

Андрій Шиманович

СЕРЕДНЬОВІЧНА ДУМКА ПІД НОВИМ КУТОМ ЗОРУ.

Arlig, A. W. (2023). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Минулого року видавництво *Routledge* зробило неоціненний подарунок професійним медієвістам та всім поціновувачам середньовічної думки – книгу авторства Ендрю Арліґа¹ «Середньовічна філософія: сучасний вступ»² [Arlig 2023]³. Книга складається з восьми основних розділів і додатку, що містить скрупульозно викладену послідовність ключових для Середньовіччя постатей, подій і знакових культурних трансформацій⁴. Після кожного розділу Арліґ пропонує низку питань для подальшого вивчення та рекомендовані джерела, тим самим схиляючи читача до самостійного креативного розв’язання всіх додаткових питань у межах досліджуваної теми.

Уже починаючи зі своїх прелімінарних роздумів на перших сторінках **розділу 1**, автор ставить за мету вийти за традиційні хронологічні межі (XI–XIV ст.), розширити ustalений канон емблематичних мислителів-схоластів і спонукати читача «досліджувати також і ту філософію, яка приходить з-поза меж університетів» (р. 2). Розгортаючи власні міркування щодо еластичності історичних меж середньовічної мисленнєвої традиції, Арліґ пристає до думки тих дослідників, які схильні вважати крайніми обмежувальними орієнтирами трактати Августина та Миколи Кузанського. Перший

© А. Шиманович, 2024

¹ Ендрю Арліґ – знаний фахівець у царині мереології (дослідження співвіднесеності частин і цілого та пов’язаних із цим понять), асоційований професор кафедри філософії та координатор програми релігійних студій у Бруклінському коледжі Міського університету Нью-Йорка. П’ять років тому разом зі своєю дружиною Кристиною Ван Дайк він став співредактором чотиритомової розвідки «Середньовічна філософія» [Van Dyke, Arlig 2019], опублікованої тим самим видавництвом *Routledge* у серії *Critical Concepts in Philosophy*, яка загалом охоплює двадцять сім тематичних напрямів.

² Книгу видано в серії *Routledge Contemporary Introductions to Philosophy*, редактором якої є Пол Мозер, професор філософії Чиказького університету Лойоли та колишній редактор академічного журналу *American Philosophical Quarterly*.

³ Надалі в огляді всі посилання на [Arlig 2023] подаватимуться без наведення прізвища автора та року видання, але із зазначенням у круглих дужках номера сторінки (або сторінок) після скорочення р. (або pp.).

⁴ Розділ 1. Вступ. Розділ 2. Наука, впевненість і скептицизм. Розділ 3. Будівельні блоки реальності. Розділ 4. Що ми таке? Розділ 5. Щастя і сенс життя. Розділ 6. Полюби ближнього твого. Розділ 7. Філософ у суспільстві. Розділ 8. Звідси, куди? Додаток. Хронологія людей і подій.

вочевидь ще ніс на собі надто виразний відбиток античного філософування (але в царині віри) і тому ретроспективно розглядати ще більш ранні постаті немає жодних підстав, тоді як останній хоч і не спричинив революціонізуючих змін, як Картезій, усе ж має причини вважатися прийнятним «ключовим передвісником модерної думки» [Pasnau, Van Dyke 2010: 931]. Зрештою, як свою першу узагальнювальну й доволі закритисту сформульовану дефініцію Арліг пропонує таке бачення сутності досліджуваного в книзі духовно-інтелектуального явища: «Середньовічна філософія визначається як філософія, сфокусована на низці питань, що виникають унаслідок уважного прочитання Арістотеля з використанням набору категорій та спеціального дискурсу, який в кінцевому підсумку також впливав з його праць та інших античних джерел і згодом був удосконалений попередніми поколіннями вчених і коментаторів» (р. 6).

Серед жанрових форм, властивих філософії Середніх віків, Арліг виділяє (1) трактати-компендіуми, присвячені оглядовому аналізу широкої теми (скажімо, різних трактовок феномена природного світу), або ж більш вузькоспеціальні трактати (наприклад, про те, чи світ є вічним); (2) жанр діалогу на кшталт Платонових (Августин, Ансельм, Абельяр); (3) дидактичні посібники, призначені для вжитку в педагогічних цілях; (4) коментарі на класичні трактати; (5) драматично-поетичні твори переважно контемплативного характеру («Розрада від філософії» Боеція, «Дзеркало простих душ» Маргарити Поретанської); (6) дидактичні поеми (алегорична космологічна енциклопедія «Антиклавдіан» Алана Лільського та поема про душу Ібн Сіні); (7) схоластичні диспути на основі конкретних *quaestiones*, які переважно й формували ту чи ту концептуальну *summa* (pp. 10-12).

Розділ 2 передовсім має зацікавити теоретиків-когнітивістів, позаяк автор торкається питання меж природного пізнання, оцінює критерії раціональності й авторитетності в процесі передачі або отримання знань, а також аналізує головні «виклики з боку скептицизму засадничим принципам епістемології» (р. 47) на основі огляду різних варіативних форм філософського скептицизму від Піррона до Декарта. Беручи за основу тезу Жана Бурідана про необхідність мати міцну переконаність у певному знанні, адже «сумнівна і боязка згода не виходить за межі точки зору» [Buridan 2001: 707], Арліг у доволі влучний афористичний спосіб визначає наявність упевненості як ситуацію, за якої «ми не хочемо просто знати, ми хочемо *знати*, що ми щось знаємо» (р. 34). Вартий уваги й розлогий екскурс автора в ісламську думку XI–XII ст. переважно з опорою на трактати, автором яких є Абу Хамід Мухаммад аль-Газалі. Цей розділ стане в пригоді тим, чия обізнаність в арабській складовій середньовічної філософії обмежується лише ознайомленням із роллю Ібн Сіні та Ібн Рушда в популяризації арістотеліанства.

Розділ 3 замислений автором як аналіз базових питань щодо метафізичної структури реальності у філософії схоластів і в її корелятах з арабської мисленнєвої традиції. Здебільшого розділ не вирізняється особливою креативністю автора у викладі середньовічних теорій про *гілеморфізм* зі співвідношенням між потенцією *матерії* (гр. *ύλη*) та актуальністю *форми* (гр. *μορφή*). Також розділ містить аналіз концепту першоматерії, співвідношення між субстанцією та акцидентом, гіпотези про множинність субстанційних форм у складених об'єктах, роз'яснення метафізичної різниці між поняттями «індивідуальний» і «партикулярний», а також виклад теорії про холенмерну присутність душі в тілі⁵. Як найрелевантніші метафізичні концепції, альтернативні

⁵ Арліг пояснює цю концепцію в схематичний спосіб: «А холенмерно присутне в Б тоді й тільки тоді, коли повністю все А присутне у кожній з частин Б» (р. 88). На противагу ж холенмерному

гілеморфізму, автор аналізує низку атомістичних учень та аристотелізований платонізм (pp. 91-102). У цій частині книги Арліг здебільшого послуговується найвиразнішими ідеями провідних мислителів IV–XV ст. – від Порфирія, Боеція й Ібн Сіні до Роланда Кременського, Жана Бурідана та Марсilio Фічіно. Видається, що в контексті **розділу 3** заявлене в назві книги новаторство автора полягає лише в тому, що на противагу Аристотелевим прикладам з «Фізики», як-от дерев'яні ліжка [Aristotle 2018: 16, 21-22], Арліг пропонує послуговуватися як актуальнішою ілюстрацією стільцями *Ikea*, особливо з лінії *Arlig*. З кількості застосувань цього прикладу в тексті випливає, що Арліг вважає його чи то надивовижу ілюстративним, чи то неймовірно дотепним (pp. 61-62, 70-73, 92-95). Низку інших подібних прикладів буде наведено наприкінці рецензії.

Розділ 4 «Що ми таке?» містить виклад антропологічної проблематики із виразним наголосом на релігійному аспекті буття людини. Арліг наводить історичні свідчення платонічного дуалізму в розумінні сутності людського єства та стосунку душі до тіла, зафіксовані в трактатах аль-Фарабі та Ібн Сіні, а згодом упроваджені в латинську середньовічну традицію архієпископом Кентерберійським Джоном Бландом у його ранньому «Трактаті про душу» (XXIII, 328) [Blund 1970: 89]. До того ж у цьому розділі читач знайде глибокий богословський аналіз тих спроб, які в Середні віки були націлені на узгодження Аристотелевого пояснення сутності душі з книги *De anima* (II.1, 413a) [Aristotle 2011: 50] із посутньо платонічним положенням авраамічних релігійних систем про повноцінне й самодостатнє існування душі після смерті тіла. Ба більше, для теологів стане в пригоді те, що Арліг не оминає можливість відрефлексувати феномен середньовічного містицизму. Для цього він долучає тексти, що свідчать про особисті Божі одкровення та надприродні візії таких постатей як Маргарита Поретанська, Абу Язид Бістамі та Мансур аль-Халадж із їхніми твердженнями про повне екстатичне розчинення особистісної самототожності в Бозі – або навіть її «абсорбування Богом» (pp. 121, 123) – як про онтологічну істину.

У **розділі 5** автор торкається смисложиттєвих аспектів змістовного й щасливого людського життя, не оминаючи увагою питання впливів на латинську й арабську середньовічну думку з боку стоїцизму та епікурейства. Розгорнувши форми середньовічної рецепції Аристотелевої євдемоністичної⁶ етики чеснот та проаналізувавши розрізнення між раціональними і моральними чеснотами в Маймоніда [Maimonides 1975: 64-65], Арліг детально викладає аргументацію Стагірита на користь довершеності контемплятивного життя як повноти досяжного для людини щастя, викладену в «Нікомаховій етиці» Аристотеля (X 7, 1177a1-1177b10) [Aristotle 2014: 185-187]. У решті тексту **розділу 5** автор приділяє увагу вченню про класичні чесноти – т. зв. кардинальні (помірність, мужність, справедливість і розважливість, які вперше сформулював ще Есхіл) та теологічні (віра, надія, любов⁷) (pp. 162-169).

перебуванню душі в тілі «цілий піріг не є холенмерно присутнім в учасниках званого обіду, хоча він може бути повністю з'даний гостями, коли кожному з них буде подано по шматочку» (ibid.).

⁶ Античне поняття *eudaimonia* Арліг перекладає буквально як «бути в доброму супроводі духа-охоронця» (p. 150).

⁷ Слід акцентувати, що автор книги в цьому випадку використовує не традиційне, узагальнювальне і ємне поняття *love*, а термін *charity*, значення якого уможливорює такі більш утилітарні варіанти перекладу, як «милосердя», «благодійництво», «доброчинність» та інші синонімічні лексеми, що радше звужують, збіднюють феномен усеосяжної християнської любові, уваризнюючи лише її зовнішні та практичні прояви. До того ж прикметно і доволі дивно, що в наступному розділі Арліг, розмірковуючи щодо християнського вчення про любов до Бога, ділиться такою думкою: «Незрозуміло, чи можливо взагалі [нам] любити досконалу істоту або досконалій істоті любити нас. Коли Святе Письмо згадує про “любов”, можливо, це просто метафора» (p. 182).

Тут варто зазначити, що цей фрагмент Арлігової праці вирізняється надзвичайно глибоким проникненням автора в досліджувану тему на тлі витонченого відтворення ним найважливіших аспектів середньовічної чернечої аскетичної й містичної. Украс цікавим є виокремлення Арлігом двох неподібних традицій містичного емпіризму, які він змальовує так: «Якщо апофатична містика має тенденцію підкреслювати Божество й недооцінювати Втілення, то афективна містика звертає увагу на те, що Бог став людиною і страждав так само, як і ми, але вона схильна бачити мету перебування з Богом не в термінах анігіляції чи самозречення, а радше як щось подібне до інтимних любовних стосунків між двома особами» (р. 168). Як відомо, для католицького вчення про Бого-людське спілкування саме афективна містична традиція доби Середніх віків стала нормативною, тоді як радикальна апофатика більшою мірою узвичаїлася в православному духовному праксисі. Додамо лише, що донині ніким не перевершеними розвідками в царині містицизму епохи Високого та Пізнього Середньовіччя передусім є дві книги Бернарда Макгіна [McGinn 1998; 2005] із його вже класичного дослідження «Присутність Бога: історія західного християнського містицизму», яке в повному обсязі наразі складається з дев'яти книжок.

В останніх трьох розділах автор пропонує читачеві низку важливих оповідних ліній. Наприклад, **розділ 6** «Полюби ближнього твого» містить інформацію про середньовічне розуміння феномену «любові до себе», яку аль-Газалі визначає як «внутрішнє прагнення продовжити своє буття й уникнути небуття та знищення» [Ghazali 2016: 13]. До того ж Арліг торкається питання про часто дебатовану середньовічними мислителями можливість чистих форм альтруїстичної любові, позбавлених будь-яких егоїстичних домішок, а також аналізує Аквінатову дистинкцію щодо подвійного впливу гріха на (1) совість як *внутрішнього* утаємниченого цензора людських думок, слів та вчинків і (2) на репутацію, що є зовнішнім чинником, незаплямованість якого не лише зміцнює добре ім'я людини і скасовує загрозу суспільного ostracizmu, а й уможливорює ефективне виконання цією людиною усього розмаїття її соціальних функцій (рр. 195-197).

Підрозділ 6.5 «Любов до всього створіння» є плідним ґрунтом для роздумів про різні підходи до оцінки ролі флори й фауни в контексті середньовічної думки. На противагу поетично-екстатичному єднанню з природою Франциска Асизького, Арліг пропонує поглянути й на докорінно відмінну інтерпретацію цінності природи – її утилітарну інструменталізацію людиною, середньовічним теоретиком чого був Францисків сучасник Гійом (Вільгельм) Овернський. Із оперттям на тексти Гійома, Леслі Сміт у своїй минулорічній розвідці вдало відтворила позицію Паризького єпископа XIII ст. щодо панівної ролі людини в царстві природи: «Тварини були створені Богом не заради них самих, а для використання людиною.... Ужитковість тварин для людства стала можливою лише завдяки турботі й провидінню Творця, який дав людям “вміння і мистецтво” зужитковувати тварин для своєї користі. Це означає, що, хоча всі Божі створіння слід любити, бо “кожне по-своєму звіщає про Його силу, мудрість і доброту”, це не виключає їхнього вбивства, якщо це той ужиток, який Бог для них замислив» [Smith 2023: 170-171]. Видається майже самозрозумілим, що увага Арліга до цієї теми це щось на кшталт філософської рефлексії у відповідь на сучасний екоактивізм – наскільки на позір благородний та далекоглядний, настільки ж медійно нав'язливий та сутнісно контрверсійний суспільний феномен.

У соціально-орієнтованому **розділі 7** «Філософ у суспільстві» йдеться про такі теми: 1) посутньо платонічні витоки базових уявлень одного з ключових архітекторів середньовічної політичної філософії, аль-Фарабі, про моделі державного устрою

(рр. 215-224); 2) розуміння демократії як нестабільної державної конструкції у подальшій фарабіанській політичній традиції (рр. 224-229) з її прихильністю до гіпертрофованого патерналізму та елітаризму, що виявляв себе в обмеженні доступу народних мас до повноти метафізичних знань [Averroes 2001: 61-62, 76; Avicenna 2005: 365-366] і в апології державної пропаганди (рр. 229-233); 3) концепт «ересі» в ісламі, амбівалентне ставлення до філософії (фальсафа), суфійський містицизм, легітимність низки герменевтичних підходів до тлумачення Корану та моральне право держави на здійснення політичних репресій проти атеїстів чи агностиків (рр. 233-252); 4) неспроможність певних категорій населення – здебільшого практиків філософської рефлексії та усамітненого споглядального життя – до повноцінної інтеграції в те чи те соціально-політичне утворення (рр. 253-262).

І насамкінець **розділом 8** «Звідси, куди?» Арліг завершує свою книгу, даючи читачеві можливість ознайомитися з його загальними мотиваційними розмислами про сутнісну цінність історії філософії як такої. Ці розмисли доповнені взяттям під сумнів її інструментальної цінності для практичного людського життя.

Щодо книги загалом можна висловити кілька підсумкових тез.

По-перше, доволі сумнівною видається Арлігова інтерпретація середньовічного епістемологічного апофатизму. Автор стверджує, що апофатизм – це «твердження, що природа Бога є невимовною і непізнаваною» (р. 19). Поза сумнівом, таке істотно спрощене трактування апофатичної традиції досягнення найвищої реальності є майже синонімічним заміником агностицизму. Якщо ж дослухатися до більш виважених визначень, то, наприклад, Хенні Фіско Хаг вважає апофатизм «глибоко екзистенціальним ставленням до божественного» [Hägg 2006: 267], яке передбачає можливість певної форми зв'язку між тим, що пізнає, і пізнаваним. У цьому сенсі Веслі Дж. Вайлдмен не менш доречно наголошує, що «правильно осмислений апофатизм не тільки релятивізує моделі, але й передбачає відносини між ними» [Wildman 2017: 41]. Тож запропонована Арлігом дефініція апофатизму, на мою думку, заледве може вважатися належно відрефлексованою та сутнісно коректною.

По-друге, найбільш характерною ознакою книги Арліга, яка передусім впадає в око читачеві, є прагнення уникнути традиційного для історії філософії «європоцентризму» через наскрізне (але зовсім не надмірне) залучення джерел з арабомовної філософської традиції Середньовіччя. Водночас автор значно рідше посилається на твори таких знакових середньовічних мислителів як Йоан Дунс Скот та Вільям Окам. Сам дослідник пояснює такий підхід беззбройовальною за ступенем своєї ширості оцінкою, згідно з якою, «їхні праці вкрай важко піддаються аналізу та резюмуванню» (р. 26). На думку Арліга, «важко сказати щось про те, як вони розв'язують питання, не будучи змушеним сказати багато про що» (ibid.). Це своєю чергою наштовхує на питання: чи не є цей пасаж фактичним зізнанням Арліга в науково-популярному характері його розвідки? Ба більше, подеколи там, де виникає потреба глибше розкрити ту чи ту дебатовану проблему, автор ігнорує нагоду максимально зануритися в тему й надати слово представникам усіх точок зору. Так, в одному випадку Арліг пропонує «залишити цю конкретну дискусію осторонь» (р. 33), а в іншому попереджає читачів: «Чому виникають ці дебати, ви побачите з того, що я скажу далі, але майте на увазі, що ми лише побіжно торкнемося їх» (р. 58). У принципі, це могло би видатися дивним, якби на початку книги Арліг сам не зізнався, що її варто розглядати не як самодостатнє дослідження, а радше як щось на кшталт додатку до справді всеохопного і ґрунтового історико-філософського вступу в

середньовічну думку, створеного Джоном Меренбоном [Marenbon 2007]. Як зазначає Арліг: «Моя мета – не замінити цю працю, а радше доповнити її» (р. 17).

По-третє, стосовно анонсованого в назві книги осучасненого підходу автора до викладу матеріалу («Середньовічна філософія: сучасний вступ») слід зазначити, що він здебільшого помітний лише в наведених Арлігом наочних прикладах, які ілюструють теоретичний матеріал і взяті з сучасного життя: 1) автомобіль і заміна його частин як приклад асиметричності в питанні про залежність цілого від складових та незалежність частин від неподільності цілого (рр. 112-114); 2) корпорації *Apple* та *British Petroleum* як унаочнення поняття «юридична особа» (р. 131); 3) порівняльна аналогія між живою людиною з плоті й крові та згенерованим на комп'ютері візуальним образом людини (р. 161); 4) осучаснена ілюстрація вчення аль-Фарабі про демократичне місто за допомогою стислого опису Нью-Йорка – «велетенського плавильного котла» (р. 227), куди всі прямують, оскільки знають, що «незалежно від того, ким вони є і що їм до вподоби, вони знайдуть там таких саме людей, як і вони» (ibid.).

Наостанок підсумуємо, що книга Ендрю Арліга вдало відтворює найбільш контрверсійні лінії середньовічних філософських дискусій. Це не позбавлена оригінальності, структурно злагоджена та водночас закрутиста оповідь, в якій середньовічні латинські й арабські тексти зовсім не створюють ефект строкатості й неоднорідності. Навпаки, вони цілком органічно, із належною збалансованістю й рівновагою використані автором як будівельні блоки для конструювання цілісного концептуального наративу. Тому жодні критичні ремарки не скасовують того, що рецензована книга, яка є суттєвим внеском у сучасну медієвістику, разом із іншими дотично згаданими в цьому огляді виданнями може й повинна стати потужним спонукальним імпульсом, а також ефективним академічним ресурсом для молодих дослідників середньовічної думки, які обрали саме цю інтелектуально плідну історичну епоху як основний напрям своєї наукової роботи.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Aristotle. (2011). *De anima*. (M. Shiffman, Trans., Intr. and Notes). Newburyport, MA: Focus Publishing; R. Pullins Co.
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. (C. D. C. Reeve, Trans., Intr. and Notes). Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aristotle. (2018). *Physics*. (C. D. C. Reeve, Trans., Intr., and Notes). Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Arlig, A. W. (2023). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429348020>
- Averroes. (2001). Faith and Reason in *Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. (I. Y. Najjar, Trans.; M. Fakhri, Intr.). Oxford: Oneworld.
- Avicenna. (2005). *The Metaphysics of 'The Healing'*. (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young UP.
- Blund, I. (1970). *Tractatus de anima*. (D. A. Callus, OP & R. W. Hunt, Ed.). London: Published for The British Academy by Oxford UP.
- Buridan, J. (2001). *Summulae de dialectica*. (G. Klima, Trans.). New Haven: Yale UP.
- Ghazali, A. H. al-. (2016). *Love, Longing, Intimacy and Contentment: Book XXXVI of the Revival of the Religious Sciences*. 2nd edition. (Eric Ormsby, Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society.

- Hägg, H. F. (2006). *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001>
- Maimonides, M. (1975). *Ethical Writings of Maimonides*. (R. L. Weiss & Ch. E. Butterworth, Eds.). New York: Dover.
- Marenbon, J. (2007). *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203968765>
- McGinn, B. (1998). *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350). Vol. III: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad.
- McGinn, B. (2005). *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500). Vol. IV: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad.
- Pasnau, R., & Van Dyke, C. (Eds.). (2010). *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Vol. II). Cambridge & New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521762168>
- Smith, L. (2023). *Fragments of a World: William of Auvergne and His Medieval Life*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226826196.001.0001>
- Van Dyke, C., & Arlig, A. W. (Eds.). (2019). *Medieval Philosophy* (Vol. I–IV). London: Routledge.
- Wildman, W. J. (2017). *In Our Own Image: Anthropomorphism, Apophaticism, and Ultimacy*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198815990.001.0001>

Одержано / Received 11.07.2024

Andrii Shymanovych

Medieval Thought from a Fresh Perspective. Arlig, A. W. (2023). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Review of Arlig, A. W. (2023). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Андрій Шиманович

Середньовічна думка під новим кутом зору. Arlig, A. W. (2023). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Огляд книги Arlig, A. W. (2023). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Andrii Shymanovych, PhD in Theology, postdoctoral researcher of the Department of Theology and Religious Studies of Dragomanov Ukrainian State University.

Андрій Шиманович, к. філос. наук зі спеціальності «богослов'я», докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства УДУ ім. Михайла Драгоманова.

e-mail: schimanovich@ukr.net
