

**Бюлетень ГО "Українська Асоціація релігієзнавців"
та Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України**



Українське релігієзнавство

№ 86

Бюлетень «Українське релігієзнавство» є періодичним науковим виданням, що рецензується, затверджений ВАК України як фахове видання за профілем «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

*Видається щопіврічно з 1996 року.

*Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

З 2017 року бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus

INDEX  **COPERNICUS**
I N T E R N A T I O N A L

*Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324. Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор, (044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

*Редакція бюлетеня може публікувати статті й матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат, власних імен та назв несуть автори.

*Редакція залишає за собою право виправляти мову, стилістику, редагувати матеріал відповідно до стандарту видруку статей.

*При передруку посилання на «Українське релігієзнавство» обов'язкове.

*Усі права застережені ©

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук, професор
(головний редактор)

А.Арістова, доктор філософських наук, професор
Е.Бистрицька, доктор історичних наук, професор
В.Бондаренко, доктор філософських наук, професор
А.Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор
Л.Виговський, доктор філософських наук, професор
К.Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор
Г.Надтока, доктор історичних наук, професор
П.Павленко, доктор філософських наук
О.Саган, доктор філософських наук, професор
Р.Сітарчук, доктор історичних наук, професор
Н.Стоколос, доктор історичних наук, професор
Л.Филипович, доктор філософських наук, професор
О.Уткін, доктор історичних наук, професор
Г.Гоффманн (Польща), докт. філос. наук, професор
В.Шевченко, доктор філософських наук, професор
П.Яроцький, доктор філософських наук, професор

Рецензенти: докт. філос. наук В.Докаш
та докт. істор. наук Г.Надтока

*Рекомендовано до друку вченою радою
Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 7 від 3 липня 2018 року.*

Спонсори видання: А.Арістова, Л.Филипович.

© ГО "Українська Асоціація релігієзнавців", 2018
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України, 2018
© Автори статей, 2018

З М І С Т

Розділ перший. КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ ХРИСТІЯНСТВА В ЙОГО ІСТОРІЇ	4
<i>Оксана Шепетяк (Київ).</i> Співвідношення кількості віруючих християнських церков Близького Сходу	4
<i>Олег Шепетяк (Київ).</i> Християнство франків: формування вектору Європейської цивілізації	12
<i>Сергій Санніков (Київ-Одеса).</i> Фактори і процес формування дитячого хрещення у християнстві III століття (за працями Орігена, Іполита Римського, Тертуліана, Кіпріяна)	20
<i>Сергій Присухін (Київ).</i> Принцип субсидіарності: уроки соціального вчителюства Католицької Церкви	42
Розділ другий. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ	49
<i>Юрій Коваленко (Київ).</i> Відкрите Православ'я як альтернатива і перспектива	49
<i>Вікторія Запорожець (Київ).</i> Основні аспекти зовнішньоцерковних відносин УАПЦ в 90-х роках XX століття	57
<i>Ігор Загребельний (Полтава).</i> Гавриїл Костельник і дискусії щодо мітомізму у богословській культурі УГКЦ	66
<i>Володимир Гуржи (Київ).</i> Сучасний стан проекту "Русській мір" і наслідки його реалізації в Україні	73
Автори часопису	84

Розділ перший. КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ ХРИСТІЯНСТВА В ЙОГО ІСТОРІЇ

УДК 271.7

Шепетяк Оксана. Статистичний аналіз співвідношення кількості віруючих Християнських Церков Близького Сходу

***Анотація.** У статті проаналізований сучасний стан християнських общин у їхніх історичних регіонах та тенденції їхнього розвитку. Багатоманітність Східного християнства вимагає широкого і багатогранного його вивчення. Більшість дослідників зосереджують свою увагу на історії становлення, богословських і літургійних аспектах їх та сучасності. Це дослідження присвячене порівнянню сухих статистичних даних, які однак розкривають абсолютно нову картину Християнського Сходу. Порівняння кількості віруючих Східних Церков показує, що в ареалі олександрійської традиції домінують Східні не-ортодоксальні Церкви, а в ареалі східно-сирійської та західно-сирійської традиції переважають Східні Католицькі Церкви. Натомість Церкви візантійської традиції на Близькому Сході перетворилися у невеликі релігійні общини.*

***Ключові слова:** східне християнство, копти, мароніти, сиро-яковити, малабарці, маланкарці, ассирійські християни.*

***Abstract.** In the Article of Oksana Shepetyak "Statistical Analysis of the Relationship between the Numbers of Christian Churches of the Middle East" is analyzed the modernity of the Christians communities in their historical regions and tendency in their development. The diversity of Eastern Christianity requires a broad and multifaceted study. Most researchers focus on the history of formation, theological and liturgical aspects, and contemporaneity. This study is devoted to the comparison of only statistics, which, however, reveal an entirely new picture of the Christian East. The comparison of the number of believers in the Eastern Churches shows that the Oriental non-orthodox churches dominate in the Alexandrian tradition, while the Eastern Catholic Churches predominate in the East Syrian and Western-Syrian tradition. Instead, the Churches of the Byzantine tradition in the Middle East turned into small religious communities.*

***Key words:** Eastern Christianity, Coptic Christens, Maronites Christens, Syriac jacobite Christens, Malabarian Christens, Malankara Christens, Assyrian Christens.*

Вступ. Висвітлення сучасного стану Східних не-ортодоксальних Церков у їхньому співіснуванні поряд із Церквами візантійської традиції та Східними Католицькими Церквами вимагає висвітлення статистичних даних кількості віруючих цих Церков. Для виконання поставленого завдання – висвітлення статистичних показників сучасного стану цих Церков і їх порівняння - необхідно зосередитись на ареалах їхнього

поширення. Оскільки в традиційно католицьких і протестантських країнах представники Східних не-ортодоксальних Церков становлять етнічну меншість, то вивчення цих географічно-культурних ареалів не викликає зацікавлення в рамках нашого дослідження. Так само не викликає зацікавлення релігійна статистика у країнах традиційного поширення Церков візантійської традиції, в яких мешкає невелика кількість представників Східних не-ортодоксальних Церков.

Предмет дослідження. Умовно ареал поширення Східних не-ортодоксальних Церков можна розділити на чотири історичні області. Першу становить область поширення олександрійської традиції. Ця область включає в себе Олександрійську Церкву, яка належить до Церков візантійської традиції, Коптську, Ефіопську та Еритрейську Церкви, які належать до Східних не-ортодоксальних Церков, та Коптську, Ефіопську і Еритрейську Католицькі Церкви, які належать до Східних Католицьких Церков. Другою областю поширення Східних не-ортодоксальних Церков є антиохійський культурний ареал. Цю частину Християнського Світу презентують п'ять Церков. Вони легко піддаються ідентифікації, оскільки глави кожної з них на законних підставах носять титул Патріарха Антіохії. Ними є Антіохійська Церква, Сиро-Яковитська Церква, Мелкітська Католицька Церква, Маронітська Католицька Церква та Сирійська Католицька Церква. Третю групу складає вірменське християнство, представлене двома напрямками: Вірменською Апостольською Церквою та Вірменською Католицькою Церквою. Окрему групу серед Східних не-ортодоксальних Церков займає Ассирійська Церква Сходу.

В рамках олександрійської традиції християнство представлене сімома Церквами. З них одна Церква – Олександрійська Православна Церква - належить до числа Церков візантійської традиції. Кількість членів цієї Церкви важко піддається точному підрахунку. За даними Всесвітньої Ради Церков членами цієї Церкви є 500.000 віруючих [6], а за даними фонду Pro Oriente її членами є 350.000 християн. Територію, на якій в рамках Церков візантійської традиції діє Олександрійська Церква, розділяють між собою три Східні Католицькі Церкви і три Східні не-ортодоксальні Церкви. За даними Annuario Pontificio 2017 [14], Коптська Католицька Церква налічує 187.320 віруючих, Ефіопська Католицька Церква налічує 70.832 віруючих, Еритрейська Католицька Церква налічує 167.722 віруючі. Отже, до трьох Східних Католицьких Церков олександрійської традиції належать 425.874 віруючі. Відповідно, ані Олександрійська Церква, ані Коптська, Ефіопська і Еритрейська Католицькі Церкви не є достатньо великими релігійними організаціями, щоби претендувати на роль репрезентанта північно-африканського християнства.

Східні не-ортодоксальні Церкви яскраво відрізняються від перелічених релігійних організацій. Вони в північно-африканському

регіоні представлені трьома Церквами: Коптською, Ефіопською і Еритрейською. Коптська Церква сьогодні, за даними Світової Ради Церков, налічує дванадцять мільйонів віруючих [2], а за даними фонду Pro Oriente, близько одинадцяти мільйонів віруючих [10]. Ефіопська Церква, за даними Всесвітньої Ради Церков, має 38.956.642 віруючі [4], а за даними фонду Pro Oriente, близько 40 мільйонів віруючих [1]. Еритрейська Церква є наймолодшою і найменшою серед не-ортодоксальних Церков Північної Африки; щодо кількості віруючих цієї Церкви дані Всесвітньої Ради Церков і фонду Pro Oriente збігаються – два мільйони віруючих.

Отже, до Східних не-ортодоксальних Церков у Північній Африці та діаспорі належать приблизно 53 мільйони віруючих. Ця цифра у 53 рази перевищує кількість православних і східних католиків у Північній Африці. Християни в Єгипті є релігійною меншістю, оскільки переважна більшість населення країни є мусульманами. 95% єгипетських християн належать до Коптської Церкви. В Ефіопії християнство є домінуючою релігією. Серед християн Ефіопії переважають члени Ефіопської Церкви; вони становлять 43,5% населення країни. Християнство є також домінуючою релігією в Еритреї; християнами є 63% населення країни. 57,7% населення країни належать до Еритрейської Церкви. Отже, північно-африканське християнство презентується Східними не-ортодоксальними Церквами.

В рамках антиохійської традиції сформувались п'ять Церков, які в рівній і законній мірі претендують на спадок древнього Антиохійського Патріархату. Одна з них – Антиохійська Церква – належить до Церков візантійської традиції. Кількість віруючих цієї Церкви в різних джерелах різко відрізняється. Так, за даними Всесвітньої Ради Церков, до Антиохійської Церкви належать 4.300.000 віруючих [7], а відповідно до даних фонду Pro Oriente, до цієї Церкви належать тільки 750.000 віруючих [8]. Цифри, наведені ВРЦ, видаються надто завищеними, а цифри, подані Pro Oriente, надто занижені. Більшість дослідників сходяться на тому, що до Антиохійської Церкви належать два мільйони християн. Другою Церквою, яка історично сягає древнього Антиохійського Патріархату, є Сиро-Яковитська Церква, яка є однією зі Східних не-ортодоксальних Церков. Кількість її віруючих, за даними фонду Pro Oriente, з якими погоджуються більшість дослідників, становить близько двох мільйонів християн [13], однак з них 1,5 мільйона християн належать до Сиро-Маланкарської Церкви в Індії, яка ввійшла в Сиро-Яковитську Церкву як її автономна частина. Тому безпосередніми членами Сиро-Яковитської Церкви можна вважати півмільйона християн. За даними Всесвітньої Ради Церков, до Сиро-Яковитської Церкви (включно зі Сиро-Маланкарською Церквою) належать 1.430.000 віруючих [12]. Проте ця цифра видається заниженою.

Відтак, на відміну від Північної Африки, де християнство презентується Східними не-ортодоксальними Церквами, на Близькому Сході ситуація зовсім інша. Сиро-Яковитська Церква є малою релігійною організацією, яка не має підстав вважатися репрезентантом близькосхідного християнства. Втім, на цю роль не має підстав претендувати і Антіохійська Церква.

Іншими Церквами, які, на рівні з Антіохійською та Сиро-Яковитською, є спадкоємицями древнього Антіохійського Патріархату, є три Східні Католицькі Церкви. За даними *Annuario Pontificio* 2017 [14], до Сирійської Католицької Церкви належать 195.765 християн; до Маронітської Католицької Церкви належать 3.498.707 християн; а до Мелкітської Католицької Церкви належать 1.568.239 християн. Отже, сумарна кількість сирійських католиків перевищує п'ять мільйонів, і ця кількість удвічі перевищує сирійських православних і сиро-яковитів разом. Відповідно, 2/3 християн антіохійської традиції є католиками, а тому саме Католицька Церква є репрезентантом близько-східного християнства.

Наведені статистичні дані дають підставу для особливо важливого висновку, здатного розвіяти міфи про Християнських Схід. Олександрійський і Антіохійський Патріархати є двома найдревнішими осередками благочестя і богослов'я Східної Римської імперії. Саме з Антіохійського Патріархату виокремилися Константинопольський і Єрусалимський Патріархати. Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський і Єрусалимський Патріархати склали пентархію, тобто п'ятірку найдавніших Патріархатів Християнської Церкви. Сьогодні жоден із цих двох Патріархатів не презентує християнство у своєму регіоні. Два інші Східні Патріархати також не можуть пишатися великою кількістю віруючих: до Константинопольського Патріархату, за даними Всесвітньої Ради Церков, належать 5.255.000 християн [3], а за даними фонду Pro Oriente, близько чотирьох мільйонів [11]. Вірними Єрусалимського Патріархату є, за даними Всесвітньої Ради Церков, 400.000 християн [5], а за даними фонду Pro Oriente, близько 120.000 християн [9].

В рамках вірменського християнства сформувались дві Церкви: Вірменська Апостольська Церква, яка належить до Східних не-ортодоксальних Церков, та Вірменська Католицька Церква, яка належить до Східних Католицьких Церков. Вірменське християнство не має Церкви, яка би перебувала у сопричасті з Церквами візантійської традиції. Відповідно до даних Всесвітньої Ради Церков, до Вірменської Апостольської Церкви належать 8.023.000 віруючих, а відповідно до даних фонду Pro Oriente, до неї належать близько семи мільйонів християн. Відповідно до даних *Annuario Pontificio* 2017, до Вірменської Католицької Церкви належать 757.726 християн. Відповідно, вірменське

християнство представлене переважно однією Східною не-ортодоксальною Церквою, і частково однією Східною Католицькою Церквою.

Окремим напрямом християнства є Ассирійська Церква Сходу, яка належить до Східних не-ортодоксальних Церков, однак відрізняється від них своїм походженням та богословською традицією. На відміну від Коптської, Ефіопської, Еритрейської, Вірменської, Сиро-Яковитської та Сиро-Маланкарської Церков, Ассирійська Церква Сходу виникла не шляхом розділення давніх Патріархатів, а сформувалась на зорі поширення християнства як автохтонна християнська традиція в межах Перської імперії. Другою відмінністю Ассирійської Церкви Сходу від інших Східних не-ортодоксальних Церков є богословська специфіка: якщо на формування більшості Східних не-ортодоксальних Церков вплинула монофізитська христологія, то Ассирійська Церква Сходу зазнала впливів несторіанства. Ассирійська Церква Сходу, яка в минулому була величезною релігійною організацією, впродовж століть зазнавала утисків зороастризму, а згодом ісламу. Історичні перипетії перетворили Ассирійську Церкву Сходу в невелику общину, яка однак характеризується древньою і багатою традицією.

Традиція ассирійського християнства представлена декількома Церквами в околицях Перської затоки, Індії та діаспорі. До цих Церков належать Ассирійська Церква Сходу, Індійська Церква Сходу, яка є геть малою релігійною організацією та входить у структуру Ассирійської Церкви Сходу на правах широкої автономії, та Вільна Ассирійська Церква Сходу, яка відділилась від Ассирійської Церкви Сходу, але не має великої кількості віруючих. Окрім перелічених, традиція ассирійського християнства представлена двома Східними Католицькими Церквами, зокрема Халдейською Католицькою Церквою, яка сформувалась шляхом укладення унії частиною єрархії Ассирійської Церкви Сходу з Католицькою Церквою, та Сиро-Малабарською Церквою в Індії, яка утворилась внаслідок злиття переважної більшості духовенства і віруючих Індійської Церкви Сходу з Католицькою Церквою. Ассирійська Церква Сходу, включно з її автономною частиною – Індійською Церквою Сходу, відповідно до даних Всесвітньої Ради Церков налічує 323.300 віруючих, а відповідно до даних фонду Pro Oriente, до АЦС належать близько 400.000 віруючих. До традиції ассирійського християнства належать також дві Східні Католицькі Церкви, зокрема Халдейська Католицька Церква, до якої, відповідно до *Annuario Pontificio* 2017, належать 628.405 віруючих, та Сиро-Малабарська Католицька Церква в Індії, яка налічує 4.251.399 віруючих, і з такою кількістю членів є другою за величиною Східною Католицькою Церквою у світі, після Української Греко-Католицької Церкви. Відповідно, ассирійська християнська традиція сьогодні репрезентується Східними Католицькими Церквами.

Поширення Церков візантійської традиції у слов'янському світі змінило географію Східного християнства. Сьогодні ареал поширення цих Церков можна розділити на дві області: терени колишньої Візантійської імперії, в межах яких діють Константинопольська, Олександрійська, Антіохійська, Єрусалимська, Кіпрська, Грузинська, Елладська Церкви, та слов'янський світ і його оточення, де діють Російська, Румунська, Болгарська, Польська, Сербська, Албанська Церкви та Церква Чеських земель і Словаччини. Якщо в першому тисячолітті Церкви візантійської традиції домінували в межах Візантійської імперії, то під кінець першого тисячоліття вони були витіснені мусульманами, а в середині другого тисячоліття мусульмани витіснили християн із Малої Азії. Серед християн Близького Сходу Церкви візантійської традиції поступилися домінантним становищем Східним не-ортодоксальним Церквам та Східним Католицьким Церквам, перетворившись у маргінальні общини. Натомість, Церкви візантійської традиції зуміли розвинути у слов'янському світі, здобувши тут релігійну гегемонію. Оскільки специфіки розвитку східного християнства в межах колишньої Візантійської імперії та у слов'янському світі є відмінними, ці області доречно розмежувати. Тому пропонуємо ареал поширення Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Єрусалимської, Кіпрської, Елладської і Грузинської Церков іменувати "Візантійськими Церквами першого тисячоліття", а інші Церкви – "Візантійськими Церквами другого тисячоліття". При цьому Східні не-ортодоксальні Церкви в історичному плані переплітаються з Візантійськими Церквами першого тисячоліття, оскільки Візантійських Церков другого тисячоліття в період виникнення Східних не-ортодоксальних Церков ще не існувало.

Оскільки ареал поширення Східних не-ортодоксальних Церков приблизно співпадає з областю поширення Візантійських Церков першого тисячоліття, статистичні дані сучасного стану цих Церков дають можливість скласти наочну картину східного християнства старого світу. Оскільки не всі Церкви, які викликають зацікавлення в рамках цього дослідження, входять до Всесвітньої Ради Церков, джерелом статистичних даних, яким доречно послуговуватись, є фонд Pro Oriente.

Отже, відповідно до даних фонду Pro Oriente, Константинопольська Церква налічує, близько чотирьох мільйонів віруючих, Олександрійська Церква – 350.000 віруючих, Антіохійська Церква – 750.000 віруючих, Єрусалимська Церква – 120.000, Грузинська Церква – близько чотирьох мільйонів, Кіпрська – 600.000, Елладська Церква – близько десяти мільйонів. Відтак, загальна кількість віруючих Церков візантійської традиції першого тисячоліття становить приблизно 19.820.000 чоловік. Східні не-ортодоксальні Церкви, відповідно до даних фонду Pro Oriente, мають наступну кількість віруючих: Коптська Церква – близько одинадцяти мільйонів, Ефіопська Церква – близько сорока мільйонів,

Еритрейська Церква – близько двох мільйонів, Сиро-Яковитська, включно зі Сиро-Маланкарською Церквою в Індії – близько двох мільйонів, Вірменська Апостольська Церква Ечміадзинського і Килікійського Католикосатів, а також Константинопольського і Єрусалимського Патріархатів – понад сім мільйонів, Ассирійська Церква Сходу, включно з Індійською Церквою Сходу, – близько 400.000 віруючих. Отже, загальна кількість віруючих Східних не-ортодоксальних Церков становить, за приблизними підрахунками 62.400.000 чоловік.

Історично, літургійно та територіально з переліченими Церквами пов'язані дванадцять Східних Католицьких Церков. Їхня найбільш достовірною статистика подана в *Annuario Pontificio* 2017. Коптська Католицька Церква налічує 187.320 віруючих, Ефіопська Католицька Церква – 70.832, Еритрейська Католицька Церква – 167.722, Сирійська Католицька Церква – 195.722, Маронітська Католицька Церква – 3.498.707, Мелкітська Католицька Церква – 1.568.239, Вірменська Католицька Церква – 757.726, Сиро-Маланкарська Католицька Церква – 458.015, Халдейська Католицька Церква – 628.015, Сиро-Малабарська Католицька Церква – 4.251.399, Грецька Католицька Церква – 6.016, Греко-Албанська Католицька Церква в Італії – 55.812. Отже, загальна кількість віруючих перелічених Східних Католицьких Церков становить 11.845.958 чоловік.

Відповідно, в культурно-географічних межах поширення Церков візантійської традиції першого тисячоліття домінуючими східно-християнськими релігійними організаціями є Східні не-ортодоксальні Церкви, приблизна загальна кількість віруючих яких становить 62.400.000 чоловік. Церкви візантійської традиції цього ареалу поступаються Східним не-ортодоксальним Церквам в кількості віруючих більш, ніж у три рази. Приблизна загальна кількість їхніх віруючих становить 19.820.000 чоловік. При цьому майже 17 мільйонів віруючих належать до Елладської та Грузинської Церков, у лоні яких Східні не-ортодоксальні Церкви не утворювались. Загальна кількість віруючих перелічених Східних Католицьких Церков становить 11.784.130 чоловік. Цією кількістю Східні Католицькі Церкви визначеного ареалу поступаються Церквам візантійської традиції і займають третє місце серед репрезентантів східного християнства.

Якщо для порівняння статистичних даних враховувати не тільки дані про візантійські Церкви першого тисячоліття, а про всі Церкви візантійської традиції, то статистична картина суттєво зміниться, оскільки серед цих Церков кількісно домінуючими є ті, які сформувались у другому тисячолітті. Відповідно до даних фонду Pro Oriente, Російська Церква налічує 120 мільйонів віруючих, Сербська Церква – дев'ять мільйонів, Румунська Церква – двадцять мільйонів, Болгарська Церква – сім мільйонів, Польська – 300.000, Церква Чеських земель і Словаччини –

70.000. Приблизна загальна кількість віруючих Церков, які входять у диптих Константинопольського Патріархату становить 176.690.000 чоловік. Майже 65% цієї кількості припадає тільки на одну Російську Православну Церкву. До неї, до речі, входять й українські православні.

Викладений статистичний аналіз дає підстави зробити декілька висновків. *Перше*, впродовж історії християнства Церкви візантійської традиції, які сформувались у першому тисячолітті, втратили домінантне становище у Християнському Світі, різко поступившись кількістю віруючих Церквам візантійської традиції, сформованим у другому тисячолітті. *Друге*, приблизна загальна кількість віруючих Церков візантійської традиції, сформованих у першому тисячолітті, втричі менша за кількість віруючих Східних не-ортодоксальних Церков, і тільки у 1,5 рази перевищує кількість віруючих Східних Католицьких Церков. *Третє*, на основі наведених статистичних даних доречним є твердження про те, що історичне Східне християнство презентується не Церквами візантійської традиції, а Східними не-ортодоксальними Церквами. *Четверте*, кількісні відмінності Церков візантійської традиції та Східних Католицьких Церков при загальному огляді відрізняються несуттєво. *П'яте*, в окремих регіонах ареалу поширення Церков візантійської традиції домінують різні напрями Східного християнства: на Близькому Сході, в районі Перської затоки та в Індії домінують Східні Католицькі Церкви, в Північно-Східній Африці домінують Східні не-ортодоксальні Церкви, і тільки на Балканському півострові домінують Церкви Візантійської традиції.

Список використаних джерел

1. Aethiopisch-Orthodoxe Kirche // Stiftung Pro Oriente [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.pro-orient.at/Aethiopisch_Orthodoxe_Kirche (дата звернення 19.02.2018).
2. Coptic-orthodox Church // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/coptic-orthodox-church> (дата звернення 19.02.2018).
3. Ecumenical Patriarchate // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/ecumenical-patriarchate> (дата звернення 19.02.2018).
4. Ethiopian-orthodox Tewahedo Church // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/ethiopian-orthodox-tewahedo-church> (дата звернення 19.02.2018).
5. Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/greek-orthodox-patriarchate-of-jerusalem> (дата звернення 19.02.2018).
6. Greek-orthodox Patriarchate of Alexandria and all Africa // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/greek-orthodox-patriarchate-of-alexandria-and-all-africa> (дата звернення 19.02.2018).
7. Greek-Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.oikoumene.org/en/member-churches/greek-orthodox-patriarchate-of-antioch-and-all-the-east?set_language=en (дата звернення 19.02.2018).

8. Griechisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiochia // Stiftung Pro Oriente [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.pro-oriente.at/?site=ok00020304> (дата звернення 19.02.2018).
9. Griechisch-orthodoxes Patriarchat von Jerusalem // Stiftung Pro Oriente [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.pro-oriente.at/Jerusalem/> (дата звернення 19.02.2018).
10. Koptisch-Orthodoxe Kirche // Stiftung Pro Oriente [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.pro-oriente.at/Koptisch_Orthodoxe_Kirche/ (дата звернення 19.02.2018).
11. Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel // Stiftung Pro Oriente [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.pro-oriente.at/Konstantinopel/> (дата звернення 19.02.2018).
12. Syrian-Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East // World Council of Churches [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/syrian-orthodox-patriarchate-of-antioch-and-all-the-east> (дата звернення 19.02.2018).
13. Syrisch-Orthodoxe Kirche // Stiftung Pro Oriente [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.pro-oriente.at/Syrisch_Orthodoxe_Kirche/ (дата звернення 19.02.2018).
14. The Eastern Catholic Churches – Annuario Pontificio 2017. // CNEWA: A Papal Agency for Humanitarian and Pastoral Support [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat17.pdf> (дата звернення 19.02.2018).

УДК 27-875.26

Шепетяк Олег. Християнство франків: формування вектору Європейської цивілізації

***Анотація.** У статті проведений аналіз процесу християнізації Західної Європи і роль франків у цьому складному процесі. Основою європейської цивілізації є християнство. Християнізація європейських народів була складним і неоднозначним процесом. Більшість германських народів, які оселилися на території Європи, прийняли християнство в його аріанському варіанті. Головним чинником, який забезпечив домінування католицизму в Західній Європі та витіснення аріанства, стало політичне домінування франків та підкорення ними інших германських народів. Зміни династій Франкського королівства та переміни політичної карти Європи відіграли важливу роль у європейській християнізації. У статті підкреслена особлива роль двох франкських королів - Хлодвіга і Карла Великого в процесі поширення католицького християнства у Європі. Аналізу цих перипетій релігійної історії Європи присвячена ця стаття.*

***Ключові слова:** християнство, католицизм, франки, аріанство, Європа.*

***Abstract.** In the article of Oleh Shepetyak "The Christianity of Franks: the Formation of the Vector of European Civilization" is analyzed the Christianization of Western Europe and the Rolle of Franks in this difficult process. The basis of the European civilization is Christianity. The Christianization of the European peoples was a difficult and ambiguous process. Many Germanic peoples, which settled down in Europe, had accepted the Christianity in its Arianism version. The main factor, which caused the domination of Catholic Church in Western Europe and the crowning out of the Arianism, was the political domination of the Franks and the Frank's conquest of the Germanic peoples. The changes of the dynasties of Frank's*

Kingdom and the change of Europa's political map Євзону had played very impotent role in the Christianization Europa's. In the article is highlighted special role of two Frank's Kings Clovis and Charles the Great in the Process dissemination of Christianity in Europe. The analyze of these facts of the religious history Europe's is the object of this article.

Key words: Christianity, Catholicism, Franks, Arianism, Europe.

Вступ. Раннє Середньовіччя стало періодом формування європейської історії. Саме в цей період до Європи переселилися германські народи та почали формування власної державності на противагу Римській імперії. Германці розселилися на теренах всієї Західної Європи і навіть опанували терени над Північною Італією. Ключовим цивілізаційним чинником германського світу стала християнізація германців. Більшість германських племен прийняли християнство в його аріанському варіанті. Визначальним чинником переорієнтації західного християнства стала християнізація франків, які в період царювання Хлодвіга прийняли нову релігію в її католицькому варіанті. Розростання імперії франків та поглинання ними інших германських народів відбулося у період царювання Карла Великого. Політичне домінування франків призвело до перелому у релігійній мапі Західної Європи.

Предметом дослідження є історичні перипетії поширення політичного впливу франків у Західній Європі та спричинений цим фактом перелом у релігійній картині цього регіону, викорінення аріанства серед західних християн і роль франків у становленні домінування католицизму.

Виклад матеріалу дослідження. Визначну роль в історії християнської Європи відіграли франки, яких латинською називають Franci, французькою Francs, і німецькою Franken [8, р. 107-111] – група західних германських народів, етимологія назви яких достеменно невідома [9, р.1]. Франки не були єдиним народом, а об'єднанням низки германських племен. Франки, як племінне об'єднання, сформувались уже в середині III століття. Поступово вони заселили околиці ріки Рейн. Відносини франків із Римом склалися по-різному. Між ними то спалахували війни, то укладався мир. В мирні періоди франки масово служили в римській армії. Одному з франків – Магненцію [12] – вдалося навіть узурпувати владу в Римі та посісти імператорський трон у 350-353 роках. У 420 році частина франків перейшли на Захід від Рейну, де вони утворили власну гілку франкського народу. Цю гілку франків прийнято називати західними франками (або салічними франками (французькою – Francs saliens), від латинського "salis" (морський берег), оскільки вони займали прибережні території, що приблизно співпадають із теренами сучасних країн Бенілюксу. Ті франки, які залишилися на своїй відвічній землі, називалися ріпуанськими франками, від латинського "ripa"

(річковий берег), оскільки вони мешкали на берегах Рейну. Німці називають їх Rheinfranken (рейнські франки). Ріпуанські франки зберігали первіснообщинний лад та вели війни з алеманами. Натомість салічні франки організували власну державність та завоювали Галлію. В середовищі салічних франків сформувалось власне законодавство – Салічна Правда (Lex Salica) [10], а в середовищі ріпуанських франків – Ріпуанська Правда (Lex Ribuaría) [11].

Рання історія державності салічних франків окутана легендами. Франкські тексти повідомляють про імена перших трьох їх вождів - Фарамонда (420-428), Хлодіона (428-447) і Меровея (448-458). Однак сучасні дослідники вважають ці постаті легендарними. Наступний король салічних франків – Хільдерік (458-481) – був реальною персоною. Він був представником династії Меровінгів [3], ім'я якої походить від імені напівлегендарного короля Меровея. Його син і наступник – Хлодвіг I [2], який народився близько 466 року та у 481/482-511 роках був королем франків, провів численні війни, внаслідок яких об'єднав франків та інші германські народи під владою однієї корони. Коли Хлодвіг став королем, то під владою франків знаходилась тільки історична область Австразія (Північ Німеччини та Бенелюкс). Хлодвіг завоював Нейстрію (Північна Франція) у 486 році, Швабію в 502 році, Аквітанію в 507 році. А після його смерті франки завоювали Гасконь (531 рік), Тюрінгію (531 рік), Бургундію (533 рік), Прованс (536 рік), Фризію (734 рік), Септиманію (759 рік) та інші території. Королівство франків (Regnum Francorum), засноване Хлодвігом I не існувало довго як монолітне державне утворення. За германською традицією, Хлодвіг розділив свої володіння поміж своїми синами. Відтоді почались тривалі міжусобні війни франків, під час яких королівство то об'єднувалось, то розділялось. Поступово влада королів ставала все меншою і меншою. Реальна влада опинилась у руках майордомів (maior domus), тобто старших управителів королівського двору. Зрештою у 751 році майордом Піпін Короткий скинув останнього франкського короля з династії Меровінгів Гільдеріка III, та проголосив королем себе, основувши династію Каролінгів.

З династією Меровінгів тісно пов'язана історія християнської Європи. Християни серед франків з'являлися з найдавніших часів. Поширенню християнства серед франків сприяли контакти з Римською імперією та іншими германськими народами. Франки завойовували території, які колись належали Риму і на яких мешкали християни. Необхідно зазначити, що в місті Трір, яке певний час було центром східних франків, знаходиться найстарший в Європі катедральний собор. З Риму до франків проникало ортодоксальне християнство, а від інших германців – аріанське християнство. Однак самовільна християнізація була повільною і не перетворила франків у християн. Франки стали християнами в часи царювання Хлодвіга I. Король Хлодвіг I був двічі

одружений. Про першу дружину Хлодвіга I невідомо нічого: ані її імені, ані біографії. Другою дружиною короля стала вдова бургундського короля Гільдеріка II Клотільда [7, р.11], яка проголошена Церквою святою і вшановується всіма християнськими конфесіями. Клотільда була християнкою і, незважаючи на те, що більшість германців сповідували християнство аріанського напрямку, королева була католичкою. Завдяки Клотільді при дворі Хлодвіга знаходились багато християн. Більшість франків (і сам Хлодвіг) у той час були язичниками. У 496 році розгорілась війна між франками та алеманами. Війська Хлодвіга зазнавали поразки. Саме в цей момент Хлодвіг, який перебував у відчаї, почав молитися до християнського Бога. Раптово алемани відступили. Повернувшись із перемогою, Хлодвіг розповів Клотильді про все, що трапилось. Клотильда переконала короля прийняти християнство. Реймський єпископ, святий Ремігій охрестив Хлодвіга. Точна дата хрещення не повідомляється в історичних документах, а тому викликає дискусію. Однак найвірогіднішою датою вважається Різдво 498 року. За Хлодвігом охрестилися його військові, знать Зрештою християнство стало домінуючою релігією королівства франків.

Хлодвіг прийняв християнство в його ортодоксальному варіанті. Цей факт став визначальним для європейської історії. Більшість германських народів християнізувалися в аріанстві. Невідомо, якою була б Європа, якщо б і франки прийняли аріанство. Поширення влади франків й підкорення під їхню владу германських народів сприяло викоріненню аріанства та утвердження ортодоксального християнства.

Поступове послаблення династії Меровінгів призвело до зростання ролі франкських майордомів в політичному житті Європи. Останні роки правління Меровінгів збіглися з важливими релігійно-політичними подіями – поширенням мусульманської експансії в Іспанії. У VIII столітті мусульмани вторглися у південні райони сучасної Франції. Місцеві феодали не змогли здолати мусульман, а франкські королі були занадто слабкими, щоб об'єднати навколо себе сили франків у цій війні. У 717-741 роках франкським майордомом був Карл Мартел [5], який і став лідером християнської коаліції у війні проти мусульман. 10 жовтня 732 року відбулась знаменита *битва при Пуатьє*, в якій армією франків керував Карл Мартел. В цій війні перемогли франки. Битва при Пуатьє, яку також називають *битвою при Турі*, була одним із найбільших моментів світової історії, оскільки саме ця битва зупинила експансію мусульман у Західній Європі та проклала демаркаційну лінію між християнським та мусульманським світом. Відтоді мусульманські землі не збільшувались, а Халіфат почав зазнавати упадку. Окрім захисту християнської Європи від мусульманської експансії, *битва при Пуатьє* мала й деякі політичні наслідки. По-перше, вона встановила домінування франків у Європі на декілька століть. Встановлення франкського панування в Західній Європі

оформило долю континенту, а *битва при Турі* підтвердила це панування. По-друге, Карл Мартелл здобув славу захисника християнської Європи та найпопулярнішого політика Європи свого часу. В межах королівства франків *битва при Пуатьє* означала остаточний політичний перелом: першою людиною королівства став майордом, а король зберіг тільки пустий титул.

Смерть Карла Мартела у 741 році спричинила кризу влади і численні міжусобні війни. В результаті на піку могутності опинився молодший син Акрла Мартела Піпін Короткий. Отримавши реальну владу, Піпін у 750 році звернувся листом до Папи Захарії, в якому поставив питання про те, хто повинен носити корону: той, хто володіє реальною владою, а чи ж бездіяльний король.

Ситуація серед франків бентежила Папу, оскільки франки були католиками, і вони могли стати опорою католицизму серед германських аріан. Однак, через політичні смути, франки не тільки не могли відіграти свою історичну зовнішньополітичну роль, а й спричинювали страждання власному народу. За відсутності стабільності і порядку, народ перебував у злиднях і проливав кров на позбавлених сенсу полях бою. Папа Захарія відписав, що корону повинен носити той, хто має реальну владу. В 751 році Піпін скликав в Суасоні (Північна Франція) раду аристократії, на якій, на основі листа Папи, Піпін був обраний королем. В 752 році архієпископ Майнцу Боніфаций коронував Піпіна Короткого [6] на короля франків. Так, корона франків опинилася на головах представників нової династії – Каролінгів, які іменували себе в честь Карла Мартела. Піпін зумів об'єднати франкські землі під владою сильного короля та встановити лад у країні.

Найважливішим елементом політики Піпіна була його роль у житті Церкви. Римські Папи потерпали від постійного тиску лангобардів, які володіли Північною Італією та були аріанами. У 752 році, коли Піпін став королем, відносини лангобардів і Риму особливо загострилися. Папа Стефан у 754 році відвідав Піпіна і попросив у нього допомоги. Водночас Папа помазав Піпіна на короля, тобто повторив коронацію, утвердивши панування династії Каролінгів. У цьому ж 754 році Піпін вступив у війну з лангобардами, переміг їх і змусив зобов'язатися повернути Папі захоплені землі. Однак, як тільки франки повернулися з Італії, лангобарди знову почали атакувати Рим.

У 756 році Піпін здійснив другий похід на лангобардів, яким змусив їх відступити і компенсувати всі втрати Риму. Проведення під наглядом Піпіна чітких кордонів між королівством лангобардів і володіннями Папи Римського, стало утворенням у 756 році Папської держави, яка охоплювала численні території в Італії і проіснувала аж до об'єднання Італії. Внаслідок цього Папська держава була ліквідована. Проблема Папської держави вирішилась аж у 1929 році, коли між Папою Пієм XI та

урядом Беніто Муссоліні був підписаний Латеранський конкордат. Відповідно до цього документу був утворений Ватикан – невеличка Папська країна.

Перед свою смертю (768 рік) Піпін розділив королівство між двома своїми синами - Карлом і Карломаном. Між братами склалися важкі відносини. Карломан відмовлявся надавати війському підтримку Карлу під час війн, чим створював небезпеку для єдності королівства. Найгострішими у їхніх відносинах були питання відносин із Папою. Карломан вважав за доречне підтримувати добрі відносини з лангобардами, а Карл – з Папою. Врешті ситуація настільки загострилась, що обидва королі почали готуватись до міжусобної війни. Проблему вирішила тільки передчасна смерть Карломана у 771 році. Карл відразу ж завоював спадок брата і став єдиновладним правителем франків. Відомий під іменем Карл Великий (Carolus Magnus) [1], він став символом об'єднаної Європи раннього середньовіччя. Карлу вдалось завоювати навколишні германські герцогства, суттєво збільшивши свої володіння.

Смерть Піпіна Короткого та підтримка Карломана підштовхнула лангобардів у черговий раз виступити проти Папи. Коли Карл став єдиновладним правителем, він виступив на захист Папства. В 774 році Карл завоював королівство лангобардів. Цим він утвердив спокій Риму та розширив власні володіння. Карл також приєднав до своєї країни Баварію і Саксонію. Наслідуючи свого діда і батька, Карл презентував себе захисником Церкви, особливо коли Рим відчував тиск Візантії.

У 800 році відбулась знаменна подія в історії Європи. В тому році Карл Великий відправився до Риму, щоби захистити Папу Лева III від придворних інтриг. На Різдво, коли Карл був присутній на Месі, Папа підійшов до нього і одягнув на нього імператорську корону, проголошуючи його імператором Риму. Так з'явилося два римські імператора - Карл і візантійський імператор, жоден із яких не володів Римом. У Візантії в той час правила імператриця Ірина. Папа намагався одружити Ірину та Карла, щоби об'єднати в такий спосіб християнський світ. Однак переворот у Візантії, внаслідок якого Ірина втратила владу, перешкодив цьому. Наступний візантійський імператор Никифор I не визнав коронації Карла. Офіційно Візантія признала за Карлом імператорський титул у 812 році, однак регулярно висловлювала закиди щодо законності його коронації.

Завоювання Карла сприяли поширенню християнства. Всюди, де поширювалась влада Карла, імператор намагався допомогти у процесах християнізації. Особливо це стосувалося саксів, які з-посеред усіх народів імперії найбільше противились владі франків і християнізації. Завдяки імператору Карлу Європа була об'єднана в одній вірі. Саме він заклав ідею об'єднаної Західної Європи. Карл помер у 814 році, залишивши величезну імперію та мир і спокій у Європі. Його наступником став його син

Людовік I Благочестивий, який залишався імператором до своєї смерті у 840 році. Імператор Людовік присвятив довгий час свого правління утвердженню імперії, створеної його батьком, посиленню імператорської влади, знешкодженню бунтарів та впорядкуванню державних справ. Безперечно, Людовік не відмовився від війн: як внутрішніх, так і зовнішніх. Проте його війни не мали такого вагомого значення, як війни його попередників. В церковній політиці Людовік дотримувався принципів, закладених Карлом Великим. Єдина риса його політики, яка його вирізняє, – це церковна реформа. Імператор захоплювався ідеями святого Бенедикта, і намагався впровадити їх у життя. Він ініціював кілька Помісних Соборів, ціллю яких стало встановлення бенедиктинських правил для монахів і духовенства його країни. Людовік відзначався особливою побожністю. Під кінець життя він відійшов від державних справ і всеціло віддавався молитві. За царювання Людовіка в імперії франків відбулась низка Помісних Соборів, на яких сформувались франкські особливості католицького богослов'я.

Імператор Людовік був двічі одружений. Від першої дружини, Ірменгарди, з якою імператор одружився в 794 році, у нього народилися три сини: Лотар, Піпін і Людовік, та три дочки. Коли у 818 році померла Ірменгарда, Людовік у 819 році одружився вдруге з Юдит Баварською, яка народила йому дочку Гізелу і сина Карла. Імператор розділив свою Імперію між своїми синами від першої дружини. Однак, Піпін, який став королем Аквітанії, помер у 838 році, тобто на два роки раніше, ніж Людовік Благочестивий. Це стало причиною перерозподілу імперії між Лотарем, Людовіком і Карлом. Внаслідок цього імперія франків після смерті Людовіка I Благочестивого була розділена між його трьома синами. Втім, без конфліктів не обійшлося. Намагаючись вирішити проблему спадку Людовіка, його сини у 843 році уклали Верденський договір, яким закріпили поділ імперії франків [4]. Відтоді імперія більше ніколи не відновлювалася, а її частини визначили поділ Західної Європи до сьогодні.

Західна частина імперії (Західно-Франкське королівство) дісталася молодшому сину Людовіка Карлу II Лисому. До цього королівства відійшли більшість земель сучасної Франції. Так, Карл II став засновником французької гілки Каролінгської династії, яка правила у Західно-Франкському королівстві до 987 року, коли помер король Людовік V Лінивий (Louis V le Fainéant) – останній західно-франкський король із династії Каролінгів. Людовік V не мав дітей. Після його смерті корона перейшла Гуго Капету (Hugues Capet), який у 987 році встановив нову династію – Капетинги (Capétiens).

В історичній науці вкоренилася традиція правителів із династії Капетингів називати королями Франції, тобто з коронацією Гуго Капета у 987 році Західно-Франкське королівство перетворилося у Францію. Династія Капетингів правила до 1328 року і в офіційній французькій

історії вважається третьою правлячою династією Франції після Меровінгів і Каролінгів. Після смерті Людовіка V його дальші родичі зберегли дворянські титули. Останній представник французької гілки Каролінгів – Оттон, герцог Нижньої Лотарингії (французькою: Otton de Basse-Lotharingie, німецькою: Otto von Niederlothringen) – помер у 1012.

Отже, французька гілка Каролінгів втратила французьку корону у 987 році зі смертю короля Карла II і зникла у 1012 році зі смертю герцога Оттона.

Східна частина імперії (Східно-Франкське королівство) дісталася дісталася сину Людовіка I Благочестивого від першого шлюбу Людвігу II Німецькому (Ludwig II der Deutsche), який правив королівством до своєї смерті у 876 році. У склад Східно-Франкського королівства увійшли більшість земель сучасної Німеччини і Австрії. Династія Каролінгів у Східно-Франкському королівстві правила до 911 року, коли помер Король Людвіг IV Дитя (Ludwig IV das Kind). Людвіг IV став королем у шестирічному віці, а помер, коли йому виповнилося 18 років, не залишивши потомства. З його смертю німецька вітка Каролінгів втратила корону.

Найстаршому сину Людовіка Благочестивого Лотару I (німецькою: Lothar, французькою: Lothaire) дісталось Серединне Франкське королівство, до складу якого увійшла полоса земель від Фризії до Провансу та Італія. Як старший син Людовіка Благочестивого, Лотар I отримав титул імператора. Лотар помер у 855 році, а свої володіння він, як і його батько, розділив між трьома синами. Старшому сину – Людвігу II – дістались франкські володіння в Італії і титул імператора. Середущий син – Лотар II – отримав північну частину королівства. Ця частина отримала назву – Лотарингія від імені Лотара II. Молодший син – Карл – став королем Провансу. Карл помер у 863 році бездітним. Лотар II помер у 869 році. Хоч він і мав сина Гуго, однак цей син народився від другого шлюбу, при цьому Лотар II не мав законного розлучення з першою дружиною, а тому діти від другого шлюбу вважались незаконними і не могли претендувати на успадкування трону. Людвіг II помер у 875 році, не залишивши сина-спадкоємця. Так, зі смертю синів Лотара I зупинилася лотарингська гілка Каролінгів. На відміну від Західно-Франкського та Східно-Франкського королівств, які стали окремими державами, Серединне Франкське королівство стало предметом розбратів між німцями і французами. Франкське королівство в Італії почало нову сторінку своєї історії, незалежно від франків. Прованс врешті увійшов до складу Франції, а Лотарингія перетворилась в окреме герцогство, яке було предметом тривалих територіальних претензій німців і французів. Сьогодні територія Лотарингії розділена між Нідерландами, Бельгією, Люксембургом, Францією та Німеччиною. Назва "Лотарингія" збереглась тільки для невеликої частини середньовічного герцогства Лотарингія, яка сьогодні належить Франції.

Висновки. Франки відіграли ключову роль в історії Західної Європи як у політичному, так і в релігійному житті. Об'єднання величезних територій під владою Хлодвіга і його навернення було найбільшим успіхом християнізації Європи, а хрещення Хлодвіга в ортодоксальному християнстві поклало край аріанській ересі та визначило майбутнє домінування католицизму в Західній Європі. Династія Каролінгів, яка замінила заснованих Хлодвігом Меровінгів, стало опорою Церкви в Європі. Карл Великий презентував себе захисником Церкви та присвячував багато уваги християнізації європейських народів. Коронація Карла на імператора у 800 році призвела до остаточного політичного поділу між Сходом і Заходом Європи. Розподіл імперії франків після смерті Людовіка Благочестивого стало підставою територіального поділу Західної Європи, який з певними змінами зберігся й до сьогодні.

Список використаних джерел

1. Barbero A. Karl der Große. Vater Europas. – Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.
2. Becher M. Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt. – München: C.H.Beck, 2011.
3. Bleiber W. Das Frankenreich der Merowinger. – Wien: Böhlau, 1988.
4. Brühl C. Die Geburt zweier Völker. Deutsche und Franzosen (9.-11. Jahrhundert). – Köln: Böhlau Verlag, 2001.
5. Fischer A. Karl Martell. Der Beginn karolingischer Herrschaft. – Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
6. Gobry I. Pépin le Bref. – Paris: Pygmalion, 2001.
7. Hartmann M. Die Königin im frühen Mittelalter. – Stuttgart: Kohlhammer, 2009.
8. Jarnut J. Germanisch. Plädoyer für die Abschaffung eines obsoleten Zentralbegriffes der Frühmittelalterforschung. // Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. / Hrsg. von Walter Pohl. – Wien, 2004.
9. Murray A.C. From Roman to Merovingian Gaul: A Reader. – Broadview Press, 2000.
10. Roll H.-A. Zur Geschichte der Lex Salica-Forschung. – Aalen: Scientia, 1972.
11. Sohm R. Über die Entstehung der Lex Ribuaria. – Weimar: Verlag Hermann Böhlau, 1866.
12. Zeisel W.N. The Revolt of Magnentius (AD 350–353). – Chicago, 1967.

УДК 27-558.3-053.2

Санніков Сергій. Фактори і процес формування дитячого хрещення у християнстві III століття (за працями Орігена, Іполіта Римського, Тертуліана, Кипріяна)

Анотація. У статті проводиться аналіз текстів донікейських Отців, які показують сприйняття ними водного хрещення. Зокрема, розглядаються праці чотирьох видатних богословів, що писали свої праці в III ст. – Орігена, Іполіта Римського, Тертуліана і Кипріяна. На підставі їхніх текстів, що відбивають розуміння водного хрещення в різних регіонах Римської імперії (Грецький Схід – Олександрія, латинська Африка – Карфаген та Рим), проводиться вивчення процесу формування дитячого хрещення (педохрещення), який активно проходив у цей період.

Автор визначає фактори, що зробили значний вплив на заміну крехдохрещення (хрещення дорослих по сповіданню віри) на педохрещення. Провідну роль в появі дитячого хрещення зіграли ситуації екстремального хрещення (хвороба з можливістю летального випадку та ін.), за умов якого суворі правила входження в громаду могли ігноруватися. Богословською підставою таких дій було уявлення про роль хрещення як очищення гріхів, яке поступово трансформувалося з прощення гріхів по вірі кандидата на хрещення на прощення гріхів *ex opera operato*. Так як в богослов'ї цієї епохи відсутнє поняття первородного гріха, то для пояснення хрещення невинних немовлят стало розвиватися оригенівське уявлення про так звану «пляму гріха».

Ключові слова: педо- и крехдохрещення, ранні отці, Ориген, Інполит Римський, Тертулліан, Кипріан.

Abstract. *In the article of Sannikov S. "Formation of Pedobaptism in the Third century: Origen, Hippolytus of Rome, Tertullian and Cyprian the texts of pre-Nicaea Church fathers are analyzed in order to present their conception of water baptism. The works of four prominent theologians of the 3rd century (Origen, Hippolytus of Rome, Tertullian and Cyprian)" are examined particularly. Based on their texts, reflecting the conception of water baptism in various regions of the Roman Empire (Greek East – Alexandria, Latin Africa – Carthage and Rome), the process of formation of children baptism (pedobaptism) is studied in its active stage at that time.*

*The author demonstrates the factors significantly affecting the substitution of credobaptism (adult baptism by faith) with pedobaptism. The leading role in the emergence of children baptism was held by situations of extreme baptism (illness with the possibility of lethal outcome) when the rigid rules of joining the community could be ignored. The theological background for such actions was the conception of the baptism role as the washing of sins, which was gradually transformed from the forgiveness of sins by faith of the baptized to the conception of this process *ex opera operato*. Because of the fact that the theology of that time didn't have the idea of original sin, Origen's conception of the so called "spot of sin" began to develop for explaining the baptism of innocent infants.*

Key words: *pedo and credo baptism, early Church fathers, Origen, Hippolytus of Rome, Tertullian, Cyprian.*

Вступ. Хрещення, безсумнівно, є найважливішим елементом, що формує церковну організацію практично в усіх основних напрямках християнства. Як в історичних церквах (православ'ї, католицизмі та ін.), так і в переважній кількості протестантських рухів, відліком християнства для новонаверненого є водне хрещення. Одним із головних питань, яке розділяє християн, є розуміння значення і суті хрещення. Зовнішнім маркером цього поділу стало уявлення про можливість дитячого хрещення (педохрещення) на відміну від хрещення дорослих (крехдохрещення).

З появою анабаптистського руху в його різних формах питання педо- або крехдохрещення стало предметом особливих дебатів у Західній Європі в XVI ст.. Католицизм, православ'я і всі форми магістерської Реформації (лютеранство, кальвінізм, англіканство та ін.) наполягали виключно на

хрещенні немовлят, яке стало загальноприйнятою практикою приблизно з V ст., а представники радикальної Реформації наполягали на скасуванні такої практики, заявляючи що це небіблійна традиція. У слов'янському світі дебати з цього питання стали особливо гострими у другій половині XIX ст. з появою і досить масовим поширенням пізньопротестантських груп (баптизму, п'ятидесятництва та ін.).

Мета роботи. Запеклі дискусії між педо- і кредохрещенням призвели до появи досить великого числа полемічної літератури як суто конфесійного характеру, так і академічного, історико-богословського. Відстоювали свою точку зору найвеличніші реформатори і найзнаменитіші богослови всіх традицій, тому представити усі джерела, що висвітлюють цю дискусію здається неможливим через їх кількість. У цій статті не ставиться завдання дати повний опис процесу формування дитячого хрещення в донікейському християнстві, а лише робиться спроба висвітлити причини і процес появи педохрещення на підставі текстів, що належать перу найбільш впливових богословів III ст., які торкалися проблематики водного хрещення – Орігена, Іполита Римського, Тертуліана і Кипріяна. У роботі використовується методологія історико-богословського аналізу.

Стан вивчення питання. Водне хрещення в працях донікейських отців особливо глибоко вивчалось в Західній Європі з часів Реформації. Очевидно, найперше та найповніше вивчення цього питання було зроблено Вільямом Воллом (William Wall) у праці «Історія дитячого хрещення» [28]. Із сучасних видань німецькою мовою слід відзначити книгу Лотара Хейсера (Lothar Heiser) «Хрещення в Православній Церкві: історія, благодійність та символіка після вчення Отців» [22], в якій представлений детальний аналіз всієї спадщини східних отців до VI ст. з цього питання, у супроводі ілюстрацій. Із сучасних досліджень цінними є два великих англійських видання: праця Максвела Джонсона (Maxwell E. Johnson) «Обряди християнської ініціації: їх еволюція та інтерпретація» [23], в якій представлений текстуальний, історичний і богословський підхід в екуменічній перспективі, а також ґрунтовна і дуже детальна книга Еверетта Фергюсона (Everett Ferguson) «Хрещення в ранній церкві: історія, богослов'я та літургія в перші п'ять століть» [20], де автор дає найбільш повний аналіз сучасних уявлень з вивчення ранньохристиянської спадщини з точки зору водного хрещення.

На жаль, східне християнство не виявило такої уваги до детального розгляду ранньохристиянських джерел у питанні хрещення. Незважаючи на велику кількість серйозних робіт про значення і богослов'я хрещення (наприклад, Афанасьєва Н. [1], Шмемана А. [13] та ін.), досліджень текстів ранніх отців з цього питання вкрай мало. Очевидно, до сьогодні найвагомим внеском у вивчення водного хрещення залишається книга Катанського О. «Догматичне вчення про сім церковних таїнств у

творіннях найдревніших отців і письменників церкви до Орігена включно: історико-догматичне дослідження» [4].

Водне хрещення в роботах Орігена (бл. 185 – бл. 254). Оріген, безсумнівно, був найвидатнішим представником Олександрійської катехетичної школи і «засновником християнського богослов'я», як називає його І. Мейєндорф. Незважаючи на офіційне невизнання та засудження церквою його особи та вчення, вплив ідей Орігена визначив увесь хід розвитку східнохристиянської богословської думки. Його посвячене життя, енциклопедичні знання і оригінальність мислення зробили Орігена одним із найвпливовіших грецьких письменників. На відміну від усіх попередніх письменників, які реагували в основному на нагальні проблеми церковного життя, Оріген став першим християнським філософом, що осмислював християнство в категоріях еллінської думки. Довгий час він був керівником катехетичної школи в Олександрії після Климента, а пізніше такої ж школи в Кесарії.

З приводу хрещення Оріген не залишив жодного спеціального трактату, але його творчість настільки велика, що у нього можна знайти багато цінних зауважень про те, як розуміли хрещення до середини III ст.. Дослідники його богослов'я вказують, що стосовно священнодій Оріген займав позицію, що виходить із його загального герменевтичного підходу. Як відомо, він бачив світ потрійним, подібно людині, що складається з тіла, душі і духу. Світ щільних реальних предметів, що існує в просторі й часі – матеріальний світ; світ душевних почуттів і переживань та світ духовний – вічного буття й ідей. З цієї потрійної перспективи він дивився і на сакраменти. Як вказує один з найвідоміших дослідників творчості філософа, Генрі Кроузер, Оріген розглядав Іванове хрещення і всі алюзії на хрещення в Старому Заповіті, як тінь і символ, а християнське водне хрещення, як реальність, на яку вказували образи Старого Заповіту, хоча за Орігеном воно саме є образом прийдешньої, есхатологічної реальності хрещення вогнем. Справжнє таїнство (*mysterion*) Оріген відносить до духовної, космічної, есхатологічної реальності [17, с. 223].

Як пише Е. Фергюсон [20, с. 117-135], за часів Орігена зв'язок хрещення і прощення гріхів вже був традиційним і настільки стійким, що не піддавався сумніву. Тому Оріген ніби мимохідь, але завжди дуже виразно говорить про хрещення як про прощення гріхів, а з прощенням гріхів у нього пов'язана ідея очищення, отримання Святого Духа і поняття «благодать хрещення», яке філософ часто вживає в своїх працях. Він пов'язує водне хрещення з старозавітним обрізанням: «Якщо кому-небудь у церкві, обрізаному через благодать хрещення трапитися бути порушником закону Христа, його хрещальне обрізання буде вважатися для нього необрізаним невір'ям. Ми можемо сказати, що катехумени – це ті, хто все ще необрізані або все ще язичники, а ті, хто вірує, за допомогою благодаті хрещення – обрізані» [27, с. 143]. Тобто хрещення у Орігена

явно виступає як містичне таїнство, але в той же час він твердо підкреслює попередню хрещенню смерть для гріха, що для нього по суті є еквівалентом покаяння. Це беззаперечна умова, яка має бути виконана до того, як людина приступає до самого хрещення.

Коментуючи 6 розділ послання до Римлян, Оріген пише з приводу твердження Апостола Павла про те, що ті, хто хрестився в Христа Ісуса, у смерть Його хрестилися: «Цими словами апостол дає зрозуміти, що, якщо хто раніше помер для гріха, той за потребою був похований разом з Христом у хрещенні. Якщо ж людина попередньо не померла для гріха, то вона не може бути похована разом з Христом. А якщо вона не похована разом з Христом, то не приймає і належного хрещення» [6]. Іншими словами, «належне» хрещення розглядається як заключний крок на шляху воскресіння з Христом. Таке уявлення про хрещення показує, що Оріген розумів цей акт не як ізольований і діючий магічно сам по собі, а як певний знак, важливий момент на дорозі мандрівника, що йде до небесної Вітчизни. До цього знакового моменту потрібно було прийти, тому Оріген надає великого значення випробуванням перед хрещенням, про що він пише у своїй книзі «Проти Цельса». Ці випробування повинні були показати віру і твердість намірів тих, хто готується до хрещення. Вони проходили кілька своєрідних фільтрів, які «перешкоджають вступити в громаду таким людям, які заплямували себе поганими діяннями і продовжують проводити порочне життя, але з радістю сприймають людей іншого напрямку, яких і готують поступово, щоб привести до ще більшої досконалості» [7].

Таке серйозне ставлення до хрещення показує, що його можуть прийняти тільки ті люди, які свідомо прийшли до цього рішення, таким чином воно не повинно було б надаватися малим дітям або немовлятам. І дійсно, за часів Орігена свідоме хрещення було нормою церковного життя, що добре видно зі значення, яке надає Оріген підготовці до цього акту, та його перфекціоністського погляду на наслідки хрещення. Однак, як не дивно, Оріген став одним із перших ранньохристиянських письменників, який обґрунтовував дитяче хрещення. На перший погляд, це здається несумісним протиріччям і непослідовністю великого мислителя, але при більш ретельному дослідженні його можна зрозуміти.

Уявлення про дитяче хрещення в ту епоху значно відрізнялося від сучасного, яке з V ст. стало розглядатися як стандартна процедура входження до церкви за аналогією до об'єднання з старозавітним народом Божим через обрізання. У ранньохристиянський період це було не так. Хрещення розуміли як акт, який свідчить про безповоротні зміни життя, тому багато людей зволікали з прийняттям хрещення, хоча вважали себе наближеними до християнства або навіть християнами. Але в хвилини смертельної небезпеки, у разі тяжкої хвороби або в інших екстремальних ситуаціях катехумени поспішали прийняти хрещення, орієнтуючись на

загальноприйняту думку, що хрещення омиває всі гріхи. Саме такими екстремальними ситуаціями, головним чином, і пояснюється практика появи дитячого хрещення.

Це можна легко простежити на прикладі тенденції появи надгробних написів-присвят (епітафій) на християнських похованнях. Одна з найбільш ранніх епітафій, що стосується дитячого хрещення перед смертю, знаходиться в катакомбах св. Калліста в Римі і датується 268 р. У ній записано: «Пастор, Тиціана, Марціана і Хреста – Марціану, своєму достойному синові в Господі Христі. Він прожив дванадцять років, два місяці і ... днів, отримав благодать на 20 вересня, у друге консульство Маріанна і Патерна, і віддав (душу) 21 вересня. Живи серед святих у вічності (ILCV 3315)» [18]. З цього напису видно, що дитина не була хрещена в дитинстві, але їй дали хрещення за день до смерті. Аналогічні написи зустрічаються в катакомбах Прискилли: «Малютко Тихея прожила один рік, десять місяців і п'ятнадцять днів. Отримала благодать на восьмий день перед календами. Віддала свою душу в той же день (ILCV 1531)», «Ірина, прожила зі своїми батьками десять місяців і шість днів, знайшла благодать за сім днів до квітневих ід і віддала душу в квітневі іди (ICLV 1: 1 532)» [18].

Текст напису: «Флавій Аврелій, син Лева, надзвичайно обдарований простотою щедрої доброти і старанності, який жив шість років, вісім місяців, одинадцять днів. Неофіт, він спочив (в мирі) 2 липня в консульстві Юліуса Філіпа і Салліаса».

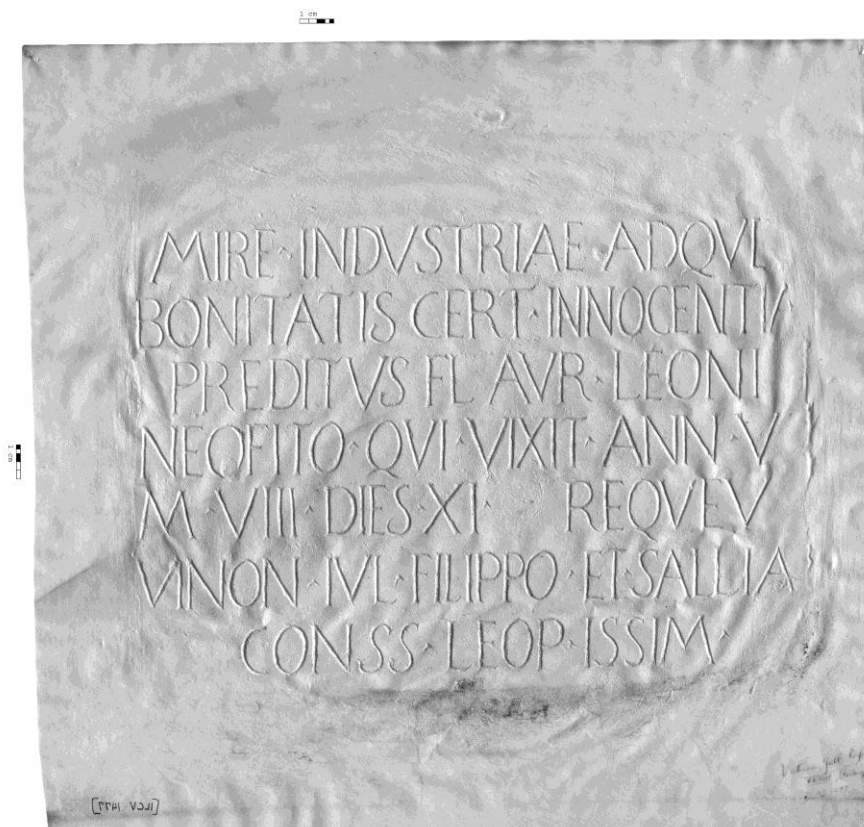


Рис. 1. «ILCV 1477, St. Agnes Outside the Walls, Rome, A.D. 348»

Ці факти дозволяють зробити висновок, що дитяче хрещення було відоме і поширене порівняно рано, можливо навіть з кінця II ст., хоча дитячі християнські епітафії з'являються тільки в першу половину III ст. Однак Оріген приймає таку практику безперечно, вважаючи, що «церква засвоїла від апостолів традицію хрестити немовлят¹» [6], і наводить аргументи на її виправдання. При цьому, цілком очевидно, що він має на увазі практику екстремального дітохрещення, а не обов'язкову загальну практику, як це прийнято сьогодні. Він не пояснює специфіку застосування дітохрещення свого часу тільки тому, що хрещення в звичайних умовах надавалось виключно по вірі і після складної процедури подвійного випробування неофітів. Екстремальне хрещення обґрунтовувалося загальним розумінням богословського зв'язку хрещення з прощенням (омовінням) гріха, чого безумовно дотримувався Оріген. Тому його богословська увага була зосереджена не на самому факті дитячого хрещення, а на спробі зрозуміти і обґрунтувати випадки його застосування.

Якщо виходити з уявлення, що хрещення омиває або прощає гріх, то навіщо, запитує Оріген, хрестити немовлят? З точки зору орігенівського богослов'я у немовлят немає гріха, який треба було б прощати. Оріген, особливо в коментарі на Євангеліє від Матвія (Мт. 18: 2-4), показує малих дітей як чистих, спокійних та незлобивих, здатних миттєво змінюватися і сміятися з тими, хто їх образив і налякав. У Орігена мова не йде про первородний гріх, як про певну зіпсованість, яка передається у спадок від Адама всім людям. Таке уявлення з'явилося значно пізніше і в основному на території латиномовного Заходу². Але тим не менш, у вченні Орігена міститься зародження цієї концепції. Проте він вводить нове, незвичне уявлення про «плями гріха», яке пов'язане з перебуванням у людській плоті.

Він засновує цю ідею на церемоніальних діях, описаних у Старому Заповіті, які вимагали омовіння і ритуального очищення, особливо пов'язаних з пологами, і показує, що навіть хрещення Ісуса було омовінням як позбуття «плям гріха», яке виникає не від самого факту гріха, а від того, що дух входить в нечисту матеріальну плоть. Цей чіткий платонічний поділ грішної плоті та безгрішного Духа, на наш погляд, був пов'язаний з його ідеєю про передіснування духів і їх входженням у матерію або, як вважає Д. Ф. Райт, з орігенівським уявленням про докосмічний гріх кожної душі. У всякому разі, Оріген пояснює: «...закон велить приносити в жертву за новонароджену дитини горлицю або двох молодих голубів: одного – за гріх, іншого – в жертву цілопалення (Лев. 12: 8). За який же гріх приноситься в жертву перший голуб? Хіба могло

¹ Слід зауважити, що Оріген нічим не підтверджує свою заяву про хрещення немовлят як про апостольську практику.

² Вважається, що першим доктрину первородного гріха чітко сформулював Августин у V ст..

згрішити немовля, яке щойно вийшло з утроби? І все ж у нього є гріх, за який приносять приношення, і через який заперечується, що хтось є чистий, навіть якщо його життя буде тривати один день (Йов. 14:4-5)» [27, с. 367]. Далі Оріген пояснює, що «ті, кому були довірені божественні таємниці³, знали, що всі несуть на собі справжні плями гріха, які повинні бути змиті водою і Духом. Тому і тіло називається тілом гріха. Не тому, що душа, вміщена в інше тіло, згрішила (як вважають деякі з тих, хто вірить у переселення душ з одних тіл в інші), але по тій самій причині, що вона створена в гріховному, смертному, але й смиренному тілі» [6].

Крім водного хрещення, Оріген надає великого значення хрещенню Духом і хрещенню вогнем. Взагалі, хрещення вогнем, яке Оріген бачить в есхатологічній перспективі, цікавить його, напевно, більше, ніж будь-яке інше хрещення. У коментарях на євангельські тексти його висловлювання про зв'язок різних хрещень між собою не особливо стійкі. З одного боку, він вважає, що навіть віруючі повинні пройти есхатологічне хрещення вогнем: «Якщо хтось захоче перейти в рай після відходу з цього життя, і він потребує очищення, Христос хрестить його в цій річці [вогнем] і відправить його туди, куди він жадає. Але той, хто не має знаку більш ранніх хрещень, не буде хрещений Христом у вогненній лазні. Адже слід хреститися спочатку в "воді і Дусі". Потім, коли він підійде до вогненної річки, він може показати, що зберіг хрещення у воді і Дусі» [26, с. 103-104]. Але з іншого боку, Оріген вказує: «Якщо ти святий, ти будеш хрещений Святим Духом. Якщо ти грішник, ти будеш занурений у вогонь. Одне і те ж хрещення перетвориться в осуд і вогонь для недостойних і для грішників; але для тих, хто святий і звернений до Господа з повною вірою, буде дарована благодать Святого Духа і порятунк» [26, с. 110].

Отже, Оріген абсолютно однозначно сприймає хрещення в сакраментальній перспективі, пов'язуючи його з очищенням від гріха, але для нього хрещення несе спасительну дію, якщо неофіт попередньо відмовився від гріха, покаюся і готовий зодягнутися в Христа. Це дуже схоже на розуміння хрещення як фінальної точки християнської ініціації. Однак, можливо, Оріген перший, хто намагається богословськи осмислити можливість дитячого хрещення, як вже існуючої практики екстремального хрещення, вводячи поняття «плями гріха». При цьому зрозуміло, що дитяче хрещення не є для нього нормою церковного життя, а лише можливим винятком.

Іполит Римський і Апостольське Передання. Велике значення для розуміння хрещення в ранній церкві має документ, який має назву «Апостольське Передання», який, як вважають деякі фахівці [9, с. 280], належить перу Іполита Римського, одного з римських пресвітерів або

³ Мова йде про Апостолів.

єпископів III ст., життя якого закінчилося мучеництвом⁴. Його критичну реконструкцію зробили Григорій Дікс і Бернард Ботте [14]. Багато сучасних дослідників заперечують авторство Іполита і вважають Апостольське Передання зібранням різних текстів, що відносяться до середини II ст. і не пізніше початку IV ст.⁵. Для нашого дослідження важливо, що це документ відображає ситуацію, пов'язану з хрещенням, що відноситься головним чином до другої половини III ст.

Текст Апостольського Передання не є богословським документом. У ньому в основному описуються процедурні питання, пов'язані з церковними обрядами, тому його можна назвати мануалом з церковної сакраментології в контексті літургії. Водному хрещенню в ньому приділяється досить багато уваги (15-21 розділи) і дається докладна настанова про підготовку до хрещення (15-20 розділи). Великий 21 розділ присвячений процедурі самого хрещення.

Підготовка до хрещення вражає своєю обережністю і ретельністю. Вона могла тривати до 3-х років і полягала не тільки в лекційній формі передачі інформації за основними доктринами і нормам християнського вчення та життя, а й вимагала випробування серйозності намірів катехумена та своєрідного іспиту. Текст рекомендує досліджувати життя кожного, хто готується до хрещення: «...чи жили вони чесно, поки були катехуменами, чи шанували вдів, чи відвідували вони хворих, чи здійснювали добрі справи? І коли ті, які привели їх, засвідчать про кожного: "Він робив саме так", то нехай слухають Євангеліє» [9, с. 288]. Хрещення слід було здійснювати в неділю, але підготовка до нього починалася заздалегідь: у п'ятницю катехумени омивалися, а в суботу збиралися разом і проводили в пості та молитві з єпископом увесь день і всю ніч на неділю, читаючи і повчаючись з Писання. Саме хрещення відбувалося раннім недільним ранком (зі співом перших півнів).

Текст докладно описує всі процедури екзорцизму, зречення від сатани і помазання єлеєм, які повинні були здійснювати служителі під час хрещення, зосереджує увагу на якості води, рекомендуючи використовувати (як і в «Дідахе») проточну воду, але допускає будь-яку іншу, а також вказує, що хреститель повинен зануритися у воду разом з охрещуваним. Всі ці правила однозначно свідчать про суворі фільтри, які повинні були не допустити до християнської громади недостатньо посвячених людей або тих, хто хотів приєднатися з меркантильних міркувань або випадково і несвідомо. Але разом з тим, у 21 розділі міститься вказівка, яка, на перший погляд, суперечить такої суворості

⁴ Православна енциклопедія зазначає: «Оригінальний текст А. п. невідомий. Пошуки твору, який називався б «А. п.», почалися з часу виявлення у 1551 р. в Римі при ц. св. Лаврентія на Тибуртинській дорозі статуї якогось єпископа, на підставі якої були вигравіровані великодні таблиці і назви творів, що належать свщч. Іполита Римського († 235 – ?)» [8, с. 125-128].

⁵ Детальніше дискусію з приводу авторства і датування Апостольської традиції див. в четвертому параграфі «Нові підходи» [15].

практиці і безперечно вказує на хрещення в дитячому віці. В Апостольському Переданні вказується: «Зодягніться в одяг і в першу чергу хрестіть дітей. Всі ті, які можуть говорити про себе, нехай говорять. За тих же, які не можуть говорити про себе, нехай говорять їхні батьки або хто-небудь з їх родичів. Потім хрестіть чоловіків, і, нарешті, жінок, після того, як всі вони розплетуть своє волосся та знімуть золоті і срібні прикраси, наявні на них, і нехай ніхто не бере з собою при входженні у воду сторонньої речі» [9, с. 288-289].

Вказівка на хрещення дітей навряд чи може суперечити загальним суворим правилам входження в громаду. Діти звичайно не могли пройти весь трирічний курс катехізації, кілька випробувань і продемонструвати знання догматики. Як же в такому разі пояснити згадку про можливість дитячого хрещення у цьому тексті? Чому для них робиться виняток із такої суворої практики, навіть якщо це діти віруючих батьків, які можуть отримати катехізаторську підготовку пізніше? Якщо прийом в помісну громаду відбувається через хрещення, то чи можуть діти стати членами настільки перфекціоністської і сепаратистської спільноти? С. МакКініон (McKinion S. A.) допускає, що це пізніша вставка, що відноситься до другої половини IV ст. [24, с. 169-170]. Це на наш погляд, цілком можливо, з огляду на опису хрещального символу віри, явно більш пізнього періоду. Д. Ф. Райт (Wright D. F.) припускає, що хрещення дітей згодом поширювалося на ще більш юний вік, що і призвело, на його думку, до хрещення немовлят [29, с. 1-23]. Дітьми зазвичай вважалися особи до підліткового віку – 12-13 років, тому цілком ймовірно, що тут говориться про хрещення дітей (можливо, їх батьки були віруючими), здатних відповідати за свої вчинки і який вже вийшли з дитячого або молодшого дитячого віку. Однак, більш правдоподібним виглядає інше пояснення, яке відстоює Е. Фергюсон. Він вважає, що дитяче хрещення, про яке тут йде мова, сформувався з екстремального хрещення в передсмертних ситуаціях. Якщо виходити з цієї точки зору, то зауваження в Апостольських Переданнях про хрещення дітей, які не можуть говорити за себе, вказує на ті випадки, коли до хрещення допускали дітей, які перебувають у небезпечній хворобі з загрозою смерті, як це видно з епітафій на дитячих надгробках цього періоду.

Про богослов'я хрещення в Апостольському Переданні говорити важко, але все ж можна відзначити кілька важливих моментів. По-перше, як майже у всіх творах II-III ст. у досліджуваному документі водне хрещення асоціюється з омиттям гріха. Це видно з зауваження з приводу тих катехуменів, які можуть бути схоплені і замучені за сповідання християнства. «Якщо ж йому було заподіяно насильство і він був замучений, коли його гріхи не були ще відпущені, то він буде виправданий. Бо він прийняв хрещення своєю кров'ю» [29, с. 288]. З цього тексту випливає розуміння того, що до прийняття хрещення гріхи

наверненому ще не прощені. Також важливо відзначити поєднання водного хрещення з хрещенням Духом Святим, що впливає з молитви єпископа над тими, хто вийшов з води: «Єпископ же, покладаючи руку на них, нехай виголошує, кажучи: "Господи Боже, що вчинив цих гідними відпущення гріхів через омовіння відродження (зроби їх гідними натхнення) Духа Святого, зішли на них Свою благодать, щоб вони служили Тобі згідно Твоєї волі"» [29, с. 289].

По-друге, у тексті явно видно поєднання віри охрещуваного з самим актом хрещення. Це видно з опису процедури занурення його у воду. «Коли охрещуваний увійде у воду, то той, хто здійснює хрещення, нехай покладе на нього руку, кажучи так: "Чи віруєш ти в Бога Отця Всемогутнього?"

І той, хто хрещасться, нехай каже: "Вірую".

І в той же час той, що має руку на голові його, нехай занурює його один раз. І після цього нехай він говорить:

"Чи віруєш ти в Ісуса Христа, Сина Божого, народженого від Духа Святого і від Діви Марії, що був розп'ятий за Понтія Пілата і помер (і похований) і воскрес у третій день живим із мертвих, і вознісся на небеса, і що сидить праворуч Отця, і знову прийде судити живих і мертвих?"

І коли він відповість: "Вірую", то нехай занурює його вдруге.

І нехай знову скаже: "Чи віруєш ти в Духа Святого і у Святу Церкву і у воскресіння плоті?"

І охрещуваний нехай говорить: "Вірую". І тоді нехай занурює його в третій раз» [29, с. 289].

З тексту зрозуміло, що від охрещуваного очікується усвідомлене сповідання віри. Це сповідання відбувається безпосередньо в момент водного хрещення, що вказує на тісний зв'язок між цими двома поняттями. Така процедура ще раз підкреслює усвідомлення хрещення і його розуміння, як сповідання віри в Ісуса Христа, тобто здійснення в ім'я Христа. Однак, зміст символу віри, який вимовляється під час хрещення, явно вказує на пізній характер Апостольського Передання. Воно побудоване на тринітарному богослов'ї і безсумнівно відображає дискусії про Трійцю, які були характерні для кінця III – початку IV ст.. Цікаво також відзначити парний, іноді дослівний зв'язок цього тексту з константинопольським (Нікео-царгородським) символом віри, який офіційно з'явився тільки в 381 р., хоча, безумовно, його окремі формулювання були відомі і раніше. Хрещальний текст Апостольського Передання не збігається з Нікейським символом, прийнятому в 325 р. на Першому Вселенському соборі, що підтримує версію Марсела Metzgera (Metzger M.) про відсутність єдиного автора цього документу і формування його з усного переказу (living literature) [25, с. 29-49]. У такому разі зрозуміло, чому в цей документ внесено пізні фрагменти, що відносяться до середини IV ст.. Про це ж говорить триразове занурення охрещуваного у воду, про яке немає згадок у перші два століття.

Таким чином, Апостольське Передання, яке пов'язане з ім'ям Іполита Римського та яке виглядає як компіляція поглядів III – початку IV ст., наочно показує розуміння водного хрещення в цей період. Як і у інших авторів цього часу, у Іполита чітко простежується зв'язок водного хрещення з прощенням гріхів, але при цьому підкреслюється важливість нерозривного процесу перетворення грішника в християнина. Це проявляється у вимозі покаяння з демонстрацією його плодів у вигляді оновленого життя і відмови від гріховних проявів, що перевіряється в ході тривалої і ретельної катехизаційної підготовки. Це видно з процесу формування віри як світоглядної переконаності в ході катехизаторських бесід і випробувань та сповідання символу віри в момент хрещення. У той же час, текст говорить про можливість хрещення дітей, що може бути витлумачено, як екстремальне хрещення, а не регулярна практика.

Водне хрещення в працях Тертуліана (бл. 155 – після 220). Цього богослова прийнято називати батьком латинського богослов'я в тому ж сенсі, що і Орігена – грецького. Він дійсно систематизував і сформулював західне богослов'я, хоча, як і Оріген, офіційно є богословом, вилученим з церковної спільноти. Його трактати мали визначальний вплив на християнство у цій частині світу. Перу Тертуліана належить досить багато творів, з яких збереглося більше 30. Література, присвячена цьому богослову, справді багаточисленна. Багато з його трактатів перекладені на російську мову, і він ґрунтовно вивчався у Київській духовній академії за часів Російської імперії.

Його погляди на хрещення систематично викладені у найважливішому для нашої теми трактаті *De baptismo* (Про хрещення) [10], який написаний, вочевидь, на початку III ст.. Як і більшість праць Тертуліана, «Про хрещення» є по суті апологетичним твором, спрямованим, як вказує автор у вступі, головним чином проти каїнітів⁶ для затвердження новонавернених. Головна мета Тертуліана – довести, що водне хрещення має духовний зміст, незважаючи на видиму простоту і матеріальну оболонку, та веде до рятівного результату. Свої докази він будує на підставі численних образів у Святому Письмі, які показують воду і омивання як видимий знак духовної реальності: «...будь-яка вода, завдяки перевагам свого походження, отримує таїнство освячення, як тільки призивається Бог» [10]. А про воду хрещення він заявляє у першому рядку свого трактату: «Життєдайне таїнство нашої води (*De Sacramento aquae nostrae*) бо, змивши нею гріхи вчорашньої сліпоти, ми звільняємося для життя вічного!» [10]. Тобто Таїнство (сакрамент) – перше та центральне слово з якого починається його твір.

⁶ За свідченням Іринея Ліонського «Каїнова єресь», про яку пише Тертуліан, – це гностична група, близька до вчення валентиніанців. Вони заперечували необхідність водного хрещення, сприймаючи його духовно.

Головна теза, яку захищає Тертулліан, – водне хрещення це є дія, яка необхідна для очищення від гріха. Він пише: «...бо ми занурюємося у воду, але результат – духовний, тому що ми звільняємося від гріхів» [10]. Ця ідея проходить через увесь текст трактату. Тертулліан, у звичайній для нього різкій формі, відкидає всі інші уявлення, посилаючись на свою інтерпретацію слів Ісуса, як на єдино істинну. «Але так як визначено, що нікому не досягти спасіння без хрещення (найбільшою мірою це виявляється з вислову Господа, який говорить: Якщо хто не народиться з води, не матиме життя (пор. Ів. 3:5), – то з'являються дріб'язкові, взагалі легковажні міркування» [10]. Особливо яскраво показує Тертулліан хрещення як печатку, яка свідчить про спасіння, про відпущення гріхів і звільнення від смерті в критиці маркіонівського бога в його іншому творі «Проти Маркіона» [12].

Говорячи про процедурні питання, зокрема про день хрещення, Тертулліан насамперед підкреслює зв'язок хрещення з двома головними святами раннього християнства – Великоднем і П'ятидесятницею. Він не просто вказує бажані дні хрещення, хоча допускає хрещення в будь-який день, але дає богословське обґрунтування великоднього хрещення, яке пов'язане зі смертю і воскресінням Христа, або хрещення в день зішестя Святого Духа, в який «була оголошена благодать Святого Духа, і закладена надія на пришестя Господа» [10]. Тертулліан вважає, що дієвість хрещення закладена Христовими «...пристрастями і воскресінням. Бо ні смерть наша не могла бути знищена нічим, крім страждання Господа, ні життя відновлене без Його Воскресіння» [10]. Таким чином, в свідомості Тертулліана постійно присутня рефлексія на слова Павла з 6 розділу Послання до Римлян, що пов'язують смерть і воскресіння Христа зі смертю для гріха у християн та повстанням до нового життя, яке знаменується хрещенням.

Для Тертулліана дуже важливим є свідоме ставлення до хрещення. Вважаючи хрещення сакраментом, він, тим не менш, не надає йому магичної дії *ex opere operato*. Тому всю 18 главу свого трактату він присвятив темі неспішності в допущенні до хрещення і ретельної підготовки до нього. Розуміння сакраментальності води хрещення не означає, що потрібний результат станеться автоматично, тільки від правильного здійснення самої дії. Іншими словами, розуміння сутності і дії самого сакраменту у Тертулліана абсолютно відрізняється від того, як сприймають цю дію сьогодні, частіше за все не пов'язуючи її з підготовкою, з вірою і покайням учасника. Тертулліан включає в підготовку кандидата до хрещення духовні приготування: «Тим, хто збирається хреститися, потрібно до цього приготуватися частими молитвами, постом, колінопреклоніння, бдінням і сповіданням всіх минулих своїх гріхів» [10]. Також перед хрещенням Тертулліан вважає обов'язковим свідоме зречення від сатани і його справ, як це докладно

описується і в Апостольському Переданні. Не зважаючи на зовнішній сакраменталізм, який підкреслював у Тертулліана ще Адольф Гарнак, він все ж наполягає на свідомому хрещенні (крехохрещення), а не на хрещенні за вірою батьків або хрещених батьків (педохрещення).

Дискутуючи з тими, хто стверджує, що для спасіння достатньо лише віри, а хрещення необов'язкове⁷, африканський апологет підкреслює, що на відміну від Авраама, за часів Нового Завіту «...як тільки віра зросла, звернувшись на Його Різдво, Пристрасті і Воскресіння, то і таїнство отримало розширення – печатку хрещення, свого роду одяг віри, яка до того була голою, а тепер вже не може існувати без виконання закону» [10]. Тобто для нього віра і хрещення за часів Нового Завіту існують нероздільно, що показує його повне відкидання автоматизму відносно дії води хрещення. Тертулліан вживає щодо хрещення дуже яскравий образ: «хрещення – це одяг віри». Це означає, що ефект від хрещення з'являється не сам по собі, від правильності дії, а від віри приймаючого. Тому він продовжує: «Таким чином, з тих пір всі віруючі стали хреститися. Тоді і Павло, як тільки увірував, був хрещений. Ось це і наказав йому Господь при покаранні осліпленням: Повстань і йди в Дамаск, там тобі буде явлено, що тобі потрібно буде зробити (пор. Дії 9:6), – тобто хреститися. Тільки цього одного йому не вистачало. Всього іншого він уже навчився і вірив, що Назарянин є Господь, Син Божий»[10]. Тертулліан наводить приклад Апостола Павла як зразок того, що спочатку повинна бути віра, а потім вона ніби зодягається, виражається в хрещенні. Віра у Тертулліана пов'язана також з покаяттям. Як показано в 11 розділі його трактату, покаяття, яке проповідував Іван Хреститель і яке він підтверджував хрещенням, було попереднім кроком «до відпущення гріхів і освячення у Христі... Адже якщо покаяття передує, то відпущення йде за ним» »[10].

Такий тісний зв'язок покаяття, віри і хрещення для відпущення гріхів, робить зрозумілим хід сакраментального мислення Тертулліана. Він відстоював важливість хрещення і робив такий великий акцент на ньому не тому, що виділяв його з цілісного феномену спасіння, а для того, щоб затвердити його, дискутуючи з тими, хто взагалі відкидав хрещення або мінімізував його значення. Саме цілісність сприйняття процесу спасіння пояснює, чому Тертулліан критикує дитяче хрещення та рекомендує відкладати його до часу повного усвідомлення. У цьому ж світлі стають зрозумілими його рекомендації незаміжнім або тим, хто не визначився у житті, не поспішати з хрещенням.

За Тертулліаном хрещення повинно бути абсолютно зрілим і свідомим рішенням. З приводу хрещення тих, хто ще не може прийняти свідоме рішення, він пише: «Тому, з огляду на особливості, характер і навіть вік кожної особистості, корисніше не поспішати з хрещенням, особливо маленьких дітей. Навіщо ж, якщо в цьому немає такої вже

⁷ Очевидно, з представниками кайнової ересі, про яку Тертулліан згадує на початку свого трактату.

потреби, наражати на небезпеку хресних батьків (sponsors⁸), які і самі можуть не виконати своїх обіцянок, будучи смертними, або можуть бути обмануті проявом поганих схильностей своїх хрещених батьків?» [10]. Іntenція його настанови абсолютно зрозуміла. Тертулліан знає про випадки хрещення неповнолітніх, але не схвалює цю практику через свою богословську позицію, яка вважає хрещення повним і абсолютним розривом зі старим життям і початком нового, святого життя. Він вважає, що віра перед хрещенням повинна зміцнитися і змужніти, тому не рекомендує надавати хрещення не лише малолітнім дітям, а й «неодруженим, схильним до спокус» і молодим вдовам. «Якби усвідомили всю вагомість хрещення, то швидше за все побоювалися б поспішності, ніж зволікання: непорочна віра не тривожиться за своє спасіння» [10].

Його слова про те, що віра не тривожиться про спасіння, явно вказують на поширене в перші століття християнства розуміння, що спасіння можливо і без водного хрещення. Особливо це підкреслювалося в так званому «хрещенні кров'ю». Тертулліан навіть присвятив невелику главу свого трактату цьому хрещенню, називаючи його другим хрещенням, але не в сенсі додаткового, а в сенсі такого, що замінює водне хрещення: «Це і є хрещення, яке замінює навіть не прийняту купіль і повертає втрачену» [10]. Таким чином, сакраментальне розуміння хрещення не приводило Тертулліана до розуміння абсолютної його необхідності.

Також треба відзначити, що важливість хрещення приводила Тертулліана до його ригористичних уявлень про життя після хрещення. Він був настільки вимогливий до святості нового життя у Христі, що зустрівся з серйозною богословською проблемою: якщо хрещення омиває гріхи і вводить в святе життя, то як бути з тими, хто згрішив після хрещення? Вирішуючи це питання в домонтаністський період Тертулліан написав трактат «De poenitentia» (Про покаяння). Він був написаний практично в той же час, що і трактат «De baptismo». Немов би продовжуючи міркувати про життя після хрещення, у творі «Про покаяння» він допустив можливість повторного очищення гріхів, але через спеціальну процедуру. «Ця дія, що частіше виражається і позначається грецьким словом, є публічним сповіданням (exomologesis), в якому ми сповідуємо Богу свої гріхи, – сповідуємо не тому, що Він їх не знає, але оскільки сповіданням готується прощення, зі сповідання народжується покаяння, а покаянням умилюється Бог» [11, с. 9]. Ексомологесис (публічна сповідь) передбачала розповідь про свої злочини і молитву про прощення перед пресвітерами церкви в веретищному убранні, з попелом на голові, забруднивши тіло нечистотами, в строгому,

⁸ У латинському тексті відсутні вказівки про хрещених батьків. Там стоїть слово «спонсор» (si non tam necesse est, sponsore etiam periculo ingeri). Це поняття може вказувати на свідків, які підтверджують праведне життя кандидата на хрещення, як про це пише Етерія Аквітанська та Іполит Римський.

тривалому пості і в безперервній молитві печалі. Але приблизно через 10 років він написав трактат «De Pudicitia» (Про скромність), де змінив свою думку і в цьому трактаті він засуджував не тільки римського первосвященика (можливо папу римського) за прощення грішника після хрещення, а й різко критикував «Пастиря» Єрми за його визнання можливості другого покаяння. До такого повного відкидання можливості омиття гріха, вчиненого після хрещення, повинна була неминуче привести перфекціоністська доктрина про входження в справжнє святе життя дією водного хрещення.

Таким чином, погляди Тертулліана на водне хрещення, хоча і не є типовими для III ст., і без сумніву, більш ригористичні, ніж погляди більшості, все ж відображають ситуацію, яка існувала в певній частині раннього християнства. Важливо підкреслити два, здавалося б протилежних розуміння, що впливають з аналізу творчості африканського апологета. З одного боку, безсумнівною є його сакраменталістська інтерпретація водного хрещення. Вода володіє оживляючою силою, якщо через неї діє Бог. Без присутності цієї духовної сили вода сама по собі такою дією не володіє. З іншого боку, сакрамент хрещення за Тертулліаном має силу лише в тому випадку, якщо кандидат має віру, покаювся і всебічно підготувався до водного хрещення. Таким чином, хрещення в творчості Тертулліана це те, що сучасні богослови називають «хрещення-ініціація» – цілісний процес спасіння. Воно вказує на зв'язок духовної і матеріальної субстанції.

Кипріян (бл. 200 – 258) про водне хрещення. Цей видатний церковний діяч, який став карфагенським єпископом приблизно через 50 років після написання туртулліанівського трактату «Про хрещення», був духовним спадкоємцем Тертулліана і, за свідченням Ієроніма, щодня читав твори свого наставника. Він не був богословом у повному сенсі цього слова, а писав про хрещення з церковно-пасторських позицій. В основному він боровся з церковними розколами свого часу і тому користувався не мовою філософії, зверненої до язичників або гностиків, а церковною мовою, зрозумілою для служителів його часу. Але за простими і практичними висловлюваннями безсумнівно стояла певна богословська система, тим більше, що за освітою він був юристом.

Головна проблема, з якою зіткнувся Кипріян після обрання на єпископську кафедру, була пов'язана з гонінням Деція (250 р.), під час якого з'явилося багато відступників, які вчинили язичницьке жертвоприношення. Після закінчення гоніння вони поверталися до церкви, але питання їх прийому викликало серйозні розбіжності: хто може приймати рішення про прийом і як це робити? Друге серйозне церковно-політичне питання було пов'язане з прийомом у громади тих християн, які прийняли хрещення у еретиків або розкольників. З цього приводу у Кипріяна почався серйозний конфлікт з папою римським Стефаном (бл.

257 р.), який вважав дійсним хрещення у так званих «єретиків». Кипріян категорично це заперечував.

Це, здавалося б чисто практичне питання, торкалося розуміння самої суті хрещення. У листі №57⁹ до Януарія та інших римських служителів Кипріян, що головував на зборах карфагенських єпископів, пише: «...ніхто не може бути хрещений на стороні, поза Церквою, тому що в святій Церкві встановлено одне хрещення ... погоджуватися на те, що у єретиків і розкольників є хрещення, значить схвалювати їх хрещення, так що тут не може бути одна частина незначна, а інша сильна. Хто міг хрестити, той міг дати і Святого Духа. Якщо ж не може дати Святого Духа, тому що, перебуваючи поза Церквою, не перебуває з Духом Святим, то не може і хрестити того, хто приходить» [3]. У цій дискусії можна побачити два рівні міркувань. Перший має на увазі, що хрещення очищає гріх, дає життя, прощення і Дух Святий. Другий – все це можливо тільки в істинній кафоличній церкві. Головний предмет дискусії пов'язаний, звичайно, з другим аспектом. «Коли ми говоримо: "Чи віриш в життя вічне і в відпущення гріхів через святу Церкву?", то розуміємо, що відпущення гріхів може бути даровано лише в Церкві і що гріхи не можуть бути залишені (прощені) у єретиків, у яких немає Церкви» [3]. Тобто для Кипріяна важливий не сам факт, що хрещення пов'язано з відпущенням гріхів, на чому так сильно наполягав Тертулліан, але новий, дуже сильний акцент – всі благословення від хрещення можуть відбуватися тільки в Церкві. Саме тому він наполягає на перехрещенні всіх, хто приходить до церкви, не визнаючи минулого хрещення, а приймаючи своє як єдине правильне. «Ми, єпископи Африки і Нумідії, в числі сімдесяти одного, загальною думкою нашим затвердили знову, те ж саме, постановляючи, що хрещення є одне, яке встановлено в кафоличній Церкві, і що через це ми повинні не перехрещувати, а хрестити всякого, хто приходить омитися від підробленої і нечестивої води і освятитися істиною води спасаючої» [3].

Однак, проблема в тому, що Кипріян не наводить ніяких богословсько-логічних аргументів, щоб визначити – де межі Церкви, хто належить до Церкви, а хто поза нею. Навіть той аргумент, який зазвичай наводять в історичних церквах, що спадкоємність апостольського рукопокладення визначає істинність церкви, не завжди виявляється ефективним. Противник Кипріяна – Новаціан – був правильно рукопокладений єпископами, які мали апостольську спадкоємність, і свою групу Новаціан вважав єдиною істинною церквою. Аргумент «більшості» також не витримує критики, тому що в період аріанських суперечок більшість єпископів дотримувалися аріанства, що пізніше було розцінено як ересь. Як пише І. Мейєндорф, і імператор Костянтин був хрещений

⁹ Всі цитати з текстів Кипріяна наводяться за виданням Кипріян Карфагенський «Творіння» [3], яке представляє собою репринт видання «Життя і твори священномученика Кипріяна» [2].

аріанином Євсевієм Нікомідійським, і «отців-каппадокійців хрестили і висвячували єпископи, які формально приймали аріанські або напіваріанські символи віри» [5, с. 74]. Тому рішення собору карфагенських єпископів на чолі з Кипріяном про перехрещення єретиків і розкольників у майбутньому не було прийнято Церквою і застосовується тільки як ікономічне рішення (таке, що залежить від обставин і від контексту).

Відстоюючи дієвість хрещення тільки в своїй церковній групі, Кипріян зробив серйозний крок у наближенні поняття сакраменту до інструментально-магічного сприйняття. У листі до Доната він згадує: «...коли відроджуючі води омили плями колишнього мого життя і в очищене і виправдане серце пролилося небесне світло; коли, прийнявши Духа небесного, зробився я за другим народженням новою людиною: тоді дивним чином сумніви розв'язалися в упевненість» [3]. Думка про те, що сама вода має сакраментально-магічну дію простежується у багатьох посланнях Кипріяна. «Отже, вода повинна бути перш за все очищена і освячена священником, щоб при хрещенні вона могла омити гріхи людини охрещуваної» [3]. Прощення, освячення, дари Святого Духа і входження до церкви – все це можливо завдяки хрещенню. Однак, підкреслюючи глибоко інструментальну дію хрещення, Кипріян розуміє взаємозв'язок віри і хрещення та цілком усвідомлює, що не вода, а Божа благодать очищає людину. «Інакше омивається серце віруючого, інакше очищується розум людини через заслугу віри. У спасительних Таїнствах у разі крайньої необхідності, за щедрістю Божою, дарується від Господа віруючим все» [3]. Це Кипріян пише про тих, хто прийняли хрещення в хворобі або перед смертю, хто не могли справити повного занурення, прийнявши в таких випадках обливання або кроплення. Кипріян пише, що «омивається серце», «очищається розум», і все це відбувається «через заслугу віри» за «щедрістю Божою». Власне все християнське життя за Кипріяном починається після хрещення: «...ми просимо і молимо, щоб, освячені в хрещенні, ми і пробували такими, якими бути почали» [3]. Для Кипріяна необхідність хрещення заради спасіння визначає його ставлення до екстремального хрещення і до хрещення дітей.

З рішення карфагенського собору (ймовірно в 252 р.), в якому брало участь 66 єпископів, видно, що хрещення немовлят у середині III ст. стало звичайною практикою, що не викликало запитань і сумнівів. Хоча в той же час, Кипріян, говорячи про хрещення в своїх листах, згадує віру катехумена, катехізаційну підготовку, говорить про «хрещення кров'ю» тих, хто не встиг прийняти хрещення. Тобто в цей час широко практикувалося хрещення дорослих і було відомо хрещення немовлят. Чи була практика хрещення немовлят звичайною для християнських сімей? Відповісти непросто, але все ж таки можна сказати, що вона була швидше винятком, ніж правилом. Одним з аргументів на користь даного

твердження є те, що практично всі видатні отці Церкви, що народилися в християнських родинах (Августин, Василь Великий, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст та ін.), приймали хрещення у свідомому віці. Як показують археологічні свідчення, практика дітохрещення і хрещення немовлят застосовувалася головним чином у критичних ситуаціях.

У листі до Фіда, який писав, що хрещення немовлят не можна здійснювати раніше восьмого дня, і пов'язував хрещення з старозавітним обрізанням, що за законом треба було здійснювати на 8-ий день, Кипріяні і всі учасники собору ясно висловили протест проти такої думки. Вони не протестували проти можливості хрестити немовлят, але підкреслювали, по-перше, відсутність прямого взаємозв'язку між обрізанням і хрещенням: «А що при іудейському плотському обрізанні спостерігаємо був восьмий день, то це є таїнство, подане раніше в тіні і в образі і потім виконане самою справою з приходом Христовим ... але цей образ скасований, коли потім прийшла істина і нам даровано обрізання духовне» [3]. Ідея Кипріяна і його єпископів у тому, що хрестити можна в будь-який день, навіть у перший або другий після народження. «Рішуче кожна людина має бути допущена до благодаті Христової ... тим більше не варто забороняти це немовляті, яке, ледь народившись, ні в чому не згрішило, а тільки, маючи походження з плоті від Адама, отримав заразу древньої смерті через саме народження і яке тим зручніше приступає до прийняття відпущення гріхів, що йому прощатимете не власні, а чужі гріхи» [3]. По-друге, не пов'язуючи хрещення зі старозавітним обрізанням, учасники собору ясно висловили своє sacramентально-інструментальне розуміння хрещення, яке здатне очистити гріх без віри охрещуваного. При цьому, їм довелося наслідувати ідею Орігена про «пляму гріха», яка з'являється у людини вже у результаті його народження у матерії, в якій об'єктивно живе «зараза древньої смерті», щоб пояснити, про який гріх йдеться. Так вони ще поглибили цю думку і наблизили її до концепції первородного гріха, коли вирішили, що немовляті відпускаються «не власні, а чужі гріхи».

Застосовувалося дитяче хрещення широко або тільки в критичних чи в екстремальних ситуаціях, сьогодні сказати непросто. Так як цілком очевидно, що Фід не хотів надавати хрещення дитині раніше 8-го дня, а карфагенські служителі наполягали на такій можливості, то виникає питання – чому з'явилася необхідність хрестити немовля в перших кілька днів? Найбільш очевидним є відповідь, що виникла критична ситуація зі здоров'ям новонародженого, і батьки хотіли бути впевненими, що їх дитина успадкує Царство Боже. З огляду на дуже високу дитячу смертність у той час, така ситуація повинна була бути типовою. Ясно також, що не всі діти, які отримали екстремальне хрещення, йшли з життя. Деякі дійсно помирилися, а інші залишалися живі і так у громадах з'являлися діти, на яких поширювалися всі правила членів Церкви.

Зокрема, такі діти могли брати участь в євхаристії і бути покараними за участь в ідолослужіння, навіть якщо це відбувалося за наказом батьків. Кипріян побіжно згадує про такі випадки, суворо викриваючи відступників, які брали участь в язичницьких бенкетах: «Притому для досконалої повноти злочину навіть немовлята, принесені або залучені руками батьків, – малолітки, – і вони втратили те, що отримали незабаром після свого народження. Чи не скажуть вони, коли настане День Суду: "Ми не зробили нічого поганого, залишивши їжу і чашу Господню, ми не поспішали добровільно на язичницький бенкет"» [3]. Сучасному досліднику важко відмовитися від середньовічної історичної практики і власної конфесійної позиції в оцінці свідчень Кипріяна про дитяче хрещення і участь дітей в євхаристії, але з богословської точки зору можна зробити однозначний висновок: до середини III ст. на всій території Римської імперії (і на Сході, і на Заході) в християнських громадах утвердилося уявлення про те, що хрещення омиває (або прощає) гріхи, що з неминучістю призводило до все більш широкого розповсюдження дитячого хрещення.

Сучасний дослідник вчення Кипріяна – Рекс Батлер – робить наступні висновки щодо його поглядів на хрещення: «Наполегливе підкреслення того, що благодать спасіння дарується таїнством, відсунула сотеріологічний фокус з віри новонаверненого на супроводжуючі ритуали і в кінцевому рахунку, як у випадку з Кипріяном, на церковну організацію. Він наполягав на тому, що «церква одна» (Єр. 69.2.1) і тому тільки ті, хто хрещений в цій кафеолічній церкві, можуть отримати життя і освячення від води хрещення» [16, с. 23].

Висновок. Хрещальне богослов'я в перші три століття проходить кілька етапів свого становлення. У порівнянні з єрусалимським християнством апостольського часу поява громад в греко-римському суспільстві в період апостольських учнів, поставило керівництво церков перед необхідністю широкої і ретельної підготовки колишніх язичників до прийняття християнства. Також атмосфера частих гонінь і богословського сепаратизму змушувала проявляти обережність в прийомі нових членів. Ці та ряд інших факторів вели до поділу цілісного процесу навернення до християнства на його елементи, кожен з яких отримав відносно самостійне життя.

Особливо велика трансформація відбулася з водним хрещенням як видимим знаком процесу ініціації. Як правило, проголошення Євангелія і прийняття його вірою спочатку змінювало серця людей. Вони каюлися і проявляли щире бажання стати послідовниками Ісуса, але увійти в маргінальну і досить закриту громаду християн, в якій часто відчувався ще досить сильний вплив іудаїзму, було непросто. Для взаємної адаптації як неофітів, так і самих членів церковної спільноти, був потрібен час. Це призводило до того, що хрещення, яке повинно було, за вказівкою Ісуса,

стати нерозривною частиною процесу навчання, поступово відсувалося в часі від покаяння і прийняття Христа вірою. Тому хрещення, яке в апостольський період було хрещенням-ініціацією, і яке зовні відображало процес істинного навернення, стало надаватися зі значним зволіканням.

Очевидно, розвиток катехізаторської практики відноситься до II ст.. Ця практика включала в себе і навчання неофітів, і перевірку святості їхнього життя, яка проводилася за суто зовнішніми критеріями, зокрема за відсутністю грубих форм гріха. Хрещення в такому випадку ставало точкою входу в громаду і за аналогією з язичницькими містеріальними практиками, які приховано і несвідомо приходили з новонаверненими, набувало значення таїнства, що очищає гріх і підтверджує початок нового життя у Христі.

Трактати Юстина Філософа і Іриней Ліонського показують, що водне хрещення сприймалося в широкому сенсі як хрещення-ініціація, але саме з хрещенням пов'язували відпущення гріхів. Філософське обґрунтування хрещення, яке запропонували грецькі вчителі катехізаторських шкіл, ще більше розшарувало процес спасіння. І хоча в кінці II – на початку III ст. Климент Олександрійський та пізніше Оріген не відокремлювали хрещення від віри і покаяння, проте саме на хрещенні, як на спосіб позбавлення від гріхів, було зосереджено їх увагу. Це вело до ще більшої сакраменталізації акту хрещення, тим більше, що в III ст. християнство значно зросло кількісно, а також цьому періоду характерні досить тривалі періоди спокійного життя між гоніннями (по 20-40 років). Це дозволило сформувати стійку структуру, традицію життя і початки богослов'я. Йшов процес активної інституалізації християнства і одним з найбільш яскравим його проявів було зростання монархічного єпископату.

До середини III ст. такі шановані латинські богослови, як Тертулліан, Кипріян і, можливо, Іполит Римський, вже зовсім однозначно говорять про розроблену процедуру підготовки до хрещення, і про саме хрещення як про спосіб позбутися гріха. І хоча в Апостольському Переданні та в роботах Тертулліана хрещення нерозривно пов'язане з вірою і покаянням, однак вже зустрічаються однозначні вказівки на випадки дитячого хрещення, які, вочевидь, відбувалися тільки в критичних випадках, пов'язаних з хворобою або передсмертною ситуацією. Про це також свідчать надгробні християнські епітафії цього періоду.

Перехід від Тертулліана до Кипріяна демонструє богословський зсув у розумінні водного хрещення. Як зазначає С. МакКініон: «У той час як Тертулліан підкреслював значення хрещення відносно минулих гріхів і менше говорить про майбутнє, Кипріян цілком зосереджений на майбутньому житті віруючого, яке починається з хрещення. Для Тертулліана хрещення надавалося тому, хто каюся в минулих гріхах; для Кипріяна хрещення відкриває переваги майбутнього життя, тому його можна надавати і немовляті» [24, с. 179].

У той час, як освічені лідери богослов'я досліджуваного нами періоду продовжували розглядати хрещення в його широкому плані як хрещення-ініціацію та бачити його як важливий елемент, що пов'язує віру і покаяння, в широких масах та в осередку служителів середньої ланки затвердилася думка про сакральну-інструментальну дію хрещення *per se*, що і призвело до формування ідеї «*ex opere operato*» (ефект від самої дії). Все це наслідком мало поширення хрещення немовлят. Однак механізми процесу переходу від екстремального хрещення до загальної практики дитячого хрещення потребують додаткового вивчення сучасними богословами.

Список використаних джерел

1. Афанасьев Н. Вступление в Церковь. – М. : Паломникъ, 1993.
2. Жизнь и творения священномученика Киприана [Пер. Д. А. Подгурского]. – Ч. 1, 2. – К., 1891.
3. Карфагенский Киприан. Творения / Киприан Карфагенский. – Режим доступа: <https://predanie.ru/kiprian-karfagenskiy-svyaschennomuchenik/book/67549-tvoreniya/>.
4. Катанский А. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до оригена включительно: историко-догматическое исследование. – Тип. Ог Елеонского, 1877.
5. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Иоанн Мейендорф. – К. : Храм прп. Агапита Печерского, 2002.
6. Ориген. Комментарии на Послание к Римлянам / Ориген. – Режим доступа : https://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED.
7. Ориген. Против Цельса / Ориген. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/3
8. Православная энциклопедия. Том III: «Анфимий Афанасий». – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – 752 с. – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/75758.html>.
9. Римский Ипполит. Апостольское предание [пер. Петр Бубуруза] / Ипполит Римский // Богословские труды. – № 5. – 1970.
10. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения / Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. – Режим доступа : <https://unotices.com/book.php?id=134282>
11. Тертуллиан. О покаянии / Тертуллиан. – Режим доступа : http://www.tertullian.org/russian/de_poenitentia_rus.htm.
12. Тертуллиан. Против Маркиона / Тертуллиан. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-markiona-v-pjati-knigakh/1>.
13. Шмеман А. Водой и Духом. О таинстве крещения. – М.: Паломникъ, 2001.
14. Botte B. La Tradition Apostolique / B. Botte. – Éditions du Cerf, 1946.
15. Bradshaw P. F. et al. The Apostolic Tradition: A Commentary / P. F. Bradshaw. – Augsburg Fortress Publishers, 2002.
16. Butler R. Sacramentum: Baptismal Practice and Theology of Tertullian and Cyprian / R. Butler // The Journal for Baptist Theology and Ministry. – Vol. 1. – No. 6. – 2009.
17. Crouzel H. Origen : The Life and Thought of the First Great Theologian / H. Crouzel. – Trans. AS Worrall, Edinburgh : T & T Clark, 1989.
18. Diehl E., Moreau J., Marrou H. I. Inscriptiones Latinae Christianae Veteres / E. Diehl, J. Moreau, H. I. Marrou. – Vol. 1. – Apud Weidmannos, 1967. – Режим доступа : <http://drc.ohiolink.edu/handle/2374.OX/170465>.
19. Dix G., Chadwick H. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr / G. Dix, H. Chadwick– Routledge, 1968.
20. Ferguson E. Baptism According to Origen / E. Ferguson // The Evangelical Quarterly. –

Vol. 78. – No. 2. – 2006.

21. Ferguson E. Baptism in the Early Church : History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries / E. Ferguson. – Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.

22. Heiser L. Die Taufe in Der Orthodoxen Kirche : Geschichte, Spendung Und Symbolik Nach Der Lehre Der Väter / L. Heiser. – Vol. 25. – Paulinus-Verlag, 1987.

23. Johnson M. E. The Rites of Christian Initiation : Their Evolution and Interpretation / M. E. Johnson. – Liturgical Press, 2007.

24. McKinion S. A. Baptism in the Patristic Writings / S. A. McKinion // Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ, 2006.

25. Metzger M. La Théologie Des Constitutions Apostoliques Par Clément / M. Metzger // Revue Des Sciences Religieuses. – Vol. 57. – No. 1. – 1983.

26. Origen. Homilies on Luke, ed. Joseph Lienhard / Origen // Fathers of the Church Series. – Catholic University of America Press, 1996.

27. Scheck T. P. Origen : Commentary on the Epistle to the Romans / T. P. Scheck // Fathers of the Church, 2000.

28. Wall W. The History of Infant Baptism / W. Wall. – 2 Vols. – London: For R. Bonwick et Al, 1720.

29. Wright D. F. The Origins of Infant Baptism – Child Believers' Baptism? / D. F. Wright // Scottish Journal of Theology. – Vol. 40. – No. 1. – 1987.

УДК 272

Присухін Сергій. Принцип субсидіарності: уроки соціального вчительства Католицької Церкви

Анотація. У статті проаналізовані досягнення Соціального Вчительства Католицької Церкви, репрезентовані працями Лева XIII, Пія XI, Пія XII, Івана Павла II, що розкривають змістовні характеристики поняття «принцип субсидіарності», його роль і значення в системі християнських цінностей. Принцип субсидіарності робить можливими такі взаємовідносини в соціальному житті, коли спільнота вищого порядку не втручається у внутрішнє життя спільноти нижчого порядку, перебираючи на себе належні тій функції; заради спільного добра, спільного блага вона надає їй у разі потреби підтримку й допомогу, узгоджуючи у такий спосіб її взаємодію з іншими соціальними структурами. Принцип субсидіарності скеровує соціальну практику на утвердження спільного блага в людському співтоваристві. Поширення і застосування принципу субсидіарності протистоїть небезпеці «одержавлення» суспільства та найзагрозливіших проявів колективізму, обмежує абсолютизацію влади, бюрократизацію державних і соціокультурних структур, стає одним із гарантів дотримання прав і свобод громадян своєї країни.

Ключові слова: соціальне вчення Католицької Церкви, принцип субсидіарності, спільне благо, свобода і гідність людини як особи.

The article by S. Prysukhin “The Principle of Subsidiarity: Lessons from the Social Teaching of the Catholic Church” analyzes the achievements of the Social Teaching of the Catholic Church, represented by the works of Leo XIII, Pius XI, Pius XII, John Paul II, revealing the meaningful characteristics of the concept of “the principle of subsidiarity”, its role and meaning in the system of Christian values. The

principle of subsidiarity makes possible such relationships in social life, when the community of higher order does not interfere in the internal life of the community of the lower order, taking over the proper functions of that function; for the common good it gives it when necessary support and assistance, thereby coordinating its interaction with other social structures. The principle of subsidiarity guides social practice to the promotion of the common good in the human community. The spread and application of the principle of subsidiarity opposes the danger of "nationalization" of society and the most terrible manifestations of collectivism, restricts the absoluteization of power, bureaucratization of state and socio-cultural structures, becoming one of the guarantors of respect for the rights and freedoms of citizens of their country.

Keywords: *the social doctrine of the Catholic Church, the principle of subsidiarity, the common good, the freedom and dignity of man as a person.*

Постановка проблеми. Соціальне Вчительство Католицької Церкви в другій половині ХХ та на початку ХХІ ст. обґрунтувало позицію, відповідно до якої подолання системної кризи сучасної цивілізації (проявів «культури смерті», за визначенням Івана Павла II) значною мірою залежить від утвердження в соціально-культурному бутті норм і вимог християнської етики, а також рекомендованих Церквою принципів соціальної практики, серед яких чільне місце посідає принцип субсидіарності. Досягнення соціального вчення Католицької Церкви залишаються відкритими для подальшого обговорення в межах філософських, релігієзнавчих, політологічних та інших дискурсів, що не применшує їх практичної доцільності під час розв'язання найгостріших економічних, політичних, правових та інших викликів сьогодення.

Джерельну базу дослідження складають теолого-богословські напрацювання Соціального Вчительства Католицької Церкви, репрезентовані Компендіумом соціального вчення Католицької Церкви, енцикліками Пап Римських, зокрема «*Regum novarum*» Лева XIII, «*Quadragesimo anno*» Пія XI, «*Centesimus annus*» Івана Павла II, а також доробками відомих теологів-богословів Н. Нойхауза та Й. К. Гьофнера.

Мета статті. На основі аналізу соціального вчення Католицької Церкви дослідити рекомендований Магістеріумом Церкви до впровадження в соціальній практиці принцип субсидіарності як один із найважливіших чинників розвитку демократичного устрою та громадянського суспільства, невід'ємний від цінностей християнської культури — віри в Бога, любові до ближнього, свободи, справедливості тощо та апробованих інших принципів соціальної практики — спільного блага, універсального призначення благ і солідарності.

Основні результати дослідження. Соціальне вчення Католицької Церкви наголошує на принципі субсидіарності як одному з найважливіших чинників розвитку демократичного устрою та становлення громадянського суспільства, функціонування ринкової

економіки та зміцнення місцевого самоврядування, гаранта тих соціокультурних цінностей, від реалізації яких залежить подальший поступ сучасної цивілізації [1, с.123]. Термін «субсидіарність» походить від латинського «*subsidium*» і означає «допомогу із запасних позицій», уживаний в науково-популярній літературі цей термін зазвичай тлумачать як специфічний спосіб допомоги або співдопомоги. Теологи-богослови визначають субсидіарність як соціальну діяльність, спеціальну допомогу «більших суспільних утворень на користь окремої людини або малих суспільних груп. Що стосується цих «більших суспільних утворень», то в переважній кількості випадків мова йде про державу або конкретні інституції, організовані задля певної мети» [2, с. 61]¹⁰.

Відомо, що державна влада не має права переходити кордонів дозволеного (компетенції окремих державних інститутів) щодо свобод і інтересів громадян, прагнути до абсолютного контролю за всім суспільним життям. Всеохоплюючий державний устрій не є пропагованим ідеалом соціального вчення Церкви, натомість зміст взаємодії між державою і громадянином, етика їх взаємовідносин повинні вибудовуватися із врахуванням необхідності створення сприятливих і конструктивних умов всебічного розвитку людини як особи, має гарантувати її соціально-економічні, політичні та інші права. Принцип субсидіарності створює противагу централізації, бюрократії, масовій культурі, деперсоналізації особи тощо.

Принцип субсидіарності коріниться у біблійній традиції, згідно з якою Бог створив світ і надав людині автономні права і свободи, що є умовою її розвитку і прийняття самостійних рішень. Соціальне Вчительство Церкви наголошує на тому, що державний устрій не повинен перетворюватися на жорсткий централізований механізм, в якому вся влада концентрується на державних інституціях, а особа залишається низовою виконавчою ланкою. «Бог не захотів зберегти для Самого Себе сповнення всіх видів влади» [3, с. 443], понад те він наділив своїх учнів особливою компетенцією, делегувавши Церкві свої владні повноваження («право зв'язувати і розв'язувати»). Люди набули можливості пророчого і священницького служіння, виконувати яке покликані не тільки священники, але й усі віруючі. Біблійна історія, в якій Ісус Христос омиває своїм учням ноги під час Тайної вечері (Йо. 13:1-20) і яка символізує його прихід на допомогу кожному, хто називає його ім'я, водночас захищає від зла, в тому числі і від несправедливої земної влади, стає прикладом субсидіарності. В такий спосіб Біблія повчає, що Ісус прийшов не для

¹⁰ Кардинал Йозеф Гьофнер зазначає, що принцип субсидіарності має передумови, до яких належить взаємодія з принципом солідарності та принципом спільного блага, але водночас потрібно зауважити на певні особливості цих передумов. Якщо суспільство просто допомагає бідним і нужденним, то це є преференцією солідарності (наголос на взаємозв'язку та взаємних зобов'язаннях), а розподіл повноважень, які потрібно здійснити при наданні такої допомоги, належить принципу субсидіарності [2, С. 61].

того, щоб панувати, а для того, щоб служити людям, «віддавши душу свою» задля відкуплення кожного, аби кожен з вірних мав змогу піти за ним, знайти в собі сили для самовідданого служіння Богові та ближньому.

Одним із перших принципів субсидіарності описав Лев XIII (правив в РКЦ 20.02.1878—20.07.1903), який в своїй соціальній енцикліці «*Regum novarum*» (15.05.1891) виокремив його як головний в організації людського співтовариства. Ключовим завданням втілення цього принципу в процесі соціальної практики стало зняття конфліктів між особою і суспільством (державою); ліквідація проявів двох крайніх позицій в соціальних взаємовідносинах — індивідуалізму та колективізму. Згодом Папа Пій XI (правив у РКЦ 06.02.1922—10.02.1939) в енцикліці «*Quadragesimo anno*» (15.05.1931) підкреслив, що субсидіарність за своєю суттю і змістом є формою соціальної діяльності, заснованої на взаємодії («дружньому співробітництві») державної влади із представниками суспільства «як того вимагають обставини і необхідність» [4, п. 81]. Принцип субсидіарності захищає цінність людини як особи та її гідність, не допускаючи їх заперечення або приниження.

Енцикліка «*Quadragesimo anno*» Пія XI тлумачить субсидіарність через призму соціальної філософії: «Як неможна позбавити окрему людину того, що вона може здійснити з власної ініціативи та своїми силами, і не може передавати цього до компетентності держави, так само було б порушенням справедливості, якби те, що здійснюють і ведуть до доброго завершення малі підпорядковані спільноти, передавати більшим і вищим за рангом спільнотам... Будь-яка суспільна діяльність за своєю суттю є субсидіарною. Вона покликана підтримувати частини соціального тіла, однак не має права ламати або ж поглинути їх... Що повніше дотримується ступеневий порядок різного роду усупільнення через строгий контроль принципу субсидіарності, то сильніше буде суспільний авторитет та суспільна діяльна сила і то кращою та щасливішою буде сама держава» [4, п. 80, 81].

Папа Пій XII (правив у РКЦ 02.03.1939—09.10.1958) говорив про принцип субсидіарності як складову соціальної діяльності, скерованої на здійснення норм і вимог соціального вчення Церкви в суспільних взаємовідносинах сучасного світу загалом. Зміст субсидіарності, як вважав Пій XII, розкривається в тому, що суспільство має завжди лише підтримувати й доповнювати діяльність індивіда (його «фізичну і духовну енергію»), сім'ї та різних соціально-професійних груп у такий спосіб, щоб «відкривати широке поле різнобічної за формами діяльності, коли державний орган втручається і упорядковує діяльність окремих груп і професійних спілок лише для того, щоб допомагати... Захист непорушних прав людської особистості і сприяння тому, щоби вона вповні виконувала свої обов'язки, є головним в діяльності кожного державного органу» [5]. В соціальній енцикліці «*Centesimus annus*» (15.05.1991) Іван Павло II

(правиву РКЦ 16.10.1978—02.04.2005) узагальнив і конкретизував вимоги принципу субсидіарності, згідно з якими державна інституція вищого порядку не повинна втручатися в життя спільноти нижчого порядку, «перебираючи собі належні тій функції; але заради спільного добра вона надає їй в разі потреби підтримку і допомагає узгоджувати її діяльність з іншими структурами суспільства» [6, с. 85]. У такий спосіб суб'єкти вищого рівня мають надавати допомогу (тобто підтримку, сприяння і розвиток) суб'єктам нижчого рівня.

В «*Centesimus annus*» Іван Павло II підтвердив, що надмірне втручання держави в людське життя унеможливорює утвердження форм відповідальності людей за дії і вчинки в суспільному житті, критично обмежує активність громадян і тим самим сприяє надмірному розростанню кількості державних інституцій, в яких панує логіка бюрократа, замість турботи про бідних і нужденних тощо. Досвід людського співжиття свідчить, що бідних і нужденних краще зрозуміють і підтримають ті, хто знаходиться поруч із ними і як ближні приходять їм на допомогу. «Треба пам'ятати, — зазначав Іван Павло II, — про біженців, іммігрантів, людей похилого віку, хворих і усіх тих, хто потребує допомоги, скажімо, наркоманів; цим людям можна дійово допомогти лише тоді, коли необхідна поміч поєднуватиметься із істинною братньою підтримкою» [6, с. 85].

Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви, конкретизуючи позицію Соціального Вчителства Церкви, акцентує на тому, що здійсненню принципу субсидіарності сприятимуть: «повага до людської особи і родини й ефективне сприяння їхньому розвитку; більш висока оцінка ролі асоціацій і проміжних організацій у прийнятті основних рішень і реалізації завдань, які не можуть бути делеговані іншим суб'єктам; заохочування приватної ініціативи, щоб кожне соціальне утворення з притаманними йому особливостями, слугувало спільному благу; наявність плюралізму в суспільстві і відповідна система представництва всіх його складових; захист прав людини і меншин, децентралізація бюрократичного і адміністративного апарату; досягнення рівноваги між державою і приватним сектором і, як наслідок, визнання соціальної функції приватного сектору; покладання більшої відповідальності на громадян як активних учасників політичного і соціального життя країни» [1, с. 124—125]. Здійснення принципу субсидіарності передбачає заохочення всіх категорій громадян держави до участі в управлінні соціальним життям суспільства заради вирішення болючих проблем сучасної цивілізації і першочергово тих, які заторкують найуразливіші верстви населення. Прикладом слугує можливість «періодично здійснювати зміну політичних лідерів, щоб запобігти розповсюдженню прихованих привілеїв. Потрібні великі моральні

зусилля, щоб управління громадським життям стало результатом спільної відповідальності всіх і кожного перед спільним благом» [1, с. 126].

Участь у соціально-політичній діяльності (на основі принципу субсидіарності) «є не лише одним із найбільших бажань громадянина, покликаного вільно і відповідально виконувати свою громадянську роль з іншими і задля інших» [1, с. 126—127]. Вона є однією з засадничих передумов розбудови демократичного устрою та однією з найзначущіших гарантій поступу демократичної системи загалом. Відомо, що зміст демократичного устрою визначається тим, що народ передає державі право на владу і функції, які демократія здійснює від імені і на благо народу. Церква, як уважав Іван Павло II, «цінить демократичний устрій настільки, наскільки він забезпечує громадянам право політичного вибору, гарантує можливість контролю за правителями і у разі потреби право усувати їх мирним шляхом» [6, с. 80]. Останнє дає підстави зростанню громадянської активності, що виявляється у залученні різних суб'єктів громадянського суспільства (на всіх його рівнях) до самоуправління, не виключаючи поглибленого діалогу між державою і населенням. Здійснення принципу субсидіарності є невід'ємною складовою процесу демократизації суспільства, а участь у цьому процесі як віруючих, так і людей доброї волі є необхідною умовою його ефективності.

Німецький учений, фахівець з проблем міжнародного права, генеральний секретар фонду «Допомога Церкві в біді» Н. Нойхауз називає принцип субсидіарності однією з найголовніших цінностей християнської культури (про що засвідчив досвід політики християн демократів). Водночас субсидіарність є об'єктивним принципом соціальної практики, за яким соціальний суб'єкт бере на себе відповідальність за вирішення того чи того соціально-політичного завдання. Окрім того, субсидіарність є правовим принципом, тобто забезпечує права окремої людини або малих груп і захист від утисків з боку великих соціальних інституцій. Субсидіарність, як соціальний принцип, орієнтує на позицію, відповідно до якої вища інстанція може втручатися в справи особи та меншої соціальної групи (соціального суб'єкта) тільки в тих випадках, коли ті тривалий час не в змозі виконувати завдання, покладені на них. Загалом, на думку Н. Нойхауза, принцип субсидіарності ставить людину в центр процесу прийняття суспільно значущих рішень, внаслідок чого громада стає ближчою до проблем людини й у такий спосіб утверджується пріоритет «малих» життєвих завдань всупереч надмірному тиску великих державних інституцій [7, с. 50—51]. Таку ж позицію обстоює Й. К. Гьофнер, який стверджує, що принцип субсидіарності знаходить своє обґрунтування «як у свободі та гідності людини, так і в структурі та своєрідності малих суспільних груп, що мають певні права та завдання, які недоцільно виконувати суспільним утворенням більших масштабів» [2, с. 62].

Окрім того, принцип субсидіарності стає апробованим способом заперечення існуючих форм соціального відчуження (тоталітаризму, державної бюрократії, невиправданого втручання держави як у суспільне життя, так і життя окремо взятої особи). «Тоталітарній державі, — пояснював Іван Павло II, — притаманна і тенденція до поглинення націй, суспільства, родини, релігійних об'єднань і окремих осіб. Церква, обороняючи власну свободу, обороняє тим самим і людину, яка має коритися Богові, а не людям (Діян. 5:29), обороняє родину і різноманітні соціальні організації, а також народи, тобто всіх, хто має право на автономне існування і незалежність» [6, с. 80].

Висновки. На думку Соціального Вчительства Католицької Церкви, принцип субсидіарності покликаний захищати людей (окремих осіб чи малі групи) від зловживань з боку влади вищого рівня і водночас є закликом до влади допомагати малим групам і окремим особам у виконанні своїх громадянських обов'язків. Загалом цей принцип потрібний для того, щоб кожна сім'я чи мала група, чи особа могли безперешкодно виявляти свою активність в усіх сферах людського життя. Досвід соціальної практики свідчить, що заперечення субсидіарності, або її обмеження в ім'я демократії, або рівності всіх членів суспільства знищує та руйнує дух свободи та ініціативи, порушує міру самостійності малих соціальних груп, окремих осіб та межу їх компетентності.

Принцип субсидіарності протистоїть небезпеці одержавлення суспільства та найгірших проявів псевдоколективізму, суперечить спробам абсолютизувати світську владу, обмежує бюрократизацію державних і суспільних структур, зазіхання на права і свободи громадян.

Список використаних джерел

1. Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — 549 с.
2. Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 61.
3. Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — 772 с.
4. Pius XI. Quadragesimo anno. Encyclical of Pope Pius XI on reconstruction of the social order [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html, вільний. Назва з екрану. — Мова англ.
5. Pio XII. Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII. Pentecoste 1941 nel 50 anniversario della «Regum novarum» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost_it.html, вільний. Назва з екрану. — Мова італ. Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священників і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки «Regum novarum» — К.: Видавничий Відділ «Кайрос» Київського Коледжу Католицької Теології св. Томи Аквінського, 2001. — 102 с.
6. Нойхауз Н. Ценности христианской демократии / Пер. с нем.- М.: Республика, 2005. — 192 с.

Розділ другий. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

УДК 271.2

Коваленко Георгій (Юрій). Відкрите Православ'я як альтернатива і перспектива

Анотація. У своєму дослідженні автор аналізує та інтерпретує в динаміці з 2000 року і по сьогоднішній день деякі дані соціологічних досліджень Центру Разумкова щодо релігійної самоідентифікації громадян України, ставлення їх до Церкви в цілому та до конфесій та релігій, представлених в Україні. Автор також розглядає зовнішні (суспільні) і внутрішні (церковні) світоглядні тренди та показує небезпечне протиріччя між ними. Як варіант розв'язання цього конфлікту, автор пропонує ідею Відкритого православ'я та презентує приклади спроб її реалізації в проектах Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрості.

Ключові слова: православ'я, відкрите православ'я, світоглядні тренди.

Abstract. In this research, author analyzes and interprets data of sociological researches of the Razumkov Centre concerning the religious self-identification of Ukrainian citizens, their attitude towards the Church in general and towards the denominations and religions presented in Ukraine in the dynamics from the year 2000 to nowadays. The author also considers external (social) and internal (church) outlook trends and shows a dangerous contradiction between them. As an alternative to solve this conflict, the author suggests the idea of Open Orthodoxy and presents an example of its implementation in projects of the Open Orthodox University of Saint Sophia the Wisdom.

Key words: Orthodoxy, open Orthodoxy, worldview trends.

Актуальність теми. При всій історичній вкоріненості і нинішній поширеності православ'я в Україні, українці мало знають про свою релігійну традицію. Як правило, православ'я уявляється як незмінна система догматів, моральних настанов та обрядових дійств, що жорстко регламентує життя сучасної віруючої людини, яка абсолютно підпорядковується волі церковної ієрархії і не має при цьому ніяких прав і голосу. Існуючі стереотипи заважають побачити істинну сутність православ'я, яке базується на унікальному релігійному досвіді пізнання людської і позалюдської природи, на творчому переосмисленні і наповненні новими сенсами традицій, на можливості і реальності розкриття в людині її творчих сил і особливого призначення. І тільки у фокусі нового осмислення православ'я може постати як відкрита система, яка віднаходить переконливі аргументи для самодостатньої ідентичності, для мирного співіснування з іншими духовними традиціями і для пошуку відповідей на виклики, які постали перед Україною і людством.

Мета статті - проаналізувати соціологічний зріз процесів ідентифікації сучасних українців, який свідчить про конфлікт між різними ідентичностями, та запропонувати ідею Відкритого православ'я як форму і спосіб подолання суперечностей всередині та ззовні даної системи.

Ступінь досліджуваності. Православні богослови, історики церкви, релігієзнавці постійно цікавляться станом православ'я, його проблемами і перспективами розвитку. Сучасна наука, зокрема соціологія, дає цікавий і раніше недоступний матеріал для аналізу і міркувань щодо цього. З іншого боку ми маємо багатовікову традицію неподіленого між собою богословського і філософського аналізу православ'я та спроб сформулювати його ідеальну модель. Ця традиція на наших теренах починається з Григорія Сковороди, яскраво розквітає у релігійній філософії кінця ХІХ – середини ХХ століття (від філософів о. Сергія Булгакова і Миколи Бердяєва до богословів о. Миколая Афанасьєва і о. Олександра Шмемана). І вже в ХХІ столітті ця традиція повертається до нас з еміграції в глибоких роботах о. Кирила Говоруна [1] та Антуана Аржаковського [2], переклади і видання яких були презентовані в Києві на початку 2018 року. Саме за участі останніх у 2014-15 рр групою православних богословів і філософів було висловлено ідею Відкритого православ'я і розпочався процес її формулювання.

Симптоматичними можна назвати і зусилля представників інших християнських конфесій, які розкривають зміст поняття "відкритість" щодо протестантизму [3]. Враховуючи новаторство і сегментарність ідеї відкритого православ'я, будь-які спроби її поширення і актуалізації сприятимуть розвитку як самого православ'я, його самоусвідомлення, так і його сприйняттю широким світом.

Основний виклад матеріалу. Вже понад 20 років Український центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова проводить соціологічні дослідження щодо релігійності українців та їх ставлення до питань державно-церковних стосунків. Останнє дослідження було опубліковане в березні 2017 року [4]. Результати цих досліджень є матеріалом для постійного аналізу політологами і релігієзнавцями, а іноді й богословами. В своїй праці автор пропонує власну аналітику деяких даних дослідження та їх динаміку. Одночасно розглядається конфлікт між суспільними і церковними світоглядними трендами. Як підсумок, автор пропонує напрямок розвитку для найбільшої релігійної спільноти України – Православ'я та запрошує до діалогу щодо нового формату єдності всієї багатоконфесійної релігійної спільноти України.

Загальний контекст (кількісний)

Це може здатися дивним, але за останні 20 років, незважаючи на великі суспільні зміни та місіонерську активність релігійних спільнот, в Україні майже незмінним залишився релігійний ландшафт. За даними Центра Разумкова [5], релігійна самоідентифікація українців залишається

стабільною (всі зміни на рівні статистичної похибки). Віруючими себе вважають 67% українців. З них: православні - це 68,2% (у 2000 році таких було 66%); греко-католики – 7,8% (7,6%); римо-католики – 1% (1%); протестанти – 1,9% (2%); просто християни – 7% (6,9%); юдеї – 0,2% (0,3%); мусульмани – 1,1% (0,7%); не відносять себе до жодного з релігійних сповідувальників (можемо назвати їх “просто віруючими”) – 12,6% (15,3%).

Натомість зміни настроїв, згідно досліджень соціологів, відбуваються всередині Православ'я, принаймні щодо вибору між Київським і Московським Патріархатами (у 2010 році 22% - КП і 34% - МП, а у 2017-му: 38,8% - КП і 17,4% - МП відповідно). Але незмінно третина тих, хто асоціює себе з Православ'ям, продовжують самоідентифікувати себе як “просто православні” (37,9% у 2010 році і 35,7% у 2017).

Так само стабільною залишається статистика зареєстрованих релігійних громад. Враховуючи, що на рівні невеликих чисел навіть статистична похибка може створювати враження динаміки, я свідомо обрав цифри з досліджень 2016 і 2017 років, які більше відповідають даним інших років.

Згідно з державною статистикою (6), з 34 385 зареєстрованих релігійних громад, православними є 18 879 (12 328 – Московського патріархату і 5 111 – Київського патріархату, що є майже дзеркальною протилежністю даним соціологічних досліджень конфесійної релігійності). Греко-католицьких громад в Україні 3 862. Римо-католицьких спільнот – 934, а протестантських і харизматичних громад – 9812, юдейських спільнот – 276, мусульманських – 242. Пропорції статистики відрізняється від соціології (особливо в середині Православ'я). Обміну думок щодо цього було присвячено окремий Круглий стіл у Відкритому православному університеті (7). Але очевидною є невідповідність між суспільними настроями і самоідентифікацією наявних релігійних громад, що може бути відображенням певних тенденцій.

Загальний контекст (якісний)

Про наявність невідповідностей і внутрішніх конфліктів свідчить і якісний вимір досліджень Центру Разумкова. Незважаючи на те, що суспільна довіра до Церкви продовжує бути найвищою (63% українців довіряють Церкві), протягом останніх 17 років кількість українців, які вважають Церкву моральним авторитетом зменшилась з 56,3% до 42,2%. Відповідно з 26,5% до 38,8% зросла кількість людей, для яких Церква не є моральним авторитетом. Цікавим є і регіональні відмінності щодо цього питання. На Заході України Церква є моральним авторитетом для 68% українців, в Центрі – для 41%, на Сході – для 28%, а на Півдні – для майже 27%. Так само неоднорідною є релігійність українців по регіонам – віруючими себе вважають 91,3% українців на Заході, 69,9% - в Центрі, 59,5 –

на Сході і лише 42,7% - на Півдні. І саме на Півдні суттєво збільшилась кількість тих, хто знов, як і 17 років тому, вагається між вірою і невір'ям – з 8,3% до 22,4% протягом останнього року. Так само на Півдні збільшилась кількість переконаних атеїстів – з 3,2% до 7,9%. А на Сході збільшився відсоток тих, кому релігійні питання байдужі – з 8,2% до 16,3%. Також саме на Півдні і Сході України найбільше “просто віруючих” (24%), “просто християн” (понад 8%) і “просто православних” (понад 30%). Останні дві категорії віруючих складають помітний відсоток і в Центрі України, де розташована і столиця.

Замислитися також спонукає і ставлення українців до різних релігій і конфесій, а саме: 77,8% українців позитивно ставляться до Православ'я, негативно – лише 1,3%, а 13,5% - байдуже. Українців, які позитивно ставляться до Православ'я більше, ніж самих православних в Україні (68,2%), а тих, хто в негативі, менше ніж представників інших релігій.

Зовсім іншою виглядає картина ставлення українців (серед яких православні є більшістю) до інших релігій і конфесій. Найкраще ставлення, після православних, до греко-католиків – 36,4%, і католиків – 30,9%, але в динаміці позитив зменшується. Негатив всього 4,1% і 5%, але він збільшується. З іншими ситуація ще гірша. Позитив є невеликим і зменшується щодо протестантів (15%), ісламу (12,6%), юдеїв (12,5%) та євангелістів і харизматів (9,8%). Негатив у останніх перевищує позитив і збільшується у протестантів (16%) і юдеїв (15,4%), а стабільним залишається щодо ісламу (20%) і євангелістів і харизматів (19,6%). Переважним відношенням до інших є байдужість – до католиків (40,3%), греко-католиків (38,4%), протестантів (39,1%), мусульман (37,6%), юдеїв (38,8%) та євангелістів і харизматів (34,8%). Байдужість, звичайно, краще за негатив, але вона зменшується, як і позитив, а от негатив зростає.

І з цими тенденціями мала б щось робити саме православна спільнота, бо вона не тільки є найбільшою релігійною спільнотою в Україні, але має усвідомити, що соціологія описує ситуацію всередині Православ'я, яку не дуже помітно за величиною відбудованих храмів і блиском позолочених іконостасів.

Одночасно для українців світоглядно зафіксованим і незмінним протягом останніх років є твердження, що “Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію” – 61,5%. Також переважна більшість українців (майже 75%) не заперечують право на існування будь-якої релігії, особливо тих, що проголошують ідеали добра, любові, милосердя і не загрожують існуванню іншої людини. При цьому частка тих, що стверджують, що “Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю” є невеликою і зменшилася за рік з 9,3% до 6,1%. А це означає, що в суспільстві дуже високий рівень толерантності до релігійного вибору іншого, а відтак свобода совісті і світогляду в Україні не є декларативною.

Тренди зовнішні (суспільні) і внутрішні (церковні)

З одного боку, ми маємо розуміти, що неможливо відокремити Суспільство, Державу і Церкву один від одного в країні, де переважна більшість громадян є віруючими.

З іншого боку, носіями суспільних трендів є більшість громадян (для цього якраз й існує соціологія), а також представники громадянського суспільства, політичних партій і державної влади. А ось носіями внутрішньоцерковних трендів є представники церковної ієрархії і духовенства, яких у 42-мільйонній країні трохи більше ніж 30 тисяч на всі конфесії разом, а також ті, кого можна назвати постійними парафіянами. А таких за даними соціології не більше 20% (це завдяки традиційності західних регіонів), а за оцінками експертів і того менше (від 6 до 10%). Тобто загальні (суспільні) тренди – це ставлення до релігії, церкви і їх відносин з суспільством 80-90% українців, а внутрішньоцерковні тренди – це ставлення до тих самих питань 10-20% українців.

Звичайно, можна сперечатися щодо фаховості цих точок зору і умовності розподілу, але це тема іншої розмови. Зараз нас турбує полярність цих точок зору.

З іншого боку, щодо внутрішніх трендів не існує фахових досліджень (соціологи свідчать про неабиякий спротив релігійних спільнот) і спиратися доводиться на експертну думку фахівців, а також на власний багаторічний досвід перебування одночасно всередині православної релігійної спільноти і в постійному діалозі з громадянським суспільством і науковим середовищем. Абсолютна ж більшість духовенства не помітна і не почута в суспільному просторі, то ж описаний мною внутрішньоцерковний тренд може бути й міфом, але таким, який вкорінений в масовій свідомості більшості українців з обох боків церковної огорожі.

Отже, очевидною є невідповідність зовнішніх (суспільним) і внутрішніх (церковних) трендів щодо суспільного устрою в цілому і внутрішнього устрою релігійних спільнот, зокрема Православ'я, незалежно від приналежності до Московського чи Київського патріархатів (хоча про більш-менш схожі проблеми говорять і представники інших релігійних спільнот).

Зовнішні (суспільні) тренди	Внутрішні (церковні) тренди
Відкритість	Закритість
Єдність	Розділення
Позаконфесійність	Ексклюзивізм
Плюральність	Догматизованість
Мережевість	Ієрархічність
Демократичність	Фундаменталізм
Толерантність	Ворожнеча (Hate Speech)
Свобода	Тоталітарність

Українське суспільство, яке поступово виходить з радянського тоталітарного минулого і намагається будувати демократичну країну, прагне і вимагає більшої свободи, відкритості, плюральності і толерантності, в т.ч. і від релігійних спільнот.

Натомість, релігійні спільноти (особливо православні) продовжують бути закритими, жорстко ієрархізованими на зразок середньовічних, імперських і тоталітарних політичних і державних структур. Більш того, відчувається незбагненна ностальгія за перебуванням у радянському атеїстичному гетто. Ієрархи і духовенство старшого покоління відверто не люблять демократію і живляться апокаліптичними міфами щодо західного світу і європейських цінностей. Церковні люди ностальгують за тоталітарною і деспотичною владою, одночасно вибудовуючи власні організаційні структури і відносини всередині них, відверто потураючи при цьому людську гідність і забуваючи про Христову заповідь любові. Притаманний Церкві консерватизм дуже часто межує з відвертим фундаменталізмом, традиціоналізм з фарисейством, догматичність з нетерпимістю до того, хто вірує або мислить інакше. Ставлення до інших релігійних спільнот базується на апологітичних (захисних) міфах, які малюють в негативних фарбах, а іноді відверто демонізують представників інших релігій та конфесій. Hate Speech - мова міжконфесійної, а іноді і міжнаціональної ворожнечі, є нормою у конфесійному вихованні вірних, яке базується на власній ексклюзивності і зверхності щодо інших.

В Україні розвивається громадянське суспільство, яке будує свої мережеві зв'язки. Беручись за спільну справу захисту і розбудови країни, українці, які належать до різних релігій і конфесій, створюють позаконфесійні або міжконфесійні об'єднання. Натомість, церкви продовжують бути жорстко ієрархічними структурами, а сам термін "соборності" і "соборноправності" – тут під підозрою.

Суспільство бажає єдності церков, але негативно ставиться до розв'язання міжконфесійних конфліктів силовими методами. Але церковна свідомість не мислить іншого, ніж адміністративно-ієрархічний, формату єдності, реалізація якого неможлива в суспільстві, де Церква відокремлена від Держави та існує свобода совісті, світогляду та віросповідань.

Відкрите Православ'я як можливість

Те що Православ'я тяжіє до консерватизму, а іноді і до фундаменталізму, не є новиною. Але після початку «перестройки» в СРСР, падіння богоборчого атеїстичного режиму і розпаду комуністичної імперії, коли до віри навернулися мільйони людей, здавалося б, що Церква має бути совістю і дороговказом для народу, який виходить з полону рабства до свободи. Саме з такими сподіваннями наприкінці 80-х – напочатку 90-х років ХХ століття до Церкви прийшли люди, які потім

протягом 20-25 років займалися релігійною освітою і просвітою, створювали медійні і видавничі проекти, брали участь в діалозі з суспільством. Ці люди стали невід’ємною і дієвою частиною українського Православ’я. Одночасно вони продовжували бути активною і невід’ємною частиною українського громадянського суспільства. Саме в цьому середовищі очевидною стала невідповідність суспільних сподівань щодо Церкви і її внутрішнього потенціалу.

Після Революції гідності стало очевидним, що надії і сподівання на суспільні зміни неможливі без глибинної світоглядної зміни. Тоді багато говорили про європейські цінності, але для нас це дорівнювало цінностям біблійним і євангельським, які лежать в основі цінностей загальнолюдських.

Саме в такому зовнішньому контексті, а також через усвідомлення власної відповідальності за долю своєї Церкви, де очевидно починали брати гору фундаменталістські й ізоляціоністські тенденції (які ще й підігрівалися ззовні ідеями “руського мира” і “політичного православ’я”), а також власного народу, який прагнув змін, але перестав відчувати підтримку і розуміння від ієрархії Церкви, з якою віросповідно не збирався поривати, було сформульовано ідею Відкритого Православ’я як власної самоідентифікації і можливої перспективи для православної спільноти.

Відкрите Православ’я – це...

Для нас Відкрите Православ’я – це:

- Православ’я відкрите до суспільства і людей;
- Православ’я відкрите до знань і технологій;
- Православ’я відкрите до діалогу і пошуку відповідей;
- Православ’я відкрите до інших конфесій і релігій;
- Українське православ’я, яке відкрите до Світового Православ’я;
- Православ’я, яке відкривається;
- Православ’я, яке відкриває себе собі.

Відкрите православ’я – це неієрархічна соборноправна спільнота православних християн з відкритою громадянською позицією, які займаються освітою і просвітою та, спираючись на традиції Православ’я та сучасне знання, намагаються втілювати біблійні цінності у власному житті та спільних проектах. Неієрархічна не означає антиієрархічна. Це означає свідоме уникання створення паралельних ієрархій чи організаційних структур там, де вже є церковні ієрархії чи відповідні дієві інституції.

Відкрите православ’я не є організацією. Відкрите православ’я це ідея, яку кожен, хто її сприймає, може втілювати у власному житті і у власному проекті. Відкрите православ’я намагається бути відкритою системою. Відкрите православ’я – це мережа людей і проектів. Це об’єднання зусиль і ресурсів кожного заради спільної мети і спільної

справи. Відкрите православ'я – це простір діалогу і пошуку відповідей. Це намагання формулювати образ майбутнього і спроба втілювати його вже сьогодні.

Відкрите православ'я як реальність

Одним з перших проектів, який намагається втілити ідеї Відкритого православ'я в реальності, став Відкритий православний університет Святої Софії-Премудрості, створений в Києві на початку 2016 року тими, хто формулював ідею Відкритого православ'я. Відкритий православний університет не дорівнює ідеї Відкритого православ'я. Це лише одна з можливих спроб реалізації цієї ідеї.

ВПУ не є релігійною організацією і не є конфесійним закладом. Він є громадською організацією, яка об'єднує представників різних релігій і конфесій, а також нерелігійних людей, які займаються освітою і просвітою.

ВПУ є майданчиком для діалогу різних заради спільного майбутнього. Він є просвітницьким проектом, а не класичним університетом, але має освітні програми і співпрацює з українськими та закордонними вишами в царині дистанційної та післядипломної освіти.

Докладніше з Відкритим православним університетом Святої Софії-Премудрості та його проектами можна познайомитися на офіційному сайті [8], на сторінці у Facebook [9] та YouTube-каналі [10].

Іншим проектом, який намагався втілити ідеї Відкритого православ'я в медійному просторі, а також був спробою створювати новий образ православного священика в публічному просторі, став телевізійний серіал “Таємний код віри” [11], який вийшов на найрейтинговішому телевізійному каналі України “1+1” і був розрахований саме на ту аудиторію, яка позитивно ставиться до релігії, але не входить до тих 10-20 відсотків, яких можна вважати “професійними” віруючими. Але і в цьому середовищі проект був помічений і здебільшого сприйнятий позитивно.

Відкрите християнство.

Ідея Відкритого православ'я народилася в середовищі православних християн, але була почутою і сприйнятою представниками й інших християнських конфесій. Наприклад, протягом 2017 року в рамках дистанційної освітньої програми ВПУ “Премудрість-онлайн” [12] було записано курс відомого протестантського богослова Михайла Черенкова “Відкритий протестантизм”, друкована версія якого вийшла у серії “Бібліотека відкритого православ'я” до 500-річчя Реформації. А в березні 2018 року у Відкритому православному університеті відбулася публічна лекція від директора Інституту релігійних наук святого Томи Аквінського о. Войчеха Суровки під назвою “Відкритий католицизм”.

Все це свідчить, що ідея відкритості і діалогу між християнами і з суспільством на противагу закритості і конфесійному ексклюзивізму є актуальною не тільки для православних. Апм цьому нам потрібен новий формат єдності релігійної спільноти. Нам потрібна така єдність, яка не

буде знищувати унікальності кожного. Єдність – це не тільки те, що було в минулому, або має бути у майбутньому. Єдність – це те, що є вже сьогодні, якщо ми спромоглися цю єдність віднайти, досягнути і продемонструвати.

Більше того, якщо ми відкриємо Євангеліє, то побачимо відкритість Ісуса Христа до усіх людей і народів.

Список використаних джерел

1. Архімандрит Кирил (Говорун). Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви.. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018.
2. Аржаковский Антуан. Что такое Православие? - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018.
3. Черенков Михайло. Відкритий протестантизм. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017.
4. http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf].
5. Сайт Українського центру економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова: <http://razumkov.org.ua>
6. Сайт Релігійно-інформаційної служби України: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2017/67269>
7. Facebook-сторінка з матеріалами Круглого столу "Релігійно-конфесійна самоідентифікація населення України за даними опитувань громадської думки": <https://www.facebook.com/events/647188438780122>
8. Сайт Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрості: <http://orthodoxy.org.ua>
9. Facebook-сторінка Відкритого православного університету Святої Софії-Премудрості: <https://www.facebook.com/openorthodoxuniversity>
10. <https://www.youtube.com/channel/UCibArbTudp9SZ6A8ESI0Y-Q>
11. Сайт телевізійного проекту “Таємний код віри”: <https://1plus1.ua/taemnij-kod-viri>
12. <http://orthodoxy.org.ua/data/vikladachi-i-kursi-premudrosti-online.html>

УДК 271.222

Запорожець Вікторія. Основні аспекти зовнішньоцерковних відносин УАПЦ дев'яностих років ХХ століття

Анотація. У статті Вікторії Запорожець «Основні аспекти зовнішньоцерковних відносин УАПЦ 90-х років ХХ століття» з релігієзнавчої точки зору здійснюється комплексний аналіз інституціалізації УАПЦ у 90-х рр. ХХ ст. в контексті її зовнішньоцерковних зв'язків. Наголошується, що міжцерковні відносини УАПЦ у зазначений період її існування можна охарактеризувати як двовекторні (внутрішньо-православні та зовнішньоправославні). Зазначається, що перший вектор обумовлений процесами взаємодії УАПЦ з УПЦ КП та УПЦ, який відбувався канонічно – собори/засідання комісій, а другий вектор пов'язаний з тим, що УАПЦ намагалася через єпархії Канади та США отримати канонічний статус у Вселенського Патріарха. Разом з тим наголошується, що хоча й наявні були дипломатичні міжправославні відносини УАПЦ, проте все ж наявними були захоплення храмів однієї Церкви в іншої. Доведено, що церковно-державні відносини УАПЦ в означений період можна характеризувати як стабільні, адже їй було надано право звершувати служби та володіти власним майном,

відкривати недільні школи, вільно служити служби українською мовою, хоча подекуди все ж можна було зустріти негативне ставлення до даної релігійної організації з боку можновладців.

Ключові слова: УАПЦ, міжцерковні відносини, релігійні конфлікти, державно-церковні відносини, УПЦ, УПЦ КП.

Abstract. *In the article of Viktoria Zaporozhets «Main aspects of external church relations of UAOC in the 90's. XX century» from the religious-scientific point of view is carried out a comprehensive analysis of the institutionalization of the UAOC in the 90's of the twentieth century in the context of her external-church relation. It is noted that inter-church relations of the UAOC during the specified period of her existence can be characterized as two-vector (internal Orthodox and intra-Orthodox). It is emphasized that the first vector is due to the processes of interaction between the UAOC and the UOC-KP and the UOC that took place at the canonical councils / sessions of commissions, and the second vector is related to the fact that the UAOC tried to gain the canonical status of the Ecumenical Patriarch through the diocese of Canada and the United States. At the same time it is noted that although there were diplomatic inter-Orthodox relations of the UAOC, nevertheless there were temple seizures from each other. It is proved that the church-state relations of the UAOC in this period can be characterized as stable, since it was granted the right to perform services and own property, to open Sunday schools, to freely serve services in the Ukrainian language, although sometimes it was possible to find a negative attitude to this religious organization from the side of power.*

Key words: UAOC, inter-church relations, religious conflicts, state-church relations, UOC, UOC-KP.

Актуальність теми дослідження обумовлена тим, що наразі Українське Православ'я не є єдиним, а представляє собою три церкви (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ). Виходячи з того, що православна традиція є однією з фундаментальних основ українського народу, його культури та історії, сучасний стан «розколу» Православ'я України потребує всебічного дослідження як історії Церкви, так і сучасного стану і основних тенденцій їх розвитку. Це стосується зокрема й Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ).

Аналіз наукових публікацій. Наразі у вітчизняній науці присутні студії, які присвячені дослідженню стану релігійних організацій 90-х років ХХ ст. Серед них можемо виділити праці як релігієзнавців В. Бондаренка [4], С. Боруцького [5], В. Єленського [8], А. Колодного [9], М. Новиченка [12], С. Савойської [17], так і істориків Н. Белікової [1, 2], Л. Прокопчук [13], А. Шостак [20] й інших. Разом з тим, зазначимо, що хоча є певна кількість ґрунтовних наукових досліджень, присвячених аналізу розвитку православних церков в означений період, проте окреме дослідження стосовно УАПЦ фактично є відсутнім.

Відповідно до цього, **мета** даної статті – розкрити та висвітлити основні аспекти зовнішньоцерковної діяльності УАПЦ в 90-х рр. ХХ ст.

Поставлена мета передбачає вирішення наступних завдань: 1. Проаналізувати ключові моменти розвитку міжцерковних відносин УАПЦ. 2. Окреслити специфіку державно-церковних відносин саме УАПЦ.

Міжцерковні відносини УАПЦ. Перш ніж розглядати специфіку міжцерковних відносин УАПЦ 90-х років ХХ ст., варто відзначити, що демократизаційні процеси в Радянському Союзі, що мали місце в період керівництва М. Горбачова КПРС та державою, призвели до значних змін в релігійній сфері. Їх наслідком стала лібералізація державної політики щодо релігії та Церкви і пов'язаний з нею інституційний церковний ріст. Ряд конфесій виходять з підпілля й намагаються зайняти духовні сфери, з яких вони були витіснені радянською владою. Відбувається також відродження окремих конфесій [15, с.106-107], в тому числі й УАПЦ.

Перший вогник за визволення поневоленої Української Автокефальної Православної Церкви з московської неволі, як зазначає дослідник історії УАПЦ О. Воронин, спалахнув 15 лютого 1989 року. Того дня Ініціативний комітет у Києві начолі з отцем Богданом Михайлечком опублікував Звернення до Верховних Рад СРСР та УРСР і до міжнародної християнської громадськості. Протягом року ця ініціатива розгорнулась в рух за національно-церковне відродження. Початки були нелегкі. На Великдень 1989 року заснована у Києві українська православна громада відправила святкове богослужіння у приватному будинку. Це була перша українська відправа в столиці України з 1943 року [7]. Разом з інституціалізацією УАПЦ поступово почали відбуватися міжцерковні процеси, які слугували основою для різноманітних гострих ситуацій у подальшому.

Варто відзначити, що лінії протистояння між конфесіями згідно начальника управління в справах релігійних організацій Міністерства у справах національностей, міграцій та культур М. Новиченка були наступними: 1) православно-католицьке; 2) міжправославне; 3) внутрішні протиріччя в інших конфесіях [12, с.17].

Як слушно зауважує вітчизняний релігієзнавець В. Климов, «міжконфесійні відносини в будь-якому суспільстві складаються такими, яким вони можуть бути за даних суспільно-політичних, економічних, правових, духовних, етнонаціональних умов існування конфесій в державі й соціумі» [19, с.116].

Одним з моментів, що в результаті став конфліктом між УАПЦ та УПЦ КП став Об'єднавчий собор, який був скликаний у Києві 25-26 червня 1992 року. На цьому соборі УАПЦ, як спадкоємниця Автокефальної Української Православної Церкви у вигнанні, та УПЦ МП, як Православна Церква, яка несла своє служіння на Батьківщині, об'єдналися в єдину Церкву, яка отримала назву Українська Православна Церква Київського Патріархату [9, с. 11]. Предстоятелем цієї церкви був

обраний патріарх УАПЦ Мстислав (Скрипник), заступником предстоятеля – митрополит Філарет. Сам же Мстислав, що був відсутній на соборі, повівся надто спекулятивно. З часом він заявив, що не давав згоди ні на об'єднання церков, ні на своє обрання, заявив про недійсність цього об'єднання, яке ліквідувало УАПЦ.

17 жовтня 1992 року патріарх Мстислав відлучив від УАПЦ владик цієї Церкви Антонія (Масендича) і Володимира (Романюка), які визнали об'єднання церков і брали в цьому об'єднанчому процесі особисту участь. Після об'єднання Філарет знову перерукопоклав багатьох архієреїв УАПЦ (для деяких це було вже третє рукопокладення). Не зважаючи на прийняття нової назви (УПЦ КП), всім парафіям УАПЦ, які увійшли до складу об'єднаної церкви, було дозволено зберігати свою історичну назву (прихід УАПЦ), не вводячи нової аббревіатури [11, с.267].

Проте варто наголосити, що далеко не всі парафії УАПЦ в Україні визнали Об'єднанчий собор, троє ієрархів Церкви відмовилося від об'єднання з Філаретом. До 1993 року патріарх Мстислав практично перервав відносини зі своєю українською паствою, яка фактично була розділена на дві частини. Фактично вже навесні 1993 року в Україні оформилися дві незалежні православні конфесії. Причому обидві формально очолював Мстислав (Скрипник), а в обох, по суті, всіма справами керували зовсім інші особи.

11 червня 1993 року патріарх Мстислав помер. Ця новина стала початком остаточного розмежування між виокремленою УАПЦ та УПЦ КП, кожна з яких обрала свого патріарха [11, с. 267]. За 1,5 року від утворення УПЦ КП до неї не ввійшло 12 архієреїв, які повернулися в РПЦ. Навіть після відходу частини парафій та ієрархів в УАПЦ в Церкві КП залишалася досить значна партія супротивників обрання Філарета патріархом.

В цьому контексті необхідно зазначити те, що у 1998 році розсипався міф про прихильність православної діаспори УАПЦ США, Канади до Філарета. Митрополит УПЦ Канади Василій і митрополит УПЦ США Костянтин виступили з заявою, що дії УПЦ КП шкодять православ'ю за межами України. Філарету були висунуті обвинувачення по 13 пунктах (про заяви створення інтернаціоналу церков-розкольників, сіяння ворожнечі між православними приходами в українській діаспорі та ін.) [6, с. 30]. Після невдалого об'єднання з УПЦ Київського патріархату УАПЦ знову виокремлюється як самостійна церковна структура. Неодноразові спроби об'єднання УАПЦ з УПЦ Київського Патріархату упродовж 90-х рр. ХХ ст. не мали успіху і зазнали невдачі.

Протягом всього часу відносини трьох Православних Церков України – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ - відрізнялися високим ступенем протистояння, що підвищувало рівень конфліктності у всій Україні.

Проте характером конфліктності у даний період характеризувалися не лише відносини між УАПЦ та УПЦ КП. Гострим кутом міжцерковних стосунків виступає питання мови богослужіння, а відтак відносини з УПЦ МП також були доволі гострі в цей час. Як зазначає С. Савойська, УАПЦ та УПЦ КП відображають інтереси незалежної України і орієнтуються на національно-патріотичні сили в державі, дотримуються українських звичаїв, а українську мову вони проголосили мовою богослужіння. Все це поглибило розкол у Православ'ї і викликало нові конфлікти, в тому числі й мовно-політичні. В контексті багатьох конфліктів, які мали місце між цими православними гілками, на першому місці була боротьба за лідерство, владу, сфери впливу, а вже на другому – проблема використання мови у богослужінні, дотримання українських звичаїв, виховання патріотизму стосовно Української держави тощо [17, с. 197].

Виходячи з цього, з моменту відродження релігійно-церковного життя в СРСР Російська Православна Церква почали стрімко втрачати позиції в Україні. Значна частина прихильників колись єдиної РПЦ відійшла до відроджених УГКЦ та УАПЦ. Вже у 1992 р. кількість невідконтрольних Московському патріархатові православних парафій в Україні сягнула однієї тисячі. З того часу РПЦ здійснила кілька спроб мобілізації своїх прихильників довкола різних ідеологем, часто відверто політичного змісту. Серед політичних доктрин цієї церкви помітне місце посідає теорія так званого «політичного православ'я», яка хоч і не визнається офіційною церковною владою, проте знаходить підтримку серед частини служителів культу та громадсько активних мирян. Тому в цьому контексті певне напруження у відносинах між УАПЦ та УПЦ МП в 90-х роках м.ст. постійно наростало.

Однак разом з тим представники УАПЦ фактично від початку свого відродження почали шукати точки співпраці з Українською Православною Церквою МП у питанні повернення з розколу. Але через ряд причин затягувалося вирішення цієї проблеми. Одним з головних аргументів представників УАПЦ на користь швидкого вирішення їхнього повернення є здобуття Київською Митрополією якщо не повної автокефалії від Московського Патріархату, то хоча б автономії. На їх думку, це дозволить розрядити ситуацію у парафіях УАПЦ та сприятиме безболісному переходу кліру та вірних УАПЦ до Української Православної Церкви МП. Аргумент дійсно життєвий та серйозний. Вважалося, що Автономія Української Православної Церкви може допомогти зберегти баланс сил: схід та південь будуть задоволені тим, що лишаються в складі Московського Патріархату; центр, північ та захід будуть задоволені тим, що Українська Православна Церква МП з'явиться в диптиху Помісних Православних Церков як автономна Церква [11, с. 268].

Незважаючи на певну гостроту, конфлікти і сутички у релігійному середовищі, можливості для діалогу різних конфесій не були вичерпані.

Відносиним між Церквами у 90-х рр. ХХ ст. не були розірвані остаточно. Як в означений період, так і наразі дискусії у православному середовищі ведуться навколо канонічного/неканонічного статусу УПЦ КП й УАПЦ і не мають під собою розбіжностей у віровченні чи обрядовості. Це полегшує потенційну справу створення Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні.

Проте і на сьогодні певною мірою триває «холодна війна» у середовищі Православ'я України. Попри позитивні тенденції щодо стабілізації відносин між різними конфесіями в Україні процес нормалізації далекий від бажаного. З моменту розколу Українського екзархату Російської Православної Церкви та відродження УАПЦ у питанні їх об'єднання справа фактично не просунулася.

У ролі головного ініціатора міжправославного конфлікту виступала УПЦ КП, яка розглядала (й тепер розглядає) УПЦ МП як свого головного ворога, якому вона оголосила своєрідну війну. Із-за цього саме ці дві Церкви є основними сторонами нинішнього міжцерковного конфлікту в Православ'ї України [3, с. 14]. УАПЦ, як правило, намагалася утримуватися від різких випадів на адресу двох інших церков і прагнула сприяти зниженню загального рівня конфліктності. Головними для всіх трьох православних Церков залишаються проблеми майбутнього Українського Православ'я: відновлення єдності Церкви і набуття автокефалії. Всі три церкви заявляють про прагнення до єдності, але способи його відновлення бачать по-різному. Ще більше вони різняться в баченні перспективи отримання автокефалії [10, с. 11].

В цьому контексті необхідно наголосити, що міжрелігійні стосунки УАПЦ у 90-х рр. ХХ ст. характеризувалися не лише комунікацією з православними церквами в Україні. Так, у 1998 – 1999 рр. керівництво УАПЦ схилилося до ідеї отримання канонічного статусу через приєднання до канонічно визнаних західних православних юрисдикцій. У своєму Заповіті, датованому 1 грудня 1999 р., патріарх УАПЦ Дмитрій написав: «Єпархії УАПЦ в Україні благословляю визнати над собою юрисдикцію Блаженнішого митрополита УАПЦ в діаспорі та УПЦ в США Костянтина» [1, с.72-73].

Після смерті Дмитрія (лютий 2000 р.), 14 – 15 вересня 2000 р. в Києві відбувся Помісний собор УАПЦ, який визнав недоцільним обирати нового Патріарха УАПЦ й обрав предстоятелем митрополита Тернопільського і Подільського Мефодія (Кудрякова). Митрополит Костянтин, предстоятель УПЦ в США, був обраний «духовним опікуном» УАПЦ (він відмовився від обрання предстоятелем УАПЦ через відсутність благословення на це Константинопольської патріархії, у юрисдикції якої знаходиться УПЦ в США). То ж прагнення українських автокефально-православних через визнання керівником УАПЦ митрополита Костянтина прилучитися до канонічного Константинопольського патріархату залишилося незреалізованим.

УАПЦ в контексті державно-церковних відносин в Україні.

Поряд з міжцерковними відносинами величезну роль в інституціалізації УАПЦ в 90-х рр. ХХ ст. відіграли державно-церковні відносини. Одним з ключових моментів в цьому плані стало 2 жовтня 1990 р., коли Верховна Рада УРСР визнала і узаконила УАПЦ по всій Україні. 19 жовтня патріарх Мстислав прибув до Києва. Протягом більш як місячного перебування в Україні перший український патріарх об'їхав багато регіонів країни. Під його керівництвом відбувся собор єпископів УАПЦ. 18 листопада в Софійському соборі за участю тисяч віруючих, які заповнили площу навколо храму, патріарха Мстислава було урочисто введено в Київський патріарший престол. Відтак, на слушну думку О. Рошиної та І. Тюльченко, «Легалізація УАПЦ, з одного боку, закріпила церковний розкол в українському православ'ї, з іншого ж – посилила свій вплив на населення (переважно в Західній Україні)» [16, с.256]

Позитивним сигналом стосовно нормалізації відносин між владою та УАПЦ стало те, що в країні у цей період в основному були сформовані правові принципи державно-церковних відносин, які були зафіксовані у Законі “Про свободу совісті та релігійні організації” та засвідчені Конституцією України. Окремі аспекти регулювалися цивільним й кримінальним правом та нормативно-правовими актами державної виконавчої влади. Українська дослідниця Н. Белікова констатує, що законодавство України про релігію і церкву у своїх базових твердженнях відповідало інтересам держави та церков, а також міжнародним нормам, що, однак, не виключало роботи з його подальшого вдосконалення. У середині 90-х рр. керівництво країни усвідомило необхідність розробки Концепції державної політики щодо церкви та релігійних організацій. Концепція була опрацьована, але на кінець 90-х рр. вона не отримала затвердження Верховної Ради [2, с.15].

Також варто відзначити, що велику роль у зменшенні гостроти суперечностей навколо повернення церковного майна, в т.ч. й УАПЦ, відіграв Указ Президента України «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» від 4 березня 1992 р., який започаткував процес реституції церковного майна. Як зазначає В. Бондаренко, «реституція церковного майна стала в Україні явищем унікальним, оскільки жоден інший суспільний інститут, окрім Церкви, з причин відсутності юридичної бази, своїм правом на успадкування історично належного їм майна не скористався» [4, с. 613]. Держава виступила ініціатором налагодження конструктивних стосунків з Церквою, запобігала суперечкам між окремими церквами щодо культового майна.

Незважаючи на різний характер державно-церковних відносин, в т.ч. і з УАПЦ, вони здійснювалися за відносно стабільними напрямками, яких Н. Белікова виокремила десять, однак в контексті досліджуваної

проблематики особливо доцільними буде вказати наступні:

➤ повернення державою церковної власності. Протягом періоду, що досліджується, релігійним організаціям була повернута значна частина їх майна, проте повністю виконати це завдання не вдалося через ряд як об'єктивних, так і суб'єктивних причин;

➤ ліквідацію міжконфесійних конфліктів. Його головний зміст зводився до спроб організації при посередництві держави екуменічного діалогу між усіма конфесіями шляхом утворення представницьких організацій, проведення форумів і підписання спільних меморандумів, результатом чого мало стати пом'якшення міжцерковних конфліктів, а у перспективі – міжконфесійне примирення;

➤ деполітизація релігійно-церковної сфери. У 90-х рр. м.ст. були наявними дві тенденції: посилення конфесійної орієнтації партій та набуття релігійними організаціями політичної спрямованості. Це приводило до порушення таких принципів, як відокремлення церкви від держави, невторчання релігійних організацій у вибори на боці тих чи інших політичних сил, посилювало соціальну напругу у суспільстві. Деполітизація церков була однією з важливих передумов подолання міжконфесійного конфлікту. Проте на кінець 90-х років реально можна було говорити тільки про спроби мінімізації впливу політики на релігію;

➤ узгодження загальнодержавного та регіонального інтересів щодо питань, пов'язаних із становленням конфесійної карти країни. Держава була зацікавлена у створенні однорідного релігійного середовища у регіонах, у максимальному розвитку поліконфесійності. Однак, місцева влада не скрізь була здатна забезпечити це на практиці;

➤ сприяння розвитку релігійної самобутності національних меншин. Держава у цьому керувалася двома принциповими моментами: забезпечення однакових умов для здійснення нацменшинами права на релігійні свободи нарівні із особами, що належали до корінної нації. та підтримка інтеграції етноконфесійних меншин в українське суспільство [Див.: 2, с.15-16].

Таким чином, дослідивши зовнішньоцерковні зв'язки УАПЦ у 90-х рр. ХХ ст., можна зробити наступні висновки:

1) Міжцерковні відносини УАПЦ у зазначений період її існування можна охарактеризувати двовекторними (внутрішньо-православними та зовнішньо-православними). Перший вектор обумовлений процесами взаємодії УАПЦ з УПЦ КП та УПЦ МП, який відбувався дипломатично/канонічно – собори/засідання комісій, або це було як захоплення церков і т.п. Другий вектор пов'язаний з тим, що УАПЦ намагалася через єпархії Канади та США отримати канонічний статус у Вселенського Патріарха.

2) Державно-церковні відносини УАПЦ в останнє десятиріччя ХХ ст. пов'язані були з тим, що Церкві було надано право звершувати служби

та володіти власним майном, відкривати недільні школи, вільно служити служби українською мовою.

Список використаних джерел

1. Белікова Н.В. Православні церкви України на початку ХХІ ст.: пошук шляхів порозуміння // Наука. Релігія. Суспільство. -2010-№ 1.-С. 69-79.
2. Белікова Н. В. Релігійні конфесії України (кінець 80-х – 90-і роки ХХ століття): Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Донецький національний ун-т. – Донецьк, 2001. – 234 с.
3. Белецкий М. Православная Церковь в Украине: проблемы "объединения церквей" и автокефалии // Аналитик. – 2001. – № 6. – С. 13-15.
4. Бондаренко В. Д. Релігійно-церковне життя // Державотворчий процес в Україні 1991 – 2006. — К.: Наукова думка, 2007. – С.600-630.
5. Боруцький С. Держава. Церква. Людина: державно-церковні та міжконфесійні відносини у дзеркалі сучасності. 1992 – 2002 рр. — Львів: Афіша, 2003. – 552 с.
6. Бочкарь А. Чи потрібно Українській православній церкві вести переговори з розкольниками // “Православие в Україні. – 2010. – С. 29-32.
7. Воронин О. Комітет за відновлення УАПЦ в Україні // Історичний шлях УАПЦ / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://patriarchia.org.ua/istoriya-uapc-chastina-8-novitnye-vidrodzh/?lang=ru>
8. Єленський В. Є. Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в центрально-східноєвропейському контексті: Дис... докт. філос. наук / НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К., 2003. – 434 с.
9. Історія релігії в Україні. – Т. 10. Релігія і Церква років незалежності України /За ред. А. Колодного.– К.; Дрогобич: Коло, 2003.– 616 с.
10. Краткая история церкви // Иерархия литургийных церквей. – 2012. – № 7. – С. 9-11
11. Ліннік Ю. Трансформаційні процеси у православ'ї в часи українського державотворення (кінець ХХ – ХХІ ст.) // Релігія та Соціум. – 2014. – №1-2 (13-14) – С.265 – 271.
12. Новиченко М. Міжконфлікти в Україні: причини і наслідки // Людина і світ. – 1995. – № 9. – С.92-117.
13. Прокопчук Л. Трансформаційні процеси в православних конфесіях України в 90-ті роки ХХ ст.: Дис... канд. іст. наук / КНУ ім. Т. Шевченка. — К., 2005. – 202 с.
14. Пушко В. Об'єднання Українського православ'я: позиція ієрархів УПЦ МП // Волинська єпархія Української православної церкви. – 2007. – № 42. – С. 12-14.
15. Релігійна політика в Україні у 1960-х — 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин / П. М. Бондарчук, В. М. Даниленко, В. О. Крупина, О. Н. Кубальський; відп. ред. В. М. Даниленко. — К.: Інститут історії України НАН України, 2010. — 210 с.
16. Рощина Л. О., Тюльченко І. К. Стан українського православ'я в перше десятиріччя незалежності України // Наукові праці історичного ф-ту Запорізького національного університету, 2014, вип. XXXVIII – С. 255-259.
17. Савойська С. Українська православна церква і міжцерковні мовно-політичні конфлікти // Наукові записки ІІІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України – Випуск 41 – С.196 – 204.
18. Сучасна релігійна ситуація в Україні / НАН України. Ін-т філософії. Відділення релігієзнавства; Ред. кол.: П. І. Косуха (відп. ред.) та ін. — Ч. 1. — К., 1994. — С. 60.
19. Україна релігійна: колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя України. — К., 2008. – 436 с.
20. Шостак А.В. Православні конфесії Півдня України у 90-х роках ХХ століття (на матеріалах Херсонської, Миколаївської, Одеської областей) / Рук. дис. канд.істор. наук 07.00.01- історія України. – Кривий Ріг, 2016. – 257 с.

**Загребельний Ігор. Гавриїл Костельник і дискусія
щодо місця томізму у богословській культурі
Української Греко-Католицької Церкви**

***Анотація.** Стаття порушує питання ставлення до томістичної методології богослов'я в УГКЦ міжвоєнного часу. У першу чергу спростовується стереотип щодо приналежності до неотомізму греко-католицького філософа і богослова Гавриїла Костельника. Далі аналізуються специфіка антитомістичної позиції Костельника і реакція на цю позицію інших греко-католицьких інтелектуалів та ієрархів, насамперед Йосифа Сліпого. Доводиться виправданість намагань Сліпого обґрунтувати томізм як складову української інтелектуальної культури.*

***Ключові слова:** УГКЦ, неотомізм, католицький модернізм, Гавриїл Костельник, Йосиф Сліпий.*

***Abstract.** The article of Ihor Zahrebelnyi «Havryil Kostelnyk and discussion about the status of thomism in theological culture of Ukrainian Greek Catholic Church» addresses attitude to Thomistic methods of theology within Ukrainian Greek Catholic Church of Inter-War Period. First of all, it razes the cliché that Greek Catholic philosopher and theologian Havryil Kostelnyk belonged to Neo-Thomism. And further it analyzes specific character of Anti-Thomistic position of Kostelnyk and reaction of other Greek Catholic intellectuals and bishops, first of all – Josyf Slipyi – to it. It proves that attempts of Slipyi to substantiate Thomism as element of Ukrainian intellectual culture were justified.*

***Key words:** UGCC, neo-Thomism, Catholic modernism, Havryil Kostelnyk, Josyf Slipyi.*

Вступ. Після краху комуністичної системи і відновлення незалежності в Україні спостерігалася злива вдалих і не зовсім вдалих спроб типологізувати зразки вітчизняної філософської і, меншою мірою, богословської думки відповідно до системи «ізмів», які пронизують інтелектуальну історію Заходу. Тим не менше, попри цю зливу, лишилося чимало білих плям і проблемних питань. Причиною останніх можна вважати надмірну схильність навішувати ярлики «ізмів» на явища вітчизняної історії ідей. Відтак склалася ситуація, коли присутність певного «ізму» в українській історії лишається недостатньо вивченою, але в той же час «істом» проголошується мислитель, який не мав до цього «ізму» суттєвого відношення. Приблизно такою виявилася ситуація з вивченням місця в українській інтелектуальній історії неотомізму. Як відзначають Ю. Чорноморець та О. Шеремета, український неотомізм залишається «оригінальним і малодослідженим явищем в історії вітчизняної теології та релігійної філософії» [1, с. 597]. У той же час, як це буде показано нижче, у сучасних публікаціях легко зустріти зарахування до числа «українських неотомістів» отця Гавриїла Костельника (18861948)

– філософа і теолога, який якраз боровся проти залежності богословської культури УГКЦ від томістичної методології. На цьому тлі потреба у більш серйозному підході до теми неотомізму в українській думці видається беззаперечною.

Огляд публікацій. «Неотомістом» Г. Костельнику довелося стати уже в рецепції радянського дослідника М. Олексюка [2, с. 222]. 1986 року про неотомізм Костельника заговорив науковець із тодішньої Югославії Ю. Тамаш – автор розвідки «Гавриїл Костельник поміж доктриною і природою». Свою думку дослідник не змінив і в 2000-х роках. Костельник, згідно з Тамашем, «створив самостійну філософську систему як особливу версію неотомізму» [3, с. 27].

На жаль, подібним чином Костельника характеризує і частина сучасних українських дослідників. Автор однієї з перших присвячених Костельнику дисертацій І. Мірчук зазначає, що Костельник «належить до філософського напрямку ХХ ст., який розвиває вчення Томи Аквінського про поєднання віри і знання й носить назву неотомізм». Привід для такої класифікації вона вбачає у тому, що «ідеалом» в інтелектуальних пошуках мислителя було «гармонійне поєднання природного і надприродного» [4, с. 1718]. Вважає доцільним зараховувати Костельника до послідовників Аквіната і П. Содомора: «Як і Тома, Г. Костельник був прихильником поєднання знання і віри, що, на його думку, необхідне для розуміння світу та його осмислення» [5, с. 368]. Відзначаючи особливості сприйняття Костельником проблеми співвідношення віри та розуму, про наявний у творчості мислителя «розвиток ідей томізму» говорить і Я. Петрук [6].

2008 року традиція зараховувати Костельника до представників неотомізму усе ж була перервана. Львівський дослідник О. Гірник переконливо вказав на необґрунтованість такої класифікації Костельникових поглядів [7, с. 4960]. Говорячи про подолання стереотипу про неотомізм Костельника, варто також згадати статтю О. Шеремети [8].

Метою нашої статті є поглибити спростування «неотомістського» образу Костельника і, водночас, більш широко висвітлити тему ставлення до томістичної спадщини в УГКЦ міжвоєнного часу.

«Примирення віри і знань» як недостатній аргумент на користь томізму Костельника. Неважко помітити, що в основі зарахування Костельника до числа неотомістів лежить наявний у творчості українського мислителя мотив «примирення віри і знань» (або ж «віри і розуму», «релігії і науки» тощо). У такому підході присутнє явне спрощення і сутнісного ядра філософії та теології Аквіната, і явища неотомізму, і, зрештою, міркувань самого Костельника. Спадщина Ангельського Доктора дуже повільно входить у вітчизняний філософський дискурс. Цю ситуацію лаконічно змальовує О. Хома: «Незмінно присутній в історико-філософських курсах, надійно

зарахований до когорти “великих мислителів”, Аквінат і нині залишається в нас одним із найменш засвоєних мислителів» [9, с. 1112]. Тож можемо говорити, що Костельнику у сучасних українських реаліях довелося стати «неотомістом» на тлі дуже узагальненого образу самого Томи (винятком напевно слід вважати зарахування Костельника до неотомістів П. Содоморою – у цьому випадку швидше йдеться про узагальнення поглядів самого Костельника).

Томі Аквінському безперечно належить одна з найглибших і детально розроблених систем розмежування компетенції віри та природного розуму. Ця система стала в нагоді у ХІХХХ ст., коли, опинившись перед обличчям нових викликів філософського і пропагандистського характеру, Церква була змушена знову наголосити на несуперечності віри і розуму, релігії і науки. Одначе сама теза про те, що дійсні наукові відкриття не можуть суперечити істинам віри, є занадто універсальною, аби вважати її маркером томізму. Претендентами на статус таких маркерів можна вважати специфіку вчення Томи про матерію і форму, потенцію і акт, субстанцію та акциденцію, природу і благодать, особливості Аквінатового підходу до етики і політичної філософії тощо. Без укоріненості у це проблемне поле важко говорити про неотомізм.

Зрештою, навіть якби достатнім маркером неотомізму була специфіка томістичного підходу до віри і розуму, Костельника все одно не можна було б вважати неотомістом. Уже у студентські роки Костельник демонструє доволі прохолодне ставлення до метафізики у традиційному схоластичному сенсі. Зрілий Костельник – це взагалі філософ-модерніст, що вдається до релятивізації християнського віровчення і невдалих спроб «перекласти» богослов'я з мови метафізики на мову природничих наук. У підході зрілого Костельника немає й сліду від Аквінатової системи з її ієрархією «фізики» (сукупності природничих знань), метафізики та істин Об'явлення¹¹.

Антитомізм Костельника між «восточництвом», модернізмом та власними амбіціями. Зарахування Костельника до числа неотомістів видається недоречним не лише через специфіку його філософських і богословських поглядів, але й через те, що мислитель свідомо намагався побороти вплив томістичної спадщини на богослов'я УГКЦ. Костельник не тільки скептично ставився до Томи як філософа, але й – у статусі радикального представника табору «восточників» – прагнув відгородити УГКЦ від інспірованого ідеями Аквіната латинського богослов'я. Класифікуючи в одній із своїх полемічних статей різні прояви «латинізації», Костельник у першу чергу критикує не обрядові запозичення, а залежність богословської культури УГКЦ від міркувань

11 Цю специфіку філософсько-богословських пошуків зрілого Костельника автор описав у статті «Зміна традиційних уявлень про раціональність і науку у католицькому модернізмі (на прикладі концепції Гавріїла Костельника)», що має вийти у новому випуску видання «Идеи: философско списание».

західних теологів, які «впливають зі специфічно латинських даних», а, отже, є чужими східним католикам [10, с. 257].

Ця критична методологічна настанова проявляється, коли Костельник переходить до практичних питань. У «Спорі про епikleзу» однією з головних полемічних стратегій Костельника є підважування здійсненого представниками схоластики перенесення до сакраментології категорій матерії і форми. На думку мислителя, це перенесення було наслідком «еволюції, що впливала зовсім природно з його (Заходу. – І.З.) історії та з його психічної вдачі» [11, с. 10]. Грецьке християнство володіло відмінною психікою, тож, на думку Костельника, не мало рахуватися з концепціями, що поставали на Заході (хоч, водночас, не повинне було сприймати їх за еретичні).

Подібна «деконструкція» Костельником засад латинського богослов'я не лишалася непоміченою з боку «западників». У спільній відозві єпископів Григорія Хомишина і Йосафата Коциловського (1929) серед звинувачень у бік Костельника було невизнання ним авторитету Ангельського Доктора: «В нього св. Тома з Аквіну, котрий після оречення Церкви є князем богословів, не має в тій справі авторитету, бо о. Костельник є сам для себе вистачаючим авторитетом» [12, с. 186].

Одначе хибно думати, що вододіл симпатій чи антипатій до спертої на Тому теології чітко проходив між «восточниками» і «западниками». Безпосереднім Костельниковим візаві у дискусіях щодо Аквіната був Йосиф Сліпий. Полеміка між мислителями спалахнула на початку 1925 р. Під час засідання Богословського наукового товариства 19 грудня 1924 р. Сліпий виступає з доповіддю «Про вплив св. Томи на орієнтальну теологію». А вже 4 січня перед учасниками БНТ виступає Костельник, який присвячує свій виступ критичному розгляду праці Сліпого «Св. Тома з Аквіну і схоластика» [13, с. 46]. Незабаром полеміка переноситься на шпальти релігійних часописів. Костельник використовує сторінки власноруч редагованого провідного восточницького видання «Нива» [14]. Сліпий публікує відповіді на закиди у свою адресу у «Богословії» [15; 16].

Відсутність особливих симпатій Костельника до томістичної метафізики давала про себе знати ще до конфлікту зі Сліпим. Проте можемо припускати, що саме цей конфлікт посприяв кристалізації антитомістичної позиції. Тут потрібно брати до уваги особливості вдачі Костельника: його різкий і запальний характер, полемічність, надмірну самовпевненість, месіанську свідомість. Пригадуючи свою полеміку з Костельником, Сліпий шукав її витоки саме в інтелектуальній заздрості: «Костельник побачив, що те все переростає йому через голову, і накинуся у дуже грубий спосіб на мої праці» [17, с. 132]. Виглядає досить імовірним, що саме *особистий* конфлікт зі Сліпим підштовхнув Костельника не лише до публічної критики залежності богослов'я УГКЦ

від томістичної методології, але й до праці над «очищенням» власних поглядів від того, що було засвоєно ще у студентські роки.

1925 року Костельник публікує «Християнську апологету». У цій праці легко відчуті «латинську» освіту мислителя. Скажімо, виклад основних прикмет Абсолюту перегукується з першою книгою «Суми проти поган». Може видатися знайомою¹² і логіка цих Костельникових слів: «Якщо кожна поодинокі дочасна річ має свою причину зовні себе, то також збір дочасних речей має свою причину зовні себе. А се значить, що ціла область буття не може складатися тільки з контингентних єств, але мусить бути в тій області також таке єство, котре причину (властиво: рацію) свого існування має само в собі (*ens a se*), котре не постало, але існує від вічності» [19, с. 54]. Також Костельник поділяє аристотелівсько-схоластичне розрізнення трьох родів душ: вегетативної, сенситивної та раціональної [19, с. 116-117]. За двадцять років, пройшовши шлях «очищення» від томістичних упливів, Костельник критикуватиме такий підхід, вважаючи, що середньовічні схоласти проклали місток до матеріалізму [20, с. 258]. Подібним чином Костельник перегляне низку інших моментів (причому рухаючись не у бік грецької патристики чи, скажімо, тогочасної російської православної думки, а в бік католицького модернізму). Чи була б еволюція Костельника настільки різкою, якби не конфлікт зі Сліпим? Безапеляційно відповісти на це питання не можна. Однак негативна відповідь видається більш правдоподібною, ніж позитивна.

Говорячи про антитомізм у системі координат Костельникових «восточництва», модернізму та амбіційного характеру, варто розуміти, що перше («восточництво») значною мірою було виявом другого та третього. Ми зробили припущення щодо впливу на кристалізацію антитомістичної позиції конфлікту зі Сліпим. Але цим вплив психологічних особливостей Костельника на його інтелектуальну позицію не вичерпується. На нашу думку, особиста месіанська свідомість Костельника проектувалася на всю УГКЦ. Костельник писав про необхідність вироблення «одушевляючої ідеології унії» [21, с. 6] як передумову здійснення її (унії) «великої, епохальної місії» [21, с. 16]. У цьому еклезіальному месіанстві легко помітити проекцію рис самого Костельника, який, за свідченням Я. Дашкевича, «ніколи не був критичним до самого себе» [22, с. 291] і відзначався «уявленням про персональне велике і високе післанництво» [22, с. 293]. Дашкевич, щоправда, також не втримався від спокуси зарахувати Костельника до неотомістів.

12 Наведена у цитаті аргументація все ж відрізняється від *secunda via* Томи. Крім того проблемним є об'єднання під поняттям «ціла область буття» сотвореного світу і його Творця. Сам Аквінат хоч і дещо спрощує розуміння Бога як *super esse*, однак не об'єднує Бога і тварне єдиною категорією суцього. Таке об'єднання приходить лиш із Суаресом (коротко про це див. у Г. Вдовіної [18, с. 120-131]). Важко сказати, що саме у цьому випадку робить Костельник: ретранслює суаресівський підхід чи просто не надає ваги подібним нюансам.

Проблемою українського греко-католицизму Костельник вважав «несамостійність у житті, сліпе й необмежене підлягання чужим впливам»: «Від часів унії всі наші богословські книжки – це просто плагіати – переклади або перерібки – західних книжок» [21, с. 1011]. Цю проблему необхідно було усунути – у тому числі відкинувши томістичну методологію – задля виконання «епохальної місії». Однак поставлена на службу месіанським цілям «ідеологія» мала б бути не поверненням до властиво східних філософських і богословських джерел, а творенням чогось зовсім нового, зокрема здійсненим у модерністському дусі некоректним підлаштуванням християнського віровчення під здобутки світських наук.

Чи був можливим український томізм? Скільки Костельник не критикував би залежність греко-католицької думки від латинського богослов'я, його головного опонента важко звинуватити саме у «сліпому підляганні чужим впливам» і залежності від західного просто тому, що воно західне. Йосиф Сліпий намагався показати, що визнання авторитету Томи і схоластики у цілому не руйнує специфіки східного католицизму. Досить переконливо йому це вдалося у «Нарисі історії середньовічної (схоластичної) філософії». У цій праці Сліпий апелює до специфіки теології Івана Дамаскіна, дискусій щодо схоластики у Візантії, намагань унійного митрополита Йосифа Велямина Рутського гармонійно поєднати у богословській освіті Дамаскіна та Аквіната, значення, яке схоластика мала для київської православної богословської традиції. Сліпий підсумовує: «Цей огляд свідчить, який фермент викликала схоластика, а, зокрема, Тома на Сході. (...) Та й нині не треба боятися, щоб, узявши до рук Аквінатову Суму, Схід затратив у розвитку богословії своїх вагомих ціх» [23, с. 112]. Відповідаючи на закиди Костельника, Сліпий писав, що його метою було «не звеличити Аквіната», а, зруйнувавши низку упереджень, «звернути увагу на нашу схоластику і зв'язати її з західною» [16, с. 307].

Елементарний аналіз «Богословії» (журнал виходив за редакцією Сліпого) переконливо свідчить про збалансованість підходу українського апологета схоластики. Журнал ретельно слідкував за відродженням на Заході томістичної традиції. Водночас серед розміщених у ньому рецензій та оглядів наукового життя бачимо цікавість до візантиністики, студій східного богослов'я тощо.

На томістичну позицію Сліпого варто дивитися як на явище динаміки, а не статичного інтелектуального життя УГКЦ. Іван Музичка намагався показати греко-католицьких богословів міжвоєнного часу причетними до наявного на Заході «нового динамізму богословських наук» [24, с. 11]. Принаймні у випадку Сліпого це дійсно було так. На Заході у той час відбувався поворот від «катехизмового томізму» (усталених результатів впливу томістичної методології на виклад

віровчення) та «підручничкового томізму» у філософській освіті до думки «справжнього» Томи і її актуалізації. Подібним чином Сліпий прагнув оживити схоластику, органічно актуалізуючи її у контексті грецького християнства і, зокрема, української богословської традиції. Під цим кутом зору прагнення Сліпого виглядали куди більш послідовними, ніж нарікання Костельника.

Висновки. Всупереч наявним інтерпретаціям, інтелектуальні пошуки Костельника важко назвати «розвитком ідей томізму». Швидше навпаки: вони є історією боротьби проти томістичної методології. Антитомізм Костельника складно зрозуміти, не розуміючи, чим було Костельникове «восточництво» – не беручи до уваги суб'єктивно-психологічних і модерністських витоків цієї інтелектуальної позиції. Костельник намагався побороти латинсько-схоластичні впливи на богослов'я УГКЦ не в ім'я віднайдення якогось «автентичного Сходу», а в ім'я власних амбіцій і новаторства, яке могло б їх задовольнити. Проте, як писав Сліпий, «промощувати нові шляхи можна тільки тоді, коли знається добре старі» [16, с. 317], а Костельник «старі шляхи» свідомо відкидав. Що ж стосується томістичних пластів творчості Сліпого та інших прикладів рецепції томістичних ідей в українському греко-католицькому середовищі, то вони продовжують залишатися цікавим предметом для вивчення. Хоча б у якості пропедевтики до більш якісного засвоєння у сучасній вітчизняній інтелектуальній культурі надзвичайно багатой традиції томізму.

Список використаних джерел

1. Чорноморець Ю., Шеремета О. Традиція українського неотомізму в діаспорі. // *Українське релігієзнавство*. - 2012. - № 62-63.- С. 59-77.
2. Олексюк М.М. Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20-30-х роках ХХ ст. - Львів, 1970. - 299 с.
3. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник Гомзов. *Ошлепени соловей: антологія рускей поезії*.// Нови сад: Руске слово. - 2005. - С.27-30.
4. Мірчук І. Л. Філософські погляди Гавриїла Костельника: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філос. наук. -Л., 2002.
5. Содомора П. А. Система термінів Томи з Аквіну та її рецепція в українському філософському контексті (на матеріалі «Суми теології» та «Суми проти поган»). Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філос. наук. -Львів, 2016. - 410 с.
6. Петрук Я. Розвиток ідей томізму у філософській концепції Гавриїла Костельника.// *Філософські пошуки*. –Вип.16. - Львів-Одеса, 2004.- С.122–132.
7. Гірник О. Пошук ідентичності як «*principium movens*» творчості Гавриїла Костельника. // Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори. - Ужгород, 2008. - С. 17-89.
8. Шеремета О. Ю. Від неотомізму до модернізму: творчість Г. Костельника у світлі сучасних досліджень. // *Мультиверсум*. Філософський альманах. Вип. 5-6.- 2015.- С. 53-65.
9. Хома О. Вчення Томи Аквінського на тлі української історії філософії. // Баумейстер А Тома Аквінський: Вступ до мислення. Бог, буття, пізнання.-К., 2012.- С. 3-14.
10. Костельник Г. На ясні зорі, на тихі води//Нива.–1928.- Ч.8. - С. 254-262.
11. Костельник Г. Спір про епikleзу між Сходом і Заходом. - Львів, 1928.- 150 с.
12. Хомишин Г. Два царства / Ред. о. І. Пелехатий, В. Осадчий. - Люблін, 2016. - 399 с.
13. Богословське наукове товариство у Львові в першій десятилітті свого існування (1923-1933) / Опрацювали о. др. Лев Глинка, др. Костянтин Чехович. - Львів, 1934. - 93 с.

14. Костельник Г. [Рец. на:] Сліпий Й. Св. Тома з Аквіну і схолястика.// Нива. - 1925. - Ч. 20. - С. 341-343.
15. Сліпий Й. У відповідь // Богословія. - 1925. Кн. 4. - С. 341-343
16. Сліпий Й. Іще на схолястично-догматичні теми (По поводу рецензій о. др. Костельника). // Богословія. - 1926. Кн. 3. - С. 306-317.
17. Сліпий Й. Спомини / За ред. І. Дацька, М. Горячої. - Львів-Рим, 2014. - 608 с.
18. Вдовина Г. Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса.// Суарес Ф. Метафизические рассуждения. - М., 2007. - С. 87-220.
19. Костельник Г. Християнська апольоґетика. - Львів, 1925. - 174 с.
20. Костельник Г. Матеріалізм. // Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори.- Ужгород, 2008. - С. 206-298.
21. Костельник Г. Нова доба нашої Церкви.- Львів, 1926. - 16 с.
22. Дашкевич Я. Гавриїл Костельник– постать складна чи ускладнена?// Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини. Збірник наукових праць. - Львів-Ужгород, 2007. - С. 289-295.
23. Сліпий Й. Нарис історії середньовічної (схолястичної) філософії. - Рим, 1991.- 183с.
24. Музичка І. Початки української богословської науки в двадцятому столітті і Блаженіший Патріарх Йосиф. - Рим, 1978. - 55 с.

УДК 130.2

Гуржи Володимир. Сучасний стан проекту «русский мир» і наслідки його реалізації в Україні

***Анотація.** У статті інтерпретується цей проект як нова форма російської національної ідеї, яка завжди мала релігійно-міфологічне ядро та була пов'язана з уявленнями про якусь обраність російського народу.*

З ідеологічної точки зору доктрина "Русский мир" є варіантом релігійно-мотивованої ідеології, що апелює до православних цінностей, специфічно осмисленої російської історії, російської мови як маркера територій, на які проект спрямований. Ці параметри дозволяють ідентифікувати доктрину "Русский мир" як один з варіантів постсекулярних глобальних релігійно-політичних проектів.

Переважає більшість радянських ритуалів та практик були "всмоктані" "Русским миром" і в переосмисленому вигляді продовжують зберігатися та функціонувати в сучасній Росії XXI століття. Але тепер, із втратою сакральності першого з ключових радянських свят - Дня Жовтневої революції - функцію "початку нового світу" перебрало на себе свято Дня Перемоги (9 Травня). Ця функція закріплюється в колективній пам'яті народу через проведення щорічних військових парадів, історичну реконструкцію ключових битв Другої світової війни, поширення та утвердження в суспільній свідомості думки про визначальну роль російського народу у здобутті перемоги над гітлерівською Німеччиною як абсолютним злом. Постійно відтворюючи екзистенційно граничну ситуацію, держава впливає на ключову потребу своїх громадян у відчутті глобальної безпеки. Ці уявлення в сумі показують нові технології розгортання конфліктних ситуацій, засновані на глобальній конкуренції в площині цінностей.

Ключові слова: Колективна пам'ять, травма, безсмертний полк, «русский мир», цінності.

Abstract. *In the author's article Volodymyr Hurzhy "The current state of the project "Russkyi mir" and the consequences of its implementation in Ukraine" interprets the project "Russian measure" as a new form of the Russian national idea, which always had a relational-mythological core and was associated with ideas about choices Russian people.*

From the ideological point of view, the doctrine of the "Russkyi mir" is an option of a religiously motivated ideology appealing to the Orthodox values, specifically meaningful Russian history, the Russian language as a marker of the territories to which the project is directed. These parameters make it possible to identify the "Russkyi mir" doctrine as one of the options for post-secular global religious-political projects.

The vast majority of Soviet rituals and practices were "absorbed" by the "Russkyi mir" and continue to be preserved and function in modern Russia in the 21st century in a re-imagined form. But now, with the loss of sacrality of the first of the key Soviet holidays - the Day of the October Revolution - the function of "the beginning of a new world" took over the holiday of the Victory Day (May 9). This function is enshrined in the collective memory of the people through the annual military parades, the historical reconstruction of the key battles of the Second World War, the spread and consolidation in the public consciousness of the thought of determining the role of the Russian people in gaining victory over Hitler's Germany as an absolute evil. Constantly reproducing an existentially marginal situation, the state affects the key need of its citizens in the sense of global security. These representations in total show new technologies for the deployment of conflict situations, based on global competition in the plane of values.

Key words: *collective memory, trauma, immortal regiment, Russian world, values.*

Постановка питання. Конфлікт на Сході України ні в якому разі не можна розглядати як релігійний. Проте саме використання релігійної риторики та маркерів для актуалізації потенційних загроз граничним цінностям багато у чому вплинуло на мобілізацію широких мас населення саме у перші місяці конфлікту, тобто у найгострішу його фазу [1]. З приводу мобілізаційного потенціалу релігії український дослідник О. Шевченко наголошує: “Що стосується релігії як політтехнологій..., як інструмент мобілізації вони не можуть не нести в собі екстремістського заряду... Масштаби його поширення залежать від того, чи вдасться політтехнологам перетворити релігію в основний (або домінантний) інструмент соціальної, національної або цивілізаційної ідентичності..., заради якої використовують такі риси релігії, як вища легітимация, максималізм вимог, претензії на власну винятковість, істинність і чистоту і повну відмову в цьому представникам інших релігій і інших форм ідентичності.” [2, с. 266]. Олексій Шевченко видав цей текст 2004 року,

сьогодні ми бачимо, що його праця певною мірою відображає механізми впровадження ідей доктрини «Русский мир» і мобілізації населення під час «русской весны», подій на Донбасі, що відбулися навесні 2014 року.

Зазначена нами особливість ціннісного вакууму, що утворився після розпаду СРСР (3), так само входила до сфери досліджень О. Шевченка. «Релігія може зіграти істотну роль в статусі каталізатора масових екстремістських настроїв, особливо в ситуації "ціннісного вакууму", - наголошує він [2, с. 258]. На жаль, більшість українських дослідників залишили поза увагою подібну перспективу роздумів, хоч у 2004 році, хоч і в 2013. Події на Донбасі для багатьох стали справжньою несподіванкою.

Так само слід виокремити праці російського дослідника М. Рикліна, учня М. Мамардашвілі, який у 1990-х і на початку 2000-х роках, доволі послідовно робив наголос на ціннісному вакуумі і радянському минулому населення колишніх республік: «Комуністична віра, звичайно, ослабла, але списувати її з рахунків зарано... Комунізм буде живий доти, поки існує "нова людина" - продукт атеїстичної віри... "Нова людина", вихована в СРСР, не схожа на безкорисливого, відкритого світу суб'єкта, який марився утопістам. Атеїзм навчив її не рахуватися з потойбічними сподіваннями, а революційна пильність вилікувала від моральних зобов'язань... При цьому вона нехтує інтересами інших в масштабах, яких не допускає цивілізоване суспільство.» [4, с. 116]. М.Риклін наголошував, що така людина може бути схильна до фундаменталізму і навіть шовінізму.

З роздумів цих двох дослідників можна зробити припущення, що для людей у пострадянських країнах, які перебувають у стані ціннісного вакууму, можлива і навіть характерна ситуація, коли їх запити на отримання системи цінностей, яка відповідає на фундаментальні питання «хто ми?», «що ми будемо?» і «як цього досягти?», отримують відповідь у вигляді релігійно мотивованого проекту: «З одного боку, жодна зі світових релігій не стверджує деструктивної соціальної поведінки як норми для своїх adeptів. З іншого, основний постулат про трансцендентність Бога, що ріднять всі види монотеїстичних релігій, драматична опозиція небесне / земне, есхатологічні і апокаліптичні мотиви Кінця Світу безперечно створюють можливості для того, щоб релігійно мотивована деструктивна дія в певному контексті знайшла символічний вимір священного» [2] - уточнює О. Шевченко (2). Відтак, такий проект мав би відношення не до якоїсь конкретної релігії, а, використовуючи релігійний інструментарій, апелював би до цінностей, що мають релігійне осердя, а відтак претендують на глобальний характер і можуть мати граничний характер у розумі своїх adeptів. При цьому дослідники водночас вказували і на можливий деструктивний характер такої системи цінностей.

Мета статті - показати, що "русский мир" є не ситуативно сконструйована доктрина, покликана мобілізувати своїх прихильників під прапори «русской весны», а довгостроковою стратегією, яка продовжує цілеспрямовано розвиватися і нести загрозу Україні й іншим суміжним державам.

Виклад основного матеріалу. Події, які відбулись навесні 2014 року на Донбасі, автор пропонує вважати “жорстким сценарієм” впровадження проекту “русского мира”. Ті події поставили ряд викликів і важливих питань для розробників та ідеологів проекту “русский мир”, на які їм необхідно знайти вичерпні відповіді. Наприклад, один з таких ідеологів Олексій Міллер зауважує: “Концепція «русского мира», з одного боку, знаходиться у глибокій кризі, а з іншого, набрала інерцію, вкоренилася в суспільній свідомості. У 2014 р. ситуація різко змінилася, а потім - ще раз. У 2014 р. багато хто вважав, що Крим - це початок великого шляху, «русской весны», але з часом стало зрозуміло, що це не так і що необхідне творче переосмислення, переформулювання концепції «русского мира». Треба зрозуміти, що пішло не так, а що - так” [5]. Загроза “русского мира” національній безпеці суміжних держав, в першу чергу Україні, стала очевидна і не викликає сумнівів, проте так само були окреслені виклики у середині самої Росії, наприклад, питання про “русскую идентичность”, чи не розмивається вона і не зникає у межах “русского мира”? Так само, дуже актуальним і вагомим залишається питання російських мусульман і православного населення загалом, питання, в якому “мире” будуть жити вони?

Розмірковуючи про ці тенденції і виклики російський публіцист і радянський дисидент Гліб Павловський говорить: “Більш різючі справи з «русским миром». Неологізм був присутній в офіційному вжитку як загальна назва програм стимулювання російської мови і культури за кордоном, як раптом він став позначати домагання. Настільки докладне, що президент РФ публічно заперечує наявність різниці між українцями і росіянами - «это один народ». Чи означає це, що ми розмиваємо Росію в «русском мире», одночасно заперечуючи нації, що виникли при розпаді СРСР?” [6]. Трохи згодом він доповнює свої роздуми так: “Ми описуємо Росію як щось передбачене, спроектоване і побудоване. Такі описи неприйнятні для країни, посталої після вирахування республік з СРСР. РФ успадкувала слабкість у владі, економіці і ресурсах. Слабкість і стала установчим фактором, а могутність, сила - мрією, мету якої не уточнювали” [6]. І тут варто дуже добре розуміти, що весь перелік проблем, пов’язаних з національним самоусвідомленням, ідентичністю, а також колективною пам’яттю, які актуальні для всіх пострадянських республік, актуальні так само і для РФ.

Тодішнє керівництво Росії певне не планувало стати незалежною державою в отриманих на 1991 рік кордонах. Так само, частина населення

РФ, які виступали за демократичні зміни у державі, підтримували “перебудову” і сприймали розпад СРСР як власну перемогу і початок шляху до лібералізації країни, були дещо спантеличені, коли у США проголосили свою перемогу у “холодній війні” і розпад СРСР, як наслідок цієї перемоги. Відомий американський вчений Ф. Фукуяма взагалі оголосив “кінець історії”, адже вважав, що ліберальний уряд і є еталонною і кінцевою моделлю управління і державного устрою, що власне й підтвердив розпад СРСР. Подібні дії можна описати словами З. Баумана: “Коли ви будете новий покращений порядок, неминуче деякі категорії людей виявляться зайвими, вони - відходи будівництва нового порядку... єдиним постійним аспектом, атрибутом нашої дійсності є нестабільність, єдиною упевненістю, якою ми володіємо напевно, є невпевненість.” [7]. У США мова не йшла про припинення “Холодної війни” через “перебудову” і демократичні зміни у СРСР, а розпад СРСР, як прагнення націй до самовизначення, домінуючою біла теза про повну перемогу цінностей Західного світу над радянськими, що лише поглибило ціннісний вакуум і закріпило у розумі населення СРСР ідею “непотрібності” радянської людини. З. Бауман у одній зі своїх лекцій наводить приклад подібної “спантеличеності”: “Коротенько я б назвав це поняття *interregnum*, це в перекладі на російську мову, щось на зразок «міжцарів'я» або «міжвладдя»... Тит Лівій описує створення Риму, першим володарем якого був Ромул, який керував Римом протягом 38 років - це дуже довгий період... І коли він помер, то настало щось на зразок загального і повного остовпіння: що робити? Всі закони, які існували в Римі до цього, здавалися людям несуттєвими, тому що були тісно пов'язані з особистістю Ромулуса... Це був перший період, до якого застосували поняття *interregnum*. Що особливого в цей період: старі права вже не зобов'язують, а нових ще немає. Старий владар, який наглядав за виконанням права, вже не існує і ніхто не знає, якими будуть рішення, прийняті новим, тому що навіть особистість цього нового була невідома... Ленін, як вам відомо, говорив про революційну ситуацію, яка дуже нагадує поняття *interregnum*, так як означає, що колишня влада вже не може правити по-старому, а народ вже не хоче бути керованим по-старому” [7]. Радянська держава і вождь, як її уособлення і кінцева легітимація будь яких вчинків, зникли, а радянські люди залишились сама на сам з новою дійсністю.

Незалежність в отриманому вигляді, стала для іншої частини населення РФ, прихильників радянських цінностей, можливо, небажаною, проте однозначно досить травматичною. З цього приводу досить доречно звернутись до дослідження А. Баканової, яке присвячено виникненню особистісних криз, де вона зокрема зауважує: “...криза виникає якщо життєві події створюють потенційну загрозу задоволенню фундаментальних потреб і при цьому вони ставлять перед індивідом проблему, від якої він не може піти і яку не може вирішити в короткий час

звичними способами. Отже, суть особистісної кризи - це конфлікт між старим і новим, між звичним минулим і можливим майбутнім, між тим, хто ти є зараз і тим, ким би ти міг стати. Криза переміщує людину в маргінальне становище або нейтральну зону; становище, коли звичні стереотипи мислення і поведінки вже не працюють, а нових - ще немає... У цей період людина гостро відчуває відсутність внутрішньої опори, губляться зв'язку зі світом і з іншими людьми; колишні життєві цілі руйнуються, смисли втрачають свою цінність.” [8]. Саме розпад Радянського Союзу й утворив у розумі радянських людей таку кризу: радянські цінності і мотивації в одну мить були поставлені під сумнів і знецінені, утворився ціннісний вакуум, який необхідно було заповнити. Досить влучно охарактеризувала ситуацію, подібну до цієї, А. Ассман: “Однак існує ще одна причина повернення минулого... Ми маємо на увазі поняття травми. Травми як невиліковної душевної рани. Найяскравіший симптом її проявляється в тому, що травмований чоловік по руках і ногах пов'язаний якимись важкими подіями в минулому і це минуле завжди залишається з ним, підриваючи в ньому відчуття самості і довіру до світу” [9]. Отже, однією з найголовніших проблем, що постали перед керівництвом РФ, була проблема ціннісного вакууму.

Потрібно було у досить короткий термін сформулювати/поновити у мисленні населення уявлення про “велику державу” і якимось об'єднати різні періоди історії РФ, які на перший погляд можуть здаватись взаємовиключними, а також виробити об'єднуючі смисли, для населення колишнього СРСР. “Ерік Х. Еріксон, у своїй класичній тезі, висунутій ще сорок років тому, позначив недуг, від якого страждали підлітки того часу, як «криза ідентичності» (сам цей термін був запропонований в роки війни і описував стан деяких психічних хворих, «втратили уявлення про самих себе і про послідовність подій»). «Криза ідентичності» у дорослої людини, зазначив Еріксон, є патологічним станом, що вимагає медичного втручання; в той же час це поширена і минула стадія нормального розвитку особистості, яка з високою ймовірністю природно завершується в міру дорослішання підлітка. На питання, яким має бути стан здоров'я людини, «як відчувається ідентичність, коли людина усвідомлює той факт, що вона у нього безумовно є», Еріксон відповів: «Вона проявляється як суб'єктивне відчуття деякої надихаючої цілісності і наступності» [10]. Отже, травма викликана розпадом СРСР, носила доволі тяжкий характер для населення саме в частині відсутності уявлення про “ціле” і наступність, адже Радянський Союз перестав існувати, а радянська людина залишилась у межах новоутворених національних держав.

У досить короткий термін Росія зі статусу наддержави у двуполлярному світі, перейшла до “регіональної сили” на пострадянському просторі. Проте фактичний стан речей не міг задовольнити запит населення на “велику державу”, з цього приводу російський дослідник

Микола Спаський зазначає: “Розумом ми, звичайно, розуміємо, що Росія - не Радянський Союз. У нас інші ресурси, непорівнянний потенціал і, як наслідок, інші можливості впливати на долі світу... Проблема полягає в тому, що росіяни не бачать для своєї країни іншої гідної долі в ХХІ столітті, крім як роль наддержави... Альтернативного бачення Росії - країни для себе, для своїх громадян - чомусь не проглядається” [11]. Розпад Радянського Союзу спричинив сум за “великою державою”, “втраченою батьківщиною” [Див.: 1], у період після Другої світової війни СРСР, як одна з країн переможниць, набув найбільшої могутності і з цього приводу М. Спаський говорить: “...статусом наддержави ми насолоджувалися з 1945 по 1990 рр.... Тобто ніякої багатовікової традиції наддержавності немає. Є звичка, і є пам'ять двох післявоєнних поколінь, які передали її своїм дітям, онукам, а нині і правнукам. Отже, мова йде не про те, щоб слідувати традиції, а про те, щоб переламати її, якщо ми хочемо, щоб Росія стала наддержавою” [11]. Підтримка колективної пам'яті і наступності для нових поколінь стає наразі одним з ключових аспектів у побудові проекту “русский мир”, як показав час і “жорсткий сценарій” для сталого впровадження проекту недостатньо просто один раз актуалізувати певний набір граничних мотивацій і цінностей, ідеологи проекту будуть намагатись поступово вкорінювати їх у розумінні населення і передавати наступним поколінням.

“Тут і зараз”, у кризовій ситуації, як наприклад під час “жорсткого сценарію”, у людей актуалізується дещо довільний набір цих самих мотивацій і цінностей, які взагалі можуть суперечити одна одній, але все ж дозволяють мобілізувати певну кількість населення. Фактично, ці дії описав П. Щедровицький, який наголошував: “Ми виходимо з того, що людське суспільство являє собою рефлексивну полісистему, в якій ідеї і уявлення, що використовуються людьми для осмислення свого минулого і проектування майбутнього, більш реальні, ніж фактичний стан справ. Уявлення є реальність...” [12]. Отже, якщо займатись цілеспрямованим вкоріненням визначеного набору настанов, то і під час мобілізаційних й кризових акцій, від населення, з більшою долею вірогідності, буде походити саме той відгук, на який розраховують. З іншого боку, потрібно розуміти, що у межах проекту “русский мир” використовується специфічно осмислена візія російської і світової історії, яка не підлягає верифікації для своїх носіїв і радше є предметом віри у релігійному сенсі [Див. 3]. Французький дослідник П'єр Нора з приводу дослідження колективної пам'яті зауважував: “Колективна пам'ять, глобальна, без кордонів, розмита і всеохопна, постає з віри, яка вбирає лише те, що її саму підтримує” [13, с. 189]. Тобто, така візія історії, власне легітимуює і стверджує російське сьогодення, що надає їй граничного статусу.

Тема Другої світової війни (Великої Вітчизняної) сьогодні є однією з важливих для існування і розвитку проекту “русский мир”, адже, попри

розпад СРСР, вона виконує інтегруючу функцію поряд із Православною Церквою Московського Патріархату, що дозволяє залишати колишні радянські республіки у єдиному смисловому просторі, щоразу актуалізуючи єдину колективну пам'ять. З цього приводу О. Міллер зазначає: “Одна з проблем з нашою ідентичністю полягала в тому, що в центрі колективної історичної пам'яті перебувала тема Великої Вітчизняної війни і перемоги в ній. При цьому вона була дуже сильно забарвлена в червоні комуністичні кольору, що й було однією зі складових кризового конфлікту. Країна і суспільство в цілому дуже творчо відреагували на цю кризу. Першою дуже цікавою пропозицією була георгіївська стрічка, яка як раз прибрала червоний колір... Ця стрічка, позбавивши символіку Перемоги атрибутів у вигляді серпа і молота, дозволила зв'язати гордість за військову перемогу з історичними спогадами більш раннього періоду... Інший символічний відповідь на цю кризу - «Бессмертный полк». На сьогодні ці дві відповіді чудово вирішили це завдання” [5]. Після девальвації комуністичної ідеології було необхідно розробити певні маркери, символи, приналежності до ключової події радянського періоду, і історії Росії загалом, проте які б, з одного боку, не були комуністичними, а з іншого - пов'язували дорадянський і радянський історичні періоди з сучасністю, і не виключали релігійну складову.

Приклад такого “конструювання” пам'яті наводить А. Ассман: “Російську революцію 1917 року Путін звів до простого перевороту, і головне свято країни, 7 листопада, було стерте з пам'яті російської культури. Його замінили іншим святом, 4 листопада, спішно сфабрикованими путінськими істориками, які, немов за помахом чарівної палички, створили нікому не відому (і, можливо, значною мірою висмоктаною з пальця) подію XVII століття, щоб запропонувати населенню країни нову, найближчу за календарем до давно вже улюбленого національного свята, дату” [9]. Тут мова йде про “День народної єдності”, свято яке запровадили у РФ у 2005 році до дня звільнення Москви від поляків Мініним і Пожарським, варто зауважити, що необхідність цього свята і до сьогодні викликає дискусію у Росії. Російський дослідник К. Султанов так само звертає увагу на подібні процеси і зазначає: “У парадигмі «безшовної» історії Росії як «могутньої держави» пам'ять про СРСР зближується з пам'яттю про імперську епоху, в рамках якоїсь континуальної величі: колосальні втрати у Другій світовій війні виправдовуються перемогою, 1917-й і 1991-й сприймаються не стільки як «обновленческие» і історично значні зрушення, скільки як тимчасові й випадкові періоди переривання єдиної історії.” [14]. Відтак такими діями сьогодні у РФ намагаються уніфікувати специфічно осмислену візію пам'яті і надати їй універсальний характер для своїх носіїв. З одного боку, це доволі складне завдання, з іншого ж - російська ідея завжди, хоча б частково, мала релігійне осердя і радянський період не

був винятком із такої перспективи роздумів. Відтак вивести набір певних уявлень колективної пам'яті у статус граничних мотивацій є цілком можливим.

Акція “безсмертний полк”, за даними на сайті фонду “Русский мир”, розпочалась стихійно 2007 року. Це так водночас і рік заснування самого фонду. Проте існує ще одна версія початку акції, а саме 2012 року: “У кожного з нас в родині є ветеран... І якщо кожен згадає про свого солдата, солдата зі своєї сім'ї, то це і буде шанс врятувати свято від формалізму. І передати нашу живу пам'ять нашим дітям, Людина подивиться на портрет своїх ветеранів, згадає або дізнається у рідних, яким вони були. Він, сподіваюся усвідомлює, що якби не цей конкретний предок - воїн, то його особиста сьогоднішня біографія могла стати іншою або взагалі б не відбулася, якби предок не зупинив фашизм. Ветеранів залишається все менше, але якщо їх нащадки візьмуть фотографії своїх, загиблих або після війни померлих солдат, і підуть з портретами до Меморіалу, то мертві знову будуть в загальному строю, знову прийдуть до Вічного вогню. І можуть приходити щороку, багато років, із спадкоємцями їх подвигу. Стануть безсмертними” [15]. Так описала свої думки щодо акції ініціативна група журналістів, які, власне, й виріши проводити такий захід 2012 року у місті Томськ.

Перспектива роздумів авторів дещо перетинається з дослідженнями М. Еліаде, який зазначав: “Теперішній ритуал не просто повторює попередній (який і сам є повторенням архетипу), а безпосередньо зістикуюється з ним і продовжує його - періодично чи ні” [16, с. 439]. Тобто, мова йде не просто про пригадування, а про переживання “того самого” моменту, одночасно зі своїми предками, реактуалізацію, або відтворення, подій відносно недалекого минулого. М. Еліаде з цього приводу наголошував: “У релігії, як і в магії, періодичність означає насамперед невизначене застосування містичного часу, який стає теперішнім. Усім ритуалам притаманне те, що вони відбуваються зараз, у цей момент. Час, коли відбулася подія, пригадуванням чи повторенням якої є відповідний ритуал, стає теперішнім, сказати б - “ре-презентується”, хай би яким віддаленим у часі його уявляли” [16, с. 440]. Тобто, практики відтворення, які ми розглядали при дослідженні радянського періоду середини 1960-х років [Див. 3], почали отримувати, окрім військового забарвлення у вигляді параду військової техніки, й інші смисли. Насамперед, актуалізується пам'ять про ветеранів (тобто первинних носіїв інформації), аналізуючи передачу пам'яті, Ян Ассман зауважував: “Пам'ять утворює в кожному окремому випадку "замкнуту систему", елементи якої взаємно підтримують і визначають один одного як у окремої людини, так і в рамках групи” [17, с. 38]. Такі дії стають необхідними зусиллями нащадків по підтриманню символічного світу і передачі наступності через колективну пам'ять.

Вже 2015 року ця акція була офіційно включена у програму святкування 70-річчя Перемоги у РФ, і колона пройшла Красною площею одразу після військового параду. За даними московської поліції у акції взяли участь більш як 500 тисяч людей. Загалом же акція проходить у 80 державах. Звичайно, що нащадки ветеранів наразі, без перебільшення, проживають по всьому світу, тому сьогодні для розробників і ідеологів проекту “русский мир” дуже важливим є налагодження спільного простору колективної пам’яті із співвітчизниками за кордоном, тобто мова вже йде не просто про розуміння такої необхідності, а про конкретний механізм впровадження. Тут буде дуже доречним звернутись до роздумів Яна Ассмана, який зауважував: “Якщо окрема людина - і суспільство - здатні зберігати в пам’яті тільки те, що піддається реконструкції як минуле в рамках даного теперішнього, значить, забуттю буде віддане саме те, для чого в цьому втрачені референціальні рамки. Іншими словами: індивідуальна пам’ять створюється в кожній окремій особистості завдяки її участі в процесах комунікації. Пам’ять є функцією залученості особистості в різноманітні соціальні групи, починаючи з сім’ї і закінчуючи релігійної і національної спільністю... Ми пам’ятаємо тільки те, що можемо повідомити і для чого можна знайти місце в рамках колективної пам’яті” [17, с. 37]. Відтак такими діями і акціями відбувається свого роду соціалізація людини поза простором популярної щоденної культури, незалежно від її фізичного місцезнаходження. Людина, яка приходить 9 травня на Парад у своїй країні, напевно що має при собі сучасний смартфон, який під’єднаний до стільникової мережі в має доступ до Internet. Проте ця людина безпосередньо перебуває у часі “того самого”, першого, 9 травня, отримує й передає пам’ять про свого ветерана, який перебуває з нею “тут і зараз”: “Пам’ять виникає у людини лише в процесі її соціалізації. Хоча “володіє” пам’яттю завжди лише окрема людина, ця пам’ять сформована колективом... Колективи не “володіють” пам’яттю, але обумовлюють пам’ять своїх членів. Навіть самі особисті спогади виникають тільки через комунікацію і взаємодію в рамках соціальних груп” [17, с. 36]. Таким чином, акцію “безсмертний полк” слід розглядати, як вагомий інструмент вкорінення і передачі колективної пам’яті, як у середині самої Росії, так і за її кордонами, а також побудови єдиного символічного простору серед нащадків учасників Другої світової війни (Великої Вітчизняної).

Висновки. Розпад Радянського Союзу створив ситуацію ціннісного вакууму в мисленні населення. Цінності, які ще вчора вважали підставою кінцевих мотивацій, сьогодні перестали існувати. Колишні радянські республіки почали створювати національні держави, а Росія спробувала перейти до ліберальних цінностей і ринкової економіки, що заново актуалізувало суперечку про Західні цінності всередині Росії. Саме як відповідь на подібні запити й почала формуватися доктрина “русский

мир». Як і її історичні попередники, вона містила у собі міфічне ядро, сформоване навколо тези про релігійну винятковість російського народу і була безпосередньою спадкоємицею радянської міфологеми про «нову історичну спільність *радянський народ*».

Доктрина "русского мира" є ідеологічною парадигмою осмислення російської історії та національного призначення - один з історичних варіантів «русской идеи», які успадковують доктрини «Третьего Рима», «Святой Руси», «Новой исторической общности», не підлягає, з точки зору її творців і адептів критиці, перевірці (верифікації) і виступає основою їх соціальної і національної ідентичності, яка відстоюється всім спектром доступних засобів і ресурсів.

Реалізація доктрини "русский мир" в Україні передбачає інтеграцію українських територій в смисловий простір, в якому українська історія та ідентичність практично повністю відсутні і тим самим веде до ліквідації української державності, в тому числі і в разі «м'якої» (суто ідеологічної) реалізації. Проект "русский мир" так само несе загрозу для всіх оточуючих РФ країн, тому що в рамках проекту їх суверенітет й існування в цілому ставиться під сумнів, адже вони тоді всі є частини єдиного простору «русского мира». Це робить необхідним поставити питання про більш детальне вивчення проекту «русский мир», який частково розпочався збіркою наукових статей "Русский мир" Кирила не для України" [], для мінімізації ризиків національній безпеці і територіальній цілісності України.

Список використаних джерел

1. Гуржи В. Ідеологеми «русского міра» в сучасних гібридних війнах // Гібридна війна: in verbo et in praxi – Вінниця: ТОВ «НіланЛТД», 2017. – С. 339–362
2. XXI век: мир между прошлым и будущим. Культура как системообразующий фактор международной и национальной безопасности / Под научной ред. О.П. Лановенко. – К.: Стило, 2004. – 572 с.
3. Гуржи В. Релігійні мотиви смислового ядра радянської ідентичності // Схід. – 2017. – №6. – С. 79–85
4. Рыклин, М. Коммунизм как религия: интеллектуалы и Октябрьская революция. – М.: Новое литературное образование, 2009. – 136 с.
5. Миллер А. Ирредентизм и кризис национальной идентичности [Електронний ресурс] // Россия в глобальной политике. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.globalaffairs.ru/number/Irredentizm-i-krizis-natsionalnoi-identichnosti-19125>
6. Павловский Г. Неопознанные национальные интересы РФ [Електронний ресурс] // Россия в глобальной политике. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.globalaffairs.ru/number/Neopoznannye-natsionalnye-interesy-RF-19206>
7. Бауман З. Текущая модерность: взгляд из XXI года. Лекция Зигмунта Баумана [Електронний ресурс] // Гуманитарные технологии. – 2011. – Режим доступу: <http://gtmarket.ru/laboratory/doc/4992>
8. Баканова А. Искусство исцеления души: Этюды о психологической помощи: Пособие для практических психологов. Этуд IV. Психологическая помощь в особых случаях. Фрагмент 1. Личностный кризис [Електронний ресурс] // Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена. – 2001. – Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x1325.htm>
9. Ассман А. Трансформации нового режима времени [Електронний ресурс]. – 2012. –

Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html>

10. Бауман Зигмунт. Индивидуализированное общество. Часть II. Как мы думаем. Глава 11. Идентичность в глобализирующемся мире [Электронный ресурс]. – 2002. – Режим доступа до ресурсу: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/4993/5006>

11. Спасский Н. Остров Россия. Можно ли снова стать сверхдержавой и нужно ли это? [Электронный ресурс] // Россия в глобальной политике. – 2011. – Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/number/Ostrov-Rossiya-19202>

12. Щедровицкий П. Русский Мир и Транснациональное русское [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. – 2006. <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2508>

13. Нора П. Момент "колективної пам'яті" // Теперішнє. – Нація. - Пам'ять. – Київ: КЛЮ, 2014. – С. 188–217

14. Султанов К. Гибридизация дискурсов, или Советизация постсоветского [Электронный ресурс] // Гефтер. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <http://gefter.ru/archive/21122>

15. Гигаури Д. И. Политика памяти в практике социального конструирования политической идентичности [Электронный ресурс] // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2015_10-1_13.pdf

16. Еліаде М. Трактат з історії релігій [Пер. з фр. Олексія Панича]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 520 с.

17. Ян Ассман. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Соколовской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с.

18. "Русский мир" Кирила не для України. Зб. наук. статей. За ред. проф. А.Колодного. - К.: УАР, 2014. - 343 с.

АВТОРИ СТАТЕЙ ЧАСОПИСУ
«Українське релігієзнавство» № 86

=**Володимир Сергійович ГУРЖИ** – провідний інженер відділу проблем етносу і нації Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

=**Ігор Васильович ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ** - аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені Володимира Короленка.

=**Вікторія Анатоліївна ЗАПОРОЖЕЦЬ** – аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету імені Тараса Шевченка.

=**Юрій Іванович КОВАЛЕНКО** – пошуківець Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, ректор Відкритого православного університету.

=**Сергій Іванович ПРИСУХІН** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного економічного університету ім. Вадима Гетьмана, почесний наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

=**Сергій Вікторович САННІКОВ** – кандидат філософських наук, старший наук. співробітник Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова.

=**Оксана Тарасівна ШЕПЕТЯК** – пошуківка Відділення релігієзнавства ІФ НАН України.

=**Олег Михайлович ШЕПЕТЯК** – доктор філософських наук, професор Київського університету імені Бориса Грінченка.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

«Українське релігієзнавство» - науковий бюлетень ГО "Українська Асоціація релігієзнавців" та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (число 86).

Бюлетень вміщує статті з актуальних проблем релігієзнавства.

Є фаховим виданням із філософії та історії.

Бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus.

Рецензенти числа: доктор філософ. наук докт. філос. наук В.Докаш та докт. істор. наук Г.Надтока

Спонсорська підтримка А.Арістової та Л.Филипович.

01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська 4. Відділення релігієзнавства ІФ НАН України. Тел. 067-466-97-03. E-mail: serif2000@gmail.com.
Дизайн і макет Л.Филипович

Підписано до друку 05.07.2018 р. Формат 60x84/16. Друк офсетний. Гарнітура TimesNewRoman. Умов. друк. Арк. 5. Наклад прим. 300.
Замовлення № 0507/18

Видавець: ТОВ НВП «Інтерсервіс».
Київ, вул. Бориспільська, 9
Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07. 2009 р.
Виготовлювач: СПД Андрієвська Л.В.
Місто Київ, вул. Бориспільська 9.
Свідоцтво: серія ВОЗ № 919546 від 19.09. 2004 р.