

their groundbreaking work «*Documents historiques sur l'Ukraine et ses relations avec la Pologne, la Russie et la Suede (1569—1764) publies avec notices explicatives et cartes par le C-te Michel Tyszkiewicz...*» (Lausanne, 1919). We argue a specific correlation between map representation of respective stateless people and a justification of its nation-state aspirations in the European public sphere. Specifically, it has been argued that the cartographic propaganda was an element of strategic communication of the «territorialization of national identity» of Ukrainians in the internationally recognized borders of the UNR (according to the Brest-Litovsk Peace Treaty of Feb. 1918). The findings of this research prove an existence of continuum of map propaganda in the transnational media discourse transcending temporal and spatial boundaries. The follow-up studies on the research subject are to explore a persistence of the media patterns of map representation of the Ukrainian ethnic terrains in the media discourse, specifically, in the context of the Russian-Ukrainian «hybrid war» (since 2014). More specifically, a promising and relevant avenue is to study «map propaganda» over the question of belonging of the Crimea and its map representation in Ukrainian, Russian or in the Western public realms.

Keywords: map propaganda, historical maps, ethnic terrains, Ukraine, Ukrainian, press.

УДК 070.482:808.5-048.78-025.44](477.83/.86)“18/19”

Роман Бліхарський

«ПРАВДА ТА ЇЇ ТІНЬ»:
АНТИМОДЕРНІСТСЬКА РИТОРИКА НА СТОРІНКАХ
ГАЛИЦЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ ЧАСОПИСІВ
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.

DOI

Окреслено головні пункти історії формування концепції теорії модернізації, зокрема, розглянуто підходи німецького вченого Макса Вебера щодо визначення основних аспектів процесу модернізації західного суспільства. Висвітлено критичну позицію авторів релігійних часописів «Рускій Сіонъ», «Душпастьєрь», «Нива» щодо

тенденції модернізації у світській та релігійній сфері. Охарактеризовано підґрунтя, об'єкт та специфіку їхньої критики.

Ключові слова: *релігійна преса, модернізація, цивілізація, секуляризація, християнство, католицизм, Церковний документ, релігійний модернізм.*

Упродовж інтелектуальної історії мислителі регулярно здійснювали спроби описати, вивчити та пояснити дійсність, в якій існує людина, вказати закономірності, згідно з якими формується цивілізація, спрогнозувати напрями її подальшого поступу чи занепаду. У XIX ст. та першій половині XX ст. зусиллями вчених О. Конта, М. Вебера, Г. Спенсера, Е. Дюркгейма, Г. Зіммеля, Ч. Кулі та ін. виникла теорія модернізації, яка описує перехід від т. зв. традиційного укладу суспільства до сучасного. До таких процесів, зокрема, відносять: трансформацію системи цінностей та форм культури, які побутують у суспільстві: видозміну схем консолідування цього суспільства, його демократизацію, бюрократизацію державного апарату, стрімку урбанізацію, індустріалізацію, зміну економічної системи, становлення капіталістичного устрою, секуляризацію тощо [11].

Подальше переосмислення та модифікація теорії модернізації відбулися після Другої світової війни. У світі, що стрімко змінювався, виникла потреба розробки нових підходів до пояснення процесів, що відбувались у суспільстві. На перший план почали виходити ідеї науково-технічного прогресу. Ті державні утворення, які вирізнялися серед інших високими економічними показниками, позиціонували себе як взірці, втілення моделі сучасності. Цінності, які культивуються в межах такого суспільства, репрезентуються як універсальні та обов'язкові для спільнот, що тільки перебувають на шляху до модернізації. У 70-х р. XX ст. універсальна теорія модернізації зазнала критики, після чого описувала та аналізувала випадки нелінійного прогресу чи регресу.

Серед науковців різних дисциплін немає єдиної думки щодо того, коли цивілізація вступила у фазу т. зв. сучасності. З погляду одних істориків, Західна Європа почала своє осучаснення з часу Великих географічних відкриттів (XV—XVII ст.), інші ж науковці як початкову точку розглядають промислову революцію в Англії або Французьку революцію (XVIII ст.). [5, с. 18—20].

Велика французька революція похитнула домінуюче становище релігії, яке вона займала в традиційному західноєвропейському суспільстві. До цього вважалось, що влада санкціонувалася метафізичним принципом. На практиці це здійснювалось у ритуалі, зокрема через помазання монарха тощо. У Франції ж після повалення монархії влада перейшла до Національних зборів. Тобто французьке суспільство «відокремилось» від трансцендентального принципу і самотужки утвердило легітимність власного самоуправління. Ця подія була однією з передумов розмежування світської культури і релігії, формування засад громадянського суспільства в Європі, які в подальшому стали універсальним принципом консолідації суспільства, заснування традиції парламентаризму та визначили подальший перебіг всесвітньої історії.

У сучасному секулярному світі Церква уже не є визначальною ланкою політичного вектора державного утворення, оскільки ні не легітимізує монархів як носіїв політичної суб'єктності, ні сама не приймає фундаментальні військово-політичні рішення, як-от організацію Хрестових походів, ініціацію місій у землі Нового світу тощо. У сучасному світі Церква існує як держава в державі та виконує свою основну пасторську місію. Однак чи сучасність «зовнішньої» держави впливає на становище як «внутрішньої» — духовної — держави вірних?

Одним із перших вчених, що ініціював розробку теорії модернізації, безпосередньо пов'язаної з релігійним фактором, був німецький соціолог, історик, економіст Макс Вебер, з точки зору якого процес модернізації розпочався внаслідок кризи традиційного суспільства, а саме розчарування у тих ідеалах та цінностях, які були його основою. Один із ключових аспектів модернізації, за Вебером, — це процес раціоналізації життєвого укладу західного суспільства, насамперед у тих країнах Європи, де панівною конфесією був протестантизм. Раціоналізація стала рушієм історії, новою теологією, в якому все можна досягнути та спрогнозувати засобом обліку та розрахунку [10, р. 139].

Коренем прогнозованості є активність, що ґрунтується на усвідомленні наслідків своїх дій. Такий підхід передбачає акумуляцію та вибірковість теоретичних і практичних знань, які у сукупності повинні ставати основою для формування цільної світоглядної сис-

теми. У традиційному суспільстві така база знань формувалась під егідою релігії, теології, які внаслідок модернізації стали проявом ірраціональності, тим самим релігія була позбавлена статусу консолідуючого принципу у сучасному секулярному світі. Макс Вебер характеризує цей процес витіснення як розчаклування (*Entzauberung*), який на Заході, у час модерну, де панівною релігією було християнство у його протестантській версії, набув довершеного стану [2, с. 153].

У сучасному суспільстві культивується індивідуальна свобода, та водночас ці потенційно вільні індивіди народжуються як члени раціонального соціуму контролю, який, на думку М. Вебера, є віддзеркаленням релігійної, а саме — пуританської, етики дисципліни та самоконтролю. Унаслідок складних процесів раціоналізації та формування нової системи цінностей у галузях етики, естетики, культури постала модерна західна цивілізація, особлива риса якої — це прагнення до універсальної гегемонії у матеріальному та культурному аспектах.

Інший бік раціоналізації сучасного суспільства — це об'єктивація, а саме погляд на людину як на знеособленого робітника. У цьому Вебер вказав також на свого роду негацію теологічного принципу, згідно з яким людина у світі функціонує як інструмент у руках Всевишнього. Тобто усі прояви життя людини та суспільства, які вважались ірраціональними, витіснялись за межі релігії, а отже, розглядались як небажані або й нелегітимні. З точки зору протестантизму усяка поведінкова модель людини, що розпізнається як ірраціональна, заміщується загальною системою цінностей, продиктованою т. зв. етикою покликання [17].

Щодо модерної світської науки, яку теологи називають осередком фабрикації сурогатних цінностей та істин, то Вебер розглядає її як нігілістичне явище, в межах якого сформувався культ новизни із постійним прагненням відмінити уже здобуту систему знань. Після того, як наука деконструювала релігію, її доцільність також рано чи пізно стане сумнівною [19, р. 87—88]. В результаті деструкції усякої цінності сучасна людина позбавлена змоги побудувати чи то на базі релігійних переконань, чи на наукових засадах цілісний несуперечливий світогляд. Метанаратив християнства спочатку перейняла секулярна наука, а згодом він розпався на різні век-

тори плюралістичної модерної культури, яким притаманна власна логіка [10, р. 148—149].

У цій ситуації сучасній людині залишається тільки інертно декларувати суб'єктивну систему цінностей як кволу опору її сучасного «Я». Це сучасне «Я», як і суспільство, в якому «Воно» функціонує, постало у часи Реформації і мотивувалось необхідністю ствердити себе у цьому ж таки суспільстві, уклад якого зазнавав стрімких змін. Необхідно було дисциплінувати не тільки себе, а й увесь суспільний механізм, що згодом зумовило виникнення концепції громадянського суспільства, в якому, окрім прав, особа надіялась і певними обов'язками. Вебер констатує, що напруга, яка відчувалась у суспільстві, полеміка, яка велася представниками різних кіл інтелектуалів, була зумовлена контроверсією між фактичною сучасністю та модернізацією як наслідком ансамблю протиріч між наративами суб'єктивних цінностей, з одного боку, та «сталевою кліткою» раціональності — з іншого [2, с. 200—201].

Теорія Макса Вебера щодо становлення сучасного суспільства та взаємозв'язку протестантської трудової етики й капіталістичного укладу економіки, якій, зокрема, була присвячена праця «Протестантська етика і дух капіталізму» (1905), висвітлює тільки певний аспект проблематики процесів модернізації. Одним із її критиків був італійський політик, урядовець, економіст, історик економіки Амінторе Фанфані, який у своїй книзі «Католицизм, Протестантизм та Капіталізм» (1935) полемізує з Вебером. Одним із пунктів критики було те, що релігійний фактор не є визначальним для становлення капіталізму.

Зазначимо, що капіталізм, як і будь-яка інша економічна модель, — це тільки один з аспектів парадигми сучасності, він є наслідком масштабної трансформації суто західного суспільства, що фактично ставить під сумнів усякі спроби ідеалізувати чи догматизувати таку економічну модель.

Серед мислителів, які займаються проблематикою модернізації, є певне розділення щодо погляду на її теорію та практику. Ті, хто вивчає процеси модернізації, формують теорію згідно з конкретною емпірикою, тобто створюють модель опису для розуміння суспільних процесів. Ідеологи модернізації своєю творчістю праг-

нуть стимулювати зміни у суспільстві, і згодом або самі реалізують свої ідеї, або надихають когось це здійснювати.

У справі реформування суспільно-політичного, культурного та економічного виміру західного соціуму головну роль зіграли засоби масової комунікації, оскільки саме періодичні видання були інструментами, якими користувалися теоретики та практики модернізації для популяризації своїх ідей. Водночас саме релігійна преса була плацдармом, де виражали свої думки їхні опоненти — критики сучасності. Зокрема, наприкінці XIX — на початку XX ст. на сторінках релігійних часописів, що виходили у Львові, а саме: «Рускій Сіонь», «Душпастырь», «Нива», публікувалася низка статей, де розглядалися ідеї модернізації та співзвучні їй ідеологеми, як-от: лібералізм, атеїзм, агностицизм, соціалізм та ін.

Яка саме концепція сучасності була у її релігійних критиків та який стиль критики притаманний авторам української релігійної періодици?

У Католицькій енциклопедії (1913) зазначалося, що модернізм спрямований на радикальну трансформацію мислення людини про Бога, її саму, про світ, життя тощо. Підґрунтя цієї трансформації було підготовлене напрацюваннями філософів XVIII ст. ... У перші роки XX ст., приблизно у 1905—1906 рр., тенденція до інновацій, якою переймалися італійські ієрархи, а особливо молоде покоління духівників, трактовано Ватиканом як модернізм¹ [18, р. 415].

Цікаво, що з цим терміном не погоджувалися самі реформатори, доцільність його використання обговорювали теологи, які дотримувалися консервативних поглядів, оскільки складалося враження, наче Ватикан ставиться з осудом до будь-яких проявів сучасності. Італійський представник католицького модернізму Ернесто Буонауті відзначав, що покоління духівників, які прагнуть реформ Церкви, «керуються єдиним бажанням бути єдиним із християнами та католиками, які живуть у гармонії з духом епохи» [18, р. 416].

Основні ознаки цього духу епох — це прагнення послабити авторитет Церкви, емансипація науки від релігійної догми, емансипація держави від нагляду Церкви та розмежування влади світської та духовної, свобода совісті, примирення поміж усіма конфе-

¹ Тут і далі переклад автора.

сіями, віросповіданнями та навіть із невіруючими, акцент на етиці та моралі, яка не підпорядковується релігійним догмам. Модерністські тенденції виникли через сукупність причин, зокрема сумнів у догмі, та природне бажання людини вивчати та творити. Нові покоління уже не розглядали християнство як універсальну релігію, а як один з аспектів багатоманітної культури людства. Через поповнення знань про цивілізацію дедалі більше зауважувалися позитивні сторони інших культур та релігій та щораз інтенсивніше відзначалися негативні сторони християнства загалом та католицизму зокрема, хоча ігнорувався той факт, що помилялись властиво без винятку усім, а інструменти виправлення своїх помилок, як про це вчить Церква, знаходяться в руках тих, хто «помиляється добросовісно».

Найінтенсивніше модерністський рух серед католицького духовенства проявив себе в Італії та Франції, де «а особливо в Італії, Церковна влада нав'язувала соціальні та політичні настрої, в яких помітні були натяки принести в жертву світські гуманістичні та патріотичні ідеї». Католики, пастори, богослови, які були не надто стійкими у своїй вірі, віднайшли у цьому доктринальні приводи для того, щоб виправдати своє невдоволення. Церква ж трактувала такі прагнення до змін як нестачу внутрішніх вольових та моральних ресурсів для того, щоб пожертвувати об'єктом свого персонального інтересу та симпатією заради безкорисливого служіння. Цих ресурсів забракло для того, щоби оберекти себе від спокуси слідувати за новочасними та новітніми інтелектуальними віяннями, у яких насправді присутній елемент істини. Це сприяло тому, що католики-модерністи піддалися впливу світської інтелектуальної думки, вважаючи, що вони віднайшли шлях реновації теології, як це свого часу зробили богослови, опираючись на античну філософію [18, р. 420].

Доктринальне тло, на якому формували свою антимодерністську риторику представники галицького духівництва, — це низка Церковних документів, зокрема: «Syllabus Errorum» [Список помилок] — список осуджуваних вчень та принципів, виданий 1864 р., що був додатком до енцикліки «Quanta Cura» [З якою турботою...] Папи Пія IX (1864), у якій «осуджувались головні хиби нашої вельми смутної епохи», — вона була спрямована супроти політичного,

релігійного, культурного та економічного лібералізму, секуляризації освіти [13]. Згідно з Посланням «Syllabus...», хибні вчення — це пантеїзм, натуралізм, абсолютний та поміркований раціоналізм, індиферентизм, латитудинаризм, соціалізм, комунізм, таємні товариства, біблійські товариства, клерикально-ліберальні спільноти, хибні погляди щодо Церкви та її прав, щодо громадянського суспільства та його стосунків із Церквою, стосовно природної та християнської моральності, християнського шлюбу, світської влади Римського Папи та щодо сучасного лібералізму [14].

Автура «Душпастьєря», характеризуючи ХІХ ст. як епоху механіки, електроенергії та швидкості, запитувала: яке місце віруючої людини у світі, в якому релігія поступово стає ознакою регресу та обскурантизму? Агностик, скептик чи атеїст через свій неспокійний інтелект впадає в різноманітні крайнощі: то в одну мить пристрасно обстоює певну ідею, а вже в наступну може спростовувати та висміювати її. Натомість у віруючої людини є критерій правди. Походження та мета — це ті якості, які вказують на достовірність християнства, вчення якого об'єднує партикулярні прояви людини (інтелект, почуття, волю) в одну гармонійну цілісність, що включає в себе природне та надприродне єство (тобто фізику та метафізику). Отже, християнство є вченням універсальним, таким, що стосується будь-якої людини, де б і в яких культурних рамках вона не жила [8, ч. 8, с. 159].

У публікаціях часопису «Рускій Сіонъ» повідомлялося, що серед галицького духівництва ХІХ ст. побутувала думка, наче цьому століттю притаманна тенденція нівелювання в суспільстві усілякої релігії та моральних устоїв, що суттєвим чином вирізняє його з-поміж попередніх [9, ч. 9, с. 277]. Однак ретельне вивчення історії становлення та поширення християнства, аналіз непростих взаємин спільноти віруючих, а згодом і Церкви з інститутами влади у пізні етапи існування Римської імперії, Раннього та Високого Середньовіччя у Західній та Східній Європі, періоду Ренесансу та Нового часу не дають підстав характеризувати ХІХ ст. як неморальну і антирелігійну епоху — це гіпотеза, яку важко підтвердити. У кожному з наведених історичних періодів були епізоди кризи та занепаду. Ускладнювали становище невпинні війни, політичні пе-

рипетії, фрагментація державних устроїв, стихійні лиха тощо [9, ч. 16, с. 508].

Парадоксально, але у статті І. Шиха «Чи правда, що наш 19-тий в'їкк в'їде до антирелігійности и неморальности?» стверджується, що лібералізм — політична ідеологія, яка несе відповідальність за антиморальний та антирелігійний імідж ХІХ ст., — не становить небезпеки для Церкви та моралі. Боротьба за громадянську свободу усіх народів і рівність у правах всіх верств населення, поширення освіти поміж людьми, розбудова правової держави, у якій відсутні стани гнобителів та пригночених, звільнення людини від темноти та злоби та піднесення народів до «достоинства чоловічєского и образа Божого», зрештою, відповідають із прагненням християнського духовенства. «Зь либерализму зробила злоба людей пагубну идею», оскільки «першимъ, кто училъ о либерализмѣ есть Спаситель нашъ Иисусъ Христосъ... Апостолы, а особливо св. Павло» [9, ч. 16, с. 509].

Причиною усякого негативу, невір'я та неморальності є псевдолібералізм, як наслідок того, що ліберальні ідеї беруться проголошувати та реалізовувати «зли люде», які через політичні гасла усього лише домагаються вивільнення з-під контролю «природнымъ страстямъ людскимъ» [9, ч. 16, с. 510—511].

Образ «злих людей» детальніше у статті «Церков и культура або цивилизация», опублікованій на сторінках «Руского Сіона», змальовує о. Пюрко. Автор наводить низку імен людей, яких він вважає ворогами Церкви, а саме: імператорів Нерона, Юліана, Наполеона І, єресіархів Арія, Македонія, Пелагія, Несторія, протестанта Лютера, «но всѣ они суть майже ничимъ противъ новожитныхъ вороговъ церкви Христовои... Маю тутъ на оцѣ и на думцѣ тыхъ интернаціональныхъ Бого- и церквоборцѣвъ, котри въ остатныхъ часахъ появились и межи нами...» [7, ч. 13, с. 410—411].

Загалом, автор називає їх «новожитнім сектярством», бо вони репрезентують себе як апологетів поступу, розвитку цивілізації та науково-технічного прогресу, критикують Церкву за те, що вона є ретроградною структурою, яка сповільнює розвиток суспільства. Супроти цього автор постулює, що цивілізація виникла завдяки «церкві Христовій», і тільки завдяки їй зможе встояти під час випробувань часом. Оскільки людина є істотою соціальною і за межа-

ми своєї групи не змогла б ні вижити, ні сформуватись як особистість, соціум надає їй усе необхідне для існування, крім того, є і ті, хто допомагає людині задовольнити її духовні потреби, ті, хто займається справами культури, науки, релігії. Як і окрема особистість проходить різні етапи свого життя, розвивається також соціум, вдосконалюючись як у матеріальному, так і в моральному плані. Сукупність результатів цього багатоаспектного поступу і становить те, що називають цивілізацією.

Культура може поділятися на матеріальну та моральну. Перша — це узагальнення прагматичних аспектів життя окремої людини, друга — сфера її соціальної взаємодії. Основа моральної культури — це відповідно мораль, і коли вона лежить в основі спільноти людей, то дає змогу поступово вивести соціум на якісно вищі щаблі. Основа матеріальної культури — це добробут, а праця — інструмент, завдяки чому він здобувається [7, ч. 14, с. 444—445].

Ставлення до фізичної праці у різні періоди становлення Західної цивілізації було різним. Зокрема, Аристотель у своїх працях, присвячених політиці, писав про те, що робота — це заняття рабів. Тобто ті, хто працюють, не є рівні за статусом вільним жителям полісів. Цієї ж точки зору дотримувались і римляни Цицерон, Теренцій та ін. В інших соціумах, зокрема в індійському, розподіл діяльності узагалі сакралізувався.

«Учорашні» язичницькі народи, ставши християнами, перетворили працьовитість на чесноту. Отже, якщо Церква обстоює роботу як підставу для матеріального добробуту, то вона також підтримує матеріальне, економічне зростання цивілізації.

Економіка модерну також перейняла стратегію культивування працьовитості, але виключно у своїх прагматичних цілях. З точки зору християнства праця є не мета, а інструмент добробуту. Ідеологи модерного економічного ладу конкретизували добробут не як всезагальний, а як персональний, а інструментом для його досягнення вважали не працю як таку, а працю найманих робітників. У цю економічну модель також вводився і споживач, який через свою купівельну активність сприяв зростанню добробуту кураторів сучасної економіки [7, ч. 14, с. 445]. Ця теза перегукується з енциклою «Quanta Cura» про те, що суспільство, звільнене від пут релігії та істинної справедливості, не може більше поставити собі

іншої цілі, аніж як тільки накопичувати та збирати майно, не може йти у своїх діях за іншим законом, окрім як тільки слідувати за неприборканим бажанням душі бути рабиною своїх власних пристрастей.

Для того, щоб людину повністю не поглинув індустріальний виробничий процес, існує потужний стримуючий фактор, а саме — святковий день, день відпочинку, гарантований релігійними вченнями, які ґрунтуються на істині Одкровення, а також те, що у виконанні релігійного обов'язку урівнюються усі віряни, а отже, втрачає значення соціальний статус та інша світська атрибутика. Оскільки для істинно віруючої людини її віра є сенсом її життя, то поза храмом ця світська ідентичність набуває для людини другого-рядного значення, якщо узагалі набуває. Тоді як безперервна праця на виробництві забирає в людини час для найважливішого — для справи її душі.

Супроти Церкви, віри та релігії модерна ідеологія узяла собі на озброєння аргумент науково-технічного прогресу, тоді як наука ніколи не була ідеологічно заангажованою. Вчені, які здійснювали відкриття, що обумовлювали подальший поступ цивілізації, часто самі себе називали віруючими, а подекуди узагалі мали духовний сан. Церква також стоїть на засадах розкриття законів, які панують у природі, оскільки вони можуть посвідчити, що світ постав як результат розумного задуму Творця [7, ч. 14, с. 446].

Схожу позицію, згідно з якою Церква жодним чином не суперечить ідеї поступу цивілізації, обстоювали автори часопису «Душ-пастырь». Зокрема, у статті «Церковъ яко подстава цивилизації и поступу» констатувалося, що інтелектуальна тенденція XVIII та XIX ст. — це раціоналізм, який «не уступилъ еще цѣлковито, онъ и теперь еще жие всюда а и въ нашомъ краю, не лишъ по мѣстахъ, але и по селахъ, и тайными и явными дорогами стараеся подкопувати вѣру, религійность, норовственность и суспѣльный порядокъ» [1, ч. 22, с. 696]. Такою ж проблемою є «грубый матеріалізмъ, той горкій овочъ т. зв. Поступа и космополитичной цивилизації», нехтування обрядовістю, моральний занепад, із регуляторів світських відносин залишилася тільки світська етика.

Ідеологи лібералізму запевняють, що замість світу, підконтрольного церковній владі, повинна настати нова ера духовної сво-

боди. Однак насправді постає картина невдалих та катастрофічних суспільно-політичних експериментів. Замість обіцяного вивільненого з-під гніту диктатури релігії відлагодженого та функціонального суспільства, де кожному надається право вільно висловлювати свою політичну позицію, конституційна утопія диктує обивателю, «що онъ має такожъ право сказати въ всѣмъ свое слово», і як наслідок: адвокат говорить про воєнну справу, генерал — про торгівлю, торговець — про запровадження інституту цивільного шлюбу, і так кожен говорить про щось, незалежно від його компетенції [1, ч. 18, с. 488].

У традиційному домодерному світі християнство надавало владі монарха легітимності при умові, що він відповідав етичним нормам вчення, роблячи його заступником віри на землі. Завдання ж Церкви — проповідувати істину Одкровення, прилучати вірян до святих Тайн, навчати основам морального життя. Останнє є найважливішим, оскільки безпосередньо стосується виправлення людства та оновлення світу. А допоки цього не відбулось, актуальний устрій цивілізації з усім негативним історичним багажем кровопролитних конфліктів та інших соціальних катастроф повинен бути цілковито змінений, оскільки до цього людство розвивалося супроти волі Всевишнього, оскільки «усе опиралось на безмежному егоїзмові і пристрастях» [1, ч. 11, с. 296].

Видавці часопису «Нива» опиралися на низку Апостольських послань Папи Пія X, зокрема «*Lamentabili sane exitu*» [Із справді невтішними здобутками] (1907 р.), у якому засуджувалися хибні підходи в екзегетиці Святого Письма, тлумаченні догм Католицької церкви [15]. У цьому ж році була написана енцикліка «*Pascendi Dominici Gregis*» [Годування Господнього стада], де вперше усі спроби переглянути та осучаснити вчення Католицької церкви кваліфіковано як модернізм, «оскільки модерністи (як їх зазвичай справедливо називають) репрезентують свою доктрину неупорядковано та без систематизації... доречно об'єднати ці вчення в одну групу та вказати на зв'язок поміж ними, і таким чином перейти до експертизи джерел помилок та описати засоби запобігання зла» [16].

У 1910 р. написано Послання «*Sacrorum antistitum*» [До єпископів], де критикувалися: рух модерністів серед духовенства та теологів у Католицькій церкві, академічні спроби трактувати Свя-

те Письмо, які суперечать вченню Церкви. Відзначимо, в цьому Посланні було вміщено текст «Присяги проти модернізму», яку повинні були складати духівники, настоятелі, професори теології і яка була скасована у 1967 р. Конгресцією Віровчення за схваленням Павла VI. Ці документи дали змогу сформувати та репрезентувати читачам більш викристалізовану концепцію модернізму, що описувала ті процеси, які відбувалися суто в межах католицьких богословських кіл [12].

Зокрема, в одному з випусків часопису «Нива» о. Горчинський, опираючись на видання В. Хайнера «Der neue Syllabus Pius' X» [Новий список Пія Х-го] (1908), у якому зібрані публікації, що виражали реакцію на папські антимодерністські документи видавців західних газет ліберального спрямування: «Neue Freie Presse», «Zeist», «Arbeiter-Zeitung» та ін. Автор статті пропонує розрізняти модернізм та модерн. На його думку, модернізм — це деструктивна ідеологія, а модерн — це просто означення парадигми сучасності, у яку вчення Церкви може бути органічно вписане, і для того, щоби в умовах сучасності галицькому священству належним чином виконувати своє служіння, необхідно «прояснити цілу справу модерності і модернізму, щоби так видерти з рук ворога то оруже, яким тепер послугуєся, іменню ідентифікуючи модерність з модернізмом. — Ігнорация є дійсно великим ворогом релігії» [6, с. 291].

Людина зазвичай власну світоглядну позицію формує у середовищі, в якому зростала і проживає, а отже, «аперцепция — се річ дуже важна в житю католика» [6, ч. 10, с. 293]. Типова сучасна людина — це «чоловік приличний, образований, який по найбільшій часті є на тільки чемний, що релігії не нарушає». Основна якість «модерного чоловіка» — індиферентність. Така людина критично чи нейтрально ставиться до релігії і може при цьому бути прихильником Церкви, трактуючи її як соціальну інституцію, що є носієм певних корисних цінностей, хоча у межах парадигми сучасності можливі усі світоглядні моделі зводяться до теїзму та атеїзму [6, ч. 11/12, с. 330].

Людина зазвичай не може знайти відповіді на фундаментальні запитання свого існування в науці, а тільки у вірі. Акт віри — це підпорядкування розуму та узгодження з ним волі. Тільки маючи такий базис, людина може мислити про поступ, розвиток і про те,

як керувати своїм життям, отримує змогу сформувати бачення морального ідеалу та спрямувати себе до нього. Розум людини повинен бути покликаний пізнавати істину, яка у земному вимірі ре-транслюється Церквою.

Християнське вчення ставить людину у центр світу: усе, що її оточує, усі аспекти економіки, культури існують задля підтримки та збереження її життя. Осередком усього є людина. Все, що поза нею, — це середовище її існування та засоби для того, щоби у ньому вижити. Очевидно, що вдоволення власних потреб не може бути сенсом існування людини, оскільки, будучи істотою мислячою, вона усвідомлює свою смертність, а отже, і те, що саме її існування і матеріальний аспект її життя не можуть бути самоціллю. Так само не може бути суттю її існування вдоволення потреб інших, оскільки «если чоловік не може самий себе вдовольнити, то тим менше заспокоїть другого» [6, ч. 11/12, с. 333].

Культура, наука та ідеї поступу в цілому повинні бути засобами осягнення матеріального благополуччя та духовного ідеалу, а самі ж вони з усією своєю атрибутикою «ніколи не сміють пасти в контраст з тою ціллю остаточною» [6, ч. 11/12, с. 334].

Сучасна (модерна) культура повинна узгоджуватись із католицьким світоглядом, «бо лиш тоді сповняє она свою задачу, дає чоловікові спромогу запанувати над всім — як сего вимагає його гідність, дає людській суспільности свободу, спокій і щастє, бо лиш тоді може она їй помочи, осягнути ціль громадянську і вічну» [6, ч. 11/12, с. 335].

Ідея поступу з точки зору духівника — це перш за все розвиток чогось без втрати власної сутності, оскільки при заміні старого новим ніщо насправді не розвивається. Одкровення та релігійні догми, які засновані на ньому, виражають незмінну об'єктивну істину існування Всевишнього, що є джерелом усього минулого, теперішнього та майбутнього, а отже, усякий розвиток — це рух усього суцього до свого ідеалу. Істинна сучасність настане тоді, коли прогрес буде узгоджений із правдами, які проголошує Одкровення як вираження Волі Творця щодо свого Творіння [6, ч. 11/12, с. 336].

Церква — містичне тіло Христа в богословській традиції, як і будь-який живий організм, що «тим більше мусить старати ся о

свій розвиток, поступ, чим довше має існувати... і мусить її організм розвивати ся, щоби міг сповнити свою задачу кожної хвили», оскільки в основі будь-якого прояву життя знаходиться прагнення пролонгації свого існування, а отже, є необхідність пристосовуватись до нових умов життя та щоразу вдосконалюватись [6, ч. 11/12, с. 336].

Правдива духовна модерна культура, на відміну від сфабрикованої світськими ідеологами, підносить людину, допомагає їй опанувати власне матеріальне ество, «вирізьблює в душі чоловіка образ Сотворителя, она бере собі за норму свого поступу есенцію Божу і так забезпечує собі безнастанний поступ». Правдива модерна наука сприяє людині залишатись цільною, гармонізувати її прагнення та бажання. Спекулятивний модернізм нав'язує людині хибні ідеали, змінює систему цінностей, пропагує ідеологію сумніву, в якій пошуки істини втрачають усяке значення в житті людини [6, ч. 11/12, с. 338—339].

Автори низки інших матеріалів антимодерного спрямування, розміщених на сторінках часопису «Нива», коментуючи папські документи, детально змальовують генезу «ересі модернізму». У них насамперед мова йшла не про світську ліберальну думку, а про модерні тенденції, які розвинулися серед католицьких теологів та були схожими із позиціями представників ліберальних і протестантських кіл, погляди яких о. Онуфрій Волянський у статті «Про ересь модернізму» поділяв на ліве крило модернізму (продумана, послідовна новочасна антихристиянська, антикатолицька система, проте з вираженим догматичним біблійним стилем репрезентації, основним ідеологом якої був ірландський теолог Джордж Тіррел), та праве — це т. зв. реформований католицизм (сповідував прокатолицькі позиції з певними ідейними запозиченнями із лівого крила) [3, ч. 6, с. 163].

Згідно з документом «Sylabus», одним із найнебезпечніших проявів модерністської думки, що популяризувалась як вираження сучасного католицького вчення, варто вважати погляди А. Фогаццаро, Р. Мюррі, М. Блонделя, Дж. Тірреля та ін. Сама ця течія бере свій початок із Франції, але згодом розповсюдилася серед католицького духовенства в Італії, Великій Британії (серед конвертитів), Німеччині, Чехії та дійшла до Сполучених Штатів Америки.

У Франції попередником модерністської течії було реакційне вчення Фелісите Робера Ламенне, що згодом став натхненником виникнення руху т. зв. ліберального католицизму, що також був засуджений Ватиканом. Подальший розвиток католицького модернізму проявився у новій апологетиці, яку репрезентували Л. Оле-Лапрюн, Ф. Брюнетьер та ін., наміри яких «були благородні, впливаючи з любови до церкви і людства, але средство було менше або більше схиблене» [3, ч. 6, с. 168].

У справі служіння нові апологети головний акцент робили на почутті та інтуїції, намагаючись дистанціюватися від схоластичного інтелектуального методу. Нова апологетика — це спроба адаптувати до християнського вчення філософські розробки І. Канта, О. Конта та Г. Спенсера. Нащадком спенсеризму також можна вважати історико-критичний напрям трактування християнського вчення із його буквальним прочитанням Святого Письма. Засновником біблійного критицизму був священник, який згодом був відлучений від Церкви, професор теології Альфред Луазі. Загалом, прибічники усіх модерних напрямів надихалися працями представників протестантської теології та німецької філософії, зокрема І. Канта, Ф. Шлаєрмахера, Е. Рітшля, А. Гарнака.

Саме філософія Канта, зазначається у статті, мала великий вплив на становлення німецької раціональної теології, а також на формування поглядів французького осередку католиків-модерністів, тоді як фундаментом традиційної католицької теології є томізм, який визнає існування реального світу, реальність Одкровення та здатність інтелекту людини його пізнавати. Згідно з критичним ідеалізмом Канта, саме людина потребує ідеї Бога, душі, вічності тощо, але вони жодним чином не дані їй у досвіді [3, ч. 6, с. 170].

Методологічна основа модернізму — це агностицизм, згідно з яким людина може пізнавати тільки у природничій сфері, історії та психології. Усе, що лежить за межею досвіду та науки, є принципово непізнаваним. Жага до надприродного є вродженим почуттям людини, і, натрапивши на щось, чого вона не може пояснити раціонально, вона схильна надавати своєму переживанню релігійного значення, пояснювати його з точки зору тієї релігійної традиції, в якій зростала чи перебуває.

Схоластичний метод католицького вчення критично ставиться до такого сенситивного підходу, оскільки весь інформативний багаж вражень, спогадів при поєднанні із суб'єктивним переживанням може суперечити догмі, тож людина починає у ній сумніватись. Пріоритетними стають потреби емоцій, почуттів, а не теоретично стійкі, логічно обґрунтовані догми.

Модернізм трактує релігію як відкриту систему суб'єктивного пізнання людиною божественних істин, і християнство — це тільки шабель на цьому шляху. Релігійний модернізм оперує переживанням жаху перед непізнаним, а інтелект людини вже постфактум адаптує своє знання до цього враження та формує суб'єктивний образ Бога. Отже, дві гілки, на яких постає релігійність людини, згідно з позицією модерністів, — це еволюція та суб'єктивізм. Однак тут йдеться перш за все про суб'єктивізм Канта, в якому закони природи та сенс історії — це плід чистого вищого розуму, а релігія та метафізика — нижчого практичного [3, ч. 6, с. 171].

Вчення ж католицької Церкви ґрунтується на системі природної теології, яка є підставою для надприродної. Подія Одкровення трактується як історичний факт, а не як результат теоретичної спекуляції. Модерний стиль прочитання Святого Письма — історико-критичний метод, згідно з яким увесь зміст Писання — це не сукупність достовірних фактів, а тільки символи, які можуть слугувати опорою для плекання релігійного почуття. В основі історико-критичного методу лежить натуралізм та суб'єктивізм, із Писання відкидається те, що сучасний дослідник текстів не осягнув на власному досвіді, чи те, що суперечить відомим йому законам природи [4, с. 167].

Оскільки історико-критичний метод є радше окремим інтелектуальним напрямом, а не інструментом історії як наукової дисципліни, вивчення історичних фактів із точки зору цього методу матиме ознаки упередження, оскільки критик підходить до свого дослідження із вже наперед визначеним теоретичним шаблоном. Реалізм вчення Церкви вчить, що, пізнаючи природу, можна пізнати участь Творця у її творінні, натомість історико-критичний метод оперує певною стереотипною моделлю інтерпретації фактів. Наприклад, згідно з таким тенденційним підходом, релігія виникла у процесі еволюції і в її межах розглядається як певна доцільність,

в якій, отже, проявляється перехід від неорганічної матерії в органічну, нецивілізованих народів — у цивілізовані, та модифікація політеїзму в монотеїзм [3, ч. 7, с. 197].

Отже, модернізм — це насамперед консолідація із духом сучасності, що у вимірі церковного життя проявляється як нівелювання ультрамонтанських тенденцій, реформа етики, демократизація церковного управління тощо. У суспільному вимірі — це фізіологічно-догматична система, мета якої — покласти край Католицькій церкві як інституції [3, ч. 6, с. 168].

У модерному підході такі фундаментальні поняття, як віра, догма, Одкровення, трактуються як наслідки суб'єктивного переживання людини. Віра не є формальним актом інтелекту, а здобувається через інтуїтивне пізнання. Інтелект вторинним чином опрацьовує інтуїтивні інтенції та формує їх у певні постулати — догми, які не є виразниками об'єктивної істини, а є радше релігійними символами. Святе Письмо трактується як зібрання текстів, написаних у різний час людьми, що перебували в афекті від персонального релігійного переживання. Церква постала як суто соціальна інституція, покликана консолідувати релігійних людей [4, с. 167].

Автори часопису «Нива» опирались на концепцію модернізму, сформовану Ватиканом, який був занепокоєний тим, що богословимодерністи, називаючи себе католиками, почнуть виголошувати некатолицькі ідеї або ж хибним чином вважатимуть, що сповідують істинний католицизм.

Тенденції модернізму серед католицьких теологів варто розуміти не як організований рух, а радше як певну спорідненість у поглядах окремих осіб щодо того, якою повинна бути християнська Церква у світі, що змінюється. Молоде покоління реформаторів до таких пошуків спонукала одна зростаюча довіра до суб'єктивного та скепсис чи спроба переглянути вчення про істину об'єктивну, принаймні у тій формі, в якій її репрезентував Святий Престол.

Автори розглянутих публікацій не брали до уваги погляди тогочасної української світської інтелігенції, а послідовно розкривали проблематику так, як вона репрезентувалась в Апостольських посланнях. Особливість цього факту, на нашу думку, полягає у тому, що модернізм щодо інтелектуального простору тогочасної Галичини трактувався як певний зовнішній фактор. Можливо, при-

чина в тому, що статті, присвячені цій тематиці, мали програмний характер і були написані з метою ознайомити читача із самим феноменом та застерегти місцевих духівників від такого роду поглядів.

Про будь-який автентичний модерний рух українських мислителів у матеріалах не йшлося. Навпаки, висловлювалась думка, що релігія та Церква для галичан-українців — це чи не найголовніший фактор у справі їхньої консолідації.

На шпальтах «Руского Сіона» та «Душпастьря» здебільшого критикувались ідеї щодо зменшення доступності релігії у науці, культурі та політиці, захищалася важливість ролі Церкви у справі становлення та поступу цивілізації. Автори цих часописів вважали, що, незважаючи на тенденцію позитивізму у XIX ст., християнство може бути дороговказом у житті як окремої людини, так і спільноти загалом, тому що це вчення є універсальним, воно може вказати на сенс та пояснити існування будь-якій людині, де б вона не проживала, і в яких соціокультурних та політичних умовах не зростала.

Автори часописів «Руского Сіона» та «Душпастьря» переконані, що у XIX ст. не було жодної суттєвої загрози для Католицької церкви, оскільки у попередні століття Європа також переживала інтелектуальну кризу. Новочасні адепти секуляризації — це насамперед критики та вороги Церкви та релігійних вчень, які власні особистісні мотиви прикривали гаслами боротьби за прогрес та добробут. Ворогом сучасності є не Церква, а спекулятивний модернізм як сукупність хибних цінностей. Церква виступає потужним стримуючим фактором для того, щоб система модерної економіки не поглинула людину цілковито.

Раціоналізм та матеріалізм — поняття, які поступово входять у лексикон авторів-критиків сучасності та окреслюють явища, які є інтелектуальними інструментами, що ними користуються противники релігії — феномену суто традиційного суспільства, який не відповідає їхньому ідеальному образу сучасності.

В усіх розглянутих часописах простежується думка, що Церква насправді не є противником сучасності та прогресу, навпаки, вона виступає за те, щоби плоди цього прогресу слугували засобами для реалізації цілі існування людини з точки зору християнського вчення про Спасіння. Істина, якої навчає Церква, є об'єк-

тивною, а отже, не підлягає зміні чи заміні, неможливо її вдосконалити, доповнити чи спростити.

Якщо опиратись на теорію М. Вебера, що саме релігійний, зокрема протестантський, чинник сформував образ сучасності у країнах Західної Європи, то чи можливо, що існує католицька модель економіки, політики та суспільних відносин? Вважаємо, що в Україні, де Українська греко-католицька церква є однією з основних конфесій, трактувати сучасність як таку, що сформувалась під впливом релігії, — некоректно, оскільки основні атрибути модерну, зокрема процеси урбанізації, індустріалізації тощо, розвивались за шаблоном, далеким як від католицьких, так і від християнських ідеалів загалом.

Упродовж ХІХ—ХХ ст. становлення українців як політичної нації відбувалося паралельно з модернізацією європейського суспільства, один із важливих аспектів якої — це процес секуляризації. Проте навіть емансипований від християнства Захід є його прямим культурним нащадком. У контексті сказаного питання специфіки модернізації українського суспільства та ролі Церкви й релігійної преси у цьому процесі залишається відкритим.

1. *Бартошевській І.* Церковъ jako підстава цивілізації і поступу // Душпастьрѣ. 1888. Т. 2. Ч. 22. С. 696—702; Ч. 23. С. 731—735; 1889. Т. 3. Ч. 1. С. 26—28; Ч. 4. С. 103—106; Ч. 8. С. 220—223; Ч. 9. С. 250—252; Ч. 10. С. 264—269; Ч. 11. С. 292—298; Ч. 12. С. 328—330; Ч. 14. С. 383—385; Ч. 15. С. 421—424; Ч. 18. С. 486—488.
2. *Вебер М.* Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990. 808 с. (Серия «Социологическая мысль Запада»).
3. *Волянський О.* Про ересь модернізму // Нива. 1908. Т. 5. Ч. 6. С. 161—171; Ч. 7. С. 193—199.
4. *Галуциньский Т.* Модернізм — його генеза, засади та заключеня // Нива. 1911. Т. 8. Ч. 6. С. 161—168.
5. *Головко В. В.* Модернізації теорії // Енциклопедія історії України. Київ: Наукова думка, 2010. Т. 7. 728 с.
6. *Горчинський.* Модерність, а модернізм // Нива. 1911. Т. 8. Ч. 10. С. 289—293; Ч. 11/12. С. 327—341.
7. *Пюрко О.* Церковъ и культура або цивилизація // Рускій Сіонь. 1883. Т. 11. Ч. 13. С. 409—412; Ч. 14. С. 443—447; Ч. 15. С. 473—477; Ч. 16.

- С. 504—508; Ч. 17. С. 537—539; Ч. 18. С. 569—571; Ч. 19. С. 600—602; Ч. 20. С. 632—636; Ч. 21. С. 663—666.
8. Християнство а великі вопросы теперѣшности // Душпастырѣ. 1887. Т. 1. Ч. 8. С. 159—161; Ч. 9. С. 193—196.
 9. *Ших І.* Изъ Буковины. Чи правда, що нашъ 19-тый вѣкъ вѣде до антирелигійности и неморальности? // Рускій Сіонъ. 1878. Т. 8. Ч. 9. С. 276—280; Ч. 10. С. 310—315; Ч. 12. С. 377—380; Ч. 13. С. 400—406; Ч. 14. С. 452—453; Ч. 15. С. 478—482; Ч. 16. С. 504—511; Ч. 17. С. 538—543; Ч. 18. С. 579—581.
 10. From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press, 1946. 490 p.
 11. *Kumar K.* Modernization // Encyclopedia Britannica. 2016. URL: <https://www.britannica.com/topic/modernization>.
 12. Pius PP. X. Motu Proprio — Sacrorum Antistitum: Quo Quaedam Statuuntur Leges ad Modernismi Periculum Propulsandum. 1910. URL: http://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html.
 13. Pope BI. Pius IX. Quanta Cura: Condemning Current Errors. 1864. URL: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm>.
 14. Pope BI. Pius IX. The Syllabus Of Errors. 1864. URL: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>.
 15. Pope Pius X. Lamentabili Sane: Syllabus Condemning the Errors of the Modernists. 1907. URL: <https://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lament.htm>.
 16. Pope Pius X. Pascendi Dominici Gregis: On the Doctrine of the Modernists. 1907. URL: <https://www.papalencyclicals.net/pius10/p10pasce.htm>.
 17. Sung Ho Kim. Max Weber // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2007. Aug 24. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/weber/>.
 18. The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church. New York: The encyclopedia press, inc., 1913. Vol. X. 800 p.
 19. *Weber M.* The Methodology of the Social Sciences. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949. 188 p.

References

1. Bartoshevskii, I. (1889). Tserkov yako pidstava tsyvilizatsii i postupu [The church as the basis of civilization and progress], *Dushpastir*, t. 3., no. 1, s. 26—28, no. 4, s. 103—106, no. 8, s. 220—223, no. 9, s. 250—252, no. 10, s. 264—269, no. 11, s. 292—298, no. 12, s. 328—330, no. 14, s. 383—385, no. 15, s. 421—424, no. 18, s. 486—488. (in Ukr.).

2. Veber, M. (1990). *Izbrannyye proizvideniya* [Selected Works], Moskva, Progress, 808 s., ser. «Sociologicheskaya mysl Zapada». (in Rus.).
3. Volianskyi, O. (1908). Pro yeres modernizmu [About the heresy of modernism], *Nyva*, t. 5, no. 6, s. 161—171, no. 7, s. 193—199. (in Ukr.).
4. Halushchynskyi, T. (1911). Modernizm — yoho geneza, zasady ta zakliuchenienya [Modernism — agreement, principles, and purpose], *Nyva*, t. 8, no. 6, s. 161—168. (in Ukr.).
5. Holovko, V. V. (2010). Modernizatsii teorii [Modernization theory], *Entsyklopediia istorii Ukrainy*, Kyiv, V-vo «Naukova dumka», t. 7, 728 s. (in Ukr.).
6. Gorchynskyi (1911). Modernist, a modernism [Modernism and modernity], *Nyva*, t. 8, no. 10, s. 289—293, no. 11/12, s. 327—341. (in Ukr.).
7. Piurko, O. (1883). Tserkov y kultura abo tsyvylyzatsiia [Church and culture or civilization], *Ruskii Sion*, t. 11, no. 13, s. 409—412, no. 14, s. 443—447, no. 15, s. 473—477, no. 16, s. 504—508, no. 17, s. 537—539, no. 18, s. 569—571, no. 19, s. 600—602, no. 20, s. 632—636, no. 21, s. 663—666. (in Ukr.).
8. (1887). Khrystiianstvo a velyki voprosy teperhshnosti [Christianity and the big questions of today], *Dushpastyr*, t. 1, no. 8, s. 159—161, no. 9, s. 193—196. (in Ukr.).
9. Shykh, I. (1878). Yz Bukovyny. Chy pravda, shcho nash 19-vek vede do antyrelihiinosti i nemoralnosti? [Is it true that our 19th century leads to anti-religiosity and immorality?], *Ruskii Sion*, t. 8, no. 9, s. 276—280, no. 10, s. 310—315, no. 12, s. 377—380, no. 13, s. 400—406, no. 14, s. 452—453, no. 15, s. 478—482, no. 16, s. 504—511, no. 17, s. 538—543, no. 18, s. 579—581. (in Ukr.).
10. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press, 490 p.
11. Kumar, K. (2016). Modernization, *Encyclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/modernization>.
12. Pius PP. X (1910). *Motu Proprio — Sacrorum Antistitum: Quo Quaedam Statuuntur Leges ad Modernismi Periculum Propulsandum*. Retrieved from http://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html.
13. Pope BI. Pius IX (1864). *Quanta Cura: Condemning Current Errors*. Retrieved from <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm>.
14. Pope BI. Pius IX (1864). *The Syllabus Of Errors*. Retrieved from <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>.

15. Pope Pius X (1907). *Lamentabili Sane: Sylabus Condemning the Errors of the Modernists*. Retrieved from <https://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lamen.htm>.
16. Pope Pius X (1907). *Pascendi Dominici Gregis: On the Doctrine of the Modernists*. Retrieved from <https://www.papalencyclicals.net/pius10/p10p-asce.htm>.
17. Sung Ho Kim (2007). Max Weber, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Aug 24. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/weber/>.
18. (1913). *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church*. The encyclopedia press, inc., New York, vol. X, 800 p.
19. Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*, Illinois, The Free Press of Glencoe, 188 p.

Roman Blikharskyi

«THE TRUTH AND HER SHADOW»: ANTI-MODERN
RHETORIC ON THE PAGES OF THE GALICIAN
RELIGIOUS JOURNALS OF THE SECOND HALF
OF THE XIX — EARLY XX CENTURY

In the XIX century and the first half of XX century, scientists A. Comte, M. Weber, H. Spencer, E. Durkheim, G. Simmel, and Ch. Cooly developed a theory explaining the social reality in which a person exists. The result of their work was a theory of modernization that describes a transition from the traditional to the modern society. Further on, due to various historical vicissitudes, the theory of modernization has undergone significant changes. In the first half of the XX century universal theory of modernization has been criticized. By shaping a new approach to the study of global transformations in society, scientists began considering cases of nonlinear progress or regression, since the model of the Western society's functioning does not always adequately apply to the description of the functioning of other societies. Among the presumable counterpoints in the history of civilization, which scientists define as the beginning of modernity, are The Age of Discovery, The Industrial Revolution, and The French Revolution. Specifically, the French Revolution has significantly influenced the process of secularization of the European society, and contributed to the diminished presence of the Catholic Church on the international political scene, as well

as a gradual removal of religion from the life of modern human. The media played a significant role in reforming the socio-political, cultural and economic dimensions of the Western society, as the press was an important means of promoting modernization ideas. At the same time, the religious press was a key platform of criticism of modernization. At the end of the XIX — early XX centuries, a number of articles there were published on the topic of modernization in the secular and religious spheres, on the pages of the Lviv religious journals: «Ruskii Sion», «Dushpastyr», «Nyva». The authors of the «Nyva» journal in their publications rested upon the concept of modernism put forward by the Vatican. The latter concept concerned the young generation of Catholic theologians in Italy, France, the United Kingdom, and Germany. They were united by their shared views concerning the Christian Church's status in a changing world. Catholic reformers sought to revise the Catholic Church doctrine, taking into account the relevant trends of subjectivism and criticism of that time. The authorship of the «Ruskii Sion» and «Dushpastyr» criticized the ideas of reducing the influence of religion in science, culture and politics. The authors of these journals argued that the enemy of modern society is not the Church, but speculative modernism, which is a source of false values. On the contrary, the church is a deterrent for the modern political and economic system absorbing human. We conclude that it is incorrect to presume that modern Ukraine (with the Ukrainian Greek Catholic Church as one of the major denominations) was molded under the influence of religion, given that the key processes of modernization (urbanization, industrialization, and so on) were accomplished accordingly to the model diverging with the Catholic, Christian, ideals. Therefore, the question of the peculiarities of the scenario of the modernization of the Ukrainian society and the role played by religion and the religious press in this process remains open.

Keywords: religious press, modernization, civilization, secularization, Christianity, Catholicism, Church document, religious modernism.