

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2022.19

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Національний університет біоресурсів
та природокористування України

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет,
вул. Володимирська, 60, м. Київ-33, 01033, Україна;
☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
29.12.21 (протокол №8)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.
Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
від 12.05.2015 № 528)

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет".
Свідоцтво внесено до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна;
☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

Редакційна колегія

Борейко Юрій Григорович, д-р філос. наук, доц.,
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
Вергелес Костянтин Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
Конта Ростислав Михайлович, д-р іст. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Оболевич Тереза, д-р філософії (PhD), проф.,
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)
Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Рогінська Марія, д-р філософії (PhD), ад'юнкт,
Краківський педагогічний університет, Польща
Тормахова Анастасія Миколаївна, канд. філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Харьковченко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати й редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Абу Алруб Емад Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження	5
Борейко Ю. Г., Кулакевич М. А., Федотова Т. В. Церква і пандемія CoViD-19 в Україні: вакцинація як виклик.....	12
Вергелес К. М. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I як патріарх і гуманіст.....	16
Гудима І. П. Питання онтологічної рівноваги суцього у християнській теології	20
Козар К. В. Концепт ролі чернецтва в сучасному світі за Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм I.....	24
Марченко А. О. Релігійний фундаменталізм і права людини: ідея та сучасна практика.....	27
Предко О. І., Шашкова Л. О. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I про духовні імперативи православного богослов'я	33
Сарапін О. В. "Перший не тільки за честю": аналіз еклезіологічного нововведення Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I	39
Харьковщенко Є. А., Конотоп Л. Г. До історії взаємин Константинопольського патріархату і Київської митрополії	43

ФІЛОСОФІЯ

Гнатовська Г. В. Осмислення свободи у православному богослов'ї Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I.....	47
Власенко Ф. П., Левченко Є. В., Аташкаде Р. В. Академічна культура гендерної толерантності в освітньому просторі.....	51
Ільїна Г. В. Філософія інвайронменталізму Вселенського Патріарха Варфоломія I	55
Кононенко Т. П. Філософські концепти у виступах Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I	59
Лобанова К. О. Мобільність православ'я в сучасній Україні.....	64
Труш Т. В. Християнська геополітика: Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I та українська автокефалія.....	67
Цзідан Сюй Характеристика китаїзації марксистської філософії та особливості рецепції європейського марксизму в китайській філософії.....	71
Наші автори	75

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Абу Алруб Емад Религиозная толерантность в украинском обществе: приобретенный опыт, внедрение	5
Борейко Ю. Г., Кулакевич М. А., Федотова Т. В. Церковь и пандемия CoViD-19 в Украине: вакцинация как вызов	12
Вергелес К. Н. Его Всесвятость Патриарх Варфоломей I как патриарх и гуманист	16
Гудыма И. П. Вопросы онтологического равновесия сущего в христианской теологии	20
Козар Е. В. Концепт роли монашества в современном мире за Его Всесвятостью Патриархом Варфоломеем I	24
Марченко А. А. Религиозный фундаментализм и права человека: идея и современная практика	27
Предко Е. И., Шашкова Л. А. Его Всесвятость Патриарх Варфоломей I о духовных императивах православного богословия	33
Сарапин А. В. "Первый не только по чести": анализ экклезиологического нововведения Его Всесвятости Патриарха Варфоломея I	39
Харьковщенко Е. А., Конотоп Л. Г. К истории взаимоотношений Константинопольского патриархата и Киевской митрополии	43

ФИЛОСОФИЯ

Гнатовская А. В. Осмысление свободы в православном богословии Его Всесвятости Патриарха Варфоломея I	47
Власенко Ф. П., Левченко Е. В., Аташкаде Р. В. Академическая культура гендерной толерантности в образовательном пространстве	51
Ильина Г. В. Философия инвайронментализма Вселенского Патриарха Варфоломея I	55
Кононенко Т. П. Философские концепты в выступлениях его Всесвятости, Архиепископа Константинополя – Нового Рима и Вселенского Патриарха Варфоломея I	59
Лобанова К. А. Мобильность православия в современной Украине	64
Труш Т. В. Христианская геополитика: Его Всесвятость Патриарх Варфоломей I и украинская автокефалия	67
Цзидан Сюй Особенности китаизации марксистской философии и особенности рецепции европейского марксизма в китайской философии	71
Наши авторы	75

RELIGIOUS STUDIES

Emad Abu Alrub Religious tolerance in the Ukrainian society: lessons learned, implementation.....	5
Boreiko Yurii, Kulakevych Mykhailo, Fedotova Tetiana Church and the CoViD-19 pandemic in Ukraine: vaccination as a challenge	12
Vergeles Konstantin His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I as patriarch and humanist.....	16
Gudyma Igor Questions of the ontological balance of being in Christian theology.....	20
Kozar Kateryna The concept of the role of monasticism in the modern world according to His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I.....	24
Marchenko Andrii Religious fundamentalism and human rights: the idea and modern practice.....	27
Predko Olena, Shashkova Liudmyla His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I on the spiritual imperatives of orthodox theology.....	33
Sarapin Alexander "The first not only in honor": analysis of ecclesiological innovation of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I.....	39
Kharkovshchenko Yevhen, Konotop Liudmila To the history of relations between the Patriarchate of Constantinople and the Metropolitanate of Kyiv	43

PHILOSOPHY

Hnatovska Hanna Understanding freedom in the His All-Holiness Ecumenical Patriarch Barpholomew's I Orthodox Theology.....	47
Vlasenko Fedir, Levcheniuk Yevheniia, Atashkadeh Ruslana Academic culture of gender tolerance in the educational realm	51
Ilina Halyna Environmental Philosophy of Ecumenical Patriarch Bartholomew I	55
Kononenko Taras Philosophical concepts in the addresses of his All-holiness, Archbishop of Constantinople – New Rome and Ecumenical Patriarch Bartholomew I	59
Lobanova Kateryna Mobility of Orthodoxy in modern Ukraine.....	64
Trush Tetiana Christian geopolitics: His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I and Ukrainian autocephaly.....	67
Jidan Xu The characteristics of the Sinicization of Marxist philosophy and the features of European Marxism reception in Chinese philosophy	71
Our authors	75

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-673.5 (477)
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.1

Емад Абу Алруб, докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-4286-3640
e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: НАБУТИЙ ДОСВІД, УПРОВАДЖЕННЯ

Питання толерантності міжрелігійних відносин і поглиблення толерантизації суспільства є нагальною проблемою в Україні в умовах викликів ХХІ ст. Міжконфесійні та міжрелігійні відносини в нашій країні утворюють складну систему взаємозалежностей суб'єктів відносин і їхніх зв'язків між собою. Дослідження сформульованої проблеми в аспекті тлумачення поняття толерантність у науковому та суспільному дискурсах виявляє частково різне його визначення як усередині названих двох дискурсів, так і між ними. Особливо ця ситуація посилюється міждисциплінарними дослідженнями, актуалізованістю у ЗМІ та використанням поняття толерантність у суб'єктивному розумінні представниками різних цивілізаційно-релігійних та ідейно-політичних спільнот (з використанням квазіюридичних документів типу декларацій чи маніфестів про толерантність). З огляду на це запропоновано розглядати толерантність не як соціокультурний феномен, а як якість, штучно набуту шляхом цілеспрямованого виховання. Причому спірною є кваліфікація цієї якості як однозначно позитивної. Оскільки зазначену якість переважно набувають унаслідок громадського примусу (через освітні та виховні заклади) чи громадського засудження, то чи не означає це "нетолерантність до нетолерантності"? На цьому тлі міжконфесійні та міжцерковні відносини в Україні останнім часом сприймаються як неоднозначні та суперечливі, без особливих надій на надто оптимістичний результат розвитку в найближчому майбутньому. Підставою для стриманих висновків щодо перспективи помітного поліпшення відносин між конфесіями, церквами, а відповідно – між вірянами, є багато об'єктивних і суб'єктивних причин, а також соціально-політичні та духовні контексти процесів, що відбуваються в українському соціумі та за його межами.

Толерантність відносин, діалог конфесій і релігій нині стають тими імперативними умовами практичного розв'язання проблемних питань, тим культурно-психологічним базисом, за яких і на якому тільки й можлива конструктивна співпраця, співіснування релігійних, національних чи інших спільнот у поліконфесійному й поліетнонаціональному соціумі, яким є Україна.

Ключові слова: толерантність, терпимість, міжрелігійні відносини, діалог, релігієзнавство, Україна.

Постановка проблеми. Розвиток практики забезпечення взаєморозуміння та толерантності в українському суспільстві набув особливої актуальності. У теперішньому світі людство намагається подолати перешкоди, що їх роз'єднують, шляхом побудування своїх стосунків на засадах гуманізму та взаєморозуміння.

Аналіз останніх досліджень. Проблема вивчення релігійної толерантності в українському суспільстві є об'єктом студіювання українських і закордонних учених, зокрема П. Рікера "Толерантність, нетолерантність, неприйнятне (1995)", А. Колодного "Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні" (2008), В. Климова "Толерантність міжрелігійних відносин в її досвіді, проблемах і перспективі (2012)", І. Булиги "Релігійна толерантність в сучасному українському суспільстві (2013)", Є. Харьковщентка "Религиозная палитра Украины: современная ситуация" (2017), "Современные тенденции в религиозно-образовании в Украине" (2017), "Исторична генеза християнства на землях сучасної України до Володимирового хрещення" (2018), "The Conceptualization of Σοφία in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological" (2019) та ін.

Мета дослідження. Виявлення особливостей релігійної толерантності в українському суспільстві та встановлення засадничих принципів впровадження здобутого досвіду на практиці.

Виклад основного змісту. У сьогоденні головною цінністю відносно на глобальному рівні, поряд із гуманністю та рівністю, є толерантність. Що ж розуміють під поняттям "толерантність"? Наведемо визначення з декількох різноманітних джерел вітчизняного та світового значення.

У "Релігієзнавчому словнику" (1996) знаходимо: "... Толерантність релігійна – поняття, що характеризує таку морально-практичну орієнтацію, "технологію" поведінки соціальних агентів (конфесій, релігійних груп, вірян) у процесі їхніх взаємовідносин, що передбачає взаємоповагу, свідому відмову від зверхності, обмеження прав і гідності одним" [11, с. 338].

У "Філософському енциклопедичному словнику" (2002) подано таке визначення толерантності: "... Толерантність (від лат. *tolerantia* – *терпимість*) – термін, яким позначають доброзичливе або, принаймні, стримане ставлення до індивідуальних і групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних)" [16, с. 642].

Доцільно згадати французького філософа П. Рікера, який у статті "Толерантність, нетолерантність, неприйнятне", намагається дати пояснення поняттю толерантності в різних аспектах (слід зазначити, що сам П. Рікер перебуває на християнських позиціях). Уточнення значення цього терміна є особливо важливим нині, коли ми, люди, зі значити зусиллями долаємо плин нашого неспокоїного часу. П. Рікер подає такі визначення толерантності: "... Толерантно ставитися до чого-небудь означає "не забороняти й не вимагати, коли це можливо; це свобода, що впливає із цієї стриманості... Толерантність – це позиція, що полягає у визнанні за іншим манери вчиняти й мислити інакше, ніж ти сам" [12, с. 314]. Перше значення має на увазі інституції, органи влади. Друге значення – індивідуальну позицію особи. Отже, П. Рікер у своєму аналізі толерантності пропонує такі рівні її розрізнення:

- інституційний – державний, церковний;

• культурний, у якому стикаються погляди, течії й школи, думки, що виражають фундаментальні позиції стосовно іншого [12, с. 314].

Толерантність, яку нав'язують як норму міжетнічного спілкування та співжиття, є декларацією, але фактично виходить, що толерантність нав'язується тільки тим, кого хочуть підпорядкувати, завоювати. Забувають, що завойовник, окупант зазвичай толерантним не буває.

Переважає більшість словників тлумачить поняття *толерантність* як здатність індивіда сприймати без агресії думки, що відрізняються від його власних, а також особливості поведінки та способу життя інших. Терпимість до іншого (незвичного, нетрадиційного), навіть неприйняттого) способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, ідей, вірувань. Толерантність, зазвичай, вважають вищим рівнем виховання та культури особистості. А може, просто байдужості? І тут знову маємо справу з нав'язуваним стереотипом мислення.

Однак гуманістичні заклики до толерантності переважно в суспільстві не спрацьовують, радше навпаки – доходять до абсурду. Отже, якщо вже говорити про толерантність, то треба й тут розставити всі крапки над "і".

Отже, давайте подивимося правді у вічі: термін *толерантність*, насамперед, з галузі медицини. Він означає властивість імунної системи специфічно не реагувати на конкретно чужорідні й генетично відмінні речовини, що призводить до захворювання – втрати імунітету й, підсумку, до смерті. Цей термін використовують і в біології: "... специфічний стан організму, за якого втрачається здатність виробляти антитіла у відповідь на введення певного антигена". Отже, внаслідок дії якогось "антигена" зникає або паралізується здатність колективної національної свідомості до критичної саморефлексії!

Оскільки українці, безумовно, у більшості своїй втратили "етнічний імунітет", то це сталося шляхом насильницької ін'єкції "антигена" – упродовження в радянський період безрелігійності та заміною її сурогатом у вигляді "духовності радянської людини", що й спричинило, насамперед, втрату шляхетних характерних рис етносу: героїзму, гідності, самоповаги, цінності роду, активної життєвої позиції, уміння чинити опір людиноненависницьким ідеологіям, і, натомість, виховало в українців "надмірну толерантність" – хворобливе схиляння перед владоможцями, колонізаторами, упокоєння долі й інші слабовольні звички.

Щороку в усьому світі проходить сотні наукових конференцій із проблем толерантності. На одній з них відбувся "Міжконтинентальний діалог інтелектуалів", де виголошували типово тривіальні глобальні постулати про "загальнолюдські цінності" та "толерантність як соціальний феномен" [3, с. 179].

Проте толерантність – це ніякий не феномен, а штучно набута шляхом цілеспрямованого виховання якість. Причому спірним залишається кваліфікація цієї якості як однозначно "позитивної". Оскільки набувають такої якості переважно під суспільним примусом (через освітні та виховні заклади) або внаслідок громадського осуду, то чи не є вона "нетолерантною до нетолерантності"?

Толерантність не можна вважати якимось "феноменом" ("явищем / виявом"). Навпаки, навіть філософ-глобаліст К. Поппер не зміг приховати, що терпимість є "парадоксом", і логічніше, що "... необмежена терпимість має привести до нетерпимості" [цит. за 13]. Значно більшою мірою нас має турбувати хронічна відмова сучасних людей від залучення до своєї діяльності як терпимості та толерантності, так і підміна поняттям "позитивна толерантність" толерантності до неприйняттого.

Досить глибоке розуміння толерантності демонструє "Декларація принципів толерантності", у якій зазначено, що толерантність – це повага, сприйняття, розуміння різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості; єдність у різноманітті; моральний обов'язок і політична та правова потреба; активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав й основних свобод людини; обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму, демократії та правопорядку; відмова від догматизму й абсолютизму, утвердження норм, закріплених у міжнародно-правових актах у галузі прав людини [2, с. 87–93].

З огляду на це констатуємо, що і релігійна толерантність – це явище багатоаспектне, тому не випадково це поняття має різні інтерпретації. В активному сприйнятті, зокрема, релігійна толерантність передбачає знання, прийняття та повагу до релігійно-конфесійних цінностей іновірців, у пасивному – байдужість до релігійно-конфесійних поглядів і системи цінностей інших. Результатом пасивної інтерпретації постає відсутність ворожості та зіткнень на релігійному ґрунті. Констатуємо, що, на нашу думку, толерантність як соціокультурне явище, хоча й ототожнюється у багатьох джерелах із поняттям *терпіння*, проте це не є пасивною, штучною покорою думці, поглядам чи діям інших; це не покірне терпіння, а активна моральна позиція й готовність до терпимості в ім'я взаєморозуміння між соціальними групами, етносами, релігійними організаціями.

"Утвердження християнства на території сучасної України – дуже складний і суперечливий процес, що розтягнувся в часі на багато століть, пройшовши у своєму розвитку кілька важливих стадій, а саме: спонтанне проникнення християнських ідей і цінностей до язичницького середовища; протистояння й боротьба християнства й інших світових релігій за сфери впливу; Аскольдове хрещення 860 р. й остаточне проголошення християнства державною релігією князем Володимиром; створення митрополії. Зазначена проблематика актуалізувалася у зв'язку із процесами можливого надання українському православ'ю так званого Томосу Константинопольським патріархатом. Процесами, які надихають ту частину православних вірян України, які не асоціюють себе з Московським патріархатом, і, водночас, породжують численні "експертні" оцінки, що можуть призвести до загострення внутрішньополітичної ситуації в державі" [17, с. 5].

Ситуація навколо Томосу була уточнена Президентом України П. Порошенком на урочистому Параді військ під назвою "Марш нової армії" з нагоди 27-ї річниці Незалежності України: "Хрещення прийшло до нас від Константинопольської Церкви-Матері. І саме з Києва воно поширилося на широкі просторах Східної Європи. Українське християнство має понад тисячолітню історію, власну богословську, літургійну й церковну традицію. Розуміючи специфіку України як поліконфесійної країни та ту роль, яку відіграє релігія в ідентифікаційних процесах, для уникнення деструктивних сценаріїв у міжконфесійних/міжрелігійних відносинах необхідним є дотримання релігійної толерантності, коли основними передумовами встановлення цивілізованих відносин між громадянами з різними світоглядами постає забезпечення принципу свободи совісті. Релігійну толерантність ми можемо розглядати як комплексне явище суспільної свідомості, в якому поєднані світоглядні й соціально-психологічні настанови, що допускають правомірність численних релігійних традицій. Одночасно релігійна толерантність – це конкретні дії на рівні

індивідів, суспільних структур, держави, що забезпечують свободу віросповідання та однакові громадянські права послідовникам різних релігій [1, с. 127]. Ці положення є аксіомою, проте під час аналізу реальних умов їхньої реалізації очевидними постають нерозв'язані питання, посеред яких виникає проблема релігійної нетерпимості. Адже саме релігія часто стає чинником, яким подеколи намагаються виправдати масштабні акти насильства у світі.

На думку англійського філософа Дж. Локка, "... Не відмінність у поглядах, якій неможливо запобігти, а відмова від терпимості у ставленні до тих, хто тримається іншої думки, породжує всі сварки та війни, що були у християнському світі та мали проводом релігію" [7, с. 130]. Такий стан пояснюють та на свій лад виправдовують однією з важливих соціальних функцій релігії – інтегративною, тобто використанням релігійних інститутів для надання єдності та стійкості різним формам соціального цілого. Найчастіше це "... супроводжувалося протиставленням "істинної" релігії одного народу "неістинним" віруванням інших. Безумовно, у будь-якій релігії присутня ідея безумовного пріоритету її віровчення над іншими. Певним чином цьому сприяє утримання в масовій релігійній свідомості архетипового роз'єднання на "своє" та "чуже", "ми" й "вони". Звідси – приналежність до "чужої" релігії завжди розглядали як свідчення ворожості та як деструктивне явище" [13, с. 2].

Побуває думка, що найважче бути терпимим щодо людей, які сповідують інші релігійні переконання. Ці судження ґрунтуються на припущенні, що релігія у своїй основі фанатична. Хоча в ідеалі віра має породжувати милосердя, а не фанатизм. На практиці досить часто релігійна людина може піддатися спокусі освячення своїх обмежених цінностей світом того абсолюту, якому вона віддана. На жаль, нині людство знову опиняється на межі війни через конфлікти, що мають релігійне підґрунтя. Причому проблема полягає не в поодиноких фактах нешанобливого ставлення до духовності та традицій іншої культури, а обмеженості світогляду власним колом цінностей. З огляду на це релігійну толерантність виховують не як зраду чи відмову від власних релігійних переконань, а як моральну складову, за допомогою якої визнають рівність і право на існування іншої релігійності, на заперечення претензій на володіння істиною лише однієї релігії.

Сучасне українське суспільство є поліконфесійним. Його різноманітність і насиченість у переплетінні з багаточисельним складом населення формує культурний простір України, проте й водночас містить можливості виникнення та загострення суперечностей і конфліктів. Перед українським суспільством постає відповідальне завдання консолідувати, як одну з найважливіших умов виходу з кризи, забезпечення національної безпеки та поступального руху. Передумова досягнення цього – виховання, утвердження та культивування релігійної терпимості, настанов толерантної свідомості й поведінки, усвідомлення того, що різні вірування, навіть ті, які радикально протистоять одне одному, мають співіснувати.

На цьому тлі міжконфесійні й міжцерковні відносини в Україні за останнє двадцятиліття сприймаються як доволі динамічні, неоднозначні й суперечливі, без особливих сподівань на надто оптимістичний результат розвитку в найближчому майбутньому. Підґрунтям для стриманих висновків щодо перспективи помітного поліпшення відносин між різними конфесіями та церквами, а відповідно – між відповідними вірянами, є багато об'єктивних і суб'єктивних причин, а також постійно змі-

нювані соціально-політичні й духовні контексти процесів, що наразі відбуваються в українському соціумі та поза його межами.

Коли йдеться про міжконфесійні/міжрелігійні відносини, ми виходимо з того, що:

- по-перше, конфесія – це "інституційована система, що містить, як складові, певне віровчення, його історію, культову та віросповідну практику, церковно-організаційну структуру, належність до якої ідентифікує й об'єднує наявну групу вірян;

- по-друге, міжконфесійні відносини – це відносини, що формуються між офіційними чи неофіційними носіями різноконфесійних ідентичностей щодо широкого кола проблем власності, канонічного права, церковної організації, конфесійного співіснування в державі та суспільстві, взаємовідносин між церквами, духовенством та вірянами, принципу невтручання у діяльність релігійних організацій інших конфесій, запобігання конфліктності; стосовно до відносин між конфесіями з релігійно-духовних проблем, конфесійної ідеології та практики, а також з питань участі у спільних акціях релігійно-церковного, соціального, морально-патріотичного, загальнодержавного характеру тощо" [14, с. 98].

Отже, міжконфесійні/міжрелігійні відносини є складною системою взаємозалежностей суб'єктів відносин, їхніх зв'язків між собою [2]. Вони, власне, зумовлені:

- по-перше, історичними традиціями, нинішнім статусом і становищем конфесії (церкви, релігійної організації) в державі та суспільстві; характером процесів, що відбуваються в ній (кризовий стан, стагнація, піднесення), ставленням світської влади, громадської думки до релігії, церкви, релігійної організації на певному історичному відрізку, правовою врегульованістю (або неврегульованістю) сфери міжконфесійних, міжцерковних відносин, станом релігійних свобод тощо;

- по-друге, змістом питань і проблем, потреба розв'язання яких зумовила актуалізацію відносин між конфесіями та релігіями у процесі розвитку релігійного життя, досягнення цілей конфесійної спільноти тощо" [1, с. 128].

З огляду на це до комплексу міжконфесійних/міжрелігійних відносин входять події, явища та процеси доволі широкого спектру. зокрема:

- офіційна доктрина конкретної церкви/релігії щодо її ставлення до інших релігій і факти міжрелігійних конфліктів;

- сповідання толерантності й церковне засудження "вторгнення" інших конфесій на "канонічну територію";

- церковна політика протидії "деструктивним сектам" і членство в міжцерковних/міжрелігійних об'єднаннях, орієнтованих на консенсус;

- соціальна співпраця з іншими конфесіями й очевидне чи латентне прагнення певної церкви стати ексклюзивною, "державною" тощо.

"Міжконфесійні/міжрелігійні відносини в будь-якому суспільстві будують у формі, у якій вони можуть бути наявними за поточних суспільно-політичних, економічних, правових, духовних, етнонаціональних умов існування конфесій/релігій у державі й соціумі та відповідно до налаштованості громадської думки. І вже в цих визначальних суспільних координатах під дією суто релігійно-церковних чинників (сповідуваних і культивованих догматик, богослов'я, еклезіології, канонічного права, церковно-історичних традицій, зусиллями ієрархів, кліру, спільноти вірян, церковно-конфесійних структур і

їхніх елементів, громадських об'єднань вірян тощо) формується конкретизований характер міжконфесійних відносин (конструктивний чи деструктивний, толерантний чи конфліктний та ультимативний, відкритий для співпраці чи орієнтований на церковно-конфесійну автаркію; пасивний або активний у широкому діапазоні – від злагодженої співпраці до ворожнечі, нетерпимості й екстремізму щодо інших конфесій)" [1, с. 131].

Відповідно до результатів опитування, здійсненого наприкінці 2021 р., найчастіше громадяни України "відносять себе до вірних Православної церкви України (34 %). Вірними Української православної церкви (Московського патріархату) назвали себе 13,8 % опитаних, 8,2 – Української греко-католицької церкви, 0,7 – протестантських і євангелічних церков, 0,4 – Римокатолицької церкви, 0,6 % – інших релігій та конфесій. Значна частина опитаних (27,6 %) зазначали, що вважають себе православними, але не відносять до якоїсь церкви. 8,8 % не відносять себе до жодної з конфесій, а ще 5,6 % визначили себе як невірних" [6].

"До вірян ПЦУ віднесли себе 42,2 % жителів Західного регіону, 41,3 – жителів Центрального регіону, 23,4 – жителів Східного регіону та 16,2 % – Південного регіону. Вірними УПЦ (МП) є 3,7 % жителів Західного регіону, 12,0 – жителів Центрального регіону, 17,9 – жителів Південного регіону, 19,1 % жителів Східного регіону. Вірні УГКЦ переважно представлені в Західному регіоні, де їхня частка серед опитаних становить 30,8 %.

Православних, які не відносять себе до якоїсь церкви, найбільше в Південному (48,9 %) і Східному (36,4 %) регіонах" [6].

Частка вірних УПЦ зростає зі зростанням віку опитаних – від 9,3 % серед респондентів віком від 18 до 29 років до 18,6 % серед тих, кому 60 і більше років. Частка православних, які не відносять себе до якоїсь церкви, є дещо нижчою серед представників найстаршої вікової групи (60 і більше років) – 23,3 %. Сумарна частка тих, хто не відносить себе до жодної конфесії або є безвірним, зменшується зі зростанням віку опитаних – від 19,4 % серед молоді віком від 18 до 29 років до 11,2 % серед респондентів від 60 років і старших.

Аналіз міжконфесійних/міжрелігійних відносин в Україні дає підстави зробити висновок, що відносини між конфесіями значною мірою визначалися змінами як у суспільстві, так і процесами всередині самих конфесій (церков, релігійних організацій). У цьому аспекті політика орієнтації України як незалежної держави на партійну, ідеологічну та світоглядну демонополізацію, релігійний плюралізм, лібералізацію державно-церковних відносин, на правові та моральні норми забезпечення прав і свобод людини, свободи діяльності церков, релігійних асоціацій, центрів і громад, релігійних меншин, їхню правову рівність створила умови не лише для справжньої свободи й рівності конфесій, а й для реального унормування, зваженості відносин між ними.

Оцінюючи нині з погляду норм європейського та українського національного законодавства стан міжконфесійних відносин в Україні, є підстави стверджувати, що в цих відносинах відбулися позитивні та перспективні зміни, незважаючи на певне й закономірне для перехідного періоду ускладнення самої релігійної ситуації в Україні у процесі політичних, економічних, правових, соціальних, етнонаціональних, духовних і культурних перетворень у країні, а також кардинальних трансформацій у системі загальнозначущих етнокультурних цінностей і пріоритетів.

Зокрема, слід констатувати позитивний вплив на стан і характер міжконфесійних/міжрелігійних відносин таких тенденцій, як:

- помітна мінімізація причин (реальних й очікуваних) ускладнення й загострення таких відносин;
- відкритість і готовність більшості конфесій в Україні до конструктивного діалогу, перемовин щодо проблем, які можуть призводити до виникнення ускладнень у міжконфесійних відносинах;
- намагання конфесій поступово долати психологію замкнутості, патріархальної традиційності, відгородженості від інших релігій і суспільства як форм самозахисту від процесів секуляризації, моралі та психології споживацтва, упослідження значення духовних цінностей тощо;
- нормативно-правове врегулювання значної частини проблемних питань, які раніше були конфліктогенними [4, с. 420];
- розширення практики звернень релігійних організацій до правових шляхів урегулювання конфліктних ситуацій у міжконфесійних відносинах;
- більша прозорість міжконфесійних відносин, широкое оприлюднення в ЗМІ, зокрема й за кордоном, позицій сторін міжконфесійних конфліктів;
- енергійне, конструктивне та суспільно резонансне реагування громадськості, конфесійних спільнот на потенційно конфліктогенні факти, події, процеси, на вияви церковного фаворитизму, спроб ранжувати церкви, релігійні організації тощо [4, с. 421].

Якщо детальніше розглянути чинники, що зумовлювали позитивний і негативний зміст характеру міжконфесійних відносин, то це були:

- проголошення в Україні на початку 90-х рр. ХХ ст. ідеологічної демонополізації, світоглядного плюралізму, розширення реальних прав і свобод для церков і релігійних організацій;
- різке зростання не лише релігійної мережі, а й релігійних напрямів і течій, що мало своїм передбачуваним наслідком конфлікт релігійних інтересів між практично всіма церквами та релігійними організаціями і виливалося у їхню латентну боротьбу за вірян, культові будівлі та майно, за віртуальне церковне "главенство", за вплив на суспільну думку, на представників влади, політиків, на ЗМІ тощо;
- незавершений остаточно процес повернення колишньої церковно-конфесійної власності, триваючий поділ і перерозподіл культових будівель, майна, яке у радянський час перебувало в державній чи комунальній власності, між церквами чи релігійними організаціями; неготовність державних, комунальних органів із фінансово-економічних, організаційних, матеріальних причин передати решту культових будівель, приміщень, інше майно їхнім законним власникам. У серйозну загальнодержавну та міжконфесійну проблему ланцюгового характеру може перетворитися вимога, подібна тій, з якою виступило нове керівництво УГКЦ – реституції церковної власності, тобто не лише культових споруд чи предметів релігійного культу, а й усієї колишньої власності: земель, промислових підприємств, будинків, квартир;
- нерозв'язаність до кінця проблеми єдності православ'я в Україні та суспільне резонансне православне міжцерковне протистояння, що негативно позначається не лише на іміджі та внутрішньоправославних відносинах трьох церков – УПЦ МП, ПЦУ, УАПЦ, а й на релігійній ситуації в Україні загалом, опосередковано

знижуючи планку унормованих раніше взаємовідносин між усіма конфесіями;

- ситуативна політизація релігійної сфери (явна чи латентна), непоодинокі факти втручання політичних чинників у внутріпшоцерковні відносини, що ставить конфесії в нерівні умови;
- посилення орієнтації держави на загальнови-знані норми міжнародного права, імплементація норм міжнародного права щодо свободи совісті та релігійних організацій, утвердження толерантності міжконфесійних відносин у національне законодавство України;
- наявність низки законодавчо та нормативно не-врегульованих питань, що породжували й породжують нині міжконфесійну та міжрелігійну конфліктність, нетолерантні відносини, нетерпимість, суперництво (відкри-тість питання про зміст і прийняття Закону України щодо релігійної сфери, про концепцію державно-церковних відносин, про повернення культових будівель релігійним організаціям; про статус релігійного об'єднання як юри-дичної особи); проблема почергового богослужіння, не-надання релігійним організаціям землі в постійне корис-тування, відсутність надійного правового запобігання політизації релігії, клерикалізації держави, проблеми створення релігійними організаціями дошкільних, загал-ьноосвітніх і закладів вищої освіти нарівні з іншими юридичними особами приватного права тощо);
- поступове усвідомлення як реальної та органіч-ної потреби толерантизації міжконфесійних відносин, створення дедалі більшої кількості організацій, об'єд-нань (асоціацій) міжконфесійного характеру, готовність до діалогових, переговорних форм спілкування;
- численні в ході правозастосовчої практики факти нерівного, тенденційного, невідповідного чинному зако-нодавству ставлення владних структур у регіонах до конфесій (під час виділення релігійним організаціям земельних ділянок, дозволів на будівництво, передачі культових будівель тощо);
- явний чи латентний опір солідаризованих на християнському ґрунті церков, релігійних організацій поширенню в Україні дохристиянських релігійних орга-нізацій і відповідна реакція останніх;
- конфесійна та політична диференціація ЗМІ, їхня конфесійна ангажованість, нетолерантне й некоректне висвітлення проблем міжконфесійних і міжрелігійних відносин, що у багатьох випадках стає додатковим чин-ником у розпалюванні міжконфесійної та міжрелігійної ворожнечі, нетерпимості тощо [3, с. 181].

Це робить завдання формування толерантизації між-жконфесійних відносин в Україні актуальним, а, зважа-ючи на світові тенденції – необхідним, невідкладним і повсякденним. Толерантність відносин, діалог конфес-сій/релігій нині стають тими імперативними умовами практичного розв'язання проблемних питань, тим куль-турно-психологічним базисом, за яких і на якому тільки й можлива конструктивна співпраця, співіснування релі-гійних, національних чи інших спільнот у поліконфесій-ному, поліетнонаціональному соціумі, яким є Україна.

Глобалізація у своєму нинішньому вигляді – це фо-рма моделі розвитку, запропонована Заходом в інтерес-ах самого ж Західного світу, базованого на лібераль-но-протестантській версії християнства. "... Ми переко-нані, що кожен, незалежно від релігійних переконань, розуміє, що власне економічний розвиток і глобалізація, яка йому слугує, втрачають свою цінність, коли вони зумовлюють зубожіння багатьох і зосередження багатст-ва в руках кількох людей" [8, с. 43].

Щоб не дозволити глобалізації поглинути націона-льні держави та їхні інтереси, слід змінити саму модель глобалізації. Вона має здійснюватися відповідно до нового типу відносин, тобто існування загального, осо-бливого чи одиничного, коли загальне не асимілює особливостей одиничного, але реалізує саме себе вна-слідок вияву та розвитку одиничного, його унікальності та неповторності. Ці нові типи відносин певною мірою проаналізовані в сучасних соціально-філософських концепціях (Ж. Делеза, Т. Адорно й ін.).

Висновки. Отже, як підсумок, варто наголосити на тому, що на суспільному рівні толерантність – це "не-від'ємна вимога у взаємовідносинах усіх учасників релі-гійних відносин, що прагнуть прогнозованої, зрозумілої взаємодії, що не завдають шкоди іншим під час реалі-зації власного права на сповідання власної духовної позиції" [1, с. 133]. На індивідуальному рівні релігійна толерантність виявляється в готовності дослухатися до думки того, хто мислить інакше, визнати правоту його позиції. Лише прагнення до розуміння та повага одного до одного, конструктивний діалог прибічників різних світоглядів здатні забезпечити стабільність і прогресив-ний розвиток суспільства. З огляду на це соціально значущими є спроби формування такої системи духовно-моральних цінностей, що забезпечила б утвердження в суспільній свідомості шанобливого ставлення до переконань і почуттів вірян та атеїстів, сприяла б запобіганню та припиненню виявів релігій-ного екстремізму. Звідси випливає висновок про необ-хідність сприйняття іншого в його світоглядних і релі-гійних виявах таким, яким він, вона чи воно є. Адже це сприяє формуванню здібностей кожного сприймати іншу особу (її позицію, думку, ідею тощо) як об'єктивно наявну реальність, не відчуваючи остраху відступити-ся від власної віри у процесі взаємодії.

Хоча розмова про конфесійно-богоголовські можли-вості утвердження міжрелігійної злагоди є справою до-волі проблематичною, але, все ж ми спостерігаємо, що нині в Україні може йтися лише про створення передум-ов для ведення міжконфесійного/міжрелігійного діало-гу та про початок формування придатної мети для забезпечення міжрелігійної злагоди. Що стосується міжбогословського діалогу, то зауважимо, що насампе-ред він міг би розпочатися між християнськими бого-словами різних конфесій, оскільки їхні доктрини є спо-рідненими, що й зумовлює ймовірність термінологічного та методологічного порозуміння, а єдиний життєвий контекст має посприяти виробленню спільної пробле-матики та, вочевидь, і мети для досягнення злагоди. Нині ми помічаємо в Україні, що найчастіше внаслідок принагідної доречності тієї чи іншої богословської реф-лексії (тобто за відсутності хоча б умовної стабільності буттєвого контексту), богослов'я, залежно від його кон-фесійного чи релігійного варіанту, перетворюється або на ситуативно-адаптивний механізм для світогляду вірян у постійно змінюваній суспільній дійсності, або ж на містично-теоретичний засіб обґрунтування певних суспільно-політичних ідеологем.

Список використаних джерел

1. Булига І. Релігійна толерантність в сучасному українському суспільстві. *Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини*. Галич, 2013. С. 127–133.
2. Декларація принципів толерантності. *Толерантність: теорія і практика. Роздуми філософів і релігієзнавців* : міжнародні правові документи (витаги) / упор., авт. передм. М. Ю. Бабій. Київ, 2004. С. 87–93.
3. Климів В. Толерантність міжконфесійних відносин як культура нового тисячоліття [уривки з кн.: Релігія – Світ – Україна : колект. моно-

граф. : у 3 кн. Кн. 1: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу]. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. С. 179–191.

4. Климов В. Толерантність міжрелігійних відносин в її досвіді, проблемах і перспективі [уривок з кн.: Релігія – Світ – Україна : колект. монограф. : у 3 кн. Кн. 3: Релігійні процеси в перспективі їх виявів]. *Українське релігієзнавство*. 2012. № 61. С. 418–439.

5. Колодний А. Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 47. С. 5–12.

6. Конфесійна та церковна належність громадян України (січень 2022 р. соціологія). URL : <https://razumkov.org.ua/napiamky/sotsiologichni-doslidzhennia/konfesiina-ta-tserkovna-nalezhnist-gromadian-ukrainy-sichen-2022>.

7. Локк Дж. Послание о веротерпимости. *Локк Дж. Сочинения* : в 3 т. Т. 3 / пер. с англ. и лат. ; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. Москва : Мысль, 1988. С. 91–135.

8. Моральні проблеми глобалізації. *Людина і світ*. 2002. № 3. С. 43.

9. Никитченко О. Е. Релігійна толерантність в сучасній Україні. *Актуальні проблеми держави і права* : зб. наук. праць. Одеса, 2003. Вип. 18. С. 691–696.

10. Пендіуріна Л. Проблема толерантності: підходи і противоречия. *Толерантність як соціоуманітарна проблема сучасності* : III Міжнародна науково-теоретична конференція (19–20 травня 2011 р.) : зб. матеріалів / за заг. ред. П. Ю. Сауха. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. С. 70–72.

11. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. С. 338.

12. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, несприйнятне. *Рікер П. На околі політики*. Київ : Дух і літера, 1995. С. 314.

13. Саух П., Саух Ю. Толерантність у контексті сучасних духовно-ціннісних трансформацій. *Історія. Філософія. Релігієзнавство* : наук. журн. Київ : Антропосвіт. 2008. № 2. С. 2–7.

14. Смирнов М. Ю. Соціологія релігії. Словарь. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2011. 416 с.

15. Толерантність як соціально-культурний феномен : світоглядно-методологічний аспект : кол. моногр. / за ред. В. П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. 330 с.

16. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. ред.) та ін. Київ : Абрис, 2002. 742 с.

17. Харьковшченко Є. Історична гене́за християнства на землях сучасної України до Володимирового хрещення. Хрещення Русі-України: 988–2018 : альманах / Інститут релігієзнавства ЛМІР; упоряд. О. Киричук, О. Омельчук, І. Орлевич. Львів : Логос, 2018. С. 5–11.

18. Kharkovshchenko Yevhen. The Conceptualization of Σοφία in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological. *Philosophy and Cosmology*. 2019. Vol. 23. P. 141–148. (Web of Science).

19. Kharkovshchenko Yevhen. "Sophia" Discourse from Antiquity to Christianity. *Studia Warmińskie*. 2019. Vol. 56. P. 279–289. (Web of Science).

Reference

1. Bulyga I. (2013). Relihiyna tolerantnist' v suchasnomu ukraiyins'komu suspil'stvi // Avraamichni relihiyi v Ukrayini : istoriya, etnokulturni vzayemovplyvy, mizhkonfesiyni vzayemyny. Galych.

2. (2004). Deklaratsiya pryntsyviv tolerantnosti // Tolerantnist' : teoriya i praktyka. Rozdumy filosofiv i relihiyeznatstv : mizhnarodni pravovi dokumenty (vytyagy) / upor., avtor peredmovy M. Yu. Babiy. Kyiv.

3. Klymov V. (2010). Tolerantnist' mizhkonfesiynih vidnosyn yak kultura novoho tysiacholittia [uryvok z kn. : Relihiya – Svit – Ukrayina : kolektyvna monohrafiya v 3-kn. Knyga 1: Relihiya u sviti kulturno-tsyvilizatsiynoho dialogu] // Ukrayins'ke relihiyeznatstvo.

4. Klymov V. (2012). Tolerantnist' mizhreligiynih vidnosyn v yiyi dosvidi, problemah i perspektivi [uryvok z kn. : Relihiya – Svit – Ukrayina : kolektyvna monohrafiya v 3-kn. Knyga 3 : Relihiyni protsesy v perspektivi yihnih vyvaviv] // Ukrayins'ke relihiyeznatstvo.

5. Kolodnyi A. (2008). Problemy tolerantyzatsiyi mizhkonfesiynih vidnosyn v Ukrayini // Ukrayins'ke relihiyeznatstvo.

6. Konfesiynna ta tserkovna nalezhnist' hromadian Ukrayiny (sichen' 2022r. sotsiolohiya). URL : <https://razumkov.org.ua/napiamky/sotsiologichni-doslidzhennia/konfesiina-ta-tserkovna-nalezhnist-gromadian-ukrainy-sichen-2022>.

6. Lокk Dzh. (1988). Poslaniye o veroterpimosti // Lокk Dzh. Sochineniya : v 3-x tomah. M. : Mysl, T. 3 / per. s angl. i lat. ; red. i sost., avt. primech. A. L. Subbotin.

7. (2002). Moral'ni problemy hlobalyzatsiyi // Liudyna i svit.

8. Nykytchenko O. E. (2003). Relihiyna tolerantnist' v suchasniy Ukrayini // Aktual'ni problemy derzhavy i prava : zb. nauk. prac. Odesa.

9. Pendiurina L. (2011). Problema tolerantnosti : podhody i protivorechiya // Tolerantnist' jak sotsiohumanitarna problema suchasnosti : III mizhnarodna naukovo-teoretychna konferentsiya (19–20 travnia 2011 roku) : zb. materialiv / za zag. red. P. Yu. Sauha. Zhytomyr : Vyd-vo ZhDU im. I. Franka.

10. (1996). Relihiyeznachnyi slovnyk / za red. A. Kolodnogo i B. Lobovyka. Kyiv : Chetverta hvylia.

11. Riker P. (1995). Tolerantnist', netolerantnist, nespryiatne // Riker P. Navkolo polityky. Kyiv : Duh i litera.

12. Sauh P., Sauh Yu. (2008). Tolerantnist' u konteksti suchasnyh duhovno-tsinisnyh transformatsiy // Istorya. Filosofiya. Relihiyeznatstvo : naukovy zhurnal. Kyiv : Antrosvit.

13. Smirnov M. Yu. (2011). Sotsiologiya religii. Slovar'. Sankt-Peterburg : Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta.

14. (2012). Tolerantnist' jak sotsial'no-kulturnyj fenomen : svithgladno-metodolohichnyj aspekt : kol. monohr. / za red. V. P. Melnyka. Lviv : LNU im. Ivana Franka, 2012. 330 s.

15. (2002). Filsofs'kyi entsyklopedychnyi slovnyk / V. I. Shynkaruk (holova redkolegii) ta in. Kyiv : Abris.

17. Kharkovshchenko Ye. (2018). Istorychna heneza khrystyianstva na zemliakh suchasnoyi Ukrayiny do Volodymyrovoho khreshchennia. Khreshchennia Rusy-Ukrayiny: 988 – 2018: Al'manah / Instytut relihiyeznatstva LMIR; uporyad. O. Kyrychuk, O. Omel'chuk, I. Orlevych. L'viv: Lohos.

18. Kharkovshchenko Ye. (2019). The Conceptualization of Σοφία in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological. *Philosophy and Cosmology*. Volume 23. (Web of Science).

19. Kharkovshchenko Ye. (2019). "Sophia" Discourse from Antiquity to Christianity // *Studia Warmińskie*. Volume 56. (Web of Science).

Надійшла до редколегії 01.12.21

Емад Абу Алруб, докторант

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В УКРАИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ПРИОБРЕТЕННЫЙ ОПЫТ, ВНЕДРЕНИЕ

Проблема толерантности межрелигиозных отношений и углубления толерантизации общества является неотложной проблемой в Украине в условиях вызовов XXI ст. Межконфессиональные и межрелигиозные отношения в Украине представляют собой сложную систему взаимозависимостей субъектов отношений, их связей. Толерантность отношений, диалог конфессий и религий ныне становятся теми императивными условиями практического решения проблемных вопросов, тем культурно-психологическим базисом, при которых и на котором только и возможно конструктивное сотрудничество, сосуществование религиозных, национальных или других сообществ в поликонфессиональном, полиэтнонациональном государстве, каковым есть Украина. Исследование сформулированной проблемы в аспекте толкования понятия толерантность в научном и общественном дискурсах обнаруживает частично различное его толкование как внутри названных двух дискурсов, так и между ними. Особенно эта ситуация усугубляется междисциплинарными исследованиями, актуализированностью в СМИ и использованием понятия толерантность в субъективном понимании представителями разных цивилизационно-религиозных и идейно-политических сообществ (с использованием квазиправовых документов типа деклараций или манифестов о толерантности, в том числе и религиозной сфере). Поэтому предложено рассмотреть толерантность не как социокультурный феномен, а как качество, искусственно приобретенное путем целенаправленного воспитания. Причем спорным остается квалификация этого качества как однозначно положительного. Поскольку это качество, преимущественно, приобретает вследствие общественного принуждения (через образовательные и воспитательные заведения) или общественного осуждения, то не означает ли это "нетолерантность к нетолерантности"? На этом фоне межконфессиональные и межцерковные отношения в Украине за последние годы воспринимаются как неоднозначные и противоречивые, без особых надежд на сличном оптимистичный результат развития в ближайшем будущем. Основанием для сдержанных выводов относительно перспектив заметного улучшения отношений между конфессиями, церквями, а соответственно – между верующими, есть целый ряд объективных и субъективных причин, а также постоянно изменяющиеся социально-политические и духовные контексты процессов, происходящих в украинском социуме и за его пределами. Толерантность отношений, диалог конфессий и религий ныне становятся теми императивными условиями практического решения проблемных вопросов, тем культурно-психологическим базисом, при которых и на котором только и возможно конструктивное сотрудничество, и сосуществование религиозных, национальных или других сообществ в поликонфессиональном и полиэтнонациональном, которым является Украина.

Ключевые слова: толерантность, терпимость, межрелигиозные отношения, диалог, религиоведение, Украина.

Emad Abu Alrub, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS TOLERANCE IN THE UKRAINIAN SOCIETY: LESSONS LEARNED, IMPLEMENTATION

The problem of tolerance in inter-religious relations and that of deepening the tolerantisation of society is an urgent problem in Ukraine in the conditions of the challenges of the 21st century. Interconfessional and inter-religious relations in Ukraine are in fact a complicated system of mutual dependencies of the subjects of relations and their bonds. Tolerance in relations, a dialogue between confessions religions are becoming nowadays the imperative conditions for a practical settling problematic issues, the cultural and psychological basis only availability of which makes it possible to have a constructive cooperation and co-existence of religious, national and other communities in a поликонфессіональному, поліетнонаціональному государстве, каковым есть Украина. A study of the formulated problem from the point of view of the interpretation of the notion "tolerance" in the scientific and social discourses reveals a partially different interpretation of the above said term notion both inside the mentioned discourses, and between those too. Especially, this situation becomes more complicated due to inter-disciplinary studies, because of its actualisation in mass-media and after using the notion "tolerance" in the subjective meaning by representatives of various civilisationally-religious and philosophically-political communities or societies (while referring to quasi-legal documents like "declarations" or "manifests" concerning tolerance, including here that in the religious sphere too). That is why it is suggested to consider tolerance not as a socio-cultural phenomenon, but as a quality that is acquired artificially resulting from a target-oriented upbringing. Though, there is still a question, if the qualification of this quality as only a "positive" one, and, as this quality is acquired mainly resulting from a social forcing (through educational and upbringing institutions) or social disapproval. Then, then if that does not mean "intolerance to intolerance"? At this background interconfessional and interchurch relations in Ukraine have been considered lately as not identical and controversial, and there is no hope for a very optimistic result of the development of those relations in the future. We have to be very careful in making conclusions of the prospective noticeable improvement in the relations between confessions, churches and, consequently, between the believers, as there is a whole set of objective and subjective reasons for that, as well as because of a constantly changing of socio-political and spiritual contexts of the processes taking place within the Ukrainian social environment, and beyond its border. Tolerance in relations, dialoging between confessions and religion are becoming nowadays the imperative conditions for a practical settling problematic issues, the culturally-psychological basis only the availability of which makes it possible attainment of a constructive cooperation and co-existence of religious, national and other communities or societies in a poli-confessional, poli-ethnonational state, what Ukraine is.

Keywords: tolerance, reconcilability, inter-religious relations, dialogue, religion studies, Ukraine.

УДК 27-7(477)+616.9-036.21/.22:616-021.1
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.2

Ю. Г. Борецько, д-р філос. наук, доц.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0002-0786-8764
e-mail: Boreyko.Yuriy@vnu.edu.ua

М. А. Кулакевич, асп.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна
e-mail: 380967484229@ukr.net

Т. В. Федотова, канд. психол. наук, доц.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0003-1975-9925
e-mail: Fedotova.Tetiana@vnu.edu.ua

ЦЕРКВА І ПАНДЕМІЯ COVID-19 В УКРАЇНІ: ВАКЦИНАЦІЯ ЯК ВИКЛИК

Досліджено ставлення церков і релігійних організацій в Україні та їхніх послідовників до вакцинації від CoViD-19. З'ясовано, що імунізація є одним із викликів сучасного суспільства, що стосується сфери релігії, адже відмову від щеплення часто пояснюють релігійними мотивами. Церкви і релігійні організації в Україні демонструють спільну позицію щодо імунізації як добровільного й усвідомленого вибору, наголошуючи, що ця проблема входить до компетенції медичних працівників. Одним зі стимулів, що спонукає вірян до щеплення, є відкриття пунктів вакцинації при храмах. Ставлення вірян до вакцинації обумовлене не конфесійною належністю, а офіційною інформацією про коронавірус та щеплення, що має низький рівень довіри.

Ключові слова: церква, віряни, вакцинація, коронавірус, виклик, конфесія, позиція.

Постановка проблеми. Пандемія CoViD-19 призвела до загибелі величезної кількості хворих і порушила звичний спосіб життя мільярдів людей. На сучасному етапі найефективнішим інструментом боротьби з пандемією CoViD-19 є вакцинація з метою набуття колективного імунітету. Імунізація дасть змогу не лише стримати пандемію, а й зменшити потенційні масштаби наслідків поширення коронавірусної хвороби. Проте впровадження імунізації від коронавірусу стало одним з актуальних викликів сьогодення, що стосується, зокрема, сфери діяльності релігійних організацій. Нерідко релігійні мотиви є причиною відмови вірян від щеплення, що закономірно породжує питання про вплив церкви на ставлення своїх послідовників до вакцинації.

Аналіз досліджень і публікацій. Особливості функціонування релігійних організацій в Україні в умовах поширення пандемії коронавірусу досліджують Д. Горевой [5], О. Добродум, П. Кралюк, В. Токман та ін. На основі соціологічних досліджень науковці з'ясовують соціальні наслідки пандемії CoViD-19, зокрема й у релігійній сфері, у контексті суспільної трансформації в Україні [12]. Для аналізу заходів, які вживаються релігійними організаціями з метою запобігання розповсюдження коронавірусної інфекції, важливе значення мають заяви Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій [4]. Позицію церков щодо необхідності імунізації висловлюють їхні лідери й уповноважені духовні особи в засобах масової інформації [3, 10, 16]. Характеристику діяльності церков в умовах пандемії здійснюють на основі досліджень, що мають методологічне значення щодо окресленої проблеми [1, 2]. Специфіку релігійних практик і ставлення до вакцинації глав та послідовників релігій і конфесій в Україні висвітлено в численних працях публіцистичного характеру.

Аналіз досліджень, присвячених діяльності церков і релігійних організацій в Україні в умовах карантину, свідчить про відсутність наукових праць, що стосуються позиції церков щодо вакцинації від коронавірусу. З огляду на це **мета** статті полягає у з'ясуванні ставлення церков і релігійних організацій в Україні та їхніх послідовників до вакцинації від CoViD-19.

Виклад основного матеріалу. На наступний день після запровадження в Україні карантину, тобто 13 березня 2020 р. відбулося позачергове засідання Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій за участі керівництва Міністерства охорони здоров'я України та представників Міністерства культури, молоді та спорту України. МОЗ рекомендувало церквам і релігійним організаціям вжити заходів для запобігання поширенню коронавірусної інфекції, зокрема, максимально обмежити проведення богослужінь, за можливості перевести їх в онлайн-режим, рекомендувати вірянам не прикладатися до ікон, дотримуватися дистанції, розмістити у храмах антисептичні засоби тощо [4].

Переважна більшість релігійних організацій оприлюднили звернення до вірян із закликом дотримуватися карантинних обмежень, водночас намагаючись упровадити їх у свою діяльність. Зокрема, у храмах ПЦУ були запроваджені обмежувальні заходи, зокрема рекомендовано священикам і мирянам утримуватися від поцілунків під час привітання. Згодом і церкві закликали обмежити кількість присутніх у храмі до 10 осіб та дотримуватися дистанції. Мирянам рекомендували залишатися вдома і долучатися до спільної молитви в режимі відеотрансляції. Синод ПЦУ затвердив текст молитви на період пандемії, а митрополит Епіфаній закликав вірян молитися за хворих на коронавірус і зберігати спокій [14].

У ПЦУ зазначили, що протягом дня храми будуть відчинені для особистого відвідування і молитви, спілкування зі священниками за умов дотримання загальних правил. Достатнім виявом ушанування святих – Хреста, ікон, мощей – є поклон перед ними. Під час причастя слід використовувати разові серветки. Таїнство хрещення і чин похорону слід здійснювати з дотриманням установлених обмежень щодо кількості присутніх. За сприятливої погоди дозволяють звернення богослужіння під відкритим небом з дотриманням правил щодо кількості присутніх і відповідної дистанції [14].

Позиція ПЦУ повністю узгоджувалася із заявою Вселенського патріарха Варфоломія I про церковну резолюцію і мандат на припинення до кінця березня 2020 р. усіх богослужінь, подій та обрядів, крім приват-

© Борецько Ю. Г., Кулакевич М. А., Федотова Т. В., 2022

них молитов у церквах, що залишаться відкритими. Регулярні релігійні служби для чернечих громад не забороняли проводити монастирям, проте не дозволяли в'їзд стороннім паломникам і відвідувачам [3]. На тлі суперечок у релігійних громадах щодо ймовірності зараження коронавірусом від причастя одна із заяв Вселенського патріарха полягала у відсутності намірів Православної церкви не переглядати спосіб причастя, оскільки воно безпечно і вважається найбільшим таїнством. Водночас патріарх закликав вірян дотримуватися медичних рекомендацій щодо захисту від коронавірусного захворювання [10].

Натомість в УПЦ МП в особі настоятеля Києво-Печерської лаври митрополита Павла (Лебеда) закликали вірян відвідувати храми і молитися, що свідчить про ігнорування запроваджених державою обмежень на час карантину [6]. Ставлення УПЦ МП до поширення пандемії обумовлене запереченням наявності коронавірусної інфекції. Звідси походять виточки уявлень про неможливість зараження через Чашу, про стійкість Причастя проти інфекції, а також версії про намагання диявола зруйнувати істинну церкву та спокусити справжніх вірян [5].

Від початку пандемії розповсюджуються конспірологічні версії про походження коронавірусу як справу рук нечистого, а вакцинацію – як масове чіпування, що дасть змогу зацікавленим особам чи групам зробити всіх підконтрольними. Певна кількість вірян не визнає існування коронавірусної хвороби, вважаючи її змовою "світової закуліси", масонства, фармацевтів, Б Гейтса, ВООЗ тощо. З іншого боку, серед вірян поширені настрої, в основі яких лежить сподівання на Бога і церкву у протистоянні пандемії. З огляду на це в березні 2020 р. в Одесі священники УПЦ МП об'їхали місто на мікроавтобусі для позбавлення від коронавірусу. У м. Бердянськ із цією ж метою священники окроплювали вулиці святою водою, а в Запоріжжі – облетіли місто вертольотом із читанням молитов про порятунок від хвороби [15].

У березні 2020 р. УПЦ МП висловила намір надати приміщення для можливого прийому хворих на коронавірус у ситуації, коли медичні установи будуть не в змозі прийняти всіх інфікованих. Усі єпархії церкви благословили на участь у заходах, спрямованих на протидію поширенню коронавірусу. Пріоритетним напрямком цієї діяльності стало придбання або виготовлення та безкоштовне розповсюдження захисних масок. Водночас на регіональному рівні представники церкви влаштували хресні ходи проти коронавірусу, зокрема в м. Вінниця у цій акції взяли участь кілька тисяч осіб [15].

На противагу тим, хто довіряє вищим силам або бере участь в антивакцинаторських заходах, інша частина вірян покладається на вакцину. На початку процесу вакцинації в Україні Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій опублікувала заяву про те, що вакцинація – медична процедура, тому рішення щодо неї церкви не стосується. У цьому контексті висловлювання та реальні дії щодо вакцинації відрізняються у представників різних конфесій. В УГКЦ вважають, що церква не має бути відмежованою від суспільних проблем, зокрема й пандемії коронавірусу. Свідченням допомоги церкви в боротьбі з коронавірусною хворобою став наданий УГКЦ дозвіл на відкриття першого у країні пункту вакцинації в Патріаршому соборі Воскресіння христового у м. Київ [7].

6 березня 2021 р. щеплення зробили українські релігійні діячі – Верховний Архієпископ Києво-Галицький, Глава Української греко-католицької церкви Святослав (Шевчук) й архимандрит Михайлівського золототерного монастиря Православної церкви України Лаврентій (Живчик), представник Федерації єврейських громад у

м. Київ Л. Барац, представники Іудейської громади руху Хабад Любавич в Україні Б. Стругацький і керівник Відділу з питань релігії Секретаріату Кабінету Міністрів України А. Юраш [13].

В УГКЦ заявили, що папа Франциск і глава УГКЦ Блаженніший Святослав одні з перших вакцинувалися, продемонструвавши власну позицію щодо щеплення. Отже, церква не має жодних застережень чи упередження щодо вакцинації, проте наголошує на добровільності рішення та безпечності процедури щеплення. Церква на початку імунізації закликала надавати інформацію про вакцини та їхній вплив на здоров'я людей [9]. Глава УГКЦ зазначив, що вибір вакцини має важливе значення не лише з позиції безпечності й ефективності, а й технології виготовлення, оскільки деякі вакцини створюють способом, що порушує етичні принципи [16].

У Римо-католицькій церкві в Україні стверджують: вакцинація значно зменшує ризик захворювання, хоч вона і не є однозначною панацеєю від коронавірусу. Водночас вакцинація потрібна не лише для власної безпеки, а й для безпеки оточення. Щеплення – свідчення відповідальності перед рідними, близькими, колегами, суспільством загалом. Не слід робити щеплення під час літургій, адже це час для молитви і Бога [9]. На думку єпископа В. Кривицького, вакцинація не є моральним обов'язком, тому має бути добровільною. Ватикан наголошує, що вакцина не є бездоганною з позиції етики, адже процес виготовлення деяких вакцин містить так звану клітинну лінію з тіл абортіваних дітей. Проте вакцина є морально прийнятною, про що свідчить щеплення Папи Римського [16].

Щодо позиції Церкви християн віри євангельської, то вона повністю збігається із заявою Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, відповідно до якої церква підтримує імунізацію. Беручи на себе відповідальність заклимати до вакцинації, слід урахувати поради медиків. Оскільки в умовах пандемії коронавірусу медики наполегливо висловлюються за щеплення, то варто до них дослухатися, але самим ухвалювати рішення [9].

За словами шейха, муфтія Духовного управління мусульман України Саїда Ісмаїлова, скептичне ставлення до існування коронавірусу та вакцинації спостерігаємо в середовищі консервативних мусульман, де є й антивакцинатори. Щодо ДУМУ, то ця конфесія довіряє інформації щодо коронавірусу і рекомендує своїм вірянам вакцинуватися. При мечеті "Ар-Рахма" у м. Київ певний час функціонував пункт вакцинації, який закрили через малу кількість охочих зробити щеплення. У мусульманській громаді м. Хмельницький пункт вакцинації не відкривали, але проводять просвітницьку роботу, залучаючи вірян-лікарів до виступів після молитви [17].

Своє ставлення до вакцинації проти CoViD-19 представники єврейських громад в Україні продемонстрували щепленням. На їхню думку, потрібно обов'язково скористатися посланою Богом можливістю вберегтися від хвороби. Федерація єврейських громад України за підтримки Єврейської громади м. Дніпро реалізує програму з вакцинації членів єврейських громад, що передбачає добровільне та безкоштовне щеплення. У Хоральній синагозі Бродського відкритий пункт вакцинації, де на початок січня 2022 р. вакциновано близько тисячі осіб [17].

ПЦУ підтримала добровільну вакцинацію, а предстоятель церкви митрополит Епіфаній неодноразово висловлювався з приводу відсутності заборон щодо щеплення у релігійних приписах. Натомість за якість вакцин і медичну процедуру відповідальність лежить на державі та системі охорони здоров'я. За словами глави ПЦУ митрополита Епіфанія, винайдення вакцин для боротьби з пандемією коронавірусу демонструє здат-

ність сучасної людини відповідати на виклики сьогодення. За версією Оксфордського словника термін "Vax" (вакцина) став словом 2021 р., оскільки вакцинація є однією з головних тем життя суспільства [11].

Представники ПЦУ наголошують, що церква ще на початку пандемії висловила думку, що не має жодних заперечень щодо вакцинації, зокрема і як медичної процедури. У ПЦУ запевняють, що щеплення не суперечить засадам християнської віри та Божим заповідям. Водночас церква акцентує на усвідомленому та добровільному характері щеплення, що ґрунтується на зваженому й відповідальному особистому рішенні вірянина з урахуванням рекомендацій медиків та показників стану здоров'я. Це ж стосується священників, які одержать змогу без обмежень спілкуватися з мирянами [9].

Позицію УПЦ МП щодо вакцинації висловив предстоятель митрополит Онуфрій, який у січні 2021 р. заявив, що не важливо скільки щеплень зробить людина – одну, десять чи жодної, у майбутньому її все одно чекає смерть. "А якщо людина зробить собі щеплення вічності – візьме покаяння в свій труд, тоді ми будемо жити вічно, на небі". Проте у квітні Онуфрій погодився з думкою, що відсутні причини не вакцинуватися, а щеплення має бути доступним і добровільним. Онуфрій особисто благословив на захист прав церкви організацію "Миряни", яка є активним пропагандистом відмови від вакцинації та розповсюджувачем міфу про "чіпуння" й інших фейків [8].

Суперечливе бачення ситуації з пандемією і вакцинацією має УПЦ МП, хоча офіційна позиція церкви полягає в тому, що щеплення є особистою справою кожного християнина. У лютому 2021 р. Центр інформації УПЦ МП оприлюднив заяву, де йдеться про відмову вірян від обов'язкових щеплень через небажання бути піддослідними тваринами. Ще 2020 р. намісник Почаївської лаври висловлювався про бажання Б. Гейтса використовувати вакцину для "чіпуння" людей, а в жовтні 2021 р. під стінами Верховної ради України відбулася антивакцинаторська акція, у якій брав участь священник УПЦ МП з м. Почаїв [17].

На думку представників УПЦ МП, питання вакцинації належить до сфери медицини, а не релігії, тому церква не має будь-яких пересторог із цього приводу. Натомість важливе значення має якість і дієвість вакцин, що є недостатньо випробувальними, тому невідомо як вони можуть вплинути на здоров'я людини. Слід також забезпечити добровільність вакцинації, без порушення прав людини, що спостерігається, зокрема, й на прикладі працівників освіти, яких наполегливо зобов'язують щеплюватися.

В УПЦ МП стверджують, що християнська спільнота з пересторогою сприймає будь-які засоби контролю над людиною. Про це свідчать слова зі Святого Письма про ставлення в кінці світу на праву руку і на чоло печаті антихриста. Проте для уникнення домислів і страхів слід надати людям вичерпну інформацію про вакцину. Знаючи це, а також урахуовуючи перебільшений і радикалізований характер цих поглядів, можна зрозуміти їхнє походження [9].

Водночас слід зауважити, що у Свято-Покровському соборі УПЦ МП м. Запоріжжя був відкритий пункт вакцинації, незважаючи на дописи в соцмережах про те, що ченці Афону забороняють вакцинацію, що відкриттям пункту щеплення церква закликає брати участь в експерименті, що вакцини містять витяжку з людських ембріонів. Висловлювалася критика щодо щеплення людей у храмі, хоча насправді воно здійснювалося в окремому кабінеті не під час богослужіння. Пункт вакцинації працював близько місяця, протягом якого було

вакциновано близько сотні парафіян храму і їхніх близьких. Закриття пункту обумовлене спадом потоку людей, що бажають щепитися та наявністю поряд кількох пунктів вакцинації [17].

За даними дослідження, проведеного Інститутом соціології НАН України 2021 р. щодо ставлення вірян різних конфесій до подій, які пов'язані з епідемією коронавірусу, показник готовності до прийняття карантинних обмежень серед вірян УГКЦ дещо перевищує дані щодо ПЦУ (74 проти 73 %). Серед вірян УПЦ МП цей показник становить 70 %, а серед позацерковних православних – 68 %. Найвідповідальнішу позицію демонструють прихильники УГКЦ і ПЦУ, які менше користуються громадським транспортом, значно обмежили контакти, рідше відвідують місця масового скупчення людей, дотримуються дистанції, користуються масками. За цими позиціями менші показники (у межах 10–15 %) демонструють прихильники УПЦ МП і позацерковні православні [12, с. 242, 248].

Оцінку пандемії як штучно створену з метою вигоди кризи частіше висловлюють віряни УПЦ (близько 49 %) і позацерковні православні (близько 46 %). Натомість серед послідовників ПЦУ цю думку підтримують близько 41 %, а УГКЦ – близько 38 %. Водночас за часткою тих, хто переконаний у природному походженні вірусу, конфесійні групи не демонструють суттєвих розбіжностей [12, с. 236].

За даними дослідження, серед вірян УПЦ МП виявився найбільшим показник небажання робити щеплення та рівень готовності до вакцинації. Зокрема, готовність щепитися висловили 44 % вірян ПЦУ, 37 – УГКЦ, 32 – позацерковних православних, 28 % – УПЦ. Небажання робити щеплення переважає серед представників цих конфесійних груп на рівні близько 42 %, сумніваються або не визначилися – близько 22 % [12, с. 249]. Варто враховувати, що позиція вірян і представників духовенства певної конфесії може не збігатися з позицією церкви в особі її духовних лідерів.

Висновки. Церкви та релігійні організації в Україні сходяться на думці, що вакцинація має бути добровільним й усвідомленим вибором кожного вірянина. Відкриття пунктів вакцинації при храмах різних релігій і конфесій означає схвалення церквою імунізацію, що спонукає вірян до щеплення. Водночас релігійні діячі та духовні лідери не повинні бути промоутерами вакцинації, оскільки ця процедура належить до компетенції медичних працівників. Віряни потребують об'єктивного інформування щодо переваг і ризиків вакцинації. На поведінку вірян, пов'язану з пандемією CoViD-19, конфесійна належність не має визначального впливу. Це свідчить про формування уявлень і позиції послідовників різних конфесій на основі інформації, що не має релігійної конотації. Натомість існує низький рівень довіри вірян різних релігій і конфесій до офіційної інформації, пов'язаної з коронавірусом і вакцинацією.

Список використаних джерел

1. Борейко Ю. Г. Ідентичність православних віруючих в сучасній Україні. *Історія релігій в Україні* : наук. збір. 2019. Вип. 29. С. 178–185.
2. Борейко Ю. Г. Інтерпретація культурної події в умовах соціальних змін: український вимір. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв* : наук. журн. 2020. № 1. С. 3–7.
3. Вселенський патріарх наказав церквам припинити служби до кінця березня. URL : <https://www.pravda.com.ua/news/2020/03/19/7244229/> (дата звернення 24.01.2022).
4. Всеукраїнська рада церков провела нараду щодо карантину. URL : <https://vrciro.org.ua/ua/events/uccro-meeting-on-coronavirus-covid-19-quarantine> (дата звернення 24.01.2022).
5. Горевой Д. "Не вірю в коронавірус". Як релігійний фундаменталізм сприяє поширенню захворювання на CoViD-19. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/30582431.html> (дата звернення 23.01.2022).

6. Карантин: отменяют ли богослужения? URL : https://www.youtube.com/watch?v=gm95n_yvRvk&t=165s (дата звернення 17.01.2022).
7. Кіптенко Т., Журавлюва О. Як церква впливає на вакцинацію українців від коронавірусу? URL : <https://www.dw.com/uk/yak-tserkva-vplyvaie-na-vaktsynatsiiu-ukraintsv-vid-koronavirusu-video/a-59837859> (дата звернення 18.01.2022).
8. Луцков В. Щеплення, фейки, РПЦ: розбір аргументів на користь [не] вакцинуватись (з мемами). URL : <https://vezha.ua/shheplennya-fejky-rpts-rozbir-argumentiv-na-koryst-ne-vaktsynuvatys-z-memamy/> (дата звернення 17.01.2022).
9. Петришин О. Що каже Бог: представники церков розвіяли популярні міфи про вакцинацію. URL : <https://vechirniy.kyiv.ua/news/56585/> (дата звернення 19.01.2022).
10. Православна Церква не переглядатиме спосіб причастя через пандемію. URL : <https://andriivska-tserkva.kiev.ua/pravoslavna-cerkva-nereglyadatime-sposib-prichastyu-cherez-pandemiyu/> (дата звернення 21.01.2022).
11. Слово року для України. Що стане нашим дороговказом у майбутньому. URL : <https://wz.lviv.ua/blogs/448812-slovo-roku-dlia-ukrainy-shcho-stane-nashym-dorohovkazom-u-maibutnomu> (дата звернення 20.01.2022).
12. Соціальні наслідки пандемії CoViD-19 в контексті суспільної трансформації в Україні: соціологічний підхід. Реферат. Київ: ІС НАНУ, 2021. 324 с. URL : https://nrfu.org.ua/wp-content/uploads/content/uploads/2022/01/2020_01_0212_stepanenko_nz.pdf (дата звернення 24.01.2022).
13. Українських релігійних лідерів щепили проти COVID-19 залишковими дозами вакцини AstraZeneca (Covishield). URL : <https://moz.gov.ua/article/news/ukrainskih-religijnih-lideriv-schepili-proti-covid-19-zalishkovimi-dozami-vakcini-astrazeneca-covishield> (дата звернення 24.01.2022).
14. У ПЦУ радять обмежити кількість людей на хрещеннях та похоронах через коронавірус. URL : <https://www.pravda.com.ua/news/2020/03/17/7244016/> (дата звернення 23.01.2022).
15. Худяков О. Релігія і пандемія: як церква в Україні реагує на коронавірус. URL : <https://www.slovovidlo.ua/2020/04/02/statija/suspilstvo/relihiya-pandemiya-yak-cerkva-ukrayini-reahuye-koronavirus> (дата звернення 21.01.2022).
16. Церкви України не проти вакцинації, якщо є бажання. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3197034-cerkvi-ukraini-ne-proti-vakcinacii-viran-akso-e-bazanna.html> (дата звернення 22.01.2022).
17. Щеплення від Бога. Як працюють пункти вакцинації при храмах різних релігій. URL : <https://www.liga.net/ua/society/articles/privivka-ot-boga-kak-rabotayut-punkty-vaktsinatsii-pri-hramah-raznyh-religiy> (дата звернення 22.01.2022).

References

- Boreiko Yu. H. Identychnist pravoslavnykh viriuchykh v suchasniy Ukraini. Istorija religii v Ukraini : nauk. shchorich. 2019. Vyp. 29. S. 178–185.
- Boreiko Yu. H. Interpretatsiia kulturnoi podii i umovakh stsiyalnykh zmin: ukrainskyi vymir, Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriiv kultury i mystetstv: nauk. zhurnal. 2020. Vol. 1. S. 3–7.
- Vselskyi patriarkh nakazav tserkvam prypynyti sluzhby do kintsia bereznia. URL : <https://www.pravda.com.ua/news/2020/03/19/7244229/> (дата звернення 24.01.2022).

- Vseukrainska rada tserkov provela naradu shchodo karantynu. URL : <https://vrciro.org.ua/ua/events/uccro-meeting-on-coronavirus-covid-19-quarantine> (дата звернення 24.01.2022).
- Horievoi D. "Ne viriu v koronavirus". Yak relihiyni fundamentalizm spryiae poshyrenniu zakhvoriuvannia na COVID-19. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/30582431.html> (дата звернення 23.01.2022).
- Карантин: отменяют ли богослужения? URL : https://www.youtube.com/watch?v=gm95n_yvRvk&t=165s (дата звернення 17.01.2022).
- Kiptenko T., Zhuravlova O. Yak tserkva vplyvaie na vaktsynatsiiu ukrainsiv vid koronavirusu? URL : <https://www.dw.com/uk/yak-tserkva-vplyvaie-na-vaktsynatsiiu-ukraintsv-vid-koronavirusu-video/a-59837859> (дата звернення 18.01.2022).
- Lutskov V. Shheplennia, feiky, RPTS: rozbir arhumentiv na koryst [ne] vaktsynuvatys (z memamy). URL : <https://vezha.ua/shheplennya-fejky-rpts-rozbir-argumentiv-na-koryst-ne-vaktsynuvatys-z-memamy/> (дата звернення 17.01.2022).
- Petryshyn O. Shcho kazhe Boh: predstavnyky tserkov rozviialy populiami myfy pro vaktsynatsiiu. URL : <https://vechirniy.kyiv.ua/news/56585/> (дата звернення 19.01.2022).
- Pravoslavna Tserkva ne perehlyadatyme sposib prychastyu cherez pandemiiu. URL : <https://andriivska-tserkva.kiev.ua/pravoslavna-cerkva-nereglyadatime-sposib-prichastyu-cherez-pandemiyu/> (дата звернення 21.01.2022).
- Slovo roku dlia Ukrainy. Shcho stane nashym dorohovkazom u maibutnomu. URL : <https://wz.lviv.ua/blogs/448812-slovo-roku-dlia-ukrainy-shcho-stane-nashym-dorohovkazom-u-maibutnomu> (дата звернення 20.01.2022).
- Sotsialni naslidky pandemii COVID-19 v konteksti suspilnoi transformatsii v Ukraini: sotsiolohichnyi pidkhid. Referat. Kyiv: IS NANU, 2021. 324 s. URL : https://nrfu.org.ua/wp-content/uploads/content/uploads/2022/01/2020_01_0212_stepanenko_nz.pdf (дата звернення 24.01.2022).
- Ukrainskykh relihiinykh lideriv schepily proty COVID-19 zalishkovymi dozamy vaktsyny AstraZeneca (Covishield). URL : <https://moz.gov.ua/article/news/ukrainskih-religijnih-lideriv-schepili-proti-covid-19-zalishkovimi-dozami-vakcini-astrazeneca-covishield> (дата звернення 24.01.2022).
- U PTSU radiat obmezhyty kilkist liudei na khreshchenniakh ta pokhoronakh cherez koronavirus. URL : <https://www.pravda.com.ua/news/2020/03/17/7244016/> (дата звернення 23.01.2022).
- Khudiakov O. Relihiia i pandemii: yak tserkva v Ukraini reahuye na koronavirus. URL : <https://www.slovovidlo.ua/2020/04/02/statija/suspilstvo/relihiya-pandemiya-yak-cerkva-ukrayini-reahuye-koronavirus> (дата звернення 21.01.2022).
- Tserkvy Ukrainy ne proty vaktsynatsii, yakshcho ye bazhannia. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3197034-cerkvi-ukraini-ne-proti-vakcinacii-viran-akso-e-bazanna.html> (дата звернення 22.01.2022).
- Shchepлення від Бога. Як працюють пункти вакцинації при храмах різних релігій. URL : <https://www.liga.net/ua/society/articles/privivka-ot-boga-kak-rabotayut-punkty-vaktsinatsii-pri-hramah-raznyh-religiy> (дата звернення 22.01.2022).

Надійшла до редколегії 02.12.21

Ю. Г. Борейко, д-р філос. наук, доц.
Вольнский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина,
М. А. Кулакевич, асп.
Вольнский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина,
Т. В. Федотова, канд. психол. наук, доц.
Вольнский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина

ЦЕРКОВЬ И ПАНДЕМИЯ COVID-19 В УКРАИНЕ: ВАКЦИНАЦИЯ КАК ВЫЗОВ

Исследовано отношение церквей и религиозных организаций в Украине и их последователей к вакцинации от CoViD-19. Выяснено, что иммунизация выступает одним из вызовов современного общества, относящегося к сфере религии, ведь отказ от прививки часто объясняют религиозными мотивами. Церкви и религиозные организации в Украине демонстрируют общую позицию относительно иммунизации как добровольного и осознанного выбора, отмечая, что эта проблема относится к компетенции медицинских работников. Одним из стимулов, побуждающих верующих к прививке, является открытие пунктов вакцинации при храмах. Отношение верующих к вакцинации обусловлено не конфессиональной принадлежностью, а официальной информацией о коронавирусе и прививках, имеющей низкий уровень доверия.

Ключевые слова: церковь, верующий, вакцинация, коронавирус, вызов, конфессия, позиция.

Yurii Boreiko, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine,
Mykhailo Kulakevych, PhD Student
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine,
Tetiana Fedotova, PhD of Psychology, Associate Prof.
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine

CHURCH AND THE COVID-19 PANDEMIC IN UKRAINE: VACCINATION AS A CHALLENGE

The article examines the attitude of churches and religious organizations in Ukraine and their followers to vaccination against CoViD-19. It was established that immunization is one of the challenges of modern society, which concerns the sphere of religion as the refusal to vaccinate is often explained by religious motives. Churches and religious organizations in Ukraine demonstrate a common position on immunization as a voluntary and informed choice, emphasizing that this issue is within the competence of health professionals. One of the incentives that motivate believers to get vaccinated is the opening of vaccination points at temples. The attitude of believers to vaccination is not due to religious affiliation but to official information about the coronavirus and vaccination, which has a low level of trust.

Keywords: church, believer, vaccination, coronavirus, challenge, confession, position.

УДК:2-726.1:271.2:2-17:2-46
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.3

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

ЙОГО ВСЕСВЯТИСТЬ ПАТРІАРХ ВАРФОЛОМІЙ І ЯК ПАТРІАРХ І ГУМАНІСТ

На основі різноманітних джерел та з позиції порівняльного аналізу розглянуто постать Вселенського патріарха Варфоломія I, його пастирське служіння і гуманістичне ставлення до світу й людини. Проблема гуманізму та гуманних взаємин між людьми є однією з головних проблем сучасного світу, а Димитрійс Архондоніс – Варфоломій I демонструє своїм життям і справами приклад християнського гуманізму й любові до ближнього свого, як це заповідає у новому завіті сам Ісус Христос. Процес відродження української держави, її національно-духовне становлення супроводжується зростанням зацікавленості до християнського гуманізму, який за своїм змістом і спрямованістю є дієвим засобом морального зміцнення, духовного відродження, формування самобутності нації, ствердження її культури впродовж усього історичного розвитку світової філософії й культури в сьогочасній Україні потребують не лише світоглядно-теоретичного обґрунтування, а й наочної демонстрації взірців християнського гуманізму, одним із прикладів якого постає життя та пастирське служіння Богу Варфоломія I.

Підкреслюючи наявність у сучасному суспільстві глибокої моральної кризи, Вселенський патріарх бачить у ній першопричину всіх глобальних проблем. Виходом із цієї кризи, на його думку, є формування нової філософії міжнародних відносин, орієнтація на широку міжнародну співпрацю, створення спільного європейського дому, християнізація всієї Землі шляхом "євангелізації її народів". Одностайно з усіма християнськими церквами православний патріарх вважає, що проблема війни і миру є в наш час планетарною, глобальною проблемою і, водночас, глобальним викликом усьому глобалізованому людству. І відповіддю православ'я на цей виклик стала розробка його ідеологами нової концепції, що отримала назву "богослов'я миру" (чи православна "мирологія"), розпочатої ще у 60-х рр. минулого століття.

Характерною ознакою всього періоду Патріаршого правління Варфоломія I є постійний моральний і гуманістичний діалог, який він демонструє не лише всередині самого православ'я, а й серед усього християнського світу загалом. Для нього ідея злагоди, толерантності, взаєморозуміння є першою на порядку денному для розмови й конструктивного діалогу з різними релігійними діячами та конфесіями.

Ключові слова: Варфоломій I, людина, патріарх, людяність, особистість, духовність, православ'я, філософія, світ, всесвіт, екологія, християнство.

Сучасний християнський гуманізм прагне показати всьому людству ту любов, яку демонструє своїм життям Син Божий Ісус Христос і яку прагне втілювати в життя Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I.

Будь-яка нація на переломних етапах свого історичного розвитку потребує певної, не лише онтологічної (матеріальної), а й духовної опори. Процеси, що відбуваються в перехідну добу, є надзвичайно важкими для всього суспільства, особливо в духовній сфері. Небезпечність трансформації суспільства на основі необґрунтованих і невідтверджених суспільно-історичною практикою людства утопічних ідей показав, приміром, досвід побудови "комуністичного суспільства" в СРСР. Очевидним виявилось те, що будь-які спроби насильницької заміни системи культурних, релігійних та інших духовних цінностей мають непередбачувані наслідки. І найважливішим тут є те, що найшкідливішим результатом такої заміни є "знецінення духовних ідеалів і гуманістичних цілей, розмивання моральних орієнтирів", зрештою, "деформація особистості, яка виявляє себе на різних рівнях – у процесах взаємодії (комунікації), атомізації соціуму, девіантних формах поведінки людей, появи маргіналів тощо", наслідком чого є "загубленість" людини [1, с. 4–5].

Як відомо, кожна історична епоха і будь-який етнос реалізує себе в ієрархії цінностей, що визначає їхнє розуміння й усвідомлення соціально допустимого. Оскільки ціннісні системи постійно перебувають у процесі становлення, їхні часові межі не збігаються із соціокультурною реальністю. З огляду на це для сучасного світу, а тим паче сучасної України, для свого подальшого цивілізаційного розвитку особливо значущими залишаються моральні й естетичні цінності, набуті попередніми поколіннями, зокрема античності, гуманістичні ідеали християнства, європейський новочасовий раціоналізм, парадигма ненасилля ХХ ст. тощо.

Загальнолюдські цінності є смислотвірними засадами ціннісних орієнтацій, що визначають пріоритети соціокультурного розвитку етносів, націй та особистостей, закріплюваних соціальною практикою чи життєвим досвідом особистості. В епохальні періоди глобальних трансформацій особливо значущими стають абсолютні цінності: краси, добра, істини й віри як фундаментальних підстав тих чи інших форм духовної культури, що задають рівновагу, міру й гармонію цілісному світу людини, її конструктивному життєствердженню в культурі. І оскільки актуальний соціокультурний вимір визначається нині не так буттям, як його зміною, то добро, краса, істина й віра означають не так прихильність до абсолютних цінностей, як їхній пошук і набуття. Серед усіх загальнолюдських цінностей особливого значення набувають моральні цінності, що традиційно є загальнозначущими у взаємозв'язку з етнонаціональними й індивідуальними. У загальнолюдській моралі зберігаються якісь єдині форми співжиття, фіксується наступність моральних вимог, пов'язаних із найпростішими формами взаємин між людьми. Неминучого значення мають нині й християнські, біблійні моральні заповіді: старозавітні десять заповідей Мойсея і новозавітна Нагірна проповідь Ісуса Христа. Загальнолюдською у християнській моралі є не лише її зміст, але й форма вираження моральної вимоги, що пов'язана з ідеалами гуманізму, справедливості й гідності особистості.

Оскільки наша держава саме тепер проходить пік свого відродження, то звернення до проблем гуманізму, духовної сфери, сакральних спадщин і християнської молитви є важливим та актуальним [2].

Усе людське життя самою своєю суттю є основою для "філософської рефлексії", а сучасні українські реалії вимагають більшого їхнього наповнення духовністю та "Софійною" мудрістю. З огляду на це вони тісно пе-

реплітаються з основними християнськими настановами, що орієнтують нас на цінність людини й особистості, шануючи свободу людини, яку вона отримала в дарунок під час її створення Богом [3].

Духовні й релігійні цінності мають свої тривалі традиції. Зважаючи на це, опора на них є гарантом формування моральної зрілості та світоглядної мудрості українського народу, його вміння розуміти актуальні проблеми соціуму і віднаходити оптимальні рішення для майбутнього України.

Територія України лежить у Східній Європі, однак це не стало причиною породження в ній громадянського суспільства. Його й не могло бути за узурпації влади, корумпованості, відкритої злочинності... Нині зіштовхуються різні духовні цінності, моральні імперативи, етичні системи, що впливають на ціннісні орієнтації людини. Уміння аналізувати накопичений людством арсенал духовних цінностей, відрізнити вічне від тимчасового залежать від світоглядної зрілості людини, її здібностей до самостійного оцінювання й ухвалення особистісних рішень.

У сучасній українській реальності, де проходить процес національнодуховного відродження, як ніколи зростає потреба у християнському гуманізмі, який по суті має єдину мету – морального зцілення, духовного відродження, формування самобутності нації, ствердження її культури, "здорової" свідомості в українському суспільстві.

У цьому процесі неабияка роль належить і яскравим представникам української релігійної філософії ХХ ст. Ця сторінка української культури є унікальною в контексті зростання ролі екуменічних процесів і водночас актуальним феноменом християнського гуманізму в діяльності й ученнях українських релігійних мислителів, зокрема й І. Огієнка, В. Липківського, А. Шептицького, Й. Сліпого, Г. Костельника та ін. Їхній життєвий і творчий шлях має бути взірцем для наслідування сучасниками. Таким взірцем для морального наслідування і праведного життя, на нашу думку, є й постать і діяння нинішнього Вселенського православного патріарха Варфоломія І.

Постать Димитріоса Архондоніса – Варфоломія І – останнім часом стала пізнавана і відома практично всьому світу. Цю популярність можна пояснити не лише його богословськими працями чи мудрими й справедливими пастирськими рішеннями, наприклад щодо надання Томосу Православній церкві України, але і його постійній демонстрації всьому світові позиції християнського гуманізму.

Ураховуючи важливість і вагомість дій Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І для українського народу, вважаємо за необхідне детальніше проаналізувати його основні життєві орієнтири.

Народився майбутній патріарх на о. Імброс у с. Айя-Теодор. Після закінчення духовної семінарії був висвячений (1961) у сан диякона, а 1969 р. – у священника; працював у цій самій семінарії. 1963 р. після строкової служби в армії Варфоломія І навчався в Папському східному інституті в Римі, де захистив дисертацію у сфері канонічного права православної церкви. Згодом мав змогу навчатися у закладах вищої освіти Мюнхена і Швейцарії, де продовжив дослідження церковного законодавства. Вільно володіє вісьмома мовами: грецькою, турецькою, англійською, німецькою, французькою, італійською, іспанською і латиною.

1969 р. був призначений помічником декана теологічної школи в Халках і згодом Вселенським патріархом Афінагором І возведений у чин архимандрита та став настоятелем патріаршої каплиці св. Андрія. 1972 р. був

призначений директором канцелярії Вселенської патріархії. 1973 р. у віці тридцяти трьох років Варфоломія І був рукоположений у сан єпископа Константинопольської архієпископії, де згодом й отримав сан митрополита Халкедонського. 1991 р. після смерті патріарха Димитріоса І його обрали Архієпископом Константинополя, Нового Риму і Вселенським Патріархом, яким є й дотепер.

Як надзвичайно проста й гуманна людина Його Всесвятості Патріарх Варфоломія І постійно бореться за права людини, релігійну свободу та світову екологічну стабільність. Свої ідеї систематично пропонує, виступаючи на сесіях ЮНЕСКО, засіданнях Європарламенту та Світовому економічному форумі в Давосі.

Він не захоплюється коштовностями, не прагне до встановлення монополії на надання релігійних послуг і не поділяє основних егоїстичних інтересів єпископату Російської православної церкви. Основним осередком його уваги є не держава, а народ. Саме фокус на народ став визначальною мотивацією Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І щодо розв'язання "українського питання".

Упродовж свого патріаршого служіння Його Всесвятості Патріарх Варфоломія І постійно здійснює візити до різних помісних православних церков, не оминаючи своєю увагою й інші релігії, намагаючись урегульовувати постійні релігійні конфлікти, що виникають між православними громадами світу та громадами мусульман, католиків і юдеїв.

За свою чітку і тверду позицію з утілення в життя фундаментальних принципів і положень доктрини "православної екології" та організацію міжнародних зустрічей щодо захисту довкілля, віднаходження точок дотику між людством і природою Варфоломія І отримав титул Зеленого патріарха [10].

Ідучи в руслі християнської ідеї "первородного гріха", він зосереджує основну увагу на першорядних причинах усіх екологічних бід сучасного людства, серед яких: порушення Божих заповідей; відхід від спочатку заданого релігійно-морального ставлення людини до природи; спотворення принципів християнського аскетизму тощо. Згідно із християнськими переконаннями Його Всесвятості Патріарх Варфоломія І формулює свої рекомендації щодо подолання екологічної кризи, що постійно зростає. Він підтверджує необхідність молитися і закликає до покаяння у гріху. У своїй екологічній доктрині патріарх акцентує увагу на необхідності відновлення у всьому світі (і насамперед у свідомості кожної людини, кожної особистості) від початку заданих заповідей Бога. Це відновлення, на його переконання, можливе лише шляхом поєднання моральних основ панування людини над природою з комплексом християнських цінностей. Тим самим він пов'язує подолання екологічної кризи з релігійно-моральним, духовним удосконаленням людства.

На Світовому економічному форумі в Давосі (2021) Його Всесвятості Патріарх Варфоломія І зауважив, що: "Світові лідери повинні ставити інтереси людства вище фінансових інтересів країн і мають негайно розпочати боротьбу з екологічною кризою на планеті. Я хочу закликати західних лідерів, багато з яких перебувають зараз тут, у Давосі, не ставити свої матеріальні й фінансові інтереси вище за інтереси людства, зокрема в питаннях змінення клімату. Вони мають поважати рішення, яке прийнято спільно в інтересах людства, а не на користь фінансових переваг, зараз, на жаль, стає зрозуміло, що у напрямі боротьби зі змінами клімату робиться замало, але всі знають, що і як має бути зроблено". На його переконання, на відміну від попере-

днів покоління "нинішнє не має виправдання, адже не може стверджувати, що не знало про загрозу екологічного колапсу. Щоб відновити рівновагу нашої планети, нам потрібен духовний світогляд, що сприяє смиренню, повазі та солідарності" [4].

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I наголошує на тому, щоб людство припинило ставитися до земних ресурсів безвідповідально й безбожно.

"Якщо ми кардинально не змінимо ставлення до світу, якщо ми добровільно не змінимо свою схему використання природних ресурсів, то продовжимо боротися із симптомами проблеми, а не з її причинами" [4].

Підкреслюючи наявність у сучасному суспільстві глибокої моральної кризи, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I бачить у ній першопричину всіх глобальних проблем. Виходом із цієї кризи є формування нової філософії міжнародних відносин, орієнтація на широку міжнародну співпрацю, створення спільного європейського дому, християнізація всієї Землі шляхом "євангелізації її народів". Не поступаючись іншим християнським церквам, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I вважає, що проблема війни і миру є нині планетарною, глобальною і водночас викликом усьому глобалізованому людству. І відповіддю православ'я на його виклик стало розроблення його ідеологами нової концепції, що отримала назву "богослов'я миру" (чи православна "мирологія"), розпочато ще в 1960-х рр.

Оголошуючи війну соціальним гріхом, патріарх бачить її причину теж у первородному гріху. Війна, на його думку, суперечить провіденціалістським планам і оцінюється ним як злочин проти людства. А участь у війні є нічим іншим, як спротивом волі Божій. Постійно підкреслюючи недопустимість воєнних дій для забезпечення прогресу людства, лідер Вселенського православ'я водночас сприймає визвольну війну як священну справу з боку того, хто захищається. Він вважає, що християни мають визнавати справедливості таких війн і підтримувати будь-які дії (навіть зі зброєю в руках), якщо їх ведуть за торжество загальнолюдських цінностей (Саме тому і став Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I на бік України в її боротьбі з агресією Росії проти неї).

Війна як загроза священному дару життя є відходом від християнських цінностей і не може бути засобом розв'язання глобальних соціальних проблем. Засуджуючи пасивний пацифізм, православний лідер вважає таку позицію ухиленням від відповідальності за соціальне зло. Він стверджує, що в сучасних умовах є необхідною активна цілеспрямована діяльність на протистояння військовому насильству. Основною метою розвитку суспільства є збереження миру. Проте мир для православного патріарха означає не лише життя без війн, а, насамперед, життя людини в гармонії з Богом.... Мир із Богом повністю забезпечить мир на землі. І як прихильником "православної мирології" Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I вважає, що саме поєднання внутрішнього і зовнішнього світу стане гранітною основою розвитку людства. Його православна миротворча програма, встановлення миру з Богом, підкреслює необхідність релігійного виховання кожної особистості та формування внутрішнього умиротворення самої людини. На його переконання, зростання християнського феномена у миротворчому русі принесе воїстину справедливий міжнародний мир. А здійснення слова Божого у житті та пропаганда християнських цінностей у світі зумовить становлення християнської цивілізації, що буде без наявних глобальних проблем.

Виявляючи християнську гуманність, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I 2004 р. розкритикував ем-

барго США щодо торгівлі з Кубою і здійснив пастирський візит у цю країну, де відбувалися політичні гоніння опозиціонерів з боку панівної влади. У своєму зверненні до Ф. Кастро Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I згадав про право кожного на іншу думку: "Євангельське послання говорить про повагу до людської істоти, і до її прав, її свобод, її гідності, і її права не погоджуватися" [5].

2019 р. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I провів зустріч із кардиналом Юзефом Де Кезель й архієпископом Брюссельським і висловив вдячність за тісну співпрацю римо-католицької церкви із православною митрополією [6].

2019 р. у Стамбульській церкві св. Миколая за участі українців, представників посольства України в Туреччині відбулася літургія, присвячена пам'яті жертв геноциду українського народу, яку очолив Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I [7].

2020 р. за участі Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I і папи Франциска, єпископа Російської православної церкви Амросія й інших представників християнських течій відбулася спільна єкуменічна молитва [8].

Його патріарше правління можна охарактеризувати як постійний моральний і гуманістичний діалог, який він проводить як усередині самого православ'я, так і серед усього християнства загалом. Ідея міжрелігійного діалогу є першою на порядку денному для розмови та тісного діалогу з різними релігійними представниками.

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I має тісні та дружні стосунки з різними церковними й державними діячами. Він постійно намагається проповідувати гуманність, що вміщує, на його думку, такі складові, як: релігійна свобода, дотримання та відстоювання прав людини, релігійна толерантність, захист довкілля, любов до ближнього [9, 10].

Завдяки такій толерантності й гуманності Його Всесвятості Патріарх Варфоломій I обіймає багато різних посад у міжнародній спільноті.

Патріарх Варфоломій I – гідний син своїх пращурів і водночас гідний батько для нащадків. Він є одним із Вселенських патріархів, який очолює Константинопольську церкву вже 30 років (до порівняння, 28,5 років очолював цю кафедру в VII ст. патріарх Сергій I, церковна діяльність якого сприяла руйнації довготривалої монополії Російської православної церкви у посткомуністичних країнах).

Як справедливо зазначає релігієзнавець Д. Горевой: "Патріарх Варфоломій I не потопав в розкоші дорогих аксесуарів, елітних авто чи люксової нерухомості. Однак він уміє вирішувати глобальні людські проблеми, вертати, а не відвертати людей від церкви. Певно, це і є ознака справжнього патріарха XXI ст." [11].

Список використаних джерел

1. Вергелес К. М. Антропологічні виміри православ'я : методологія дослідження, сутність та зміст : монограф. Вінниця, 2017. 300 с.
2. Предко О. І. Молитва як діалог людини та Бога: релігієзнавчий аспект. *Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісн.* 2019. № 1 (13). С. 42–46.
3. Kharkovshchenko Y. Sophia discourse from antiquity to Christianity. *Studia Warmińskie The Studies of Warmia.* 2019. № 55. С. 280–289.
4. Патріарх Варфоломій I у Давосі закликав до боротьби з екологічною кризою. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2861278-patriarh-varfolomij-u-davosi-zaklikav-do-borotbi-z-ekologichnou-krizou.html>
5. Патріарх Варфоломій I підверг критике ембарго США на торгівлю з Кубою. URL : <https://credo.press/36503/>
6. Зустріч патріарха Варфоломія з кардиналом Юзефом Де Кезель архієпископом Брюссельським. URL : <https://arxon.gr/2019/11/%CF%83%CF%85%CE%BD%ce%ac%CE%BD%CF%84%CE%B7%CF%83%CE%B7%CF%84%CE%BF%CF%85%CE%BF%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%BF%cf%8d-%CF%80%CE%B1%CF%84%CF%81%CE%B9%ce%ac%CF%81%CF%88-2/>

7. Варфоломій I відслужив в пам'ять жертв геноциду українського народу. URL : <https://romalewfronimati.blogspot.com/2019/11/mother-church-of-constantinople-honors.html>

8. Єпископ РПЦ МП здійснив екуменічну молитву у Ватикані з папою Франциском та патріархом Варфоломієм. URL : <https://credo.press/233574/>

9. The Green Patriarch: Ecumenical Patriarch Bartholomew and the Protection of the Environment. URL : <https://www.nytimes.com/2012/12/04/science/bartholomew-i-of-constantinople-bold-green-stance.html>

10. The Green Patriarch: Ecumenical Patriarch Bartholomew and the Protection of the Environment. URL : <https://www.apostolicpilgrimage.org/the-green-patriarch>

11. Патріарх XXI століття, який надав Україні Томос: Варфоломій I не типовий глава Вселенського патріархату. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/30460550.htm>

References

1. Vergeles K. M. Antropologichni vy'miry pravoslav'ya : metodologiya doslidzhennya, sutnist' ta smy'sly' : monografiya. Vinny'cya, 2017. 300 s.

2. Predko O.I. Moly'tva yak dialog lyudy'ny' ta Boga: religiyevnavchij aspekt. Sofiya. Gumanitaro-religiyevnavchij visnyk. 2019. #1(13). С. 42-46.

3. Y. Kharkovshchenko. Sophia discourse from antiquity to Christianity. STUDIA WARMIŃSKIE – THE STUDIES OF WARMIA. #55. 2019. r. 146–160.

4. Patriarh Varfolomij u Davosi zakly'kav do borot'by' z ekologichnoyu kry'zoyu URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2861278-patriarh-varfolomij-u-davosi-zaklykav-do-borotbi-z-ekologicnou-krizou.html>

5. Patry'arh Varfolomej I podverg kry'ty'ke embargo SShA na trgovlyu s Kuboj. URL : <https://credo.press/36503/>

6. Zustrich patriarxa Varfolomiya z kardynalom Yuzefom De Kezel' arxyepyskopom Bryussel's'ky'm URL : <https://arxon.gr/2019/11/%CF%83%CF%85%CE%BD%ce%ac%CE%BD%CF%84%CE%B7%CF%83%CE%B7-%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%BF%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%8d-%CF%80%CE%B1%CF%84%CF%81%CE%B9%ce%ac%CF%81%CF%88-2/>

7. Varfolomij vidsluzhy'v v pam'yat' zhertv genocy'du ukrajin's'kogo narodu URL : <https://romalewfronimati.blogspot.com/2019/11/mother-church-of-constantinople-honors.html>

8. Yepy'skop RPCz MP zdzi'sny'v ekumenichnu moly'tvu v Vaty'kani z papoyu Francys'kom ta patriarhom Varfolomiyem URL : <https://credo.press/233574/>

9. The Green Patriarch: Ecumenical Patriarch Bartholomew and the Protection of the Environment URL : <https://www.nytimes.com/2012/12/04/science/bartholomew-i-of-constantinople-bold-green-stance.html>

10. The Green Patriarch: Ecumenical Patriarch Bartholomew and the Protection of the Environment URL : <https://www.apostolicpilgrimage.org/the-green-patriarch>

11. Patriarh XXI stolittya, yakyj nadav Ukraini tomos: Varfolomij I nety'povy'j глава Vselens'kogo patriarxatu URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/30460550.html>

Надійшла до редколегії 21.10.21

K. H. Vergelēs, d-r fillos. nauk, prof.

Винницький національний медичний університет ім. Н. І. Пирогова, Вінниця, Україна

ЕГО ВСЕСВЯТОСТЬ ПАТРИАРХ ВАРФОЛОМЕЙ I КАК ПАТРИАРХ И ГУМАНИСТ

На основе различных источников и с позиции сравнительного анализа рассмотрено фигуру Вселенского патриарха Варфоломея I, его пастырское служение и гуманистическое отношение к миру и человеку. Проблема гуманизма и гуманных взаимоотношений между людьми является одной из главных проблем современного мира, а Димитриос Архондонис – Варфоломей I – демонстрирует своей жизнью и делами пример христианского гуманизма и любви к ближнему своему, как это завещал в новом завете сам Иисус Христос. Процесс возрождения украинского государства, его национально-духовное становление сопровождается ростом интереса к христианскому гуманизму, который по своей сути и направленности является действенным средством морального исцеления, духовного возрождения, формирования самобытности нации, утверждения ее культуры и здорового сознания украинского народа. Различные философские, научные, религиозные и другие идеи и взгляды на экологию, природу и человека, смысл его существования, место и роль в мире, которые разрабатывались и внедрялись в жизнь на протяжении всего исторического развития мировой философии и культуры, в современной Украине требуют не только мировоззренческо-теоретического обоснования, но и наглядной демонстрации образов христианского гуманизма, одним из примеров которого является жизнь и пастырское служение Богу Варфоломея I.

Подчеркивая наличие в современном обществе глубокого морального кризиса, Вселенский патриарх видит в нем первопричину всех глобальных проблем. Выходом из этого кризиса, по его мнению, является формирование новой философии международных отношений, ориентация на широкое международное сотрудничество, создание общего европейского дома, христианизация всей Земли путем евангелизации ее народов. Единодушно со всеми христианскими церквями православный патриарх считает, что проблема войны и мира является сегодня планетарной, глобальной проблемой и одновременно глобальным вызовом всему глобальному человечеству. И ответом православия на этот вызов стала разработка его идеологами новой концепции, получившей название "богословие мира" (или православная "мирология"), начатая еще в 60-х гг. прошлого века.

Характерным признаком всего периода Патриаршего правления Варфоломея I есть постоянный моральный и гуманистический диалог, который он демонстрирует не только внутри самого православия, но и среди всего христианского мира в целом. Для него идея согласия, толерантности, взаимопонимания является первой в повестке дня для разговора и конструктивного диалога с различными религиозными деятелями и конфессиями.

Ключевые слова: Варфоломей I, человек, патриарх, человечность, личность, духовность, православие, философия, мир, вселенная, экология, христианство.

Konstantin Vergeles, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.

National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine

HIS ALL-HOLINESS ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I AS PATRIARCH AND HUMANIST

The article examines the figure of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I, his pastoral ministry and humanistic attitude to the world and man on the basis of various sources and from the standpoint of comparative analysis. The problem of humanism and human relations is one of the main problems of the modern world, and Dimitrios Archononidis – Bartholomew I demonstrates with his life and deeds, the example of Christian humanism and love of neighbour, as it is commanded by Jesus Christ himself in the New Testament. The process of Ukrainian state renaissance, its national and spiritual formation are followed by a growing interest in Christian humanism, which in its essence and direction is an effective means of "moral healing", "spiritual revival", the formation of national identity, affirmation of its culture and "healthy" consciousness. Various philosophical, scientific, religious and other ideas and views on ecology, nature and man, the meaning of its existence, place and role in the world, which were developed and implemented throughout the historical development of world philosophy and culture in modern Ukraine need not only ideological and theoretical reasoning, but also a visual demonstration of examples of Christian humanism, an example of which is Bartholomew's I life and pastoral serving of God.

Emphasizing the existence of a deep moral crisis in modern society, the Ecumenical Patriarch sees the root cause of all global problems in it. The way out of this crisis, in his opinion, is the formation of a new philosophy of international relations, the focus on broad international cooperation, the creation of a common European home, the Christianization of the whole Earth through the "evangelization of its peoples." Like all Christian churches, the Orthodox patriarch believes that the problem of war and peace is a planetary, global problem and at the same time a global challenge to all "globalized humanity" today. And the development of a new concept called "theology of peace" (or Orthodox "myrology"), started in the 60s of last century created by his ideologues, was the response of Orthodoxy to this challenge.

A characteristic feature of the whole period of Bartholomew's I Patriarchal reign is the constant moral and humanistic dialogue not only in the middle of Orthodoxy itself, but also among the whole Christian world as a whole. The idea of harmony, tolerance, mutual understanding for him is the main issue for conversation and constructive dialogue with various religious figures and denominations.

Keywords: Bartholomew I, man, patriarch, humanity, personality, spirituality, Orthodoxy, philosophy, world, universe, ecology, Christianity.

І. П. Гудима, д-р філос. наук, проф.
 Маріупольський державний університет, Маріуполь, Україна
 ORCID: 0000-0002-6053-216X
 e-mail: igorgudyma67@gmail.com

ПИТАННЯ ОНТОЛОГІЧНОЇ РІВНОВАГИ СУЩОГО У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

Подано короткий огляд позицій сучасних християнських теологів щодо питання контингентності буття та способів збереження й підтримання онтологічної рівноваги створеного Богом. Контекст філософського осмислення проблем – філософія релігії й онтологія. Показано, що на переконання релігійних інтелектуалів, саме контингентність світу, його тонка онтологічна налагодженість й водночас наявна небезпека його повернення в небуття цілковито усуваються промислильством Божим. Останнє теологи представляють як два когерентні процеси – звичайних природних змін, як об'єктивації нічим не обмеженої волі Бога в дії та його прямих творчих актів впливу на світобудову в чуді.

Ключові слова: релігія, християнство, Бог, контингентність, суще.

Постановка проблеми. Релігія загалом, як відомо, є вмістилищем значень, вона спрямована на перехід досвіду переживання світу в систему світорозуміння, у якій речі наділені певним значенням. Релігійне смисло-означення описує світ, насамперед, як поле творчої діяльності Бога, а обґрунтування залежності буття світу від Бога теологами здійснюється, передусім, через ідею творення. Ця характеристика відношення залежності означає гранично глибоку утворювальну діяльність, що полягає в покладанні Богом світу. Однак наданням буттєвості світові не вичерпується активність Бога щодо творіння. У міркуваннях про перспективи божественної творчості фахівці природної теології завжди знаходять підстави вести мову про *concursum Dei*¹ та ставитися до Бога як до Творця, що підтримує і продовжує існування світу, який постає як арена чудотворних божественних впливів. Ці процеси загалом означають божественну участь в існуванні творіння у формі загального провідіння, а також окрему присутність божественної іманентності в чуді. З огляду на це сама "специфіка релігійно-теологічної парадигми полягає в міраклізації... реальності, – цілком слушно зауважує щодо цього дослідник В. Стекланніков, маючи на увазі християнство, – що засноване на презумпції можливості чуда, яке волею Бога "долає" природні закони буття" [8, с. 215].

Тематизація пропонованої статті зумовлена необхідністю надати належну філософську оцінку новому етапу розвитку християнського богослов'я. Адже нині очевидним виявляється те, що здійснювана сучасними богословами модернізація релігійної картини світу виходить з необхідності її приведення у відповідність з культурними чинниками сьогодення. Зважаючи на зазначене, **метою автора статті є** узагальнення змісту тих студій, що об'єднані навколо окресленого кола питань, а також виявлення особливостей інтелектуальної презентації християнством власних основоположень в їхньому зрозумілому й адекватному духові сучасної епохи вигляді. Провідним **завданням** статті є встановлення особливостей витлумачення й аргументації християнськими теологами питань контингентності буття та способів збереження й підтримання онтологічної рівноваги створеного Богом.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У дослідженні зазначеної теми накопичено певний обсяг знань. Поміж праць, що стали важливими теоретичними джерелами для автора та дозволили йому визначитись щодо тих пізнавальних прийомів і принципів організації дослідження, які б сприяли ефективному й адекватному

вивченню наукової теми, слід виокремити чисельні дослідження й публікації закордонних та вітчизняних учених і мислителів: І. Барбура, М. Бубера, Е. Корета, М. Можейка, А. Пикока, І. Пригожин та І. Стенгерс, В. Стекланнікова, В. Ярошовця та ін.

Виклад основного матеріалу. Теологічна думка ідею існування світу та переходу вже наявного створеного в інші форми буття передає через поняття діяльності Бога, що спрямована переважно на збереження та підтримання наявного стану речей: "...Якщо конечно суще завдяки вільному Божому акту творення покладено в існування, то воно залишається контингентним, тобто таким, що підпадає між можливість небуття. Проте якщо воно "є", воно, в кожному мить свого існування, потребує впливу Бога, завдяки якому постійно зберігається в бутті. Збереження, як і створення, є дією, яку буття як буття приводить до дієвості, отже передбачає домінування над буттям. Конечно суще, якщо і допоки воно "є", постійно зберігається і підтримується в бутті завдяки дієвості Бога; в кожному мить Богом йому знову дарується буття, яким воно само не володіє, а приймає від Бога" [3, с. 216].

Віроповчальний зміст положень про Бога Творця і Промислителя світу від самого початку проповідницької діяльності християнської церкви був відразу засвоєний масовою релігійною свідомістю, проте він не безроздільно оволодівав нею. Як ідейна антитеза теїзму в Середньовіччя, в Західній Європі виокремився, а згодом – у XVII ст. – концептуально оформився нове розуміння Божого світоправління і самого Бога, саме як зовнішньої безособової трансцендентної сили, яке прийнято називати деїзмом. Особливого розквіту, як відомо, деїзм зазнає у XVIII ст., коли вважали, що проголошений наукою раціоналістичний ідеал має визначати всі сфери людської діяльності. Так вже представники просвітництва дивилися на природу як на самодостатній механізм, сутність змін у якому зумовлена тільки природними силами. У подібній системі світорозуміння Бога починають вважати гіпотезою, яку одні приймають лише як ймовірне припущення, а інші відкидають як необґрунтовану догму церкви. Тогочасні мислителі усвідомлюють Всесвіт як поле взаємодії природних сил, а саму природу, за словами відомого вченого, дослідника релігії і теолога І. Барбура, "як довершену механічну систему жорстких причин і наслідків, що скеровуються точними й абсолютними законами, у якій майбутні події неминуче визначені" [1, с. 43].

Вражаючи здобутки науки істотно змінили характер філософування та зміст богословської думки. Набувають популярності дійсничі уявлення про Бога, боготворчість якого локалізується лише в межах креація-

¹ Постійна присутність Бога, Його участі в діяльності людини; постійна підтримка Богом існування речей (лат.).

ніського акта [4, с. 712], формується підхід до чудес, як до різновидів марновірств, окремі положення християнства оцінюють як протирозумні. Деїсти ведуть мову про Бога, який створив усю систему земного буття, проте перебуває поза природою, в іншому вимірі і є субстанцією, що не може збігатися з природою. У наявних концептуальних формулюваннях мислиться онтологічна несхожість між Богом і створеним ним світом. Дві несхожі субстанції не зможуть зберігати свою онтологічну самототожність, коли одна сутність буде торкатися іншої або ж існувати в ній. Бог відтак не може змішуватися із тканиною світу, тому деїзм мінімізує божественну присутність у світі, заперечує божественну промислительну діяльність, а єдино вираженою його функцією визначається функція першопричини. Створений Богом світ розвивається згідно з покладеними Богом законами і може пояснюватися у своєму існуванні сам через себе.

Покладання Бога та світу як два істотно відмінних види буття гранично применшувало аж до анігіляції творчі можливості Бога, зводячи їх тільки до першого поштовху та, відповідно, обмежуючи Бога у способах його впливу на світобудову. І. Барбур, характеризуючи часи, коли природна теологія вже не претендувала на зверхність над Одкровенням, зазначав: "Творець, який задумав світ, запустив світ-машину та кинув її напризволяще, є безособовим і віддаленим порівняно з Богом, який турбується про кожну людину й активно впливає на людське життя, або з Верховною Істотою, до якої можна звертати молитви. Не дивно, що такий бездіяльний Бог, який не переймається повсякденним життям, неминуче повинен був перетворитися лише в гіпотезу, що пояснює походження світу, або ж у словесну формулу, якій не судилося довге життя. Бог деїзму був лише раціональним наслідком, що виводився із безособових природних структур і не пов'язаний з особистим досвідом. Природне богослов'я не могло привести людей до відчуття зобов'язання й особистої участі, що необхідні для активного релігійного життя" [1, с. 71].

Наявний дуалізм релігійного світорозуміння, що доктринально скеровує врзнібіч Бога і створений ним світ, на основі їхньої онтологічної несхожості, утримує елементи імпліцитного деїзму. Субстанціональна неподібність Бога і світу створює складнощі для усвідомлення його провіденціальної участі у процесах, подіях і явищах світобудови. Адже Бог, який за визначенням є необхідною субстанцією та перебуває поза світом, може впливати на останній лише зовні для того, щоб зберігати свою онтологічну ідентичність. Панівна в європейській суспільній думці "презумпція натуралізму", що існує в межах сучасної природничо-наукової моделі детермінізму [5, с. 508–513] та не залишає місця для божественних причин і визнання надприродного як зовнішнього каузального агента¹, певним чином зумовлює ситуацію, де авраамічна концепція "живого Бога" інколи поступається місцем думкам про активні зносини останнього зі світом та про чудо, як про ще не підтвержені остаточно повчання церкви. Позначений мотив божественної відчуженості від світу, що інколи інфільтрує в теїстичну теологію, посилюється також висновками, здобутими на основі еволюційної теорії, яка також уни-

¹ Сучасні наукові пояснення особливостей Всесвіту як закритої системи, що відкидають будь-яке втручання в останній з боку зовнішніх чинників Бога передбачають, що в зазначеній системі кожна подія має свою причину всередині системи. А, отже, будь-яке залучення надприродного для з'ясування окремих подій не має сенсу, оскільки кожне явище знаходить своє пояснення лише через природні причини.

кає введення додаткового зовнішнього каузального фактора для витлумачення сутності процесів, що відбуваються у природі.

Узагальнюючи досвід осягнення наявних проблемних вузлів сучасної теології, її нинішній яскравий представник А. Пікок зауважує так: "В історії християнства, іудаїзму та ісламу сьогодні, як ніколи до цього, нагально відчувається потреба в утвердженні ролі Бога як іманентного Творця, який творить через процеси природного порядку... Ми маємо потребу в новій моделі для описання Божественної присутності в кінцевих подіях, сутностях, структурах і процесах. Зв'язок повинен бути якомога тіснішим, проте зі збереженням відмінностей між Творцем і його творінням" [6, с. 233–234, 236].

Однак божественна неупередженість, що іноді властива теоретичним побудовам навіть класичного теїзму, алюзії на яку іноді лунають у богословській літературі, має свій, зумовлений стратегічними завданнями теології, орієнтир. Головна мета таких студій, напевно, полягає в тому, щоб зберегти божество недоторканим впливам скороминучого. Певна "доступність" Бога, який, наприклад, у християнстві, Сам сходить назустріч вірянину в акті Боготвілення, його здатність як особистості цілком певно реагувати на особистісні звернення до нього створює, як уже йшлося, спокусу магічних маніпуляцій ззовні, які б спонукали Бога діяти певним чином. Натомість мотив божественної віддаленості, що інколи пронизує теологічні твори, й особистісне усвідомлення Бога, є факторами, що зумовлюють принципову непримиренність вільних вольових актів Бога та спроб впливу на нього ззовні, справжнього творення чуда й магії. Адже, наприклад, у традиційному християнстві припускають, що Бог чує чиєсь молитви і може певно реагувати на них.

Проте божественна участь у справі виконання людських прохань, викладених ними у відповідних молитвах, це участь, насамперед, Самоволящої Особи. Магія ж заснована на ідеї, що обстоює вплив на об'єкт, не вступаючи в дійсні стосунки; у ній адресат девіаторних практик не сприймається як особистість, оскільки наслідок магічних дійств знеособлений і задалегідь запрограмований. "Що відділяє... молитви від будь-якої магії?" – ставить питання М. Бубер і сам відповідав: "Магія воліє впливати, не вступаючи в стосунки і спрямовуючи свою майстерність у пустоту; молитва ж постає "перед образом", в ім'я вивчення святого основного слова, що позначене взаємністю. Вони мовлять "Ти" і чують відповідь" [2, с. 50].

Дискусії, що тривають в академічних колах щодо структури Всесвіту, змушують окремих богословів, які воліють надати інтелектуальної респектабельності своїм концептуалізаціям, переосмислювати свої попередні погляди та коригувати їх відповідно до культурних чинників сьогодення. Наприклад, нові ознаки, унесені у зміст поняття *детермінізм* і поява його сучасних інтерпретацій як у природничо-науковій, так і гуманітарній проєкціях засновані нині на ідеї нелінійності буття та на відмові від положень про існування примусової каузальності у Всесвіті. Оскільки оточуючий нас світ ніким не збудований, – переконували своїх читачів відомі вчені І. Пригожин та І. Стенгерс, – перед нами виникає необхідність дати таке описання його найдрібніших цеглинок ..., що пояснювало б процес самоорганізації" [7, с. 47].

Узагальнюючи теоретично виправдані й обґрунтовані та практично перевірені здобутки сучасного природознавства, також як і їхню нинішню філософську оцінку, багато авторів справедливо наголошують на тому, що на відміну від безроздільного панування ідей ліній-

ного детермінізму, притаманних культурній ситуації попередньої епохи, сучасна культура характеризується активною асиміляцією ідей детермінізму саме нелінійного типу. Його специфіка, згідно з визначенням цих авторів, "не передбачає фіксації зовнішнього стосовно системи, що розглядається, об'єкта в ролі причини її трансформації, що означає відмову від ідеї примусової каузальності й інтерпретації трансформаційного процесу як самоорганізаційного" [5, с. 512].

Представлена сучасними науковцями онтологічна реальність, що виявляє себе в базисній номології (фундаментальних закономірностях) і фактах дійсності, є такою, що згодом закрита для зовнішніх впливів та не потребує зовнішніх каузальних агентів для власних змін і трансформацій, а тому ідейно протистоїть "онтотеологізму європейської культури" [9, с. 158]. У сучасній суспільній свідомості відстежується певна залежність між динамікою відмови від ідей жорсткого детермінізму й інтенсивністю соціокультурних виявів подібних змін. Доволі виразно ця тенденція виявляє себе і в теології. "Нині навколишній світ уявляється обґрунтовано закритим для зовнішніх причинних втручань, постульованих класичним філософським теїзмом, тобто для ідеї "чуда", як порушення законів природи", – виносить в цій культурній ситуації свій вердикт один із сучасних протестантських теологів – А. Пікок [6, с. 109].

І все ж є потреба відзначити, що нинішні видозміни відповідних доктринальних положень загалом більшою мірою торкаються видимого їхнього боку, аніж дійсної суті. А сучасні з'ясування істотних і необхідних ознак відповідних понять переважно тяжіють до того, аби за будь-яких, навіть найбільш приголомшливих теологічних новацій, усе ж зберегти загальну інваріантність їхнього змісту та його (змісту) відповідність фундаментальним християнським настановам. Промисел Божий та чудо, як його окремий випадок, відповідно до фундаментальних християнських настанов, без суттєвих різносуджень теологами всіх основних християнських віросповідань виразно витлумачуються в їхній теофанічній перспективі, як перманентне виявлення Бога в царині власного творіння. Практично всі основні теологічні підходи до зазначеного питання зводяться до того, щоб обґрунтувати та показати присутність Бога у світі природному і людському через терміни *збереження й управління*, а також, неодмінно, – шляхом наголошування на понадзвичайних випадках прямих творчих актів Бога у світі через чудо. Такі засоби взаємодії Бога зі світом, за роз'ясненнями богословів, призначені для того, щоб зберегти споконвічно встановлену Богом онтологічну рівновагу сущого, яке контингентне та не має причини власного буття в самому собі.

Онтологічна нестійкість світу, що криється в його контингентності, та небезпека його повернення в небуття цілковито врівноважується промислительною діяльністю Бога; остання спрямована не просто на те, щоб зберегти самотність світу, проте й править за джерело його становлення, покладається в його основу як внут-

рішня мета. Промисел Божий без особливих розбіжностей богословами основних християнських течій показано як когерентні процеси, з одного боку, – звичайних природних змін, як об'єктивації божественної волі в дії, а з іншого – як прямих творчих актів взаємодії Бога зі світом у чуді, коли він чинить що-небудь таке, що перевершує силу природних речей. Зміст же припущених теологами новацій тут зазвичай охоплює з'ясування нинішнього розуміння логічного відношення між поняттями *загальний промисел, особливий промисел та чудо* та, що важливіше, встановлення міри їхньої співвіднесеності з чинниками об'єктивного світу.

Висновки. Спільним у позиціях теологів різних християнських конфесій є також і те, що вони одноставно наголошують на неприпустимості умоглядного витлумачення згаданих понять. Усе це, врешті-решт, спрямоване на запровадження у свідомості вірян онтологічного образу Бога, який постійно свідчить про себе в історії та неодмінній онтологізації чуда, тобто доконечного утвердження богословськими засобами не тільки його надприродності, проте й його реальності, оскільки чудо за межами суто онтологічних предикатів знекровлюється, а віра в нього гранично анігілюється.

Список використаних джерел

1. Барбур Иен. Религия и наука. История и современность. Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 448 с.
2. Бубер Мартин. Я и Ты. Москва: Высшая школа, 1993. 175 с.
3. Корет Эмерих. Основы метафизики / пер. с нем. Киев: Тандем, 1998. 248 с.
4. Можейко М. А. Теургия. *Новейший философский словарь* / сост. А. А. Грицанов. Минск., 1998. С. 712.
5. Можейко М. А. Неодетерминизм. *Всемирная энциклопедия: Философия XX век* / глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. Москва: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. С. 508–513.
6. Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии / пер. с англ. К. Савельева. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 304 с.
7. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / пер. с англ. Москва: Прогресс, 1986. 432 с.
8. Стекляников В. Ю. Магия в свете православия. *Вече: альманах русской философии и культуры*. СПб., 2007. Вып. 18. С. 215–221.
9. Ярошевец В. I. История философии: від структуралізму до пост-модернізму: підруч. Київ: Знання України, 2006. 214 с.

References

1. Barbur Ien. *Religija i nauka. Istorija i sovremennost'* / Per. s angl. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andrey, 2006. 448 s.
2. Buber Martin. *YA i Ty*. M.: Vysshaya shkola, 1993. 175 s.
3. Koret Emerih. *Osnovy metafiziki* / Per. s nem. Kiev: Tandem, 1998. 248 s.
4. Mozhejko M. A. *Teurgiya. Novejsij filosofskij slovar'* / Sost. A. A. Gricanov. Mn., 1998. S. 712.
5. Mozhejko M. A. *Neodeterminizm. Vsemirnaya enciklopediya: Filosofiya XX vek* / Glavn. nauchn. red. i sost. A. A. Gricanov. M.: AST, Minsk: Harvest, Sovremennij literator, 2002. S. 508-513.
6. Pikok A. *Ot nauki k Bogu: Novye grani vospriyatiya religii* / Per. s angl. K. Savel'eva. M.: FAIR-PRESS, 2002. 304 s.
7. Prigozhin I., Stengers I. *Poryadok iz haosa: novyj dialog cheloveka s prirodoj*. / Per. s angl. M.: Progress, 1986. 432 s.
8. Steklyannikov V. YU. *Magiya v svete pravoslaviya. Vechi*. Al'manah russkoj filosofii i kul'tury. Vyp. 18. SPb., 2007. S. 215-221.
9. Yaroshovec' V. I. *Istorija filosofii: vid strukturalizmu do postmodernizmu*. Pidruchnik. K.: Znannya Ukraïni, 2006. 214 s.

Надійшла до редколегії 11.12.21

И. П. Гудыма, д-р филос. наук, проф.
Мариупольский государственный университет, Мариуполь, Украина

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО РАВНОВЕСИЯ СУЩЕГО В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Представлен краткий обзор взглядов современных христианских теологов на вопрос о контингентности бытия и способах сохранения и поддержания онтологического равновесия сущего Богом. Контекст философского осмысления проблем – философия религии и онтология. Показано, что по убеждению религиозных интеллектуалов, именно контингентность мира, его тонкая онтологическая налаженность и существующая вместе с этим опасность его возвращения в небытие полностью снимаются промыслительством Божиим. Последнее теологами представляется как деа когерентных процесса – обычных естественных изменений, как объективации ничем не ограниченной воли Бога в действии и его прямых творческих актов влияния на мироздание в чуде.

Ключевые слова: религия, христианство, Бог, контингентность, сущее.

Igor Gudyma, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Mariupol State University, Mariupol, Ukraine

QUESTIONS OF THE ONTOLOGICAL BALANCE OF BEING IN CHRISTIAN THEOLOGY

The article is a brief overview of the views of modern Christian theologians on the question of the contingency of being and ways to preserve and maintain the ontological balance of God. The context of philosophical understanding of problems is the philosophy of religion and ontology. The author tries to show that, according to religious intellectuals, it is the contingency of the world, its subtle ontological structure and the existing danger of its return to non-existence that are completely eliminated by God's providence. The providence of God is presented by theologians as two interrelated processes – ordinary natural changes, as the objectification of the boundless will of God in action and his direct creative acts of influencing the universe in a miracle.

The modern elucidation of the essential and necessary features of these concepts, for the most part, strives to ensure that with any, even the most daring theological innovations, they still retain the general immutability of their content and their conformity with the basic Christian principles. The providence of God and the miracle, as a special case of it, in accordance with fundamental Christian teachings, without significant disagreement, are clearly interpreted by theologians of all major Christian denominations in their theophanic perspective, as the constant discovery of God in the realm of their own creation. Almost all major theological approaches to this issue boil down to justifying and showing the presence of God in the natural and human world through the terms "preservation" and "management", as well as by pointing to emergency cases of God's direct creative acts.

Such ways of God's interaction with the world, according to theologians, are designed to preserve the ontological balance of being, which was originally established by God, which is accidental and has no basis for its existence in itself.

The ontological instability of the world, consisting in its randomness and the danger of its return to non-existence, is completely balanced by the Providence of God. This Providence is aimed at preserving the originality of the world, it is also the source of its formation, it also forms its basis as an internal goal.

The providence of God, without much disagreement, is shown by theologians of the main Christian movements as successive processes, on the one hand, of ordinary natural changes, as the objectification of the divine will in action, and on the other hand, as direct creative acts of God's interaction with the world in a miracle, when he creates something or superior in strength to natural things.

The content of the innovations allowed here by theologians mainly covers the clarification of the existing understanding of the logical connection between the concepts of "general providence", "special providence" and "miracle" and, most importantly, the establishment of a measure of their correlation with the factors of the objective world.

Common in the positions of theologians of different Christian denominations is that they unanimously emphasize the inadmissibility of a speculative interpretation of the above concepts. All this, in the end, is aimed at introducing into the minds of believers the ontological image of God, constantly testifying to itself in history and the obligatory ontologization of a miracle.

Keywords: religion, Christianity, God, contingency, being.

УДК 261.6
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.5

К. В. Козар, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-6338-9365
e-mail: kozar.katerina@gmail.com

КОНЦЕПТ РОЛІ ЧЕРНЕЦТВА В СУЧАСНОМУ СВІТІ ЗА ЙОГО ВСЕСВЯТІСТЮ ПАТРІАРХОМ ВАРФОЛОМІЄМ I

Розглянуто роль чернецтва в сучасному світі згідно з ученням Вселенського Патріарха Варфоломія I. Особливу увагу приділено актуальним соціальним проблемам сьогодення, їхньому взаємозв'язку із чернечою традицією. Стверджується, що місія чернецтва стає не лише духовною, але й соціальною, моральною та екологічною. Також розглянуто окремі аспекти соціального вчення Православної церкви, що стосуються гендерних питань і можливості жіночого священства. Для Вселенського Патріарха висвітлення апофатичної антропології та богослов'я є необхідним, щоб показати цілісність світоглядної єдності православної традиції у питаннях людської гідності, що встановлюється у християнстві та має реалізуватися в сучасності через чернецтво. Звернуто увагу на те, що священний вимір світу тісно і глибоко пов'язаний з аскетичним виміром, де аскетизм – це усвідомлення і визнання того, що людство залежить не лише від Бога, але й від світу, як і будь-яка інша істота. Відповідно, православне чернече життя це не втеча від суспільства, а особливий спосіб самодостатнього суспільного життя й поведінки, що ґрунтується на розумному споживанні, а не зловживанні матеріальними та природними благами.

Ключові слова: Патріарх Варфоломій I, чернецтво, соціальне вчення, жіноче чернецтво, духовність, екологія.

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I у книзі "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" визначає чернецтво як "виклик і заклик", як "покликання любові". Водночас зазначає, що у вимірі повсякденності існує певне "ексклюзивське чи ізоляційське розуміння чернецтва" [1, с. 136] як життя згідно з Євангелієм. Він стверджує, що чернецтво не має зводитися у своєму розумінні до інтроверсії або егоцентричного усамітнення та "у православній духовності не має чіткого розриву між монахами та не монахами" [1, с. 136].

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I визнає, що з погляду православної церкви людина покликана боротися за перетворення навколишнього світу через любов, незважаючи на те, чи вона сімейна, чи безшлюбна. Проте уточнює, що шлюб не має ідеалізуватися, а чернецтво – перетворюватися на ідола, адже Церква розглядає ці явища як різні способи "навчатися жити та любити", наділені спільним характером "містичного таїнства" [1, с. 151]. Це таїнство, за твердженням Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I, сформульовано у прагненні примирити індивіда із суспільством, навчити його контролювати тілесні бажання, підготуватися до преображення тіла у прийдешньому Царстві. У цьому самому контексті зазначається, що чернече життя постає як певний прообраз Царства Божого, як і християнська сім'я, проте у своїй особливій формі – самозреченні людини у спільноті.

Схожі міркування є й у матеріалі "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви". "... І хоча ченці не пов'язані таїнственно і духовно з однією людиною, як чоловік і жінка у шлюбі, вони, однак, відчують і виявляють високу ступінь особистої любові, спрямованої до інших і до Бога" [2]. Отже, їхня місія – дієва, направлена не на задоволення власного бажання бути в ізоляції, а для спрямування своєї любові до Бога і до людства. "Чернець і монахиня, представники всіх вірних християн, а також усього світу, є образом духу аскетизму, або самообмеження, і світла, що освітлює і захищає світ перед будь-якою формою духовної темряви" [5, с. 200].

Для нас такий концепт набуває особливого значення, адже він споконвічну духовну роль чернецтва не лише розширює, але й поглиблює. Для Його Всесвятості Патріарха ця роль в сучасності "стає соціальною, моральною й навіть екологічною" [1, с. 152], адже "чер-

нецтво прагне змінити світ мовчанням і смиренням, а не владою та примусом. Воно змінює світ ізсередини, внутрішньо, а не зовні, поверхнево" [1, с. 153]. Водночас характерною особливістю є те, що ставлення суспільства, зокрема західного, до аскетизму є дещо упередженим, радше негативним, ніж позитивним. Вселенський Патріарх пояснює це тим, що протягом століть у лоні Церкви та поза її межами, аскетизм пов'язувався та розвивався з різко негативним ставленням до всього мирського, зовнішнього; великою кількістю обмежень і заперечень, заснованих на дуалістичних уявленнях. Фактично, це призвело до дещо викривленого бачення православної духовності, сутність якої розкривається через аскетизм. Такими міркуваннями Варфоломій I намагається ствердити думку про те, що сакральний вимір світу тісно і глибоко пов'язаний з аскетичним виміром, де аскетизм – це усвідомлення і визнання того, що людство залежить не лише від Бога, але й від світу, як і будь-яка інша істота на Землі.

У такий спосіб він доводить, що в чернецтві через аскетизм утверджуються і маніфестуються такі християнські чесноти, що перетворюють людей на богоподібних більше, ніж будь-що інше. Ідеться про послух, що оберігає від індивідуалізму й ізоляціонізму; про смирення, що захищає від фанатизму й екстремізму, і також про свободу – як духовну мету, до якої покликане все людство. Сюди ж додається ще один важливий духовний елемент – стриманість. У контексті екологічної місії чернецтва йдеться про стриманість від надмірного використання матеріальних і природних благ. Ба більше, стриманість є актом смирення та самовладання, виявом довіри до Бога. Виникає цей акт любові в чернецтві в такий спосіб: людина добровільно позбавляє себе належної їй частини для того, щоб поділитися з тими, хто цього потребує. Цей аскетичний дух стає для соціуму прикладом того, як можна задовольнитися необхідним, не вдаючись до надмірностей та експлуатації природи. І саме такий спосіб життя в сучасних реаліях стає не вибором, а необхідністю.

За словами Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I: "Коли ми стримуємо власне бажання споживати, ми гарантуємо існування цінних речей для тих, хто прийде після нас, і збалансоване функціонування екосистеми" [5, с. 113]. До того ж він переконаний, що як окремі дії десятків тисяч членів суспільства спричиняють велике

збруднення, так і добровільне утримання православного ченця приносить велику користь усім. Його Всесвятість Патріарх називає це уроком оброблення та збереження землі, що стає необхідним для сучасної культури надмірного споживання.

Наступний аспект: у християнстві, а особливо в чернецтві, утверджується "практична солідарність" [1, с. 28]. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I визначає, що особистість або є соціальною, або ж її немає зовсім, отже, "щоб бути собою, я потребую тебе" [1, с. 28]. Підтверджуються такі міркування давнім чернечим висловом "брат мій – життя моє", що можна пояснити й іншими словами – "кожна людина – наш ближній" [1, с. 29]. Отже, це все можна узагальнити: "... солідарність людського роду, адже люди, створені за образом триєдиного Бога, залежать один від одного і потребують один одного. Людина – не острів" [1, с. 28].

Актуалізують ці слова через звернення уваги Його Всесвятості Патріарха до факту існування жіночого чернецтва та статусу жінки у християнстві. Він зауважує про те, що "православна церква ніколи не шукала розбіжностей між аскетичним життям чоловіків і жінок" [1, с. 142]. Можна стверджувати, що чернецтво ніколи не було прерогативою тільки чоловіків, ба більше – жіноча безшлюбність як така історично виникла раніше за чоловічу. І "хоча Церква визнає, що чоловіки й жінки мають певний життєвий досвід і втілюють людську природу дещо по-різному, усе ж вона має відкрити будь-які припущення про те, що одна зі статей перевершує іншу в духовній гідності. Як зазначив св. Василій Великий про чоловіків і жінок, "рівночасна їхня природа, рівні їхні чесноти, рівні нагороди, однакова й відплата" [2]. У цьому контексті він також наводить бачення Григорія Богослова, "що єдиний творець чоловіка та жінки, обидвоє – з одного пороку, обидвоє – за єдиним образом; для обох закон єдиний, смерть – одна, воскресіння – одне" [1, с. 142], однак водночас він підкреслює, що чоловіки були творцями законів, спрямованих проти жінок.

Проблему гендерної нерівності частково розглянуто в "За життя віри": "Церква також має залишатися уважною до спонукань щодо служіння жінок, особливо в наш час, коли чимало важливих посад у церковному житті – богословів, викладачів семінарії, каноністів, читців, регентів та інших фахівців, що працюють на благо спільноти вірян, – усе частіше обіймають саме вони. І Церква має далі думати про те, як саме жінки можуть найкраще брати участь у розбудові Тіла Христового, не відкидаючи відновлення в наш час чину дияконис" [2].

Важливо наголосити, що подібні настрої щодо відновлення чину дияконис висловлював і Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I. Ці думки він просував ще в 1990-х рр. Наприклад, у його "Зверненні до Міжправославної конференції для жінок (Фанар, Стамбул, 12 травня 1997 р.)" бачимо такі припущення. По-перше, він стверджує, що служіння жінок-дияконіс є шанованим елементом православної традиції, і звертається до того, що прослідковується дедалі сильніше прагнення серед православних вірян відновити пастирські переваги такого служіння. На думку Патріарха, сучасні жінки можуть насправді бути покликани до дияконського служіння. Звісно, ці слова є неабияким свідченням того, що Вселенський Патріарх Варфоломій I не стоїть осторонь проблем феміністичного спрямування. Навіть більше, він – ініціатор створення відкритого діалогу щодо розв'язання питань відновлення чину дияконис. Зі свого боку, синод Церкви Греції 2004 р. проголосував дозволити єпископам на власний розсуд висвячувати жінок у

чин дияконис в ізолюваних чернечих громадах, де немає священників чоловіків. Однак немає підтвердження того, що ця постанова була або є фактично виконаною.

Отже, проблеми феміністичного спрямування у православній традиції актуалізуються, однак якщо й вирішуються, то лише частково, більш теоретично, ніж практично. Однак вирішальний момент полягає в тому, що і монахи, і монахині мають спрямовувати свій погляд на те, що їх об'єднує, а не роз'єднує. Адже "на цій планеті, створеній Богом для всіх нас, знайдеться місце для всіх" [1, с. 28].

Фактично, це утвердження цінності особистості, де останню визначено як онтологічну категорію буття. Свої думки він обґрунтовує рядками з Біблії, що "нас створено за образом Бога", водночас розширюючи саме розуміння особистості поясненням: "Бога, який є не лише єдиним, а й триєдиним, не лише одиницею, а також єдністю чи спільністю трьох осіб. Як Бог-Трійця є тайною взаємної любові, так і нас, людей, створено для взаємної любові..." [1, с. 27]. Навіть більше, у чернецтві, де має реалізуватися практична солідарність: "чернецьке життя є справжнім твердженням того, що через хрещення в Христі "немає ні юдея ані грека, нема невольника ні вільного, немає ні чоловіка, ані жінки, бо всі ви одно Христі Ісусі" (Гал. 3:28) [1, с. 142]. Отже, ніхто не може бути вилученим, не може бути жодних дискримінацій.

Ми вбачаємо, що для Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I висвітлення цієї апофатичної антропології та богослов'я є необхідним, щоб показати цілісність світоглядної єдності православної традиції в питаннях людської гідності, що встановлюється у християнстві та має реалізуватися в сучасності. Саме в цьому полягає особлива роль, місія чернецтва в сучасності, яку можна охарактеризувати так: "Проповідуючи та практикуючи "єдності віри" поміж собою, він виражається також у єдності душі та тіла в молитві, монахи прагнуть зробити свій внесок у примирення всього світу у Христі, щоб у Ньому "об'єднати все ... небесне і земне" (Еф. 1:10) [1, с. 151]. Адже, як стверджує Патріарх Варфоломій I, наша сучасність – це не лише час тривоги, але й доба діалогу, а "їхня молитва серця підтримує життя всього світу й підживлює надію на примирення цього світу, ураженого поділами та безладдям" [1, с. 152].

Отже, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I визначає, що найважливіша роль чернецтва в сучасному світі – "це його пророка присутність у віці сум'яття та невігластва" і додає, що, "очищаючи власні душі, монахи прагнуть очистити душу кожної людини, очистити душу світу" [1, с. 152]. Православне чернече життя – це не втеча від суспільства та світу, а спосіб самодостатнього суспільного життя і поведінки, що ґрунтується на розумному споживанні, а не зловживанні матеріальними та природними ресурсами. І хоч такий аскетичний спосіб життя можна сприймати як дещо пасивний, однак насправді "їхні молитви мають полегшувати тягарі тих, хто живе в миру, їхнє життя має служити моральним компасом для всіх членів суспільства, покликаних зберігати рівновагу між тим, що є в дійсності, та тим, що має бути" [1, с. 155].

Список використаних джерел

1. Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі / пер. з англ. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. 360 с.
2. Соціальна доктрина Православної Церкви "За життя світу". URL : https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoj-cerkvi_n103522
3. Чорноморець Ю. Християнський консерватизм Патріарха Варфоломея і фундаменталізм Патріарха Кирила: суттєві про-

творечия и угрозы для будущего. *Р/СУ*. URL : https://risu.ua/ru/hristianskiy-konservativizm-patriarha-varfolomeya-i-fundamentalizm-patriarha-kirilla-sushchestvennye-protivorechiya-i-ugrozy-dlya-budushchego_n44224

4. In the World. Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York : Fordham University Press, 2010. 335 p.

5. On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York : Fordham University Press, 2012. 388 p.

6. The Ecumenical Patriarch: Biography Of His All Holiness Patriarch Bartholomew. URL : <https://www.goarch.org/ecumenical-patriarch>

7. The Role of Religion in a Changing Europe. Speech of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the London School of Economics (Lse) for the London Hellenic Society "The Role of Religion in a Changing Europe" (3 November 2005). URL : https://www.apostolicpilgrimage.org/religious-freedom/-/asset_publisher/1W7q1ncaf4pX/content/the-role-of-religion-in-a-changing-europe/32008?inheritRedirect=false&redirect=https%3A%2F%2Fwww.apostolicpilgrimage.org%2Freligious-freedom%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_1W7q1ncaf4pX%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_count%3D1

References

1. Vselenskij Patriarh Varfolomij. Vich-na-vich iz Tajnoyu. Pravoslavne hristijanstvo u suchasnomu sviti. Per. z angl. K.: DUH I LITERA, 2011. 360 s.

2. Socialna doktrina Pravoslavnoj Cerkvi "Za zhittya svitu". URL : https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoj-cerkvi_n103522

3. Chornomorec Yu. Hristianskij konservativizm Patriarha Varfolomeya i fundamentalizm Patriarha Kirilla: sushestvennye protivorechiya i ugrozy dlya budushchego [Elektronnij resurs] Yu. Chornomorec. *R/SU*. URL : https://risu.ua/ru/hristianskiy-konservativizm-patriarha-varfolomeya-i-fundamentalizm-patriarha-kirilla-sushchestvennye-protivorechiya-i-ugrozy-dlya-budushchego_n44224

4. In the World. Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York : Fordham University Press, 2010. 335 p.

5. On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. 388 p.

6. The Ecumenical Patriarch: Biography Of His All Holiness Patriarch Bartholomew. URL : <https://www.goarch.org/ecumenical-patriarch>

7. The Role of Religion in a Changing Europe. Speech of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the London School of Economics (Lse) for the London Hellenic Society "The Role of Religion in a Changing Europe" (3 November 2005). URL : https://www.apostolicpilgrimage.org/religious-freedom/-/asset_publisher/1W7q1ncaf4pX/content/the-role-of-religion-in-a-changing-europe/32008?inheritRedirect=false&redirect=https%3A%2F%2Fwww.apostolicpilgrimage.org%2Freligious-freedom%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_1W7q1ncaf4pX%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_count%3D1

Надійшла до редколегії 21.10.21

Е. В. Козар, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

КОНЦЕПТ РОЛИ МОНАШЕСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ ЗА ЕГО ВСЕСВЯТОСТЬЮ ПАТРИАРХОМ ВАРФОЛОМЕЕМ I

Рассмотрено роль монашества в современном мире согласно учению Вселенского Патриарха Варфоломея I. Особое внимание обращено на актуальные социальные проблемы современности, их взаимосвязь с монашеской традицией. Утверждается, что миссия монашества становится не только духовной, но и социальной, нравственной и экологической. Также рассмотрены отдельные аспекты социального учения Православной церкви, касающиеся гендерных вопросов и возможностей женского священства. Для Вселенского Патриарха осеяние апофатической антропологии и богословия необходимо, чтобы показать целостность мировоззренческого единства православной традиции в вопросах человеческого достоинства, устанавливаемого в христианстве и реализуемого в современности через монашество. Обращено внимание на то, что священное измерение мира тесно и глубоко связано с аскетическим измерением, где аскетизм – это осознание и признание того, что человечество зависит не только от Бога, но и от мира, как и любое другое существо. Соответственно, православная монашеская жизнь – это не бегство от общества, а особый способ самодостаточной общественной жизни и поведения, основанный на разумном потреблении, а не злоупотреблении материальными и естественными благами.

Ключевые слова: Патриарх Варфоломей, монашество, социальное учение, женское монашество, духовность, экология.

Kateryna Kozar, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE CONCEPT OF THE ROLE OF MONASTICISM IN THE MODERN WORLD BY ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I

The article examines the role of monasticism in the modern world according to the teachings of Ecumenical Patriarch Bartholomew I. Particular attention is paid to current social problems of today, their relationship with the monastic tradition. The article states that the mission of monasticism becomes not only spiritual, but also social, moral and ecological. Some aspects of the Orthodox Church's social doctrine concerning gender issues and the possibilities of the female priesthood are also considered. For the Ecumenical Patriarch, the coverage of apophatic anthropology and theology is necessary to show the integrity of the ideological unity of the Orthodox tradition in matters of human dignity, which is established in Christianity and must be realized in modern times through monasticism. Attention is drawn to the fact that the sacred dimension of the world is closely and deeply connected with the ascetic dimension, where asceticism is the realization and recognition that humanity depends not only on God but also on the world, like any other being. Accordingly, the Orthodox monastic life is not an escape from society, but a special way of self-sufficient social life and behavior based on reasonable consumption, rather than the abuse of material and natural goods.

Keywords: Patriarch Bartholomew I, monasticism, social doctrine, female monasticism, spirituality, ecology.

УДК 291.7:342.7
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.6

А. О. Марченко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7813-0786
e-mail: march_andre@ukr.net

РЕЛІГІЙНИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ І ПРАВА ЛЮДИНИ: ІДЕЯ ТА СУЧАСНА ПРАКТИКА

Проаналізовано зміст поняття релігійного фундаменталізму, розглянуто особливості позиціонування та форми вияву позначуваного ним феномена в соціокультурному просторі сучасного світу; досліджено специфіку взаємозв'язку й наявних принципових суперечностей між фундаменталістськими ідеями і практиками та ідеєю прав людини і шляхами їхнього відстоювання. Зроблено висновок, що релігійний фундаменталізм є комплексним феноменом, який має не лише суто релігійну природу, а й соціально-політичну сутність, надає вірі ідеологічного характеру і передбачає соціальну дію, спрямовану проти культурної модерності та світського характеру влади за одночасного слідування релігійній ортодоксії. У найбільш екстремальних своїх формах релігійний фундаменталізм постає як радикалізм, який, у разі застосування на практиці, негативно впливає не лише на ситуацію з дотриманням прав людини, а й на безпеку чи життя окремих осіб і людських спільнот.

Ключові слова: релігійний фундаменталізм, права людини, глобалізація, секуляризація, демократія, релігійний і політичний радикалізм.

Постановка проблеми. У сучасному світі поняття релігійного фундаменталізму зазвичай асоціюється з насиллям, тероризмом, екстремізмом, урешті, різними виявами радикалізму, порушеннями прав людини на релігійному ґрунті. На буденному рівні воно найчастіше набуває негативних конотацій і застосовується майже винятково щодо ісламу, для характеристики практик, що виростають у мусульманському середовищі чи в той або інший спосіб пов'язані із цією релігією, її системою уявлень і ціннісних настанов. Проте, попри широке використання терміна "для позначення явного чи неявного супротиву віруючих мусульман західним політичним та культурним цінностям" [21, р. 3], яскраву вираженість релігійного фундаменталізму в межах саме мусульманської традиції, є всі підстави стверджувати, що його вияви нею не обмежуються; релігійний фундаменталізм є глобальним феноменом. Як зазначає Т. Бассам, "використання релігії в політичних цілях можна спостерігати в усіх основних релігіях світу, включаючи індуїзм, буддизм, конфуціанство, християнство та іудаїзм" [8, р. 20]. За цих умов важливо, насамперед, спробувати з'ясувати глибинний зміст поняття і феномена релігійного фундаменталізму, водночас звернувшись до витоків, але зосередивши основну увагу все ж на реаліях сьогодення.

Метою статті є аналіз особливостей взаємозв'язку фундаменталістських ідей і практик та ідеї прав людини і шляхів їхнього відстоювання в сучасному світі.

Рівень розроблення теми. Проблема сутності й особливостей позиціонування релігійного фундаменталізму в сучасному соціокультурному просторі є предметом зацікавлення широкого кола дослідників – філософів, релігієзнавців, політологів, правознавців тощо. Особливої уваги, на нашу думку, заслуговують, насамперед, напрацювання в цій дослідницькій царині Дж. Барра, Б. Е. Брашер, Б. Бері, В. Бімана, К. Говоруна, Д. Головушкіна, Д. Горєвого, С. Еплбі, В. Єленського, Д. О. Конкля, І. Кудряшової, Б. Б. Лоуренса, Г. Марранчі, М. Марті, Ф. Фукуяма, В. Челіщева. Проблема взаємозв'язку релігійного фундаменталізму та прав людини є предметом зацікавлення Й. Д. ван дер Вівера, П. Гедберг, К. Говоруна, А. Е. Майєр, М. Крамера, К. М. до Насіменто, М. Черенкова, Ю. Чорноморця та ін.

Викладення основного матеріалу. У сучасній дослідницькій літературі можна зустріти різні підходи до проблеми релігійного фундаменталізму та різні визначення цього поняття. Представляє інтерес, зокрема, кон-

цептуальна модель релігійного фундаменталізму, запропонована американськими авторами М. Марті та С. Еплбі, у підготовленій ними п'ятитомній роботі "Фундаменталістський проєкт". Дослідники наголошують на тому, що релігійний фундаменталізм є не просто реставрацією традиційної релігійності (хоча точки дотику між фундаменталізмом і традиціоналізмом, безумовно, наявні), а радше релігійною відповіддю на процеси модернізації і секуляризації. Релігійний фундаменталізм, на їхню думку, зазвичай передбачає категоричну відмову від світської системи цінностей і пов'язаний із прагненням "замінити наявні структури різнобічною системою, що виходить із релігійних принципів й охоплює сфери права, держави, суспільства, економіки та культури..." [22, р. 824].

Дж. Барр, автор одного з найперших комплексних досліджень протестантського фундаменталізму, виокремив кілька, на його думку, важливих рис, характерних для цього феномена, а саме:

- уже сильний наголос на непогрішимості Біблії, на відсутності в ній будь-яких неточностей;
- сильна ворожість щодо сучасної теології, до методів і результатів логічних міркувань критичної біблеїстики;
- тверда впевненість у тому, що ті, хто не поділяє їхніх релігійних поглядів, не є "справжніми християнами" [7, р. 1].

М. Марті, зі свого боку, прагнучи певною мірою подолати первісне протестантське позиціонування терміна "фундаменталізм", складнощі його використання в дослідницькій літературі та релігійно-політичній практиці, наголошує на ще одній важливій особливості позначуваного ним феномена – на його соціально-політичному вимірі, який є невід'ємним атрибутом релігійного фундаменталізму. На думку В. Бімана, фундаменталістські рухи на релігійному ґрунті зазвичай і виникають для того, щоб "утілити принципи абсолютної релігійної ортодоксальності... які стали б для вірян закликком до розширеної дії поза релігією, в політичному і суспільному житті" [10, р. 129]. З іншого боку, релігійний фундаменталізм може також означати консервативну відданість старій та усталеній догмі. Фундаменталісти цього типу підкреслюють незмінність у часі та просторі релігійних норм і настанов, "наголошують на необхідності твердого дотримання давніх визначень, інтерпретацій та експозицій цих норм і приписів" [23, р. 23]. Якщо в теологічному сенсі релігійний фундаменталізм тради-

ційно означає повернення до витоків – до священних текстів або богословської основи віровчення, істинної віри, то в політико-ідеологічному контексті він постає як повернення до засад релігійно-цивілізаційної єдності, виведення релігійно-політичних принципів із релігійних першоджерел, як прагнення "... повернути релігії її центральне положення – важливого фактору прийняття політичних рішень" [6, с. 95]. Г. Марранчі у цьому зв'язку підкреслює, що "фундаменталізм є протестом та опозицією до будь-якої форми влади, що не керується божественним писанням" [17, р. 53].

Слід зауважити, що в ідеологічному, теологічному й історичному сенсі поняття "фундаменталізм" тісно пов'язане із християнством, точніше з протестантизмом. Походження терміна сягає ультраконсервативного тренду в протестантизмі США на межі XIX–XX ст., виразники якого в 1910–1915 рр. видали дванадцятитомник під назвою "Основи: свідчення істини" (The Fundamentals: a testimony to the truth), де пропонували відповіді на багато соціальних проблем того часу з позицій засадничих принципів християнської релігії. Відповідно, терміни *фундаменталізм* та *фундаменталіст* були використані як самоназва нового напрямку і характеристика його прибічників. Фундаменталізм того часу був реакцією на ліберальне тлумачення Біблії; фундаменталісти виступали проти модерну і створили рух за повернення до самого фундаменту християнського віровчення, наголошували на богонатхненності Біблії, наслідком чого є безпомилковість Святого Письма. Надалі, зокрема і в контексті сьогодення, слово "фундаменталізм" використовують майже винятково для позначення типу віри, що сповідується іншими. Цей зсув від самоназви до її зовнішнього накладання має серйозні наслідки для взаємин між прибічниками різних релігійних об'єднань і різних культур, що формувалися під суттєвим впливом релігійних ідей.

У 70-х рр. XX ст. під час ісламської революції слово "фундаменталізм" журналісти використовували для того, щоб охарактеризувати природу революційного процесу в Ірані. Відтоді відбуваються зміни в розумінні релігійного фундаменталізму і це поняття почали часто вживати як для характеристики деяких тенденцій в ісламі, так і стосовно до інших релігійних груп (у християнстві, іудаїзмі, індуїзмі, буддизмі, у нових релігійних рухах) з певними політичними інтересами.

Слід зауважити, що об'єктивно ісламський фундаменталізм є одним із найсерйозніших викликів світській демократії саме тому, що його прибічники прагнуть замінити секулярність божественним порядком, який визнають більшість ісламських фундаменталістів, і який є нічим іншим як формою тоталітарного правління, здійснюваного в ім'я Аллаха. Як зауважують у цьому зв'язку М. Марті та С. Епллі, "фундаменталізм містить у собі тоталітарний імпульс" [22, р. 824]; загалом фундаменталізм є "абсолютистськими за своєю природою" [8, р. 20].

Мусульманські фундаменталісти, які розглядають іслам як єдність релігії та мирської сфери і хочуть займатись політикою й управляти суспільством відповідно до шаріату, спираються на Коран та Суну, як основні джерела законодавства, моралі, цінностей і поглядів. На думку фундаменталістів, право, як і права, ісламська спільнота "має встановити сама, у публічному і приватному житті, на основі Корану, який має бути її керівництвом у малих та великих справах цього життя" [20]. Відповідно, неминучими наслідками мусульманської фундаменталістської програми є: "1) категорична відмова від чинних на глобальному рівні норм і правил

сучасного світового порядку та 2) встановлення світового порядку, визначеного ісламом і в якому іслам домінує" [8, р. 98]. Поняття *al-nizam al-Islami* (ісламського порядку), що розглядають як урегулювання всіх проблем, базується на переконанні, яке, на думку фундаменталістів, не потребує доказів. Ті, хто згоден з ним, є істинними мусульманами, а ті, хто ставить питання із цього приводу чи, що ще гірше, сумнівається й відхиляється від ісламської умми – є ворогом ісламу і може/має бути вбитий. Свідчення фундаменталістських акцій в Алжирі, Єгипті, Афганістані, Судані чи Ірані цілком ясно дають зрозуміти, що основні права людини можуть бути гарантовані тільки світською державою, а не релігійною клікою. І фундаменталісти, як часом перебувають в опозиції, у цих питаннях заслуговують поваги не більше, ніж ті, кому належить влада.

Аналіз ісламського теоцентричного світогляду приводить до висновку, що він корінним чином суперечить світській концепції прав людини, поширеній в інших країнах. В ісламі "право Бога (*haq Allah*) стоїть значно вище прав людей (*haq adam*)". Ті мусульмани, які розглядають сучасне поняття прав людини в контексті ісламської спадщини і традиції, сприймають ці права в межах прав Бога" [8, р. 204–205], адже, на їхню думку, тільки Бог є володарем і, відповідно, єдиним законодавцем. І тому "завжди існує конфлікт між ісламським і міжнародним розумінням прав людини, оскільки мусульмани мають слідувати своєму релігійному закону" [14, р. 136].

Незважаючи на певне модерністське підґрунтя, ісламський фундаменталізм є антитезою демократизації. Фундаменталісти не бажають вносити зміни, які могли б зробити ісламську цивілізацію сумісною з політичною культурою демократії, і немає ознак того, що їхня форма ісламської системи управління спрямована на інституціоналізацію політичних систем мусульманських країн, як передумову демократії. Водночас ісламські фундаменталісти, щоб їх не вважали обскурантами, реакціонерами у світлі поширених у цивілізованому світі ціннісних настанов і пріоритетів, часто не готові визнати наявну суперечність між ісламським ученням і практиками, з одного боку, і нормами прав людини, з іншого. Ба більше, як і всі інші основні релігії світу іслам також, за словами Л. Хенкіна, "з гордістю заявляє права на батьківство" стосовно до прав людини [13, р. XII].

Замість визнання суперечностей між ісламом і правами людини, непримиримі фундаменталісти, сумніваються радше в достовірності самих норм прав людини, що суперечать їхнім власним релігійним принципам. У міжнародних відносинах зазначена тенденція знаходить свій вияв у поточній дискусії щодо універсальності прав людини. На Всесвітній конференції ООН з прав людини (Відень, червень 1993 р.), наприклад, проблема універсальності, неподільності та взаємозалежності прав людини постала як своєрідний камінь спотикання у відносинах між Заходом і Сходом; практика поширення по всьому світу типових західних розуміннь прав людини викликала обурення з боку учасників-мусульман, прибічників фундаменталістського напрямку в ісламі.

Провідний алжирський фундаменталіст Алі Бельхадж розглядає демократію як *kuf*r (ересь). На його думку, ідея Божого правління є імперативною альтернативою демократії, яку він відкидає як можливий зразок організації суспільного життя. Зі свого боку, відомий пакистанський фундаменталіст Абуль Ала Маудуді недвозначно підкреслював, що іслам і демократія глибоко розходяться, і насправді є непримиримими. Один з інтелектуальних батьків ісламського фундаменталізму, ідеолог

"Братів-мусульман" Саїд Ібрахім Кутб, вважає еретиками всіх людей, які вірять, що можуть самі керувати собою. Для нього поняття людського правління є вираженням манії величчя, оскільки людина створена Богом і може бути керованою лише Богом, у межах Божого правління [8, р. 26, 28]. Такі приклади свідчать про існування глибокого конфлікту між ісламським фундаменталізмом і демократією та правами людини. Водночас Т. Бассам упевнений, що іслам може бути сумісним з демократією за умови її неупередженого розуміння. Фундаменталісти, проте, наголошують на протилежному; для них, демократія, як й ідея прав людини, "є запозиченим рішенням, і, як така, має бути відкинута" [8, р. 26].

Отже, важливим є питання про те, наскільки релігійний фундаменталізм сумісний з демократією і традиційними цінностями лібералізму – правами людини, толерантністю, ринковою економікою, громадянським суспільством тощо. Що стосується ісламського фундаменталізму, то він є відкритим супротивником чи навіть ворогом усіх згаданих західних засад; мусульманські фундаменталісти заперечують універсальність західних цінностей і норм. В ісламській цивілізації не існує індивідуальних прав, а лише права умми, універсальної ісламської спільноти, що покладає на вірян обов'язки. Це контрастує з тим, що жителі Заходу сприймають як права. І коли мусульмани говорять про ісламську концепцію прав людини як виклик західній концепції індивідуальних прав, то "вони мають на увазі обов'язки, а не права" [8, р. 63].

Дослідник демократії на Близькому Сході М. Крамер стверджував, що ісламські фундаменталісти не здатні сумістити іслам з демократією: "Принципова позиція будь-якого відомого фундаменталістського мислителя, автора текстів, які фундаменталісти читають повсюди від Касабланки до Кабула, схоже, полягає в тому, що демократія не має стосунку до ісламу і що іслам стоїть вище демократії. На думку фундаменталістів, органічна вада демократії – у тому, що вона заснована на суверенітеті народу. Іслам же визнає суверенітет Бога, і його воля виражена в *шаріаті*... Жоден фундаменталіст не погодиться підкоритись волі виборців, якщо ця воля суперечить ісламському закону" [15, р. 34]. Ставлення християнського фундаменталізму до демократії не таке однозначне. Американські фундаменталісти, наприклад, вважають, що саму ідею "американізму", на їхню думку, нерозривно пов'язано з демократією, християни мають сприймати некрітично. Проте, скептично оцінюючи соціальні реформи в США, фундаменталісти ставляться до процесу глобалізації та міжнародних інститутів з неприхованою упередженістю, а то й ворожістю. Войовничі християнські фундаменталістські групи зустрічаються не так часто, але, наприклад, Армія опору Господа понад тридцять років очолює кампанію з установами теократії, заснованої на Десяти заповідях, в Уганді. І незважаючи на посилання на настанови Божі, "група викрала сотні дітей і змусила їх здійснювати звірства в ролі солдат; її членів звинувачують у вбивстві сотень угандійців та переміщенні 2 млн людей" [9].

Крайній вияв релігійного фундаменталізму, політичний тероризм, має на меті повалити наявні політичні системи за допомогою сили і є наслідком відмови від визнання прав людської особистості та пріоритетів і цінностей громадянського суспільства. Й оскільки "...віра безпосередньо пов'язана з діями, які є її ефективним вираженням" [18, р. 35], тероризм з'являється тоді, коли послідовники релігійного фундаменталізму переходять від сфери думки і віри до арени дій з метою ствердження фундаменталістських ідей за допомогою сили. Прикладом можуть бути жажливі терористичні

акти, вчинені, наприклад, в Алжирі, Туреччині, Єгипті, Афганістані та Сомалі. Однак "ці акти є лише поверховим виявом історичного феномена, який не можна зрозуміти та пояснити за допомогою таких банальних фраз, як "Воїни Аллаха" чи "Ісламський тероризм". Тероризм є лише одним із вимірів глобального та всеохопного феномена фундаменталізму" [8, р. 67]. Релігійні фундаменталісти зазвичай вірять у те, що живуть в особливі часи, які потребують відходу від нормальних стандартів і процедур, що дозволяє їм залишити традицію толерантності і миру та вдаватись до нетолерантності й насилля.

Отже, можна стверджувати, що радикальний фундаменталізм абсолютно несумісний з основними засадами доктрини прав людини та виявляє неповагу до цінностей, що асоціюються із захистом людських прав. А його практичні маніфестації ставлять питання, чи мають державні інституції втручатися, накладаючи обмеження на діяльність, чи можливо на саме існування, відповідних релігійних організацій у межах політичної сфери. З одного боку, радикальні дії релігійних фундаменталістів, що завдають шкоди людині, аж до можливих летальних наслідків, потребують юридичної та морально-етичної оцінки й ухвалення відповідних рішень. З іншого ж боку, законодавче втручання на будь-яку релігійну організацію, обмеження її діяльності, може не виправдано поставити під загрозу збереження особистих прав і свобод індивідів та спільнот. Адже, "коли держава прагне контролювати релігійні групи і розрізнити їх в ім'я суспільного договору, це демонструє інший вид фундаменталізму, який є таким же небезпечним" [19, р. 33].

Слід зауважити, що заперечення світської культури й одного з її важливих атрибутів – прав людини – не обмежується лише сучасним ісламом; індуїстські фундаменталісти, наприклад, "формулюють свій світогляд у звичних термінах релігійного фундаменталізму, спрямовуючи своє невдоволення проти культурної модерності та світського характеру держави в Індії" [8, р. 107]. Ба більше, як зазначає Б. Бері, в індійському суспільстві зростає нетерпимість серед прибічників індуїзму, "що веде до смертельних нападів на християн та інших" [9].

Сучасний католицький фундаменталізм є реакцією на рішення Другого Ватиканського собору, що стали початком оновлення Римсько-католицької церкви. Одним із найвпливовіших представників фундаменталізму був архієпископ М. Лефевр, який вважав, що внаслідок процесу лібералізації, розпочатого собором, церква втратила вірність своїм кореням і традиціям. Фундаменталістській тенденції в католицизмі репрезентують організація *Opus Dei*, заснована іспанським священиком Х. Ескривоу в 1928 р., група католицьких інтелектуалів США (М. Новак, Дж. Вейгель, Р. Дж. Нойхаус), які об'єдналися із протестантськими євангелістами в боротьбі проти абортів, прав геїв тощо. Консервативні та фундаменталістські настрої традиційно особливо сильні в католицькій церкві у країнах Латинської Америки. Певною мірою вони були реакцією на "теологію визволення", що мала значний вплив у 70–80-ті рр. ХХ ст. Проте, оскільки стратегія втручання церкви в процес соціальних реформ, яку пропонувала "теологія визволення", зазнала поразки, то духовний вакуум був заповнений фундаменталістськими настроями, які цього разу були експортовані з Північної Америки євангелічними місіями. Існують різні оцінки масштабів впливу протестантського фундаменталізму на політичний процес у Латинській Америці. Дехто вважає, що він сприяє зміцненню диктаторських і військових режимів і що існує модель систематичних дій, яка спирається на стратегію, що

загрожує і прагне контролювати демократії в регіоні. "...цей тип дій безпосередньо впливає на діяльність захисників прав людини, сексуальних і репродуктивних прав, зменшує простір, сприятливий для громадянського суспільства в регіоні..." [11, р. 43]. Ф. Фукуяма, навпаки, вважає, що загалом релігійний фундаменталізм у цій частині світу не суперечить західним демократичним цінностям: "Фундаменталізм протестантів... підтримує деполітизацію своїх прибічників, спрямовуючи їх на вирішення питань благодаті і внутрішнього спасіння. Багато лівацьких (й окремих католицьких) критиків помилково приймають такий підхід за підтримку військово-авторитарного статус-кво. Проте повільний, але неухильний прогрес у сфері охорони здоров'я, освіти, зростання доходів і розвитку внутрішніх зв'язків у громаді, що супроводжує навернення у протестантизм, приводить до появи сильного громадянського суспільства, а відповідно – до створення приватного "політичного простору", необхідного для функціонування стабільної демократії" [4].

Варто підкреслити, що фундаменталістські настрої стають досить помітними, починаючи з 90-х рр. ХХ ст., і в православ'ї, зокрема й російському. Риси фундаменталізму притаманні майже всьому сучасному російському православ'ю, але не однаковою мірою. Поміркований різновид православного фундаменталізму, наприклад, загалом приймає існуючі соціально-політичні реалії, але "...намагається знайти потрібні відповіді та рішення з посиланням на нормативне й обов'язкове минуле, яке вважають панацеєю поза часом і простором" [16, р. 21]. Другий вид, який О. Степанова називає консервативно-охоронним, не приймає суспільства в його нинішньому вигляді і пропонує "втєкти" від нього у світ православної міфології та православного побуту. Виразники і представники цієї фундаменталістської тенденції, по суті, змирилися із поразкою у протистоянні з процесами модернізації, усвідомивши марність практичних дій, і сподіваються на світ прийдешній, на спасіння власної душі, а не суспільства чи світу загалом. Нарешті, а не активні клірики і миряни, які "інтерпретують у релігійному ключі будь-які соціальні проблеми, не бажують змиритися з модернізацією, але сподіваються повернути традиційному російському православ'ю його панівне місце в суспільстві. Саме в цьому вигляді фундаменталізм виявляється найбільш явно" [3, с. 102–103].

Слід у цьому зв'язку зауважити, що загальний зміст церковно-політичної програми православного фундаменталізму – це "...міцний зв'язок з традицією і з минулим" [12, р. 136], антиекumenізм, що відкидає всі форми релігійного діалогу, а також боротьба з релігійним плюралізмом і принципами релігійної свободи та свободи совісті. Об'єктом критики православного фундаменталізму є лібералізм в усіх його виявах, пов'язаних із соціально-політичним устроєм суспільства: права людини, демократія, правова держава, ринкова економіка тощо. Як зазначає І. Кондратьєва, "Православ'я в його традиціоналістських формах виходить із того, що суспільство, заангажоване ліберальними настановами, неминуче прирікає себе на духовний занепад, оскільки ліберальна ідеологія створює передумови для вивільнення згубних бажань людини, торжества людського егоїзму, а ліберальні інститути служать легітимації права на гріх... З погляду православ'я, інститут прав людини може сприяти духовному розвитку особистості, служити благим цілям захисту людської гідності лише в тому випадку, якщо реалізація прав індивіда не вступає в суперечність із встановленими Богом моральними нормами" [2, с. 19]. На цьому ґрунті розвиваються гострі форми антизахідницьких настроїв, коли своєрідними ціннісними

символами Європи вважають лише "лібералізм як ідеологію індивідуального егоїзму та суспільство споживання як наслідок торжества індивідуалізму" [5]. Глава РПЦ зазначає, що оскільки існує "внутрішня суперечність у розумінні сучасним західним світом ідеї прав людини" [1, с. 125], де індивідуальні свободи проголошуються найвищою цінністю, то Росія як лідер "православної цивілізації", що протистоїть Заходу, має вибудовувати свій внутрішній устрій за "традиційною", а не за ліберальною моделлю. З огляду на це Московська патріархія серйозно займається адаптацією принципу прав людини до ідеї "православної цивілізації". Для цього, зокрема, "поняття прав особистості замінюється поняттям прав, а точніше, інтересів таких невизначених спільнот, як "православні", "атеїсти", "мусульмани", "руські" тощо" [3, с. 109].

Висновки. Отже, термін *релігійний фундаменталізм* використовують для позначення цілого комплексу феноменів релігійного, політичного та світоглядного порядку, що виражають протест традиційної культури проти секуляризації, модернізації та глобалізації. Релігійний фундаменталізм кидає серйозний виклик західним демократичним суспільствам, зокрема й ліберальній ідеї універсальності прав людини, протиставляє концепт індивідуальних прав ідеї групових прав. За великим рахунком, за аналогією із зіткненням цивілізації С. Гантінгтона, можна вести мову про зіткнення універсалізмів – секулярного, що спирається на світоглядні й ціннісні засади модерну, асоціюється зі свободою, демократією і правами людини, та релігійного – релігійного фундаменталізму, який у своїй ідеології та практиці, навпаки, постає як підстава і привід для заперечення демократії, встановлення авторитарних/тоталітарних режимів, обмеження прав і свобод індивідів та груп і який (зокрема ісламський фундаменталізм) також прагне поширення й домінування на глобальному рівні. Логіка релігійного фундаменталізму заперечує права людини як божественну даність і розглядає їх як наслідок людської діяльності, який з огляду на це не може претендувати на універсальність. Релігійний фундаменталізм є розділяючою силою, що заперечує діалог і демократію, стверджує свою думку як абсолютну та єдино можливу, обмежує індивідуальну свободу, є антитезою правам людини. Як свідчить людська історія, релігія, у значенні релігійної етики й віри, може бути етичним підґрунтям для створення програми прав людини, тоді як релігійний фундаменталізм є політичним зловживанням релігією і не може брати участі в цій програмі. Фундаменталізм будь-якого виду надає вірі ідеологічного характеру і мобілізує людей проти представників інших релігій, безвірних тощо, приводить до самовідокремлення релігійних фундаменталістів від тих, хто не визнає їхнє кредо.

Урешті, слід наголосити на тому, що права людини та пошук шляхів їхнього гарантування й дотримання як засіб стримування руйнівної нетерпимості релігійного фундаменталізму можуть стати точкою дотику, спільним інтересом різних цивілізацій. Проте можливість досягнення компромісу шляхом переговорів, навіть із незначних питань, як показує практика, відкидається фундаменталістською позицією, що спрямована на досягнення переваги, відстоювання і доведення тільки своєї власної правоти, зокрема йї силовими засобами. Принципи діалогу, прав людини і демократії сумісні з різними вираженнями істини, що перебувають у взаємодії. Проте вони несумісні з претензіями на винятковість, на яку претендує одна сторона, як це ми бачимо у випадку з релігійним фундаменталізмом.

Список використаних джерел

1. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Свобода и ответственность в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. Москва : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. 288 с.
2. Кондратьева І. В. Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції. *Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2020. №1 (15). С. 17–20.
3. Степанова Е. А. Фундаментализм и магия идентичности. *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН*. 2008. Вып. 8. С. 94–116.
4. Фукуяма Ф. Будущее фундаментализма. *Политнаука. Политология в России и мире*. URL : <http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php>
5. Черноморец Ю. Христианский консерватизм патриарха Варфоломея и фундаментализм патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего. *RISU. / Религиозно-информационная служба Украины*. 17.01.2011. URL : https://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/40214/
6. Челищев В. И. Фундаментализм и фундаменталисты. Москва : РГСУ, 2010. 528 с.
7. Barr J. Fundamentalism. Philadelphia : Westminster Press, 1978. 379 p.
8. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder. Berkeley : University of California Press, 1998. 262 p.
9. Beary B. Religious fundamentalism. Does it lead to intolerance and violence? *CQ Global Researcher*. 2009. Vol. 3. P. 27–58. URL : <https://library.cqpress.com/cqresearcher/document.php?id=cqrglobal2009020000>
10. Beeman W. O. Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival // *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines / J. Macclancy (ed.)*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 129–144.
11. Do Nascimento C. M. Fundamentalisms, the crisis of democracy and the threat to human rights in South America: trends and challenges for action. Salvador [Bahia]: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2020. 62 p.
12. Guglielmi M. Globalization and Orthodox Christianity: A Global Perspective. *Glocal Religions / V. Roudometof (Ed.)*. Basel, Switzerland: MDPI, 2018. P. 134–143.
13. Henkin L. The Rights of Man Today. Boulder: Westview Press, 1978. 173 p.
14. Human Rights in Africa: cross-cultural perspectives / A. A. An-Na'im, F. M. Deng (eds.). Washington : The Brookings Institute, 1990. 399 p.
15. Kramer M. Where Islam and Democracy Part Ways. *Democracy in the Middle East: Defining the Challenge / Y. Mirsky, M. Ahrens (eds.)*. Washington : A Washington Institute monograph, 1993. P. 31–40.
16. Makrides V. N. Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms? *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice / T. S. Willert, L. Molokotos-Liederman (eds.)*. London, New York : Routledge, 2012. P. 19–50.
17. Marranci G. Understanding Muslim Identity, Rethinking Fundamentalism. London : Palgrave Macmillan, 2009. 174 p.
18. Predko O. I. Religious faith: existential-anthropological meanings. *Anthropological measurements of philosophical research*. 2019. № 16. P. 33–42.
19. Religion and State. Cambridge, MA : Harvard Law School Human Rights Program, 2004. 94 p.
20. Shboul H. A. Discussing Islamic Fundamentalism and Its Role in Politicizing Religion. *Open Journal of Political Science*. 2020. Vol. 10, No. 4. URL : <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx?paperid=102461>
21. The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change / J. Busuttil, G. ter Haar (eds.). London, New York : Routledge, 2003. 254 p.
22. The Fundamentalism Project / M. E. Marty, R. S. Appleby (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1991. Vol. 1. 872 p.
23. Vyver J. D. van der. Religious Fundamentalism and Human Rights. *Journal of International Affairs*. 1996. Vol. 50, No. 1: Religion: Politics, Power and Symbolism. P. 21–40.

References

1. Kirill, Patriarch of Moscow and all Rus'. Freedom and responsibility in search of harmony. Human Rights and Human Dignity. M.: Publishing House of the Moscow Patriarchy of the Russian Orthodox Church, 2016. 288 s.
2. Kondratieva, I. V. Religious values and human rights: features of correlation. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*. 2020.No 15. S. 17-20.
3. Stepanova, Ye. A. Fundamentalism and identity mania. *Scientific Annual of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the RAS*. 2008. Vol. 8. S. 94–116.
4. Fukuyama, F. The Future of Fundamentalism. Political science in Russia and the world. Retrieved from: <http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php>
5. Chornomorets, Yu. Christian Conservatism of Patriarch Bartholomew and Fundamentalism of Patriarch Kirill: Significant Contradictions and Threats to the Future. *RISU. Religious Information Service of Ukraine*. 17.01.2011. Retrieved from: https://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/40214/
6. Chelishchev, V. I. Fundamentalism and Fundamentalists. M.: RSSU, 2010. 528 s.
7. Barr, J. Fundamentalism. Philadelphia: Westminster Press, 1978. 379 p.
8. Bassam, T. The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder. Berkeley: University of California Press, 1998. 262 p.
9. Beary, B. Religious fundamentalism. Does it lead to intolerance and violence? *CQ Global Researcher*. 2009. Vol. 3. P. 27–58. Retrieved from: <https://library.cqpress.com/cqresearcher/document.php?id=cqrglobal2009020000>
10. Beeman, W. O. Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival. *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. J. Macclancy (Ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 2002. P. 129–144.
11. Do Nascimento, C. M. Fundamentalisms, the crisis of democracy and the threat to human rights in South America: trends and challenges for action. Salvador [Bahia]: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2020. 62 p.
12. Guglielmi, M. Globalization and Orthodox Christianity: A Global Perspective. *Glocal Religions*. V. Roudometof (Ed.). Basel, Switzerland: MDPI, 2018. P. 134–143.
13. Henkin, L. The Rights of Man Today. Boulder: Westview Press, 1978. 173 p.
14. Human Rights in Africa: cross-cultural perspectives. A. A. An-Na'im, F. M. Deng (Eds.). Washington: The Brookings Institute, 1990. 399 p.
15. Kramer, M. Where Islam and Democracy Part Ways. *Democracy in the Middle East: Defining the Challenge*. Y. Mirsky, M. Ahrens (Eds.). Washington: A Washington Institute monograph, 1993. P. 31–40.
16. Makrides, V. N. Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms? *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*. T. S. Willert, L. Molokotos-Liederman (Eds.). London, New York: Routledge, 2012. P. 19–50.
17. Marranci, G. Understanding Muslim Identity, Rethinking Fundamentalism. London: Palgrave Macmillan, 2009. 174 p.
18. Predko, O. I. Religious faith: existential-anthropological meanings. *Anthropological measurements of philosophical research*. 2019. № 16. P. 33–42.
19. Religion and State. Cambridge, MA: Harvard Law School Human Rights Program, 2004. 94 p.
20. Shboul, H. A. Discussing Islamic Fundamentalism and Its Role in Politicizing Religion. *Open Journal of Political Science*. 2020. Vol. 10, No. 4. Retrieved from: <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx?paperid=102461>
21. The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change. J. Busuttil, G. ter Haar (Eds.). London, New York: Routledge, 2003. 254 p.
22. The Fundamentalism Project. M. E. Marty, R. S. Appleby (Eds.). Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 872 p.
23. Vyver, J. D. van der. Religious Fundamentalism and Human Rights. *Journal of International Affairs*. 1996. Vol. 50, No. 1: Religion: Politics, Power and Symbolism. P. 21–40.

Надійшла до редколегії 11.12.21

А. А. Марченко, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА:
ИДЕЯ И СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА

Проанализировано содержание понятия религиозного фундаментализма, рассмотрены особенности позиционирования и формы проявления определяемого им феномена в социокультурном пространстве современного мира; исследована специфика взаимосвязи и существующих принципиальных противоречий между фундаменталистскими идеями и практиками, с одной стороны, и идеей прав человека и путями их отстаивания, с другой. Сделан вывод, что религиозный фундаментализм является комплексным феноменом, имеющий не только религиозную природу, но и социально-политическую сущность, придающий веру идеологический характер, и предусматривающий социальное действие, направленное против культурной модерности и светского характера власти при одновременном следовании религиозной ортодоксии. В наиболее экстремальных своих формах религиозный фундаментализм предстает как радикализм, который, в случае применения на практике, негативно влияет не только на ситуацию с соблюдением прав человека, но и на безопасность или жизнь отдельных лиц и групп людей.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, права человека, глобализация, секуляризация, демократия, религиозный и политический радикализм.

Andrii Marchenko, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS FUNDAMENTALISM AND HUMAN RIGHTS: THE IDEA AND MODERN PRACTICE

The content of the concept of religious fundamentalism is analyzed; the peculiarities of positioning and forms of manifestation of the phenomenon of religious fundamentalism in the socio-cultural space of the modern world are considered; the specifics of the relationship and the existing fundamental contradictions between fundamentalist ideas and practices and the idea of human rights and ways to defend them are studied. It is concluded that religious fundamentalism is a complex phenomenon that has not only a purely religious nature but also socio-political essence, gives to faith an ideological character, and provides social action against cultural modernity and secular nature of power, while following religious orthodoxy. Religious fundamentalists seek to adhere strictly to the foundations of their sacred sources and texts, to defend a monopoly on the only possible point of view based on them, to follow unconditionally the letter of proposed definitions and interpretations, which is inevitably embodied in a certain doctrinal intransigence, which often contradicts modern values, which are usually associated with human rights and fundamental freedoms. Religious fundamentalism manifests itself as a worldview, an interpretation of reality based on a certain religious matrix, combined with political actions that flow from it and aimed at weakening democratic processes, against policies to promote pluralism and diversity in their interdependence. Religious fundamentalism is a divisive force that denies dialogue and democracy, asserts its view as absolute and the only possible, leads to the self-separation of religious fundamentalists from those who do not share their credo, restricts individual freedoms and human rights, and is the antithesis of them. In its most extreme forms, religious fundamentalism emerges as radicalism, which, when applied in practice, negatively affects not only the human rights situation but also the security or life of individuals and human communities.

Keywords: religious fundamentalism, human rights, globalization, secularization, democracy, religious and political radicalism.

УДК 130.31:140.8
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.7

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9908-7788
e-mail: olenapredko@knu.ua

Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-2054-0405
e-mail: profshashkova@gmail.com

ЙОГО ВСЕСВЯТІСТЬ ПАТРІАРХ ВАРФОЛОМІЙ І ПРО ДУХОВНІ ІМПЕРАТИВИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я

З'ясовано, що духовність у православ'ї розуміють діяльно, як духовне життя, як досвід церковної спільноти. Причому богословська концепція духовності Патріарха Варфоломія І розгортається на таких рівнях: етимологічний (духовність безпосередньо пов'язана з диханням, з тією якістю людини, без якої неможлива її буттєвість); сенсо-життєвий (контекстуальні смисли, у яких відстежується процес поєднання історії поняття з історією дискурсу, їхнє осмислення та переосмислення у трансцендентному вимірі); практично-духівничий (духовно-проповідницька діяльність, процес морального учіння, організація життя відповідно до "християнської науки життя"). Підкреслено взаємозв'язок духовності й особистості (її складовими є тайна, свобода, стосунок, цілісність). Пріоритетним у структурній ієрархії духовності є морально-етичне начало, яке постає як індикатор, що визначає наповненість соціального й індивідуального буття, оскільки мораль є одним з головних механізмів не тільки регулювання відносин, а й "одухотворення" людини, від якого залежить її певний екзистенційний досвід. Звернено увагу на релігійні практики, зокрема й молитву, її духовні конотації. У стані молитви людина намагається вписати, убудувати себе в неї, добудувати своє "Я" до рівня Іншого, але водночас залишитися собою. Якщо в цьому цілепокладальному процесі вона перепадає чути відгук, звернений до її неповторної самоті – у цьому випадку молитва втрачає свою діалогічність. Закцентовано, що, за Вселенським Патріархом Варфоломієм, духовність, по-перше, є способом дієвості Бога; по-друге, вона тісно пов'язана з рівнем розвитку душевного життя, культури почуттів; по-третє, духовність визнано цінністю, що є надбанням духовної свободи, у якій поєднується людське, індивідуально-неповторне з божественним, універсально-загальним; по-четверте, вона є кристалізацією етико-ціннісного ядра й антропологічно-комунікативного смислу тих чи інших релігійних практик; по-п'яте, код духовності пронизує всі сфери людської буттєвості, у яких людина стверджується як екзистенційно, так і персонально.

Ключові слова: Патріарх Варфоломій І, духовність, особистість, свобода, духовний досвід, Абсолют, молитва.

У нинішньому складному поліфонізмі ідей, потужним каталізатором яких стала коронавірусна пандемія, надзвичайно велику роль відіграють богословські рефлексії тих особистостей, які своїм життям, своїми духовними настановами є взірцем для наслідування. Їхній досвід – це розгортання богословського дискурсу, що переплітається з надзвичайно розмаїтим автобіографічним наративом. Тим паче, новий імператив, що формується в сучасному православному богослов'ї, суголосний основним духовноморальнісним пріоритетам, цінностям вітчизняної релігійно-філософської думки, у якій людське самоздійснення корелюється із цариною божественного, що задає вектори й напрями Богопричетності. Однак "духовні цінності формуються в ході історичного розвитку етнонаціональної спільноти та становлять основу її існування... Духовні цінності формують психологічний фундамент етнонаціональної спільноти, регулюють її життєвий простір, задають осмисленість діянь та орієнтують у результатах життєдіяльності суспільства" [13, с. 53–54].

Серед сучасної численної когорти представників православного богослов'я виділяється постать Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І, людини, яка переймається проблемами не лише довкілля, але й побудовою діалогу між представниками різних конфесій, розбудовою православного світу, налагодженням тих мостів, на яких ґрунтуються права людини, її свобода та людська гідність. Обраний на Константинопольський престол ще восени 1991 р. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій І, керуючись принципом справедливості й життєвої мудрості та врешті-решт виправивши історичну помилку, вирішив болісне українське питання – надання Томосу про автокефалію для Православної Цер-

кви України. У передмові до українського видання книги "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" Його Всесвятість Патріарх Варфоломій І називає український народ христоролюбним, підкреслюючи, наскільки трагічною є історія України, воістину "українською Голгофою", яка, пройшовши через горнило випробувань, не лише не втратила свої честолобні помисли, а, загартувавшись у численних конфліктах, суперечностях, торує шлях до миру, демократії, ствердження Людини як образу та подобу Божої. Навіть біографічний наратив Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І постає, з одного боку, як спосіб побудови життєвого шляху особистості й особливі релігійно-світоглядні настанови, життєві та дискурсивні стратегії, а з іншого – як засіб конструювання та презентації концепції православного богослов'я, де виокремлено його сутнісне, концептуальне ядро – проблема духовності особистості, де рефлексивні міркування ґрунтуються на особистому досвіді. Власне, "доктрина й життя йдуть пліч-о-пліч" [7, с. 21]. Він, володіючи внутрішнім відкритим світом, конструює принципи відкритості у Православній церкві.

У сучасній соціально-філософській і релігієзнавчій літературі, за розмаїття підходів до дослідження проблем духовності, немає єдиної і цілісної картини концепції духовного; хоча певні аспекти цієї проблематики мають своє відображення в багатьох роботах. Найуспішніше проблема духовності розробляється й отримує відповідну експлікацію в контексті розкриття таких смислових нюансів: категорії свідомості (В. Зінченко, А. Іванова, І. Кон, О. Леонтєв та ін.); віри і переконавання, віри-надії-любви як ціннісно-смислової перспективи людського існування (Р. Грановська, Н. Одохівська,

© Предко О. І., Шашкова Л. О., 2022

В. Шинкарук та ін.), людиномірності (В. Андрущенко, А. Кисельов, В. Кремінь, С. Кримський, В. Федотова й ін.); релігійності, її релігієзнавчих аспектів (Т. Гаврилук, А. Лещенко, О. Сарапін, І. Петрова, Д. Предко, О. Предко, Є. Харьковщенко та ін.).

Отже, феномен духовності досліджують досить широко. Проведений короткий огляд дозволяє дійти висновку, що нині дослідники досягли певних результатів у вивченні феномена духовності. Однак натепер немає єдиної цілісної концепції духовності і, як наслідок, багато важливих питань проблемного поля духовності, зокрема і її богословського зрізу, залишаються поза увагою дослідників. З огляду на це метою статті є з'ясування сутності духовності, основних її смислових вимірів у богословській концепції Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I.

Найперше звернемо увагу на смислові нюанси феномена духовності, ті контекстуальні модифікації та варіативні конотації, що відстежуються в історично-дискурсивному полі богословської парадигми Варфоломія I. Саме ці горизонти осмислення згодом "вималювали" семантичні та смислові зрізи концепту духовності, процес етимологізації та смисложиттєвої орієнтації в його працях, виступах, проповідях.

В етимологічних словниках зазначено, що термін *духовний* походить від своєї першооснови, слова *дух* у значенні дихання [6]. Безперечно, латинське слово *spiritualitas* пов'язане з іменником *spiritus* – *дихання*. Натомість прикметник *spiritualis* (*духовний*) є похідним від грецького іменника *pneuma* (*дух*) і давньогрецького прикметника *pneumatikos* (*духовний*), що можна віднайти в посланнях апостола Павла до Римлян і Коринтян ("що й говоримо не вивченими словами людської мудрости, але вивченими від Духа Святого, порівнюючи духовне до духовного. А людина тілесна не приймає речей, що від Божого Духа, бо їй це глупота, і вона зрозуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно. Духовна ж людина судить усе, а її судити не може ніхто" (1 Кор., 2:13-15) [2]. Найповніше дослідження значень слова *дух* у його біблійній інтерпретації проводить Б. Спіноза в "Богословсько-політичному трактаті", де демонструє, наскільки різні смислові значення поняття *дух* у єврейському звучанні *руах*: *подих, бадьорість, мужність, сила, талант, голос почуття, думка, розум, сторони світу* [17, с. 17–18]. У цьому випадку йдеться про процес словотворення, пов'язаного із внутрішньою формою слова, про яку писав відомий український філолог, філософ О. Потебня, зазначаючи, що "у слові ми розрізняємо: зовнішню форму, тобто членороздільний звук, зміст, що об'єктивується через звук, і внутрішню форму, або найближче етимологічне значення слова, той спосіб, яким виражається зміст" [12, с. 45]. Отже, етимологічно духовність безпосередньо пов'язана з диханням, з тією якістю людини, без якої неможлива її буттєвість.

Зазвичай слово *духовний* у літературних джерелах, повсякденному житті частіше вживають з погляду явища, що стосується внутрішнього світу людини. На повсякденному рівні частіше зустрічаються апеляції до концепту *душа* (наприклад, душа болить, страждає, переживає, любить тощо). Проте "поняття *душа* і *дух* дещо відрізняються смисловими нюансами, однак якщо ми охоплюємо феномен душі в динаміці, тоді процес переходу *душі* фіксується як *душа*, яка розгортається як *дух*" [14, с. 56]. Отже, такий широкий смисловий діапазон феномена *дух* засвідчує не лише зорієнтованість на внутрішній, замкнутий у собі світ людини, але й вихід

за його межі. З огляду на це феномен *дух*, з одного боку, вживають у значенні *душі* людини як внутрішньої її сутності, джерела *дихання*, з якого воно виходить, а з іншого – вказує на його оприявлену функціональність.

В осмисленні Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм феномена духовності відстежуються різні смислові нюанси залежно від богословських розмислів, які він презентує у своїх працях, виступах, проповідях. Власне, у цьому випадку розкриваються певні контекстуальні смисли, які задаються богословом, що намагається "схопити" суголосність поєднання історії поняття з історією дискурсу, їхнє осмислення та переосмислення.

Зазвичай цілісність людської особистості найпрезентабельніше реалізується в її духовності. Отож усе своє життя Патріарх Варфоломій I з любов'ю буде "мостом" між православ'ям та іншими конфесіями, між людьми різних світоглядних уподобань задля утвердження особистості як тайни, свободи, стосунку, цілісності [7, с. 22–35], які постають її своєрідним духовним центром самотворення та перетворення. У цьому контексті його думки суголосні розмислам відомого філософа М. Мамардашвілі про те, що людина – "це насамперед постійне зусилля стати людиною", бо "людина не існує – вона стає" [10]. За Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм, усі складові особистості укорінені в царині духовності. Навіть причини екологічної кризи Патріарх убачає в духовній сфері, які можна унеможливити завдяки метаноїї, "зміні ума". Український релігієзнавець О. Предко підкреслює: "Духовність є тим феноменом, завдяки якому не лише віднаходяться людиною певні смисли, але й засвідчуються показники існування певної ієрархії цінностей та сенсів. Це, власне, та інтегративна якість, що стосується сфери смисложиттєвих цінностей, які визначають зміст, якість і спрямованість людського буття" [16, с. 131–132].

Проте особистість не можна визначити, її можна оприявнити, показати, оскільки вона є таємницею. На нашу думку, у цьому контексті вона пов'язана із чудом. Загалом досвід чуда, це, з одного боку, досвід причетності до царини ірраціонального, а з іншого – досвід осягнення людиною самої себе, її самоздійснення. Чудо як "шифр трансцендентного" (К. Ясперс), як специфічний спосіб кодування дійсності у свідомості людини стає вічною надією людини, її проективною можливістю як осягнення світу, так і ствердження самої себе у граничних містико-метафізичних експлікаціях свободи.

Людська цінність є тим стрижнем, навколо якого вибудовують інші цінності, однією з яких є людська свобода як визначальна складова "європейської ідеї", коли моя власна свобода має бути суголосною до свободи інших. Цілоком слухною є думка Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I, що: "Віра та толерантність розмовляють однією мовою. Їхня абетка – свобода" [5, с. 235]. Отож саме у сфері духу можлива найвища свобода, свобода своєї екзистенційності та персональності. Це є основою для перевершення себе, ствердження себе в усій унікальності та цілісності заради утвердження у світі тих смислів, що задають матрицю всієї буттєвості людини. У його осмисленні, "свобода є неоціненною духовною метою" [5, с. 141]. Водночас свобода – це не лише складний соціальний феномен, а й конструкт людського світоприйняття і світобудування, що сприяє формуванню себе як особистості й розумінню призначення свого місця у світі. Його Всесвятістю Патріарх Варфоломій I переконаний, що духовним фундаментом Європи є феномен

"особистої свободи – вільної гідності та недоторканості кожної окремої людини, що лежить в основі того, що ми маємо на увазі під європейською ідеєю, і є основним фундаментальним принципом ЄС" [21].

Отже, у цьому контексті свобода презентується як екзистенційноособистісний зріз (як певний чинник для консолідації, як результат осмислення особистого духовного досвіду, саморефлексії) та як комунікативно-дискурсивний проєкт (як діалог "тривалого та копіткого процесу навернення, а зовсім не обміну думками, метою якого є розпливчаста домовленість, заснована на компромісі" [3, с. 14]).

Свобода, здобуваючись духовними зусиллями, передбачає, по-перше, особистісний рівень, який характеризується "Я"-концепцією людини, її якісними та кількісними характеристиками, по-друге – міжособистісний зріз, співбуття, що ґрунтується на "Я – Інший" та "Я – Вони" ("адже свобода не тільки особиста, вона також міжособистісна" [21]), по-третє, трансцендентний вимір, що виражаються в Богопричетності. Отже, за Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм, духовність – життя в душі святому, що розгортається у просторі духовного життя як дія Духу. У цьому контексті духовність суголосна з її осмисленням відомим українським філософом С. Кримським, який підкреслював, що "духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття до внутрішнього всесвіту особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свобода від жорстокої залежності перед ситуаціями, які постійно змінюються. Духовність, урешті-решт, призводить до свого роду смислової космології, що поєднує образ світу з моральним законом особистості" [9, с. 23]. Отже, духовність у цьому випадку піднімається до статусу принципу, завдяки якому здійснюється самотворення людини, конститування її ціннісного ядра, моральнісних настанов і пріоритетів.

Його Всесвятістю Патріарх Варфоломій I постійно підкреслює, що без зіставлення свого життя з Абсолютом, надметою людське існування втрачає сенс. Безперечно, надзавдання, надмета, залучаючись до цілепокладального процесу, стають безпосередньо дотичними до Абсолюту. Проблема Абсолюту іманентно притаманна людині, оскільки саме в ній стверджується необхідність, з одного боку, самоактуалізувати себе у всьому розмаїтті, а з іншого – це своєрідний спосіб самоідентифікації людини, її "тожсамості", самовідкриття себе у стосунках з Іншим. "Однак трансцендентне не фатально зумовлює шлях людини, воно лише надмета, що вказує на переважну можливість виходу за свої наявні межі, щоб зробитися собою – справжнім – через відгук на головне в кожному – дух. Рух до нього, служіння йому – ось справжній сенс людського життя" [8].

Про значну зцілюючу силу надзавдання або надмети писав також всесвітньо відомий австрійський психолог і психіатр В. Франкл, якому довелося пережити жах концтаборів. Він зауважував: "Кожна моя спроба духовно відновити, "випрямити" своїх товаришів по нещастю знову й знову переконувала мене, що це можливо зробити, лише зорієнтувавши людину на якусь мету в майбутньому" [19]. Людина, життя якої не ґрунтується на цілепокладанні, дуже швидко втрачає життєстійкість. Якщо людина постійно чекає зрушень у своєму житті, орієнтуючись на вектор "мати", що може дати мені життя як таке, вона ніколи не буде вільною. Мабуть, прави-

льніше це питання поставити в такій площині: "Що "Я" є як особистість? Як "Я" можу самоактуалізуватися в контексті того, що життя чекає від мене?" "Людина, яка усвідомила свою відповідальність перед іншою людиною або перед справою, саме на неї покладеною, ніколи не відмовиться від життя. Вона знає, навіщо існує, і тому знайде в собі сили витерпіти будь-яке «як»" [19]. Таке зміщення акцентів із суто особистісної площини у простір Інших уможлиблює "вплітання" своєї особистісної історії в канву життя як такого – в усіх його іпостасях – ось саме таке життєве кредо Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I. Усі його думки, ідеї, праці – це не абстрактні міркування, а презентація певного способу життя, дуже напружений, схвильовано-трепетний діалог із самим собою, Іншими, це духовне служіння, кропітке духівництво як людинотворчий чинник і спосіб формування людини. До речі, у книзі "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" Його Всесвятістю Патріарх Варфоломій I, опираючись на праці східних отців Церкви, зокрема Йоана Золотоустого, констатує відсутність у православній традиції абстрактного тлумачення духовності. Пояснюючи свою думку, він пише, що духовність у православ'ї розуміють діяльнісно, як духовне життя, тобто як "життя в Душі Святому, яким воно постає у досвіді церковної спільноти" [5, с. 71].

Така спрямованість сприяє наростанню людського в людині, "вплітає" її у тканину священного, конструюючи простір, співзвучний Абсолюту. Отож у цьому контексті людина, перевершуючи саму себе у природному чи соціальному вимірі, самоактуалізується та самостверджується в духовному просторі.

Сутністю людини постає духовний стрижень, оскільки тільки за допомогою нього реалізується свобода вибору, самоздійснення, свій шлях і своя відповідальність, орієнтація не на зовнішнє "треба", а на внутрішнє особисте рішення. У цьому випадку відбувається внутрішнє самоідентифікування, яке духовно завжди потенційно необмежене як з погляду трансцендентних вимірів, так і з погляду нашарування тих культурних пластів, що вимагають оприявлення.

У зазначеному контексті проблема духовності тісно пов'язана з рівнем розвитку душевного життя, культури почуттів, у якій відображається психічний устрій людини, її чуттєве сприйняття себе, інших, світу загалом. Цілком погоджуємося з В. Федотовою, яка ставить питання про взаємозв'язок бездуховності з бездушністю. "Ми звикли до критики бездуховності, проте чи ми усвідомлюємо значною мірою те, що підґрунтям для її проростання є бездушність, суспільно не розвинена чуттєвість, елементаризм почуттів.?" [18, с. 51]. Отже, бездушність є підґрунтям бездуховності, тобто нерозвиненість душі, чуттєвих переживань нерідко спричиняє нерозвиненість у сфері ціннісних орієнтацій.

З огляду на це духовний досвід, за Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм, презентується, з одного боку, як певна даність, це рівень того, що є, а з іншого – це набуття певних якостей, які здобуваються шляхом титанічних зусиль, а часто-густо шляхом "вичинки" самого себе. Духовний досвід є складовою, власне, людського, культурного буття індивіда, уносить певні корективи в його внутрішній світ. І навіть якщо переживання викликані зовнішньою для суб'єкта подією, вони редукуються саме до цього переживання і відчуження. Переживання як проживання виявляються як екзистенційно-духовний акт, що потенційно міститься в ментально-

сті людини. Однак цей акт виникає лише внаслідок ціннісно-осмисленого розуміння конкретних явищ, активізуючи трансцендентні можливості людини, її глибинні надра душі. Проте, вирішуючи "бути собою", людина залучається до процесу пошуку справжньої самоідентичності, функціональність якої обумовлює вияв здатності трансцендування. Водночас особливістю трансценденції є іманентність: здійснюючи прорив за межі свого "Я", особистість проникає углиб самої себе. "Людина є істотою, що себе трансцендує, яка виходить за свої межі, спрямовуючись до таємниці й нескінченності. Проте досвід трансцендентного і трансцендування є внутрішній, духовний досвід, і в цьому сенсі його можна назвати іманентним. Іманентним тут виявляється не перебування у власних межах, а вихід за ці межі. Трансцендентне приходить до людини не ззовні, а із середини, із глибини. Бог більш глибоко всередині мене, ніж я сам" [1, с. 279] – підкреслював український філософ М. Бердяєв. Отже, акт трансцендування передбачає вихід за межі власного "Я", подолання онтологічної заданості, наявної зумовленості – це прорив до сутнісних меж "Іншого", до нових сенсів і ціннісно-цільових настанов буттєвості. Зауважимо, що "поняття "цінності" відіграє визначальну, ключову роль у формуванні психологічних механізмів цілепокладання, ...вони стають одним із засобів "подолання" наявного життєвого стану заради цінніснообґрунтованих цілей майбутнього..." [4, с. 9]. Вселенський Патріарх Варфоломій I акцентує увагу на тому, що нездоланий потяг до трансцендування є сутнісною особливістю духовного буття особистості. З одного боку, трансцендентне притягує особистість можливістю виходу за межі буття, а з іншого – спонукає до утворення нових смислів, які не були раніше закладені в культурі. "Духовність є тим концептом, що формує обрї майбутнього, яке не сприймається, а конструюється. Духовний досвід несе ірраціональне переживання, неусувну фактичність збереження світу та людства загалом. Це досвід того, що світ є невичерпним джерелом сенсу попри всі випадковості і негаразди" [20, р. 77]. Зважаючи на це й духовний розвиток особистості визначається символічно-символічними конструкціями, які є тією спонукою, завдяки якій особистість виходить за межі наявного і спрямовується до майбутнього, до "себе можливого". У такому сенсі духовність характеризується відкритістю до творення нового буття, нових смислів. Урешті-решт вона утворює "вертикальну вісь світу" "людина – Бог", нанизуючи на свій "хребет" низку стосунків горизонтальної осі, немовби-то утримуючи його на собі.

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I підкреслює: "Молитва є пробним каменем духовного життя людини" [5, с. 156]. У православній традиції молитва – це не духовний рівень, це постійна дія, власне, молитва – це постійне життя, у якому в нерозривній єдності перебувають безперервність і нескінченність. Загалом "отці Церкви рекомендують таку послідовність молитов: подяка, сповідання гріхів, прохання" [5, с. 161]. Молитва – презентація духовності; у ній синергетично поєднується людське та Божественне. У молитві віддзеркалюється "внутрішня" людина, її душевні якості, які оприявнюються у вчинках, поведінці, діяльності. Власне, молитва – це "постійна дія, що пронизує всі стадії й усі сторони життя. Молитва вимагає життя, поєданого із життям усього світу" [5, с. 161].

Молитва як зустріч-діалог містить певні складові. По-перше, потрібно вміти почути "Іншого", відкритися

для сприйняття й стати на його бік. По-друге, потрібно зрозуміти його, розпочавши діалог. По-третє, спільна синергетична дія, яка закріплюється у вчинку, події, що епохально змінюють суб'єкта цього процесу. Зустріч з "Іншим" – це наче постійний стан "між", де розширюється, долається межа мого "Я", де "Ти" вже – не "Ти", але і не "Інший". Це своєрідний рухливий, взаємно "перетікаючий, пульсуючий" процес, завдяки якому відбувається самоактуалізація, самоствердження себе через співпричетність себе із цариною Божественного. Така діалогічність молитви сприяє народженню подієвості, коли відбувається спонтанне "зіткнення душ, які не переспівають жодних вигод" [11].

"Заходячи" в контекст молитовного звернення, переживання створюють відповідне "силове поле", що радикально змінює контекст діалогу у просторі "співбесіди з Богом". "У цьому сенсі молитва є вербалізація того, що не вербалізується" [15, с. 123]. Однак молитовне цілепокладання забезпечується завдяки виникненню в духовний сенс того, що має відбутися чи вже відбулося, проте людина намагається знайти йому виправдання – покаятися і тим самим заручитися підтримкою.

У цьому контексті можна згадати яскравий символ Богоспількування як зустріч людини з Богом – фреску Мікеланджело, де підкреслено головне в цій зустрічі – простір "між" зустрічними. Така зустріч здійснюється як діалог, у якому кожен рухається назустріч "Іншому", а, власне, зустріч відбувається "між" учасниками діалогу. Отже, діалогізм розгортається у площині "запит – відгук", що сприяє процесу своєрідної синергії. Такий синергізм утворює функціональну співвідносну єдність, яка й визначає сенс людського життя, ті перспективні можливості дослідження молитви-діалогу як квінтесенції духовного потенціалу людини, де вона стає Богопричетною.

Отже, дослідження феномена духовності в осмисленні Вселенським Патріархом Варфоломієм дозволяє дійти кількох важливих висновків. Центральний аспект православного розуміння цього феномена Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм завжди пов'язувався з поглядами на нього, як на спосіб дієвості Бога. Саме через різноманітні вияви духовності Бог воліє поновити праведність світу, використовуючи водночас добротні засоби, – це і є провідна ідея богословської доктрини Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I. Проблема духовності, зокрема, тісно пов'язана і з рівнем розвитку душевного життя, культури почуттів, у якій відображається психічний устрій людини, її чуттєве сприйняття себе, інших, світу загалом. Духовність визнано цінністю, що є надбанням духовної свободи, у якій поєднується людське, індивідуально-неповторне з божественним, універсально-загальним. У цьому контексті духовність є кристалізацією етико-ціннісного ядра й антропологічно-комунікативного смислу тих чи інших релігійних практик. Адже велич людини полягає в її здатності виходити за межі власного буття, яка, долаючи особистісну кінцевість, стає причетною до царини нескінченного, Абсолютного, залучається у смислові контексти свого духовного вивіщення, самотворення. Ось чому "код духовності" пронизує всі сфери людської буттєвості, де людина постає в іпостасях духівника, архітектора, митця, філософа, садівника на безмежних просторах Всесвіту.

Список використаних джерел

- Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. *О назначении человека*. Москва : Республика, 1993. 382 с.
 - Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ : Українське біблійне товариство. 2002. 1159 с.
 - Варфоломій І, з ласки Божої Архієпископ Константинополя, Нового Риму, і Вселенський Патріарх. Передмова до українського видання. *Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі* / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2011. С. 11–16.
 - Вергелес К. М. Людина в культурно-релігійному середовищі: методологія М. Бахтіна. *Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2017. № 1 (8). С. 7–10.
 - Вселенський Патріарх Варфоломій І. Віч-на-віч із Тайною. *Православне християнство у сучасному світі* / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2011. С. 67–350.
 - Етимологічний словник української мови : у 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; редкол. О. С. Мельничук (гол. ред.) та ін. Київ : Наук. думка, 1985. Т. 2 : Д – Копці / укл.: Н. С. Родзевич та ін. 572 с.
 - Калліст (Вейр) Митрополит Діоклійський. Не теорія, не філософія, а досвід // *Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі* / пер. з англ. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С.19–40.
 - Киселєв А. И. Духовность – сущность человека. *Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование*. 2014. № 2 (196). С. 83–91.
 - Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации. *Вопросы философии*. 1992. № 12. С. 21–28.
 - Мамардашвили М. Европейская ответственность. URL : <https://www.mamardashvili.com/archive/interviews/responsibility.html>
 - Монтень М. Опыты. URL : <http://lib.liim.ru/creations/m-205/m-205-32.html>
 - Потебня О. О. Від мови до мистецтва. *Естетика і поетика слова* : зб. / пер. з рос. ; упоряд., вступ. ст., приміт. І. В. Іванько, А. І. Колодної. Київ : Мистецтво, 1985. С. 32–140.
 - Предко В. В. Значення духовних цінностей для розвитку етнонаціональної спільноти. *Вектори психології - 2019* : мат. Міжнар. молодіжної наук. конф. (м. Харків, 24 квітня 2019 р.). Харків, 2019. С. 53–54.
 - Предко Д. Є. Релігійні почуття як презентація духовності. *Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2015. № 2 (4). С. 54–57.
 - Предко Д. Є. Особливості молитви: релігієзнавчий аспект. *Дні науки філософського факультету-2010* : мат. доп. та виступів / Міжнародна наук. конф. (21–22 квітня 2010 р.). Київ : ВПЦ "Київський університет", 2010. Ч. 7. С. 123–124.
 - Предко О. І. Духовність: сутність та основні смисли. *Філософія саду і садівництва в світовій культурі: джерела та новітні інтерпретації* : мат. III Міжнародної наук.-практ. конф. / М-во освіти і науки України, Уманський НУС [та ін.] / за заг. ред. Л. В. Машковської. Умань : ВПЦ "Візаві", 2019. С. 125–132.
 - Спиноза Б. Богословско-политический трактат. URL : https://www.civisbook.ru/files/File/Spinoza_B-P_tr.pdf
 - Федотова В. Г. Душевное и духовное. *Философские науки*. 1988. № 7. С. 50–58.
 - Франкл В. Сказать жизни "Да!": Психолог в концлагере. 2-е изд. / пер. с нем. Москва : Альпина нон-фикшн, 2011. 239 с. URL : https://f.ua/alpina-publisher/skazat-jizni-da-psiholog-v-konclagere-978-5-91671-538-5.html#read_68373
 - Predko D., Predko O. Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings. *Beytulhikme. An International Journal of Philosophy*. 2020. 10(1). P. 69–78. <http://dx.doi.org/10.18491/beytulhikme.1517>
 - The Role of Religion in a Changing Europe. Speech of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the London School of Economics (Lse) for the London Hellenic Society "The Role of Religion in a Changing Europe" (3 November 2005). URL : https://www.apostolicpilgrimage.org/religious-freedom/-/asset_publisher/1W7q1ncaf4pX/content/the-role-of-religion-in-a-changing-europe/32008?inheritRedirect=false&redirect=https%3A%2F%2Fwww.apostolicpilgrimage.org%2Freligious-freedom%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_1W7q1ncaf4pX%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_count%3D1
- References**
- Berdjaev, N. A. (1993) Jekzistencial'naja dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo. [Existential dialectic of the divine and human]. *O naznachenii cheloveka*. Moscow: Respublika. [in Russian].
 - Bibliya abo Knygy' Svyatogo Py'sma Starogo j Novogo Zapovitu [Bible]* (2002). Kyiv: Ukrayins'ke biblejne tovary'stvo. 1159 s. [in Ukrainian].
 - Varfolomij, z lasky' Bozhoyi Arxiyepyskop Konstantynopolya, Novogo Rymu, i Vselenskyj Patriarx. (2011) Peredmovna do ukrayyns'kogo vy'dannya [Preface to the Ukrainian edition]. In *Vich-na-vich iz Tajnoyu. Pravoslavne xry'sty'yanstvo u suchasnomu sviti* (pp.11-16). Kyiv: Dux i litera. [in Ukrainian].
 - Vergeles, K. M. (2017) Lyudy'na v kul'turno-religijnomu seredovy'shhi: metodologiya M. Baxtina [Man in the cultural and religious environment: the methodology of M. Bakhtin]. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1 (8), 7–10. [in Ukrainian].
 - Vselenskyj Patriarx Varfolomij. (2011) Vich-na-vich iz Tajnoyu. *Pravoslavne xry'sty'yanstvo u suchasnomu sviti* [Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today]. In *Vich-na-vich iz Tajnoyu. Pravoslavne xry'sty'yanstvo u suchasnomu sviti* (pp. 67-350). Kyiv : Dux i litera. [in Ukrainian].
 - Melnychuk, O. S. (Ed.) (1985) *Ety'mologichnyj slovnyk ukrayyns'koyi movy: V 7 t. [Etymological dictionary of the Ukrainian language: In 7 vols.]* (Vol. 2: D – Kopci). Kyiv: Nauk. dumka. [in Ukrainian].
 - Kallist (Vejr) My'tropolyt Dioklijs'kyj. (2011) Ne teoriya, ne filosofiya, a dosvid [Not theory, not philosophy, but experience]. In *Vich-na-vich iz Tajnoyu. Pravoslavne xry'sty'yanstvo u suchasnomu sviti* (pp. 19-40). Kyiv: DUX I LITERA. [in Ukrainian].
 - Kisel'ov, A. I. (2014). Duhovnost'–sushhnost' cheloveka [Spirituality is the essence of man.]. *Nauchno-tehnicheskie vedomosti Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo politehnicheskogo universiteta. Obshhestvo. Kommunikacija. Obrazovanie*, 2 (196), 83-91. [in Russian].
 - Krymskij, S. B. (1992) Kontury duhovnosti: novye konteksty identifikacii [Contours of spirituality: new contexts of identification]. *Voprosy filosofii*, 12, 21–28. [in Russian].
 - Mamardashvili, M. *Evropejskaja otvetstvennost' [European responsibility]*. Retrieved from: <https://www.mamardashvili.com/archive/interviews/responsibility.html> [in Russian].
 - Monten' M. *Opyty [Experiments]*. Retrieved from: <http://lib.liim.ru/creations/m-205/m-205-32.html> [in Russian].
 - Potebnya, O. O. (1985) Vid movy' do my'stectva [From language to art]. In *Estety'ka i poety'ka slova: Zbirnyk. Per. z ros* (pp. 32-140). Kyiv: My'stectvo. [in Ukrainian].
 - Predko, V. V. (2019) Znachennya duxovny'x cinnostej dlya rozvytku etnonacional'noyi spil'noty'. [The value of spiritual values for the development of ethno-national community]. *VEKTORY' PSY'XOLOGIYI – 2019 : Materialy' Mizhnarodnoyi molodizhnoyi naukovoyi konferenciyi* (pp. 53-54). Xarkiv. [in Ukrainian].
 - Predko D. Ye. (2015) Religijni pochuttya yak prezentsaciya duxovnosti. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2 (4), 54-57.
 - Predko, D. Ye. (2010) Osoblyvosti moly'tvy: religiyevnacyj aspekt [Peculiarities of prayer: religious aspect] // *Dni nauky' filosof'skogo fakul'tetu – 2010. Mizhnarodna naukova konferenciya* (pp. 123-124). Kyiv: VPCz "Kyivskij universytet". [in Ukrainian].
 - Predko, O. I. (2019) Duxovnist': sutnist' ta osnovni smy'sly' [Spirituality: essence and basic meanings]. *Filosofiya sadu i sadivny'ctva v svitovij kul'turi: dzherela ta novitni interpretaciyi* / III mizhnarodnoyi naukovy-prakty'chnoyi konferenciyi (pp. 125-132). Uman : VPCz "Vizavi". [in Ukrainian].
 - Spinoza, B. *Bogoslovsko-politicheskij traktat [A Theologico-Political Treatise]*. Retrieved from: https://www.civisbook.ru/files/File/Spinoza_B-P_tr.pdf [in Russian].
 - Fedotova, V. G. (1988) *Dushevnoe i duhovnoe [Mental and spiritual]*. *Filosofskie nauki*, 7, 50-58. [in Russian].
 - Frankl, V. (2011) *Skazat' zhizni "Da!" : Psiholog v konclagere. [Say "Yes!" To life: A psychologist in a concentration camp]*. Moscow: Alpina nonfikshn. Retrieved from: https://f.ua/alpina-publisher/skazat-jizni-dapsiholog-v-konclagere-978-5-91671-538-5.html#read_68373 [in Russian].
 - Predko, D., & PREDKO, O. (2020). Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10(1), 69-78. <http://dx.doi.org/10.18491/beytulhikme.1517>
 - The Role of Religion in a Changing Europe. Speech of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the London School of Economics (Lse) for the London Hellenic Society "The Role of Religion in a Changing Europe" (3 November 2005). Retrieved from: https://www.apostolicpilgrimage.org/religious-freedom/-/asset_publisher/1W7q1ncaf4pX/content/the-role-of-religion-in-a-changing-europe/32008?inheritRedirect=false&redirect=https%3A%2F%2Fwww.apostolicpilgrimage.org%2Freligious-freedom%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_1W7q1ncaf4pX%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_count%3D1

Е. И. Предко, д-р филос. наук, проф.
 Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
 Л. А. Шашкова, д-р филос. наук, проф.
 Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ЕГО ВСЕСВЯТОСТЬ ПАТРИАРХ ВАРФОЛОМЕЙ I О ДУХОВНЫХ ИМПЕРАТИВАХ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Выяснено, что духовность в православии понимают деятельно, как духовную жизнь, как опыт церковной общины. Причем богословская концепция духовности Патриарха Варфоломея I разворачивается на следующих уровнях: этимологический (духовность напрямую связана с дыханием, с тем качеством человека, без которого невозможна его бытийность), смысложизненный (контекстуальные смыслы, в которых отслеживается процесс объединения истории понятия с историей дискурса, их осмысления и переосмысления в трансцендентном измерении), практически-духовнический (духовно-проповедническая деятельность, процесс нравственного учения, организация жизни в соответствии с "христианской наукой жизни"). Подчеркивается взаимосвязь духовности и личности (ее составляющими выступают тайна, свобода, отношение, целостность). Приоритетным в структурной иерархии духовности является нравственно-этическое начало, которое выступает в качестве индикатора, определяет наполненность социального и индивидуального бытия, так как мораль является одним из главных механизмов не только регулирования отношений, но и "одушевления" человека, от которого зависит ее определенный экзистенциальный опыт. Обращается внимание на религиозные практики, в частности молитву, ее духовные коннотации. В состоянии молитвы человек пытается вписать, встроить себя в нее, достроить свое "Я" до уровня Другого, но при этом остаться собой. Если в этом целеполагательном процессе он перестает слышать отзыв, обращенный к его неповторимой самости – в этом случае молитва теряет свою диалогичность. Акцентировано, что, за Вселенским Патриархом Варфоломеем I, духовность, во-первых, выступает способом действенности Бога; во-вторых, она тесно связана с уровнем развития душевной жизни, культуры чувств; в-третьих, духовность признается ценностью, которая является достоянием духовной свободы, в которой сочетается человеческое, индивидуально-неповторимое с божественным, универсально-общим; в-четвертых, она выступает кристаллизацией этико-ценностного ядра и антропологически-коммуникативного смысла тех или иных религиозных практик; в-пятых, код духовности пронизывает все сферы человеческой бытийности, в которых человек утверждается как экзистенциально, так и индивидуально.

Ключевые слова: Патриарх Варфоломей I, духовность, личность, свобода, духовный опыт, Абсолют, молитва.

Olena Predko, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
 Liudmyla Shashkova, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

HIS ALL-HOLINESS ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I ON THE SPIRITUAL IMPERATIVES OF ORTHODOX THEOLOGY

The article notes that spirituality in Orthodoxy is understood actively, as spiritual life, as the experience of the church community. Moreover, the theological concept of spirituality of Bartholomew I unfolds on the following levels: etymological (spirituality is directly related to breathing, with the quality of a person, without which its existence is impossible); life-meaningful (contextual meanings, in which the process of combining the history of the concept with the history of discourse, their comprehension and rethinking in the transcendent dimension is traced); practical-spiritual (spiritual and preaching activity, the process of moral teaching, the organization of life in accordance with the "Christian science of life"). The relationship between spirituality and personality is emphasized (its components are mystery, freedom, relationship, integrity). Priority in the structural hierarchy of spirituality is the moral and ethical principle, which acts as an indicator. It determines the fullness of social and individual existence since morality is one of the main mechanisms not only for regulating relations but also for the "spiritualization" of a person, on which depends his existential experience. Attention is paid to religious practices, in particular prayer, its spiritual connotations. In the state of prayer, a person tries to build his "Self" to the level of the Other, but at the same time to remain himself. If in this goal-setting process he ceases to hear a response addressed to his unique self, in this case, the prayer loses its dialogical nature. It is emphasized that, according to Ecumenical Patriarch Bartholomew I, spirituality, firstly, acts as a way of God's activity; secondly, it is closely related to the level of development of mental life, of a certain culture of feelings; thirdly, spirituality is recognized as a value that is the property of spiritual freedom, in which the human, the individually unique is combined with the divine, the universal; fourthly, it is the crystallization of the ethical-value core and anthropological-communicative meaning of certain religious practices; fifthly, the "code of spirituality" permeates all spheres of human existence, in which a person is affirmed both existentially and individually.

Keywords: Ecumenical Patriarch Bartholomew I, spirituality, personality, freedom, spiritual experience, Absolute, prayer.

УДК 271.21 (560) – 726.1
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.8

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-9339-2338
e-mail: tenasand@gmail.com

"ПЕРШИЙ НЕ ТІЛЬКИ ЗА ЧЕСТЮ": АНАЛІЗ ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНОГО НОВОВВЕДЕННЯ ЙОГО ВСЕСВЯТОСТІ ПАТРІАРХА ВАРФОЛОМІЯ I

Запропоновано аналіз еклезиологічного нововведення Патріарха Варфоломія I, в основі якого лежить переосмислення ним принципу "перший за честю". Стверджується про узгодженість цього принципу з положеннями універсалістської еклезиології і, відповідно, про його невідповідність положенням доктрини євхаристійної еклезиології. Вказано на розбіжності у реалізації принципу "перший не тільки за честю" з еклезиологічними канонами Вселенських соборів. Розкрито вірогідну мотивацію впровадження зазначеного принципу патріархом Варфоломієм I. Показано, що реалізація цього еклезиологічного нововведення зумовила кризу у Вселенському Православ'ї, пов'язану з варіативністю офіційних позицій автокефальних церков з приводу питання першості. Аналіз богословських дискурсів з питання першості дозволяє узагальнити про наявність двох векторів його подальшого впровадження. Ідеться про шлях "церковної модернізації", що пориває з настановами традиціоналізму. З іншого боку, цілком можливим є шлях, орієнтований на відновлення політики "східного папізму". Висловлено сподівання на подальші продуктивні зусилля православних богословів у справі відстоювання ними еклезиологічного принципу "першості тільки за честю".

Ключові слова: "першість не тільки за честю", патріарх Варфоломій I, проблема першості, православне вчення про Церкву, євхаристична еклезиологія, універсалістська еклезиологія.

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I 14 листопада 2020 р. в інтерв'ю нью-йоркській грекомовній газеті "Національний проповідник" заявив: "Оскільки в нашому висвяченні єпископа ми клянемося підпорядковуватися рішенням Вселенських соборів, то ми маємо визнати, що в неподільному Вселенському Православ'ї є "Перший" не тільки за честю, але й "Перший" з особливими обов'язками й канонічними повноваженнями (καυονικὲς ἀρμοδιότητες)" [1].

У цьому самому інтерв'ю помітною є мотивація патріарха щодо надання йому "особливих обов'язків і канонічних повноважень". Зокрема, на увагу заслуговує його категоричне твердження: "Ми, православні, маємо виявити самокритику і переглянути нашу еклезиологію, якщо ми не хочемо стати федерацією протестантських церков" [1].

Подібні декларації Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I маємо визнати спробами радикального переосмислення проблеми першості у Вселенському православ'ї. У богословських дискурсах такого рівня проблема переважно розкривається в історичній перспективі. Для прикладу згадаю про ґрунтовну статтю історика і священника П. Єрмілова "Походження теорії про першість Константинопольського патріарха" [2]. Утім, важливі теоретичні й практичні аспекти православної еклезиології, пов'язані із проблемою лідерства у православному світі, стають предметом жвавого обговорення на соборах, симпозіумах, конференціях і навіть під час роботи різних екуменічних форумів. Зважаючи на це, варто відзначити ті доповіді, що були проголошені на симпозіумі в Римі (2003), присвяченому питанням першості у християнській ойкумені. З них на особливу увагу заслуговує доповідь митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа "Нещодавні дискусії про першість у православному богослов'ї" [3]. Хоча варто зауважити, що у православній еклезиології активізацію дискусій щодо варіативних розв'язань питання першості спостерігаємо після появи публікацій російського богослова, протопресвітера О. Шмемана. Ідеться, зокрема, про його статті "Вселенський патріарх і Православна Церква" (1951) і "Про поняття першості у православній еклезиології" (1961).

Звісно, що в подальшому викладенні предметом аналізу стане проблема першості (πρωτεία) на вселенському рівні, тобто на рівні Константинопольської патріаршої кафедри. Поза увагою будуть можливі розв'язан-

ня цієї проблеми на регіональному рівні (автокефальні церкви) та місцевому (спільноти). Крім того, пропонуємо дослідження кардинального еклезиологічного нововведення Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I на предмет його узгодженості із традиційними настановами православного вчення про Церкву.

Передусім варто зауважити про наявність двох найпоширеніших у православній богословській традиції доктрин про Церкву: "євхаристичної еклезиології" й "універсальної еклезиології". В основі першої лежить теза про Церкву як спільноту, упорядковану не тільки ієрархічно, але й сакраментально. Водночас осередком Церкви проголошено євхаристичне зібрання. Одже, згідно з положеннями цієї доктрини Церква Ісуса Христа набуває реалізації в кожній помісній церкві, згуртованій навколо її предстоятеля, і саме там, де здійснюється євхаристія.

Варто додати, що доктрину "євхаристичної еклезиології" розробляли православні богослови російського зарубіжжя, серед яких особливо виділяється протопресвітер М. Афанасьєв. Згодом ідеї "євхаристичної еклезиології" розкривали у своїх працях російські богослови Г. Флоровський та О. Шмеман, грецькі богослови І. Зізіулас та І. Романідіс, румунський богослов І. Бріа. Загалом можна стверджувати про варіативність проєктів євхаристичної еклезиології. З усіх цих проєктів найпопулярнішим у богословських дискурсах виявився проєкт митрополита Пергамського І. Зізіуласа, акумульований ним у творах "Буття як спілкування" (1985) і "Спілкування та інаковість" (2006).

В основі універсалістської еклезиології лежить теза про Церкву як ієрархічну структуру, жорстко пов'язану із Вселенським патріархатом. Водночас вона сприймається як єдине містичне ціле, якій підпорядковуються її частини (помісні церкви). До того ж ціле, в особі Константинопольського патріархату, перевищує підлеглі йому частини. В остаточному підсумку реалізація такої доктрини припускає централізацію церковної влади й навіть утвердження її богоустановленості.

Варто додати, що доктрина універсалістської еклезиології дотепер домінує у православній богословській думці. З огляду на це доволі показовою є критика положень євхаристичної еклезиології І. Зізіуласа з позиції універсалізму, до якої вдається американський богослов грецького походження А. Папаніколау у статті "Євхаристія, собори і першість" [4].

© Сарапін О. В., 2022

Вселенський Патріарх Варфоломій I (Архондоніс) схиляється до універсалістської моделі православної еклезіології. Принаймні, декларований ним еклезіологічний принцип "перший не тільки за честю" приховує в собі вказівку на дотримання ним курсу, спрямованого на ратифікацію принципу "першості влади і юрисдикції". Однак спроби реалізації еклезіологічного принципу "першості влади і юрисдикції" не узгоджуються з відповідними канонами Вселенських соборів, авторитет яких ніколи не ставили під сумнів у колах православних богословів.

Підтвердженням тому маємо визнати ті канони Вселенських соборів, де йдеться про підвищення ієрархічного ступеня Константинопольського єпископа. У 28 каноні IV Вселенського собору сказано: "Престолу Старого Риму отці відповідно дали переваги, бо то було царственне місто. Дотримуючись того ж спонукання і сто п'ятдесят боголюбивих єпископів надали рівну перевагу престолові Нового Риму, слушно розсудивши, що місто, діставши честь бути містом царя та синкліта та маючи рівні права зі старим царственным Римом і у справах церковних було б возвеличене до його подібно і було б друге по ньому" [5, с. XIX]. Отже, Халкідонський собор зрівняв у правах тодішнього римського папу і константинопольського патріарха. Мотивація подібного зрівнювання у правах двох першоєрархів зазвичай була політичною. Точніше, джерелом підвищення статусу Константинопольського першоєрарха маємо визнати присутність влади імператора в Новому Римі.

Традиційно найстаріша кафедра Єрусалимська за сьомим канонем Першого Вселенського собору отримала тільки п'яте місце, зважаючи на незначне адміністративне значення того міста, у якому вона перебувала. Остаточний ієрархічний порядок східних кафедр був зафіксований на Трулльському (П'ято-шостому Вселенському соборі). Зокрема, згідно із 36 канонем, після Константинополя йде престол Александрії, потім престол Антіохії, й після нього престол Єрусалиму. Згодом такий усталений порядок був підтверджений законом Юстиніана з уточненням, що архієпископ Нового Риму, посідаючи друге місце після папи, повинен мати перевагу честі перед іншими патріархами. Саме такий розподіл церковних кафедр на православному Сході отримав назву пентархії.

Вірогідно, що згадані вище канони і закони стали санкціями для витворення моделі православної еклезіології, в основі якої було сприйняття Вселенського православ'я як родини помісних церков. Водночас єдиним главою Церкви визнавали Ісуса Христа. Натомість очільниками окремих церков стали предстоятелі, яких визнавали рівними між собою і незалежними один від одного. У такому разі жодний із них не мав претендувати на канонічну територію несвоєї Церкви.

Подібного сприйняття традиційної моделі православної еклезіології дотримувався також Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I. Раніше у творі "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" (2008) він стверджував: "Православна Церква не має централізованої влади чи проводу: це сузір'я незалежних і рівних національних Церков, де Вселенський Патріархат історично та традиційно вшановується як "перший серед рівних". Тому Вселенському Патріархатові належить першість честі та служіння; його влада не адміністративна, а координаційна" [6, с. 68].

Однак приблизно із 2012 р. його риторика щодо "першості честі" суттєво змінюється. Вірогідно, що такої зміни побижно посприяла популяризація у православному богослов'ї концепції митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа про "вселенську першість", яку він об-

ґрунтував на основі семантичного розширення конструкції "монархія Отця". Зокрема, грецький богослов стверджував: "Існує певний порядок або τάξις у Трійці, бо Отець завжди перебуває на першому місці, на другому – Син, а третім виявляється Дух у всіх біблійних і святоотцівських згадках Святої Трійці" [7, с. 176]. За Зізіуласом, першість Отця у Трійці має співіснувати із соборністю Сина і Святого Духа. Подібну настанову він проголошує еталоном еклезіології. На рівні помісної церкви, зокрема, її предстоятель постає уособленням першості, архієрей, утіленням соборності. Відповідно, на рівні Вселенської церкви її предстоятель претендує на статус "першості", а помісні церкви обмежуються принципом соборності. Отже, першість предстоятеля Константинопольського патріархату у Вселенському православ'ї виправдовують монархією Бога-Отця у Святій Трійці.

Митрополит Єлпідіофор Ламбрініадіс удається до логічно послідовного доповнення концепції І. Зізіуласа у статті, симптоматично названій ним "Primus sine paribus" (2014), тобто "перший без рівних". У контексті виявлення особливостей сприйняття лідерства на вселенському рівні доречно навести фінальну цитату із цієї статті: "Якщо ми будемо говорити про джерело першості у всій Вселенській Церкві, то джерелом першості є та сама особа, архієпископ Константинопольський, який саме як архієрей є першим "серед рівних", але як Константинопольський і, за послідовністю, як Вселенський Патріарх постає першим без рівного" [8]. Утім, ще 2006 р. І. Зізіулас наполягав на тому, що обмеження першістю честі у православному богослов'ї "є еклезіологічно і канонічно необґрунтованим" [3, с. 234].

У такому разі маємо констатувати наявність істотної метаморфози у відстоюванні Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм еклезіологічного принципу "першості за честю". Точніше, йдеться про його переінакшення у принцип "перший не тільки за честю", що послідовно переходить у принцип "перший за владою". Отже, можна констатувати про цілковите прийняття Патріархом Варфоломієм положень доктрини "універсалістської еклезіології", зокрема й положення про централізм влади патріарха.

Наслідки реалізації подібного еклезіологічного казусу позначилися на сьогоденні Вселенського православ'я. Варто згадати тільки суттєві події, зумовлені послідовним упровадженням принципу "перший не тільки за честю", а саме:

- вердикт Святішого синоду Московського патріархату (грудень 2013 р.) щодо питання "першості", у якому висловлювали кардинальну недовіру всіляким богословським еклезіологічним новаціям, що підривали принцип соборності;
- рішення Архієрейського собору Константинопольського патріархату про надання автокефалії певній Церкві без узгодження з позиціями предстоятелів інших помісних церков (вересень 2018 р.);
- факт надання Томосу Православній Церкві України (січень 2019 р.).

Проте навіть у тексті Томосу помітними є симптоми претензій Константинопольського патріарха на "першість влади". Стверджується, зокрема, що "Автокефальна Церква України визнає головою Святіший Апостольський і Патріарший Вселенський Престол, як й інші патріархи і предстоятелі" [9]. Хоча в основі православної еклезіології є положення: "Не існує іншого голови Церкви, крім Ісуса Христа". До того ж у тексті Томосу чітко прописано субординацію церковних кафедр. Автокефальну церкву в межах України проголошено "нашою духовною донькою" із закликком до інших світових пра-

вославних церков "визнати її як сестру" [9]. Отже, ознакою вивищення Константинополя можна вважати і твердження Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I про своєрідну тричасткову ієрархічну структуру Вселенського православ'я. Зокрема, у листі до предстоятеля Албанської православної церкви архієпископа Анастасія (від 9 березня 2019 р.) він писав про "Константинопольський престол", про давні патріархати і про "нові" так звані автокефалії [10].

Еклезіологічний принцип "першість не тільки за честю" та його конотація можна вважати знакомим для перспектив розвитку сучасного Вселенського православ'я. Принаймні, уможливлються два вектори подальшого впровадження цього принципу. Перший доречно пов'язувати з можливою відмовою Константинополя від деяких еклезіологічних настанов традиціоналізму на догоду модернізації православного віровчення. У такому разі слід стверджувати про безбездієвність для долі світового православ'я шляху "церковної модернізації" й, отже, у перспективі навіть відмови від канонів Вселенських соборів. Другий приховує в собі вказівку на відновлення політики "східного папізму", що уможлиблюється через радикалізацію положень доктрини "універсалістської еклезіології".

Можливо, що перспективними для майбутнього Вселенського православ'я будуть зусилля богословів, спрямовані на відстоювання принципу "першості за честю", супровідним чинником якого є утвердження принципу соборності. З огляду на це варто згадати про сприйняття першості на вселенському рівні, подане у статті російського богослова О. Шмемана. Для нього сутність вселенської першості полягає в тому, щоб "охороняти та виражати єдність Церкви у вірі та житті, охороняти та виражати її соборність, не дати місцевим церквам усамітнитися у "провінціалізм місцевих переказів", послабити кафедральні зв'язки, відокремитися від єдності життя. У підсумку це й означає – бути хранителем повноти життя кожної Церкви, оскільки ця повнота є завжди повнотою всього кафедрального Переказу, не "частини", а "цілого", не "свого", а єдиного і неподільного" [11, с. 371].

Список використаних джерел

1. Οικουμενικός Πατριάρχης: "Τίποτα στη ζωή μου δεν είναι δικό μου κatóρθωμα". URL : <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/40457-oikoumenikos-patriarxis-tipota-sti-zoi-mou-den-einai-diko-mou-katorthoma>
2. Ермилов П. В. Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха. *Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия*. 2014. Вып. 1 (51). С. 36–53.
3. Zizioulas J. Recent discussions on primacy in Orthodox theology. *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue* / ed. W. Cardinal Kasper. New York : Newman Press, 2006. P. 231–248.

А. В. Саррапин, канд. филос. наук, доц.

Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко, Киев, Украина

"ПЕРВЫЙ НЕ ТОЛЬКО ПО ЧЕСТИ": АНАЛИЗ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОГО НОВОВВЕДЕНИЯ ЕГО ВСЕСВЯТОСТИ ПАТРИАРХА ВАРФОЛОМЕЯ I

На основании утверждений патриарха Варфоломея, заявленных в интервью нью-йоркской газете "Национальный проповедник", предложен анализ его экклезиологического новшества – радикального пересмотра проблемы первенства на уровне Вселенского Патриархата. Декларированный им принцип "первый не только по чести" следует воспринимать как свидетельство безоговорочной приверженности положениям универсалистской экклезиологии. С другой стороны, следует поставить под сомнение его предыдущие заявления о согласии с положениями евхаристической экклезиологии. В статье показано несоответствие принципа "первый не только по чести" определенным канонам Вселенских соборов. Реализация этого экклезиологического новшества привела к ряду необратимых последствий, приведших к кризису в отношениях между некоторыми автокефальными церквями. Свидетельствами тому следует признать: 1) вердикт Святейшего Синода Московского Патриархата (декабрь 2013 г.), в котором выражается недоверие тем экклезиологическим новшества, которые подрывают принцип соборности; 2) решение Архиерейского собора Константинопольского Патриархата (сентябрь 2018 г.) о предоставлении автокефалии определенной Церкви без согласования с мнениями предстоятелей других поместных Церквей; 3) факт предоставления Томоса Православной Церкви Украины (январь 2019 г.). Предлагаются две перспективы варианта дальнейшего внедрения принципа "первый не только по чести" в богословские дискуссии. Речь идет о пути "церковной модернизации" либо о возобновлении со стороны Вселенского Патриарха политики "восточного папизма". Выражается надежда на дальнейшие усилия православных богословов в отстаивании ими экклезиологического принципа "первенства по чести, но не по власти".

Ключевые слова: "первенство не только по чести", патриарх Варфоломей I, проблема первенства, православное учение о Церкви, евхаристическая экклезиология, универсалистская экклезиология.

4. Папаниколау А. Евхаристия, соборы и первенство. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2016. № 1 (34). С. 358–378.

5. Правилья Святых Вселенских соборов. Приложения. *Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. IV. История Церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословской мысли* / репринт. изд. Киев : Изд-во им. Святителя Льва, папы Римского, 2005. С. I–XIX.

6. Варфоломій I, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із Тайною. *Православне християнство у сучасному світі*. Київ : Дух і Літера, 2011. 360 с.

7. Иоанн (Зизиулас), митрополит. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. Москва : Изд-во ББИ, 2012. 407 с.

8. Элпидофор (Ламбринадис), митрополит. *Primus sine paribus* [Первый без равных]. Ответ на позицию Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви / пер. А. Ромиопулоса. URL : <https://rwmios-f.livejournal.com/340087.html>

9. Патриарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православної Церкви в Україні. URL : <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>

10. Απάντηση Οικουμενικού Πατριάρχη στον Αρχιεπίσκοπο Αλβανίας. URL : <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/27436-apanisi-oikoumenikou-patriarxi-ston-archiepiskopo-albanias>

11. Шмеман А., прот. Вселенский патриарх и Православная Церковь. *Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983*. Москва : Русский путь, 2009. С. 391–412.

References

1. Oikoumenikos Patriarxis: Tipota sti zoi den ine diko mon katorthoma. URL : <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/40457-oikoumenikos-patriarxis-tipota-sti-zoi-mou-den-einai-diko-mou-katorthoma>
2. Ermilov P.V. Proiskhozhdenie teorii o pervenstve Konstantinopolskogo patriarkha. *Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofiya*. 2014. Vyp. 1 (51). S. 36–53.
3. Zizioulas J. Recent discussions on primacy in Orthodox theology. *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue* / ed. W. Cardinal Kasper. New York: Newman Press, 2006 P. 231–248.
4. Papanikolaou A. Evkharistiya, sobory i pervenstvo. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2016. № 1 (34). S. 358–378.
5. Pravila Svyatykh Vselenskikh soborov. Prilojenie // *Bolotov V.V. Lektsii po istorii Drevney Tserkvi. IV. Istoriya Tserkvi v period Vselenskikh soborov. 3. Istoriya bogoslovskoy mysli* / Reprintnoe izdanie. K.: Izd-vo imeny sviatytela Lva, papy Rimskogo, 2005.
6. Varfolomiy, Vselenskiy Patriarkh. Vich-na-vich iz Tajnoyu. *Pravodlabne khristianstvo u suchasnomu sviti*. K.: Dukh i Litera, 2011.
7. Joann (Zizioulas), mytropolit. Obshchenie i inakovost'. *Noviye ocherki o lichnosti i tserkvi*. M.: Izd-vo BBI, 2012.
8. Elpidophor (Lambriiadis), mytropolit. Primus sine paribus [Perviy bez ravnikh]. Otvet na pozitsiyu Moskovskogo Patriarkhata po voprosu o pervenstve vo Vselenskoj Tserkvi. *Perevod A. Romiopulosa*. URL : <https://rwmios-f.livejournal.com/340087.html>
9. Patriarshyj i Synodalnyj Tomos nadannya avtokefalnogo tserkovnogo ustroyu Pravoslavnij Tserkvi v Ukrayini. URL : <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>
10. Apantisi Oikoumenikou Patriarxi ston Archiepiskopo Albanias. URL : <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/27436-apanisi-oikoumenikou-patriarxi-ston-archiepiskopo-albanias>
11. Shmeman A., prot. Vselenskiy Patriarkh i Pravoslavnaja Tserkov' // *Shmeman A., prot. Sobranie statej 1947–1983*. M.: Russkij put', 2009. S. 391–412.

Надійшла до редколегії 21.10.21

Alexander Sarapin, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

**"THE FIRST NOT ONLY IN HONOR":
ANALYSIS OF ECCLESIOLOGICAL INNOVATION OF HIS ALL-HOLINESS ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I**

Based on the statements of Patriarch Bartholomew I, stated in an interview with the New York newspaper National Preacher, an analysis of his ecclesiological innovation is offered. We are talking about a radical revision of the problem of primacy at the level of the Ecumenical Patriarchate. The principle that he declared "first not only in honor" should be taken as evidence of unconditional adherence to the provisions of universalist ecclesiology. On the other hand, his previous statements of agreement with the provisions of Eucharistic ecclesiology should be questioned. The article shows the discrepancy between the principle "the first not only in honor" with certain canons of the Ecumenical Councils. The implementation of this ecclesiological innovation led to a number of irreversible consequences that led to a crisis in relations between some autocephalous Churches. Evidence of this should be recognized: 1) verdict of the Holy Synod of the Moscow Patriarchate (December 2013), which expresses distrust of those ecclesiological innovations that undermine the principle of conciliarism (sobornost); 2) the decision of the Council of Bishops of the Patriarchate of Constantinople (September 2018) to grant autocephaly to a certain Church without coordination with the opinions of the primates of other local Churches; 3) the fact of granting the Tomos to the Orthodox Church of Ukraine (January 2019). Two perspectives are proposed for the further introduction of the principle "the first is not only in honor" in theological discourses. We are talking about the path of "church modernization" or about the resumption of the policy of "Eastern papism" by the Ecumenical Patriarch. Hope is expressed for further efforts by Orthodox theologians in upholding the ecclesiological principle of "primacy in honor, but not in power".

Keywords: "primacy not only in honor", Patriarch Bartholomew I, primacy problem, Orthodox doctrine of the Church, eucharistic ecclesiology, universalist ecclesiology.

УДК 1:316]:616–036.21
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.9

Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-8241-1625
e-mail: sacerdos@ukr.net

Л. Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
e-mail: milagrigwu.1952@gmail.com

ДО ІСТОРІЇ ВЗАЄМИН КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ І КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ

Для подолання кризи в сучасному українському православії і становлення Православної Церкви України – канонічної за змістом і національної за формою життєдіяльності – необхідне, насамперед, глибинне осмислення становлення та розвитку Київської митрополії та її взаємодії з Константинопольським патріархатом. Дослідники запровадження в Україні християнства мають певні складнощі в аргументації, оскільки не можуть оперувати конкретними історичними свідченнями про одночасне із християнізацією створення й охрещення в Києві церковної організації. Розбудова київської митрополії мала непростий, складний характер й обумовлювалася багатьма чинниками: від політичних до конфесійних. Проблему досліджували вчені Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України в багатотомній "Історії релігій в Україні" (А. Колодний, П. Яроцький, О. Саган). Зазначеною проблематикою займається й кафедра релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Є. Харьковщенко, С. Руденко, О. Предко, Є. Нетецька). Окреслені питання обговорювали і на круглому столі "Патріарх Варфоломій I: сучасна парадигма православної теології" міжнародної конференції "VII Танчерівські читання" у жовтні 2021 р. Українські вчені на основі нових можливостей, джерел, наукових контактів продовжують дослідження складних проблем європейського цивілізаційного вибору нашої держави, щоб уникнути чисельних ідеологічних, конфесійних штампів, нав'язаних нам упродовж віків нашої християнської історії.

Ключові слова: митрополія, патріархат, Вселенське православ'я, автокефалія, диптих.

Для становлення Православної Церкви України – канонічної за змістом і національної за формою життєдіяльності – необхідне, насамперед, глибинне осмислення виникнення і розвитку Київської митрополії та її взаємодії з Константинопольським патріархатом. Розбудова митрополії в Києві мала непростий характер і обумовлювалася багатьма чинниками: від політичних до конфесійних.

Хрещення киян стало початком масового навернення населення Київської Русі у християнство. Як відомо, після офіційного хрещення столиці, митрополії в Києві певний час не було, хоча самостійне архієпископство існувало близько 120 років перед хрещенням у Тмутаракані й за 80 років до цієї події у Перемишлі [14, с. 252].

Смерть князя Володимира і крамола Святополка поставили молоде християнство Київської Русі та його церкву у скрутне становище. Ярослав і Мстислав, розгромивши Святополка, поділили державу на Лівобережну і Правобережну, де кожний намагався створити власний релігійний центр. З огляду на те, що тмутараканське архієпископство залишилося на Лівобережжі, Ярослав розпочав переговори з Константинополем щодо встановлення в Києві митрополії. Це було зроблено 1037 р., коли до Києва прибув перший митрополит – грек Теопемпт. Він став офіційним главою Київської митрополії і всіх православних церков регіону й одразу розпочав втілювати в життя популярну саме тоді візантійську месіансько-пірамідальну ідеологію "Другого Риму".

Перші грецькі митрополити та єпископи цим викликали не увагу до себе, а до того ж не мали змоги допомогти в розвії християнства в Київській Русі через незнання старослов'янської мови, місцевих традицій, звичаїв, обрядів тощо. Вони вимагали переходу на теоретичні засади візантійського варіанта християнства і копіювання в усьому грецького обряду, а тому також нерідко конфліктували із князями і патріотично зорієнтованим духовенством.

На те, якою саме була розбудова церкви після християнізації Київської Русі, існує досить багато різних наукових поглядів. Це зумовлено тим, що дотепер не вироблено однозначних поглядів на сам процес запровадження християнства і його конфесійний вектор. М. Брайчевський і В. Рибак є прибічниками думки, що ще в часи київських князів Аскольда і Діра з Візантії прибув митрополит і що вже тоді церква мала статус митрополії у складі Константинопольської патріархії [1].

Прихильники такого підходу апелюють до звістки патріарха Фотія в "Окружному посланні східним архієпископам", про те, що в Києві "... прийняли єпископа і пастиря і вдалися надзвичайно ревно і пильно до служіння Ісусу Христу" [5, с. 34]. Цей факт підтверджує й Костянтин Багрянородний у біографії засновника македонської династії Василя Македонянина. Проте вітчизняні давні списки літопису про цю подію мовчать. А пізніші літописи коротко згадують про призначення Фотієм митрополита Михайла чи Леона.

Дійсно, наприкінці IX ст. в "руській землі" організаційно формується церковна структура – митрополія, на чолі якої став болгарин Михайло. Про цей факт свідчить церковний статут Лева VI (наприкінці IX – на початку X ст.), у якому кафедра Русі стоїть на 61 місці [3, с. 8]. Михайло продемонстрував перед київською верхівкою "чудо" з нетлінним Євангелієм (поклав його у вогонь і вийняв неушкодженим) і завдяки чому, за літописом, схилив київського князя до прийняття християнства [11, с. 54].

Відомий російський дослідник історії християнства в Київській Русі М. Присьолов обґрунтував ідею щодо підпорядкування першої церковної організації в ній не Константинополю, а незалежному Охридському патріаршату [12, с. 13]. Відомо, що після прийняття християнства Болгарія домагається заснування автономної архієпископії. У її межах широко впроваджують слов'янською мовою писемність, книжність, богослужіння. Значний імпульс процесу утворення слов'янського

варіанта християнства в Болгарії надають учні Кирила і Мефодія. Вони сприяли витісненню з богослужіння грецької мови, заміни її на слов'янську, а також слов'янізації вищого болгарського духовенства. Створена першовчителями слов'ян у Моравії церковна організація стає міцною опорою держави і, водночас, своєрідною ідеологічною моделлю, яку прагнуть запозичити сусідні слов'янські лідери.

За свідченням Т. Коструби: "Каталоги київських митрополитів у перших століттях християнства в Україні [...] мають великі прогалини" [7, с. 19]. Оскільки в повідомленнях Фотія і Костянтина Багрянородного немає жодних географічних указівок, то це дало підстави деяким дослідникам (М. Чубатий) [14] віднести ці відомості до Тмутараканської Русі, де, на його думку, і було засновано митрополію. Однак найбільш науково обґрунтованою можна визнати думку про те, що ці документи відображають поступовий процес залучення до християнства східних слов'ян, а призначення митрополита або іншого "духовного пастиря", якщо й було, то не держало необхідного, як практикується в таких випадках, канонічного оформлення. У монографії "Історія православної церкви в Україні" зазначено, що нині не існує достатніх підстав стверджувати, що саме відтоді існувала в Київській Русі митрополітична кафедра [3, с. 8–22].

Перша згадка про митрополита в літописі з'являється під 1039 р., а всі подальші спроби відтворити хоч будь-яку хронологію до вказаного року будуються на непевних доказах. Той самий Т. Коструба подає приблизний список митрополитів у такій послідовності: "... перший Михайло (988–992), другий Леон (992–1008), третій Іван (1008–1033), четвертий Теопемт (1033–1050), п'ятий Іларіон (1051–1068)" [10, с. 19].

Однак літописець не повідомляє, що у хрещенні Київської Русі брали участь візантійські ієрархи. Як відомо, князь Володимир привіз із завойованого Корсуня "попів корсунських", і першу церкву святої Богородиці (Десятинну) він "доручив Настасу Корсунцю і поставив попів корсунських служити в ній" [11, с. 189]. У "Повісті временних літ" подано такі слова Володимира: "Оце даю церкві оцій святої Богородиці від себе і від моїх городів десяту частину..." [11, с. 195].

Літописець підкреслює, що на чолі новоствореної церкви після хрещення Київської Русі став корсунський піп Анастас, а сам процес хрещення киян здійснювали попи без будь-яких звань. І це є історичною правдою, оскільки жоден церковний ієрарх не міг би здійснити такої неканонічної акції, як хрестити людей масово в річці, а не індивідуально у храмі. Саме таке порушення не могло б відбутися, якби Київська Русь охрещувалася б під прискіпливою опікою Константинопольського патріарха. Цей акт міг здійснитися лише в тому випадку, коли Київська Русь хрестилася б самостійно. Отже, немає підстав однозначно стверджувати, що Київська Русь приймає візантійський варіант створення церковної організації. Академік Б. Греков щодо цього зауважував: "... християнство на Русі... виявилось в підсумку не візантійським і не римським, а руським" [4, с. 392].

Саме тому князь Володимир, який блискуче впорався із проблемою впровадження державної релігії, не зміг водночас ефективно розв'язати питання створення канонічної церковної організації. Коли очолювана корсунським духовенством новостворена церква спробувала утвердити себе серед інших церков, то жодна з них не захотіла її визнати. Це, мабуть, єдине завдання, пов'язане з релігійною реформою, яке не зміг чи не встиг виконати князь Володимир. Тому це й

спонукало його сина Ярослава Мудрого розпочати складні переговори із християнськими центрами про створення церковної організації. Візантія, заперечуючи претензії Києва на автокефалію, насамперед через негативний для себе досвід створення болгарського архієпископства, погоджується прислати митрополита. Проте діяльність Теопемта, як уже зазначалося, виявилася не на висоті вимог часу.

1051 р., уже за одноосібного правління великого князя Ярослава Мудрого, собор єпископів у Києві зробив першу спробу обрати на митрополітичну кафедру русича Іларіона, незважаючи на те, що константинопольський патріарх мав загрозувати карою за таку дію. Столиці київської і константинопольської церков у цей період, тобто саме тоді, коли Рим і Константинополь розірвали церковну єдність (1054), були перервані.

Повторна спроба проголосити автокефалію Київської митрополії відбулася за великого князя Ізяслава 1147 р., коли собор єпископів віддав митрополітичну кафедру князівському ставленнику Клименту Смолятичу. Предсідник собору, чернігівський митрополит Онуфрій, на закид єпископів із півночі, мотивував висвячення митрополита Смолятича благословенням останнього мощами св. Климента, що перебував у Києві із часів Володимира Великого.

Ці дві події відбулися через таку специфічну рису місцевої християнської церкви, як соборноправність. І. Огієнко зазначав: "Ніхто з її ієрархів не правив самовладно, ... всі посади були виборні" [9, с. 74]. З огляду на це як обов'язковий колективний орган при митрополіті, згідно з канонами, діяв помісний собор, тобто зібрання єпископів епархій.

Проте наявність таких особливостей не допомогла в розбудові незалежної церковної організації. Як перша, так і друга спроби домогтися автокефалії були невдалими, насамперед тому, що митрополіти Іларіон і Климент були провідниками теорії християнського універсалізму із чітко визначеним змістом, а саме – як схрещення позитивних рис східного і західного варіантів християнства з розвинутою передхристиянською слов'янською культурою. Г. Флоровський писав: "Не можна уявити собі Київську церкву як щось замкнуте і самотнє. У XI і XII ст. вона досить тісно була пов'язана і з Царградом, з Афоном, і з Палестиною, й із Заходом зв'язки були постійними й досить розвиненими" [13, с. 7].

Після розколу 1054 р., який, практично, не зачепив християнство в Київській Русі, усі зусилля Константинополя було спрямовано на ліквідацію антипірамідальних засад місцевого християнства. Насамперед це зводилося до позбавлення можливості перебування на митрополітичній кафедрі русичів або підтримання тих ієрархів, особливо з північних земель, які мали провізантійську орієнтацію. Урешті-решт Візантія домоглася свого після смерті князя Ізяслава, розгромивши національний церковний табір на чолі із Климентом Смолятичем і встановивши пірамідальний контроль над Київською митрополітичною кафедрою. Прихильники митрополітичності русича залишилися в основному в Києво-Печерській лаврі, а противники, яких репрезентувала молодша лінія князів Мономаховичів, починаючи від другої половини XII ст., від Юрія Долгорукого, а потім за Андрія Боголюбського, поширюють візантійське вчення на північних землях уже напіврозпалої київської держави. Відтоді зароджується московський пірамідальний варіант православ'я, в основу якого покладено практику цезарепапізму і месіанства "Третього Риму", здійснюється відхід від засад християнського універсалізму.

Пізньосередньовічні державно-політичні зміни призвели до того, що монголо-татарська навала і руйнація Києва були використані прибічниками територіальних, політичних і духовних зазіхань сильних сусідніх державних утворень, для мотивації причин перенесення кафедри київських митрополитів спочатку до Володимира (1299), а згодом до Москви (1325). Ця акція викликала спротив Константинопольської патріархії.

У помонгольську добу канонічна територія Київської митрополії розділяється між Литвою, Польщею і Московським князівством, які наполягали на власному варіанті розв'язання питання щодо перебування митрополитів і сфери повноважень Київської митрополії. Московія категорично заперечувала зверхність Києва в церковних справах: 1448 р. нею проголошено автокефалію своєї церкви, а 1589 р. – патріархат. Перехід Москви на месіансько-пірамідальні позиції повністю зробив українську церкву православною провінцією Московського патріархату. До того ж українська церква постійно зазнавала утисків від польської влади. Вихід із кризи вбачався деякими ієрархами православ'я в Україні (Михайло Рогоза) у прийнятті унії з Римом і скликанні щодо цього собору.

Собор 1596 р. констатував: "Насамперед: побачили ми, єпископи, у старих наших їх милостях патріарха великі недоладності і недбалість у ставленні до Церков Божих і до священного закону та самих поневолення, і як із чотирьох патріархів стало вісім...." і ратифікував тридцять три пункти "Статей унії", зголосившись стати під проводом римського "пастиря одного, головного, якому самим нашим спасителям це довірено" [15, с. 36–38].

Утворення Української греко-католицької церкви призвело до конфесійного розмежування України й українців, наслідки якого намагалися подолати два визначні митрополити – православний Петро Могила та уніатський Йосип Вільямін Рутський, щоб знайти шляхи примирення "Русі з Руссю". Однак спроба "універсальної унії" та утворення Київського патріархату зазнали краху, оскільки цей екуменічний проєкт, що ґрунтувався на киевоцентричності українського християнства і концепті "Київ – Другий Єрусалим", був вороже зустрінутий промосковською партією в Україні й фактично відхилений тодішніми панівними колами Вселенського патріархату та Апостольської столиці, які, хоча й не заперечували самої ідеї Київського патріархату Української Церкви, однак свою відмову дати формальну згоду на його реалізацію виправдовували мотивами політичної кон'юнктури, що впливає з їхньої "східної політики".

Єрусалимський патріарх, повертаючись після призначення 1620 р. Московського патріарха й ознайомивши останнього з релігійною ситуацією в Україні, констатувавши, що "в вашій богохранимій державі ми маємо чин доносителя" [6, с. 299], таємно висвячує на зворотному шляху в Україні православних єпископів на ті єпархії, які вже займали уніати. Натомість у контексті месіанської практики "Третього Риму" московського православ'я, відродження православної ієрархії в пірамідальному контексті не вдалося, а плеяда видатних митрополитів на чолі Київської митрополії сприяла закріпленню ними за Києвом слави "Другого Єрусалиму" – оплоту всього християнства.

Приєднання практично відразу після Переяславської Ради 1686 р. Київської митрополії до Московського патріархату лише загострило вікову боротьбу українського православ'я за автокефалію. Історія і канонічний аспект цього акту, його появи і скасування, детально проаналізовані Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм, і є методологією об'єктивного розуміння

церковної історії для уникнення численних ідеологічних, конфесійних штамів, нав'язаних нам упродовж віків "претендентами" на спадщину Київської митрополії до зміни її юрисдикції [10].

У XVIII ст. церковне життя в Україні остаточно підпорядковують російському уряду. Вікова Київська митрополія втрачає залишки власної автономії і перетворюється на рядову єпархію Московського патріархату. Від 1722 р. київський першоієрарх уже не має свого історичного значення як голова української церкви через її ліквідацію. Натомість у середині століття проукраїнські симпатії цариці Єлизавети сприяли відновленню Київської митрополії. Однак уже її наступниця українофобка Катерина II вилучає з митрополичого титулу частину "і малої Русі", чим перетворює київського першоієрарха на митрополита "Київського і Галицького", дбаючи, щоб Київську кафедру посідали не українці. У XIX ст. Київська митрополія вступає з митрополитом-іноземцем на чолі.

У середині XIX ст. національно-демократична громадськість України ставить питання щодо автокефалії православної церкви в Україні. Однак щодо руху за автокефалію православної церкви в Україні як реальну силу можна говорити лише після Лютневої революції 1917 р. 1 січня 1919 р. відбулася нова спроба декретом Директорії УНР проголосити автокефалію церкви в Україні. Проте, розуміючи виняткове значення національної церкви в розбудові української держави, лідери Директорії вважали за необхідне домогтися визнання української церкви іншими помісними церквами. З огляду на це було підготовлено офіційне звернення до Константинопольської патріархії у справі визнання автокефалії православної церкви в Україні.

Однак відправлений до Стамбулу міністр сповідань О. Лотоцький не отримав позитивної відповіді від Вселенського патріарха, який мотивував відмову тим, що автокефалія "стає неможливою із причин канонічних через вакантність патріаршої кафедри" [8, с. 84]. Зауважимо, що ініціатори автокефалії кінцеву модель української помісної церкви бачили у формі Київського патріархату.

На західноукраїнських землях, що відійшли до Польщі, діяла автокефальна церква – Польська автокефальна православна церква. 1924 р. вона одержала статус автокефалії від Вселенського Патріарха Григорія VII як частина Київської митрополії. В Україні спершу стурбовано сприйняли цей акт, але після розгрому Української автокефальної православної церкви справу відродження автокефалії було покладено на єпископат польської церкви. Під час Другої світової війни Польська автокефальна православна церква служила плацдармом для відновлення автокефалії в Україні.

Процеси, пов'язані з розпадом СРСР і демократизацією церковного життя, призвели до зростання напруженості в українському православному релігійному середовищі. Вікова боротьба української еліти за автокефальну помісну українську православну церкву відновилася з новою силою, що й було реалізовано з наданням Православної Церкві України Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм Томосу. Українська церква посіла своє місце в Диптиху православних церков світу. Українські вчені на основі нових можливостей, джерел, наукових контактів продовжать дослідження власної церковної історії.

Отже, віковична тема Української помісної церкви, рівноправної з іншими й шанованої в усьому православному світі, є актуальною для сучасного етапу розвитку України. Усі розуміють, що наявність національної незалежної церкви означає повноту державного суверені-

тету. Вона стала втіленням заповітної мрії релігійно-політичної еліти, діячів й учасників національно-релігійного руху, розпочатого ще в часи християнізації.

Список використаних джерел

1. Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі / ред. М. В. Попович; АН УРСР, Ін-т археології. Київ : Наукова думка, 1988. 259 с.
2. Варфоломій І: 30 років патріаршого служіння в контексті України. Київ : Ставропігія Вселенського Патріархату в Україні" та Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, 2021. 112 с.
3. Глушак А., Харьковщенко Є. Особливості християнства в Київській Русі. *Історія православної церкви в Україні*. Київ : Український центр духовної культури, 1997. С. 8–22.
4. Греков Б. Киевская Русь. Москва : Госполитиздат, 1953. 568 с.
5. Грушевський М. Війми з жерел до історії України-Руси : до половини XI віка. Львів : Накладом авт., 1895. 122 с.
6. Каптерев Н. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2-е изд. – Сергиев Посад : Кн. Маг. М.С. Елова, 1914. 299 с.
7. Коструба Т. Нариси з церковної історії України X–XIII століття. Торонто : Українське вид-во "Добра Книжка", 1955. 142 с.
8. Лотоцький О. Сторінки минулого. Т. 1–4. 2-ге вид. Нью Йорк : Вид-во УПЦ в США, 1966. Ч. 4. 286 с.
9. Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви : у 2 т. : Т. 1–2. Київ : Україна, 1993. 284 с.
10. Патріарх Варфоломій І. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2011. 360 с.
11. Повесть врем'яних літ: за Іпатським списком / пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. Київ : Рад. письменник, 1990. 558 с.
12. Приселков М. Очерки по церковно-политической истории киевской Руси X–XII вв. М. : Изд-во Юрайт, 2019. 232 с.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия / Вильнюсское православное епархиальное управление. Вильнюс : Вильтис, 1991. 601 с.
14. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Т. 1 (до 1353 р.). Рим ; Нью-Йорк : Видання УКУ, 1965. 816 с.

15. Dokumenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / ed. Athanasius G. Welykyj. Romac, 1970. 540 p.

References

1. Brajchevskij M. Utverzhennya hristijanstva na Rusi / red. M. V. Popovich; AN URSS, In-t arheologii. Kiyiv : Naukova dumka, 1988. 259 s.
2. Varfolomij I: 30 rokov patriarshogo sluzhinnya v konteksti Ukraini. Kiyiv, "Stavropigija Vselenskogo Patriarhatu v Ukraini" ta Fond pam'yati Blazhennishogo Mitropolita Volodimira. 2021. 112 s.
3. Glushak A., Harkovshenko Ye. Osoblivosti hristijanstva v Kiyivskij Rusi. Istorija pravoslavnoy cerkvi v Ukraini. Kiyiv, Ukrainyskij centr duhovnoy kulturi. 1997. S. 8–22.
4. Grekov B. Kievskaya Rus. Moskva : Gospolitizdat, 1953. 568 s.
5. Grushevskij M. Viyimki z zherel do istoriyi Ukraini-Rusi : do poloviny XI vika. Lviv : Nakladom avt., 1895. 122 s.
6. Kapterev N. Charakter otnoshenij Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI i XVII stoletiyah. 2-e izd. – Sergiev Posad : Kn. Mag. M.S. Elova, 1914. 299 s.
7. Kostruba T. Narisi z cerkovnoy istoriyi Ukraini H–HIII stolittya. Toronto, Ukrainyske Vidavnicтво "Dobra Knizhka" 1955. S. 19.
8. Lotockij O. Storinki minulogo. T. 1–4. 2-ge vid. Nyu Jork : Vid-vo UPC v SShA, 1966. Ch. 4. 286 s..
9. Ogijenko I. I. Ukrainyska cerkva: Narisi z istoriyi Ukrainyskoyi Pravoslavnoy Cerkvi : u 2 t. : T. 1–2. Kiyiv : Ukrainya, 1993. 284 s.
10. Patriarh Varfolomij I. Vich-na-vich iz Tajnoyu. Pravoslavne hristijanstvo u suchasnomu sviti / per. z angl. Kiyiv : Duh i litera, 2011. 360 s.
11. Povist vrem'yanih lit: za Ipatским spiskom / per. z davnoruskoyi, pislyaslovo, koment. V. V. Yaremenka. Kiyiv : Rad. Pismennik, 1990. 558 s.
12. Prisyolkov M. Ocherki po cerkovno-politicheskoj istorii kievskoj Rusi X–XII vv. M. : Izd-vo Yurajt, 2019. 232 s.
13. Florovskij G. Puti russkogo bogosloviya / Vilnyusskoe pravoslavnoe eparhialnoe upravlenie. Vilnyus : Viltis, 1991. 601 c.
14. Chubatij M. Istorija hristijanstva na Rusi-Ukraini. T. 1 (do 1353 r.). Rim ; Nyu-Jork : Vidannya UKU, 1965. 816 s.
15. Dokumenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / ed. Athanasius G. Welykyj. Romac, 1970. 540 p.

Надійшло до редколегії 21.10.21

Е. А. Харьковщенко, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
Л. Г. Конотоп, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА И КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ

Для преодоления кризиса в современном украинском православии и становления Православной Церкви Украины – канонической по содержанию и национальной по форме жизнедеятельности – необходимо, прежде всего, глубинное осмысление становления и развития Киевской митрополии и ее взаимодействия с Константинопольским патриархатом. Исследователи внедрения в Украине християнства испытывают определенные трудности в аргументации, поскольку не могут оперировать конкретными историческими свидетельствами об одновременном с христианизацией создании и крещении в Киевской церковной организации. Развитие киевской митрополии носило непростой, сложный характер и обуславливалось многими факторами: от политических до конфессиональных. Проблему исследовали ученые Отделения религиоведения Института философии НАН Украины в многотомной "Истории религий в Украине" (А. Колодний, П. Яроцкий, А. Саган). Этой проблематикой занимается кафедра религиоведения философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Е. Харьковщенко, С. Руденко, А. Предко, Е. Нетецкая). Указанные вопросы обсуждали и на круглом столе "Патриарх Варфоломей: современная парадигма православной теологии" международной конференции "VII Танчеровские чтения" в октябре 2021 г. Украинские ученые на основе новых возможностей, источников, научных контактов продолжают исследование сложных вопросов европейского цивилизационного выбора нашего государства во избежание многочисленных идеологических, конфессиональных штампов, навязанных нам на протяжении веков нашей христианской истории.

Ключевые слова: митрополия, патриархат, Вселенское православие, автокефалия, диптих.

Yevhen Kharkovshchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Liudmila Konotop, doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

TO THE HISTORY OF RELATIONS BETWEEN THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE AND THE METROPOLITANATE OF KYIV

To overcome the crisis in modern Ukrainian Orthodoxy and the formation of the Orthodox Church of Ukraine – canonical in content and national in form of life – it is necessary, above all, a deep understanding of the formation and development of the Kyiv metropolitanate and its interaction with the Patriarchate of Constantinople. Researchers of the introduction of Christianity in Ukraine have some difficulties in arguing, as they cannot operate with concrete historical evidence of the simultaneous creation and baptism of a church organization in Kyiv with Christianization. The development of the Kyiv metropolitanate was difficult, complex and was conditioned by many factors: from political to confessional. The problem was studied by scientists of the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine in the multivolume "History of Religions in Ukraine" (A. Kolodny, P. Yarotsky, O. Sagan). The Department of Religious Studies of the Faculty of Philosophy of the Taras Shevchenko National University of Kyiv (Y. Kharkovshchenko, S. Rudenko, O. Predko, Y. Netetska) deals with this issue. Instead, this issue was raised at the round table "Patriarch Bartholomew: the modern paradigm of Orthodox theology" of the international conference "VII Tancher's readings" in October 2021. Ukrainian scientists, on the basis of new opportunities, sources, and scientific contacts, continue to study the complex issues of the European civilization choice of our state in order to avoid the numerous ideological and confessional stereotypes imposed on us over the centuries of our Christian history.

Keywords: Metropolis, patriarchy, Ecumenical Orthodoxy, autocephaly, diptych.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1:122/129+2-1:17
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.10

Г. В. Гнатовська, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-9699-1037
e-mail: gnatovskanna@knu.ua

ОСМИСЛЕННЯ СВОБОДИ У ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОСЛОВ'Ї ЙОГО ВСЕСВЯТОСТІ ПАТРІАРХА ВАРФОЛОМІЯ I

Присвячено змісту осмислення свободи в богослов'ї Вселенського патріарха Варфоломія I. Окреслено основні спрямування розроблення цієї теми в історії філософських і теологічних теорій. Розкрито загальний контекст християнського віровчення, що є джерелом у проблематиці свободи в західному світі. Вказано на альтернативні ракурси її осмислення у східних філософіях, де свобода постає, передусім, як бажана мета, досягнення якої вимагає зусиль, на протизвагу сформованому на основі авраамічних релігій тлумачення свободи дарованої Богом атрибутивної властивості людини, що є умовою як гріха, так і спасіння. Визначено специфічність сучасного тлумачення свободи в умовах домінування секулярності та виявлено актуальність позиції патріарха, що відповідає нагальним викликам, з якими зіткнулося людство в сьогоденні. Розкрито мотив "втечі від свободи" в культурах Заходу та з'ясовано причини його виникнення. Аргументовано, що позиція Вселенського патріарха Варфоломія I – приклад того, як релігія із джерела конфлікту здатна стати запорукою міжконфесійного примирення та міжкультурного порозуміння.

Ключові слова: свобода, віра, православне богослов'я, секулярність, апофатика, міжконфесійний діалог.

Складно переоцінити роль християнства в історії європейської філософії. Незалежно від оцінки впливу релігії на філософію, ми всі суголосні у визнанні її непересічного значення для розвитку останньої. Усупереч поширеному упередженню, за яким теологія – це завжди чинник "консервації" та "догматизації" думки, православне богослов'я віддзеркалює сучасність й унаочнює як глибину історичної тривалості християнської парадигми, так і новітні вершини її розвитку. Яскравим прикладом цього є доробок Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I, що у книзі "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" [1] не лише розкрив духовну традицію православ'я, але й виклав роздуми про можливі шляхи долання найгостріших проблем, які вимагають від людства відповідальності в дотриманні соціальної справедливості й захисті природного довкілля.

Актуальність філософського осмислення свободи аргументована, серед іншого, нагальними викликами сучасності. На жаль, оптимістичні очікування інтелектуалів щодо неминучого занепаду, маргіналізації й конструктивної трансформації авторитарних і тоталітарних режимів, зазнали поразки. Нині ми змушені визнати, що новітні інформаційні технології, які безумовно сприяють розбудові "відкритого", за визначенням К. Поппера [5], суспільства, водночас використовуються як знаряддя стеження і контролю у країнах, де відбувається посилення рис авторитаризму й тоталітаризму. Карантинні обмеження, викликані поширенням вірусу SARS-CoV-2, та дискусія щодо обов'язкової вакцинації стали об'єктивним чинником актуалізації проблеми свободи в обговореннях і суперечках, які точаться серед широкого загалу. Також одним із важливих викликів є проблема пошуку метаетичних засад міжкультурного і міжконфесійного діалогу в умовах глобалізованого світу.

Видатні представники так званої комунікативної практичної філософії К.-О. Апель і Ю. Габермас стали фундаторами актуальної й тепер проблематики суто раціонального обґрунтування моралі, що виконала б роль основи сучасного дискурсу та сформувала б критерії визначення загальнозначущих меж свободи особистості в соціумі. Ч. Тейлор у роботі "Секулярна доба" [8] означив і пояснив вплив втрати панівного становища

релігії як джерела етичної легітимності на багатогранний і складний стан західної культури загалом, визнавши його фактично ключовим чинником. Попри беззаперечність авторитету загальнолюдської раціональності в умовах панування секулярності, ті складнощі, з якими зустрілись дослідники в розробленні етичної проблематики сучасності, аргументують потрібність аналізу доробку сучасного богослов'я як імовірної альтернативи, що здатна відкрити нові ракурси та шляхи її розв'язання.

Безумовно, незмінно важливим лишається для нас шлях особистісного осмислення й осягнення свободи, що став однією зі стрижневих основ розвитку філософської думки західного світу. Складно в переліку видатних мислителів історії західної філософії від початку нашої ери віднайти того, хто б не доклав своїх зусиль до осмислення свободи відповідно до певного ракурсу її проблематизації.

Християнські теологи створили потужний і складний доробок у розв'язанні проблеми тлумачення здатності людини до гріха та її узгодження із Всемогутністю Бога і напередвизначеністю створеного Ним. Відомими є роздуми Августина Аврелія, Еріугени, П. Абеляра, Т. Аквінського. Серед мислителів східної гілки християнства знамениті є згадані Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм Максим Сповідник, Григорій Назіанзин, Василій Великий. Тривалість актуальності такого ракурсу в осмисленні свободи зберігає свою неперервність і нині. Ми можемо згадати роздуми Г. Ляйбніца, М. Бубера, Х. Бальтазара, Ж. Марітена та багатьох ін. Одна з найгостріших проблем християнської теології – пояснення гріха, що актуалізує як проблематику теодицеї, так і цілком приземлені питання механізмів соціальної взаємодії і їхньої етичної оцінки. Від Нового часу (зазвичай ми передовсім згадуємо вчення Дж. Локка і Т. Гоббса) осмислення свободи інтегровано до загального контексту політичних і соціальних теорій. Водночас розроблення цієї теми невід'ємно пов'язано із тлумаченням самої здатності бути людиною (І. Кант, Й. Г. Фіхте, С. К'еркеґор, М. Бердяєв).

Важливим напрямом розв'язання проблеми свободи є з'ясування її статусу в контексті природничих і загальнонаукових розвідок. Серед теорій, присвячених про-

блемі свободи зазвичай розрізняють детерміністичні й індетерміністичні, але іноді ми зустрічаємо й менш поширені визначення, наприклад, інкомпатибілізм і компатибілізм за визначенням Л. Свендсена [7, с. 68–88].

Одна з популярних сучасних галузей наукового знання – синергетика, є також показовим прикладом розвитку зазначеного напрямку, де свобода вже не постає як властивість суто людського, а розуміється як об'єктивний чинник причинно-наслідкового зв'язку у природних і відтворених в умовах експерименту подіях.

Відкритим і дискусійним є питання про те, чи належить свобода до універсальних концептів, що неминуче мають бути складовою кожної філософської культури [2]. Ілюстрацією цього став круглий стіл "Проблема свободи у східних філософіях" [10], що відбувся в Інституті філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (2018), де висловили припущення, що в індійській філософській традиції свобода – це, передовсім, практична мета (мокша, нірвана тощо). Це слід розуміти як: "граничний людський досвід, який, фактично, є метафізичним у прямому сенсі слова, абсолютним, трансцендентним, досконалим, а отже, парадоксальним і максимально апофатичним" [10, с. 9], а в історії китайської філософії засадничим, у цьому контексті слід визнати тлумачення даоського мислителя Чжуан-цзи, який розробив "...тему свободи як можливості слідувати своїй власній природі" [10, с. 12]. В обох випадках свобода постає як бажана мета, досягнення якої вимагає зусиль, а у філософських культурах Заходу, найімовірніше, завдяки визначальному впливу релігії (не лише християнства, але й ісламу та іудаїзму) свободу часто розглядають як атрибутивну властивість людини, що може призвести як до бажаних, так і цілковито небажаних наслідків.

Констатувавши оманливість поширеного в сучасному "дискурсі обивателя", тлумачення свободи свавіллям, тобто необмеженою здатністю втілювати будь-яку примху й бажання, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I визнав, що свобода "є джерелом найбільшої гідності й причиною найбільших страждань" [3, с. 216]. "Утеча від свободи" – спокуса, що посилюється "самотністю" і страхом людини, що почувается залишеною напризволяще "сам на сам" з абсурдністю і несправедливістю плину подій. Розпач Сартрського героя, який "був сам посеред огрому страшної тиші, без помочі й вибачення, засуджений раз і назавжди без можливості виправдання, приречений назавжди бути вільним" [6, с. 169], на перший погляд, є відлунням релігійного догмата про особливість людської природи, прикутої до "свободи", але розуміння її "тягарем" породжено якраз почуттям самотності й безпорадності саме людини безвірної. Натомість ми, як пропонує Л. Свендсен: "маєм бути вдячними за нашу свободу, бо ця свобода – те, що відрізняє нас від усіх інших тварин" [7, с. 315].

Свобода втомлює і лякає відповідальністю. Е. Фромм [9], спираючись на поняття соціального характеру як динамічної адаптації людського ества до змін у соціальних умовах життя та до тих вимог, які висуває щодо нього соціум, визначив потребу позбавитися свободи ознакою сучасної людини, а отже, конкретно-історичним феноменом, який не варто визнавати абсолютно універсальним, тобто притаманним кожній культурі та традиції. Залежно від того, як саме ми будемо тлумачити свободу: чи атрибутивною кожній людині чи зумовленою соціальним середовищем, заданою як основа, якої не позбутися чи, навпаки, далекою метою, що вимагає чималих зусиль для досягнення, так і буде відбуватись її осмислення нами. Невичерпність і бага-

тогранність цієї теми вражає, та незалежно від теоретичних засновків "ми повинні й далі просуватися до невідомого, відчуваючи непевність і небезпеку, використовуючи наш розум, щоб планувати, наскільки це можливо, як нашу безпеку, так і нашу свободу" [5, с. 225].

Віра у справедливість і милосердя Всевишнього – бажана опора, що здатна втримати людину і людство загалом у крихкій рівновазі наших сподівань і наших можливостей. Як зауважив М. Попович: "Норми релігійної поведінки у християнстві зливаються в одне ціле з нормами моральності, але правові норми відділено від моралі й культу. Злочин і кару відділено від гріха й покаєння" [4, с. 514]. Віра – "фортеця" особистості, що здійснює свою свободу з оперттям і сподіванням на справедливість і милосердя Творця. Імовірність помилки в дії механізмів соціальної оцінки вчинків індивіда – добре відома тема філософського осмислення в історії філософії Західного світу. Позиція християнина відкриває перспективу неспотвореного тиском недосконалої і вразливої соціальної легітимності, достеменної свободи особистості, що полягає в першочерговості відповідальності перед Богом, а не перед людьми. Водночас життя в соціумі завжди передбачає певну нормативність як орієнтир узгодження інтересів і потреб людей. Спокуса "відлюдної" позиції для християнина – несе ризики "злочину – невтручання". Проголошені в ранній духовній літературі християнського Сходу заклики до покори й самозречення можуть бути трактовані як заклики до пасивного і відстороненого життя, але, на думку Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I: "Зрікатися та жертвувати – означає відкинути гордість, пристрасті й егоїстичні бажання та здобувати протилежні їм чесноти, а саме: любов і великодушність" [3, с. 315]. Роль церкви в суспільстві – динамічна й історична, а її визначення – висока відповідальність Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I, та справа кожного долученого до неї вірянина. Релігія "має бути невіддільною від ідеологій сучасного суспільства, має пристосовуватись до умов демократії, знатися на деталях сучасної юридичної теорії й цікавитися повсякденним життям громадян" [3, с. 304].

Як слушно зауважив Ч. Тейлор: "Релігія чи її відсутність – тепер переважно приватна справа" [8, с. 13], і США як країна з однією з найдавніших історій відмежування держави від Церкви, де, однак, відстежується найвищий рівень поширеності щирої релігійності громадян, є яскравим прикладом того, що свобода віросповідання аж ніяк не є нездоланною перешкодою для достеменної віри.

Аргументація й обґрунтування правомірності тих чи інших моральних принципів, що мають бути орієнтиром для суспільства загалом, без апеляції до певного авторитету і лише на засадах раціонального пояснення – одне з найскладніших і найнагальніших завдань сучасної філософії. Секулярність сучасних країн Європи – джерело ризиків у тій ситуації, коли традиція, сформована в річці релігійної легітимності суспільної моралі, стає предметом критики і спростування з боку прибічників інших культур. Моральні приписи, що приймаються певним суспільством "за звичкою", ефективні лише доти, доки не з'являється необхідність узгодити їх із потребами представників тих спільнот, які мають інший історичний і релігійний досвід. Як зауважив Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I: "...пошуки діалогу та миру спонукають до радикального перегляду того, що стало нормативним способом виживання та самозахисту в нашому світі" [3, с. 313]. Непроблематична очевидність універсальних концептів добра і зла, попри розма-

їття їхньої інтерпретації, є достатньою підставою для можливості консенсусу у справі визначення загальнозначущих для людства загалом моральних та етичних орієнтирів, але історична практика ХХ ст. засвідчила вразливість такого "етичного раціоналізму". Міжкультурний діалог вимагає також і діалогу міжрелігійного: "Ми стоїмо, можливо, перед найбільшим викликом в історії людства: перед можливістю повалити стіну, що розділяє Схід і Захід, мусульман і християн, усі релігії світу, усі цивілізації та культури" [3, с. 312].

Розвиток православного богослов'я, як свідчить доповідь Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I, здатен відкрити нові обрії єднання людства довкола метацінностей любові й віри: "...найвищим виявом свободи є любов" [3, с. 217]. Глибина цього почуття здатна знайти відгук у серцях людей незалежно від їхньої культурної ідентичності та раціональної аргументації на користь того чи іншого рішення. З достеменною любов'ю до Бога та потреби у Його справедливості народжується віра, що здатна перевершити нищівні людських конфліктів і злочинів: "Жодна людина, жодне переконання, жодна інституція і навіть жодна релігія не може претендувати на те, що вона має повноту Бога. І звісно, жодна людина, жодне переконання, жодна інституція і жодна релігія не має права судити чи карати інших, з огляду на своє розуміння Бога" [3, с. 218]. В основі такого шляху лежить смиренне визнання "обмеженості розуму" та необхідності глибокого уважного і неквапливого діалогу. Визнання свободи "Іншого" – умова "свободи" власної. В осмисленні тайни богоподібної людської особистості Його Всесвятості Патріарх Варфоломія I наголосив: "...ми говоримо про людину апофатично – майже так само, як апофатично говоримо й про Бога." [3, с. 220]. Свобода людини – це вияв того, що її створено за образом і подобою Бога, вона можлива завдяки абсолютній і безумовній свободі Творця, осягнення якого перевершує здатність людини до судження.

Настанова Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I, що "... релігія має зберегти за собою пророчу роль – здатність ясно і критично пояснювати сучасні проблеми, будити сумління людей, повертати їх до духовного бачення світу" [3, с. 282], особливо актуальна для країн Східної Європи, де відбулася примусова секуляризація внаслідок трагічних подій ХХ ст. Як слушно зауважив Х. Казанова, специфіка релігійного відродження, що настало в нашій країні після руйнації комуністичного СРСР, полягає в тому, що воно "... супроводжується унікальним розвитком релігійного плюралізму" [4, с. 10]. Специфіка історичного досвіду українців, коли ситуація "внутрішньої еміграції" для багатьох стала єдиним порятунком від усебічного тиску і примусу з боку державних механізмів імперських уніфікації й упокоєння як у Російській імперії, так і в СРСР, цілком імовірно й стала тим чинником, що сформував у нас схильність до толерування різних релігій і культур. Той, хто повною мірою зазнав пригнічення власної свободи, має шанс до глибокого розуміння неприйнятності перетворення релігії на джерело дискримінації та гоніння. Слова

Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I близькі українцям. Шануючи свободу "Іншого", ми, водночас, здобуємо право вимагати шану до власної свободи.

Проголошена в декларації про справедливість і права людини, прийнятій на III Всеправославній передсоборній конференції, організованій Вселенським патріархатом 1986 р., рівність і цінність кожної людини фактично відкрила "браму" православ'я для людства загалом й означила його суголосність із головними засадами ідеї "Відкритої Європи".

Позиція Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I – приклад того, як релігія із джерела конфлікту здатна стати запорукою примирення. Достеменною свободою особистості – запорукою визнання свободи "Іншого" та необхідна умова відповідальної позиції індивіда, здатного до конструктивних й ефективних кроків на шляху розв'язання нагальних проблем людства.

Список використаних джерел

1. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія): філос. нарис. Київ: ПАРАПАН, 2001. 240 с.
2. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і літера, 2017. 264 с.
3. Патріарх Варфоломія I. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Київ: Дух і літера, 2011. 360 с.
4. Попович М. В. Філософія свободи = философия свободы. Харків: Фолю, 2018. 524 с.
5. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / пер. з англ. О. Коваленка. Київ: Основи, 1994. Т. 1. 494 с.
6. Сартр Ж.-П. Шляхи свободи. Трилогія. Ч. 1: Зрілий вік. Київ: Юніверс, 2006. 384 с.
7. Свендсен Л.-Фр.-Г. Філософія свободи. Київ: Ніка центр, 2016. 336 с.
8. Тейлор Ч. Секулярна доба. Кн. 1 / пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і літера, 2018. 664 с.
9. Фромм Е. Втеча від свободи / пер. з англ. М. Яковлева. Харків: Книжковий клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2019. 288 с.
10. Проблема свободи у східних філософіях: Теоретичні та екзистенційні виміри / О. Ярош, С. Капранов, Ю. Завгородній, О. Кіхно. *Філософська думка*. 2018. С. 6–20.

References

1. Hors'kyi V. S. Filosofiya v ukraïns'kii kul'turi: (metodolohiia ta istoriia). Filosofs'ki narysy. K., Tsentr praktychnoi filosofiï, 2001. 236 s.
2. Kazanova Kh. Po toy bik sekulyaryzatsiï: relihiina ta sekulyarna dynamika nashoi hlobal'noi doby / Per. z anhł. O. Panycha. K.: Duh i litera, 2017. 264 s.
3. Patriarkh Varfolomiy. Vich-na-vich iz Taynouy. Pravoslavne khrystyanstvo u suchasnomu sviti / Per. z anhł. K.: Duh i litera, 2011. 360 s.
4. Popovych M. V. Filosofiya svobody=filosofiya svobody. Kharkiv: Folio, 2018. 524 s.
5. Popper K. Vidkryte suspil'stvo ta yoho vorohy. Tom 1. / Perekl. z anhł. O. Kovalenka. K.: Osnovy, 1994. 444 s.
6. Sartr Zh-P. Shlyakhy svobody. Trylohiya. – Ch. 1: Zrilyi vik. K.: Yunivers, 2006. 384 s.
7. Svendsen L.-Fr.-H. Filosofiya svobody/ per. z norv. K.: Nika-Tsentr, 2016. 336 s.
8. Teylor Ch. Sekulyarna doba. Knyha persha/ Vyd. druhe. – Per. z anhł. O. Panycha. K.: Duh i litera, 2018. 664 s.
9. Fromm E. Vtecha vid svobody/ perekl. z anhł. M. Yakovleva. Kharkiv: Knyzhkovyy Klub "Klub Simeynoho Dozvyillya", 2019. 288 s.
10. Problema svobody u skhidnykh filosofiakh: Teoretychni ta ekzystentsiyni vymiry / O. Yarosh, S. Kapranov, Yu. Zavorodnyi, O. Kikhno. *Filosofs'ka dumka*. 2018. № 4. S. 6–20.

Надійшла до редколегії: 21.10.21

А. В. Гнатовская, канд. филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ОСМЫСЛЕНИЕ СВОБОДЫ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ ЕГО ВСЕСВЯТОСТИ ПАТРИАРХА ВАРФОЛОМЕЯ I

Посвящено осмыслению свободы в богословии Вселенского патриарха Варфоломея I. Очерчены основные направления разработки этой темы в истории философских и теологических теорий. Раскрыт общий контекст христианского вероучения, являющийся источником проблематики свободы в западном мире. Указано на альтернативные ракурсы ее осмысления в восточных философиях, где свобода предстает, прежде всего, желанной целью, достижение которой требует усилий, в противовес сформированному на основе авраамических религий толкования свободы как дарованного Богом атрибутивного свойства человека, которое является

условиєм як гріха так і спасення. Определена специфика современного толкования свободы в условиях доминирования секулярности и продемонстрирована актуальность позиции Патриарха, соответствующая наиболее острым проблемам современного человечества. Раскрыт мотив "бегства от свободы" в культурах Запада и объяснены причины его возникновения. Обосновано, что позиция Вселенского патриарха Варфоломия – пример того, как религия способна стать залогом примирения между конфессиями и межкультурного консенсуса.

Ключевые слова: свобода, вера, православное богословие, секулярность, апофатика, межконфессиональный диалог.

Hanna Hnatovska, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University, Kyiv, Ukraine

UNDERSTANDING FREEDOM IN THE HIS ALL-HOLINESS ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW'S I ORTHODOX THEOLOGY

The article is devoted to the content of the understanding of freedom in the Ecumenical Patriarch Bartholomew's I theology. The path of personal comprehension and comprehension of freedom, which became one of the core foundations of the development of philosophical thought of the "Western world". It is difficult to find in the list of prominent thinkers of the history of Western philosophy from the beginning of our era someone who would not devote his efforts to understand freedom in accordance with a certain perspective of its problematization. The main directions of development of this topic in the history of philosophical and theological theories are outlined. The general context of Christian doctrine, which is the source of the problems of freedom in the "Western world" is revealed. The alternative angles of its understanding in Eastern philosophies where freedom appears, first of all, as a desirable goal, the achievement of which requires efforts, as opposed to the interpretation of freedom based on Abrahamic religions of God-given attributive property of human, which is a condition of both sin and salvation, are pointed out. The specificity of the modern interpretation of freedom in the conditions of secularism domination is determined, and the actuality of the Patriarch's position, which corresponds to the urgent challenges faced by humanity today, is clarified. The motive of "escape from freedom" in the cultures of the West is revealed, and the reasons for its emergence are clarified.

Contrary to popular prejudice, according to which theology is always a factor of "conservation" and "dogmatization" of thought, Orthodox theology reflects modernity and illustrates both the depth of the historical duration of the Christian paradigm and the modern peaks of its development. Not only Ecumenical Patriarch Bartholomew I revealed the spiritual tradition of Orthodoxy, but also outlined possible ways to overcome the most pressing problems that require humanity to take responsibility for compliance with social justice and the protection of the natural environment. It is argued that the Ecumenical Patriarch Bartholomew's I position is an example of how religion from the source of conflict can become a guarantee of interfaith reconciliation and intercultural understanding. The development of Orthodox theology, as evidenced by Patriarch's works, is able to open new horizons of human unity around the meta-values of love and faith. Man's freedom is a manifestation of the fact that it was created in the image and likeness of God, it is possible thanks to the absolute and unconditional Freedom of the Creator, the comprehension of which exceeds man's ability to judge. True freedom of the individual is a guarantee of recognition of the "other's" freedom, and a necessary condition for a responsible position of an individual, capable of constructive and effective steps towards solving the urgent problems of mankind.

Keywords: freedom, faith, Orthodox theology, secularity, apophatics, interfaith dialogue.

УДК 37.06

DOI: 10.17721/sophia.2022.19.11

Ф. П. Власенко, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-5272-9018
e-mail: vlasenkof@ukr.net

Є. В. Левченко, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-0361-6455
e-mail: levchenyuk@ukr.net

Р. В. Аташкаде, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-5349-9579
e-mail: brvbv5@gmail.com

АКАДЕМІЧНА КУЛЬТУРА ГЕНДЕРНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ

Досліджено розвиток академічної культури гендерної толерантності як основи захисту прав і свобод гендерних меншин в освітньому просторі, оскільки в умовах сьогодення (зокрема пандемії, стрімкого розвитку інформаційно-комунікативних технологій тощо) виникає потреба в актуалізації питання толерантності у взаємодії між людьми. Акцентовано увагу саме на проблемі гендерної толерантності, пошуку шляхів реалізації прав і свобод представників гендерних меншин в освітньому просторі. Зазначено, що формування гендерної свідомості є необхідною умовою розвитку сучасної особистості, виявом якої має бути гендерна толерантність. Провідну роль тут виконують заклади освіти як осередки академічної культури, де, зокрема, виховують повагу й толерантне ставлення до людей різної сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності. Розглянуто різні підходи у визначенні понять толерантність та гендерна толерантність. Визначено, що дослідження гендерної толерантності в освітньому просторі потребує використання як синхронічного, так і діахронічного методів, розгортання інтегративної дослідницької стратегії – трансдисциплінарності. Запропоновано дієві інструменти та механізми захисту прав і свобод представників гендерних меншин в освітньому процесі.

Ключові слова: академічна культура, меншини, толерантність, гендерна толерантність, освітній простір.

Сучасна демографічна картина світу є різномірною, що породжує цілу низку конфліктів, суперечностей, розв'язання яких потребує виховання в особистості толерантного ставлення до інших людей, їхньої індивідуальності, культурної, релігійної, особистісної, гендерної ідентичності тощо. Нині людство має усвідомити те, що територія не може бути ціннішою за людське життя. І в цьому контексті актуальними постають слова, що висловила Голда Меїр наприкінці ХХ ст.: "Мир на Близькому Сході настане тоді, коли араби любитимуть власних дітей більше, ніж вони ненавидять євреїв" [2, с. 14].

Пандемія CoViD-19 також дала чітко зрозуміти, що людське життя, здоров'я, честь, гідність, свобода є визначальними цінностями як для конкретної особистості, так і для світової спільноти загалом. Права людини є органічним компонентом демократичного політичного простору, інструментом гуманізації суспільних відносин, формування творчої особистості та становлення постіндустріального суспільства. Право нині регулює практично всі сфери життєдіяльності людини, відображаючи її життя в особливому якісному стані, пов'язаному з утвердженням у громадській свідомості та практиці ідеї свободи особистості.

Проте, з іншого боку, сучасний етап розвитку людства ще називають епохою "пост", (зокрема Ф. Фукуяма, К. Хейлз, М. Кастельс, Е. Тоффлер, В. Кутирьов, Лі Макінтайр, В. Ільїн та ін.), де актуалізується питання дотримання й переорієнтації духовних цінностей, що стосується захисту людської гідності, свободи, рівності, верховенства права, поваги до прав, свобод, честі й гідності людини (зокрема й права меншин) і громадянина, гендерної рівноправності, відмови від будь-яких виявів дискримінації тощо. У цьому контексті особливо гостро постає питання захисту прав окремих категорій

населення, яких часто називають меншинами. У сучасній літературі увага, в основному, приділена етнічним меншинам. Зазначену категорію тлумачать як "група громадян, що чисельно значно менша щодо населення держави і не займає панівного становища. Члени такої спільноти мають етнічні, релігійні або мовні відмінності від решти населення і демонструють солідарне бажання зберегти свою культурну своєрідність і групову цілісність" [8, с. 527]. У більшості джерел наукової літератури меншини класифікують на такі групи, як: расові, етнічні (національні), релігійні, економічні, сексуальні, гендерні, вікові тощо. І підкреслюють, що меншини – це завжди "стан і відчуття приниженого статусу" [8, с. 527]. Ми вважаємо, що доцільно тлумачити меншини як групи людей, які мають відмінності від решти населення і прагнуть утвердити свою ідентичність і соціальний статус. Іншими словами, на сучасному етапі розвитку соціальних відносин меншини мають необхідні засоби і механізми щодо свого ствердження і визнання власного існування з іншими членами соціуму, які представляють так звану більшість. Натепер є відкритим питання щодо рівності прав і свобод меншин, а найбільш небезпечним постає, на нашу думку, несприйняття і вороже ставлення до представників сексуальних меншин. Деякі держави світу й донині вважають гомосексуалізм – злочином, що може каратись довічним ув'язненням, зокрема в Уганді, а також смертною карою в Ірані, Ємені, Саудівській Аравії, Судані, Сомалі, Брунеї та ін. Представників цих меншин часто піддають дискримінації з боку державних органів, що є прямим порушенням основного принципу цінності і рівності прав всіх людей, незалежно від їхньої статі та сексуальної орієнтації.

Повноправна і повноцінна участь меншин у житті суспільства є важливою умовою розвитку будь-якої краї-

ни, а також вагомим фактором у міжнародній взаємодії. Питання меншин нині є масштабною і складною темою теоретичних дискусій як на локальному, так і на глобальному рівнях. 16 листопада 1995 р., на 28 сесії в м. Парижі Генеральною Конференцією ЮНЕСКО було прийнято Декларацію принципів толерантності. Відповідно до цього документа толерантність означає повагу, прийняття і правильне розуміння різноманіття культур світу, форм самовираження і способів вияву людської індивідуальності [5, с. 53–60]. Таке визначення є загальним й у ньому акцентується, що до іншої людини треба виявляти терпиме ставлення незалежно від її національності, раси, кольору шкіри, статі, сексуальної орієнтації. Незважаючи на інтерес до проблем гендерної ідентичності останнім часом, питання гендерної толерантності як соціально-психологічного феномена є фрагментарно висвітленим.

Початок XXI ст., у якому інтенсифікуються зміни в усіх соціальних практиках, особливо в освітній сфері, ураховуючи корективи, що здійснила пандемія CoViD-19, актуалізують питання толерантності у взаємодії людей.

Нині в усі сфери життєдіяльності людей інтенсивно впроваджують інформаційно-комунікативні технології. За цих умов актуалізується питання міжособистісних відносин, оскільки і ця сфера поступово переходить майже повністю у віртуальний простір. Цілоком логічно постає питання, який характер мають ці відносини? Чим керується сучасна людина – гуманізмом, толерантністю, повагою, добром, істиною, красою чи користю, доцільністю, забаганками, примхами, хейтом? Одночасно відбувається знеособлення особистості, вона втрачає свою особистісну ідентичність, оскільки замість імені обирає псевдонім, позбувається групової ідентичності, гендерної, поступово перетворюючись на постлюдину.

"Ковідний" період, що вже третій рік переживає все людство, значно посилює позиції опосередкованого спілкування наприклад, сфера обслуговування, освіти майже повністю перейшли в режим Online. З одного боку, зараз з'явилося більше часу займатись самоосвітою і доступність до літературних джерел нині вражає, а, з іншого – різноманітний контент має й деструктивні наслідки, особливо для молоді, яка захоплюється яскравою картинкою, видовищем, що досить часто має мотив ненависті, безвідповідальності, руйнування тощо.

Комітетом ООН з економічних, соціальних і культурних прав виокремлено чотири основні ознаки права на освіту. Перша – наявність (створення необхідних умов для реалізації права на освіту); друга – доступність (фізична й економічна); третя – прийнятність; четверта – адаптованість освіти.

Формування гендерної свідомості на індивідуальному рівні утверджує соціально-рольовий статус особистості, що визначає й надає рівні соціальні можливості в освіті, професійній діяльності тощо. Освіта в повній мірі має надаватись індивідам за рівних можливостей, тобто незалежно від віку, статі, етнічної чи релігійної приналежності, а також повинна створювати умови для самореалізації особистості в будь-яких сферах життєдіяльності суспільства.

З огляду на це у наш час актуалізується роль і значення гендерного підходу як у державному управлінні, так й у професійній діяльності та освіті. Результатом гендерного підходу має бути нова особистість, здатна адаптуватися до швидкоплинних змін суспільного розвитку, з егалітарним мисленням і гендерно-чутливою свідомістю. Однією з важливих особистісних якостей такої особистості має бути гендерна толерантність.

На рівні національних держав і світу важливо продовжувати удосконалювати механізми забезпечення і захисту прав і свобод людини та громадянина. Нині особливо гостро постає питання гуманістичного та толерантного ставлення людини до природи, Іншого, себе. У розв'язанні цього питання провідну роль виконували і виконують заклади освіти, особливо університети як осередки світоглядного і культурного розвитку соціуму, формування відповідної еліти суспільства. Саме в основі їхньої діяльності, на будь-якому етапі історичного поступу, було покладено пріоритети фундаментальної освіти, поваги до іншої людини, урахування мультикультурності національних, етнічних цінностей, усебічний розвиток особистості, а саме духовний, інтелектуальний, творчий. Сучасний університет виконує багато суспільнозначущих функцій. По-перше, як навчальний заклад, займається підготовкою висококваліфікованих фахівців, які здатні адекватно реагувати на сучасні виклики, не тільки пристосовуючись до нинішніх вимог економічного розвитку, а й створюючи відповідні умови для власного зростання й розвитку суспільства. По-друге, університет поєднує традиції і новаційні підходи у формуванні як загальної, так й академічної культури особистості, ураховуючи обов'язково всіх учасників освітнього процесу (професорсько-викладацький склад, студентство). По-третє, університет забезпечує накопичення знань, їхній розвиток, упорядкування та передачу від покоління до покоління, позиціонує академічну культуру як невід'ємний елемент професійної компетентності особистості. Академічна культура – це культура навчання в університеті, що охоплює цінності, традиції, норми проведення наукового дослідження, передбачає відповідний рівень наукової, мовної і моральної культури спілкування між наставниками й учнями. Так само це культура толерантності і поваги, що формується у культурно-освітньому просторі закладів вищої освіти на всіх етапах підготовки фахівців – від бакалаврів, магістрів до докторів філософії. Таке розуміння академічної культури дає можливість розвивати ідеї національної ідентичності, діалогу культур, міжнаціональних відносин, міжкультурної комунікації, поваги і толерантного ставлення до людей різних статків, сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності, адже право на освіту є одним з основних соціально-культурних прав людини, забезпечує людям рівні можливості у здобутті освіти без жодних виявів дискримінації за будь-якими ознаками.

Отже, під час організації освітнього процесу, особливо у закладах вищої освіти, потрібно обов'язково враховувати, що всі люди різні: європейці, американці, китайці, багаті й бідні, демократи, глобалісти, антиглобалісти, віряни, атеїсти, гетеросексуальні, гомосексуальні та ін. Нині саме університети постають не тільки закладами, де люди здобувають вищу освіту, а й центрами громадського та творчого життя. На цій основі важливо обґрунтувати концептуалізацію гендерної толерантності в освітньому просторі, створюючи відповідні положення до статутів університетів, рекомендації до змін у законодавстві, що будуть сприяти формуванню й розвитку культури толерантності в освітньому просторі. У науковій і публіцистичній літературі існує велика кількість визначень поняття *толерантність*. У більшості з них є спільна риса, а саме, трактування толерантності як прийняття і розуміння. Р. Вавілова, наприклад, розглядає поняття "толерантність" як розуміння і діалог з іншою людиною [3, с. 43]. А. Асмолов визначає толерантність як прийняття іншої людини, що передбачає вияв співчуття і співпереживання до Іншо-

го; визнання цінності різноманіття людської культури [1, с. 12]. Водночас толерантність це ще й відмова від агресії; сприйняття Іншого таким, яким він є, що може і не збігатися із власними світоглядними орієнтирами, думками й поведінкою. Г. Кожухар стверджує, що толерантна людина завжди прагне зрозуміти опонента і конструктивно з ним взаємодіяти [6, с. 30–40]. Зі свого боку, Н. Юровських зазначає, що поняття "толорантна людина" має доволі складну структуру. Це, насамперед, пов'язано з тим, що толорантність розглядають як психічну і духовно-моральну якість особистості, що виявляється у діяльності людей, у різних сферах суспільного й особистого життя [9, с. 15]. На думку вітчизняних учених Л. Глинської та Р. Склярєва: "Толорантність у сучасному світі здебільшого інтерпретується в дусі релятивізму, переконаності в тому, що принципи віри, культури й поведінки є абсолютно суб'єктивними та довільними й що будь-яка думка не краща й не гірша від інших, а претендувати на виняткове володіння істиною не може ніяка культура чи релігія" [4, с. 46].

У межах психологічного підходу толорантність визначають як вияв свідомого, осмисленого й відповідального вибору особистістю свого ставлення до Іншого на засадах такої ціннісно-сміслової системи, що передбачає: повагу, визнання цінності права, свободи та рівноправності людей тощо. М. Мириманова, наприклад, визначає дві групи якостей, що розкривають феномен "толорантності" – психічні та духовно-моральні. Перша група – психічні якості, що охоплюють емпатію, відповідність почуттів й емоцій, позитивно-емоційне ставлення до інших, відсутність ворожості. Друга група, духовно-моральні якості, виявляються через миролюбивість, прагнення до знаходження компромісів, відсутність суперечливих позицій щодо інших, водночас визнається наявність різноманітних інтересів, ідей, цінностей, поглядів на світ [7, с. 107]. Кожна особистість має право на вільний вибір, відповідальність за себе та інших, а також має поважати інших. Отже, зважаючи на різні підходи, толорантність не тотожна терпимості. Вона розкриває активне ставлення індивіда до оточення; це розширення кола особистісних ціннісних орієнтацій через взаємодію із представниками інших культур, традицій, поглядів, переконань. Отже, толорантність має соціально-психологічний зміст.

Змістовна поліфонія терміна *толорантність* зумовлена: по-перше, тим, що існує велика кількість підходів до вивчення цього феномена в різних науках; по-друге, видовою різноманітністю виявів зазначеної якості, що виникають зі специфіки соціальних контактів між людьми різного віку, статусу, статі, національності, віросповідання тощо. Таке розуміння толорантності потребує введення в науковий дискурс поняття *гендерна толорантність*.

Гендерна толорантність, насамперед, виявляється у гендерних відносинах. Її антиподом є сексизм як орієнтація (дискримінація, упереджене ставлення), що ставить у несприятливі умови одну зі статей, обмежуючи її права і можливості на індивідуальну самореалізацію. Основними принципами гендерної толорантності у відносинах є:

- партнерські відносини між представниками різних статей та їхніми групами;
- готовність приймати думку іншої статі, що має інші погляди щодо статево-рольових настанов;
- повага до людської гідності незалежно від біологічної статі або гендерної ідентичності індивіда;

- прийняття Іншого таким, яким він є, без наділення його стереотипними настановами;
- визнання різноманіття підходів до статевої та гендерної самоідентифікації;
- відмова від домінування, заподіяння шкоди і насильства.

Отже, гендерна толорантність – це повага і прийняття різноманітних форм самовираження людської індивідуальності; відмова від гендерних стереотипів.

На нашу думку, гендерну толорантність потрібно розглядати не лише в статичному, незмінному вигляді, а й у контексті історичної динаміки – синхронічний метод уможливорює смислову кореляцію питань гендерної толорантності, пов'язаних з особливостями освітнього простору як в Україні, так і в інших країнах світу; натомість діахронічний метод дозволяє відстежити соціальну динаміку освітнього процесу й рівень академічної культури в сучасних ЗВО. Окрім того, важливим є здійснення міждисциплінарних підходів, сенс і значення яких сприяє поєднанню знань, їхнім інтегративним можливостям. Така полідисциплінарність уможливить окреслення різних інтерпретативних "зрізів" дослідження академічної культури гендерної толорантності у ЗВО, розкриття методологічних можливостей у контексті як смислового горизонту синергетичної парадигми, так і системного підходу, а також забезпечить "вибудову" методологічного синтезу як розгортання інтегративної дослідницької стратегії – трансдисциплінарності (в цьому випадку в поле досліджень "підпадає" не лише цикл соціогуманітарних дисциплін, а й природничо-наукові знання, у контексті яких розглядають: стать, гендер, сексуальну орієнтацію та гендерну ідентичність тощо).

Крім спеціальних методів, притаманних певним наукам, аналіз гендерної толорантності має спиратися на загальні методи наукового пізнання, серед яких слід згадати: методи, що застосовують як у теоретичному, так і в емпіричному аспектах дослідження (аналіз і синтез, індукція і дедукція, абстрагування й узагальнення, порівняння й аналогія, моделювання): методи емпіричного дослідження (спостереження, порівняння, вимірювання, експеримент), а також методи теоретичного дослідження (сходження від абстрактного до конкретного, метод єдності логічного й історичного тощо).

Отже, філософська концептуалізація поняття *гендерна толорантність* формує відповідні методологічні основи для розроблення дієвих інструментів захисту прав і свобод представників гендерних меншин в освітньому процесі. Серед таких інструментів і механізмів є:

- розроблення методики визначення нетолорантного ставлення до представників гендерних меншин, застосовуючи різноманітні методи (наприклад, спостереження за поведінкою в соціальному оточенні, у соціальних мережах, культурно-масових зібраннях із залученням тьюторів, кураторів тощо);
- розкриття алгоритму дискримінаційних виявів і їхніх чинників у закладах вищої освіти та дослідження зарубіжного й вітчизняного досвіду їхньої нейтралізації й запобігання;
- розроблення механізмів взаємодії між усіма учасниками освітнього процесу для формування корпоративної культури толорантного ставлення до представників гендерних меншин;
- розроблення, упровадження й поширення стратегії забезпечення гендерної толорантності в освітньому просторі шляхом ухвалення нових положень до ста-

тутів ЗВО щодо захисту прав і свобод гендерних меншин в освітньому процесі;

- створення етичного комітету;
- служби довіри, які безпосередньо будуть працювати з усіма учасниками освітнього процесу;
- напрацювання відповідних рекомендацій до змін у законодавстві України тощо.

Звичайно, виховання населення щодо толерантного ставлення до представників різних меншин, зокрема й гендерних, є важливим завданням і передбачає досить великий масив роботи, адже українське суспільство, переважно старше покоління, не бажає або не готове до такої розмови. Окрім того, нині багато політичних акторів використовують питання запобігання дискримінації за гендерною ознакою для своєї електоральної підтримки в політичній боротьбі, маніпулюючи доволі консервативними поглядами українського суспільства. Водночас зазначені заходи, на нашу думку, сприятимуть захисту прав і свобод представників гендерних меншин у ЗВО України.

Список використаних джерел

1. Асмолов А. Г. На пути к толерантному сознанию. Москва : Смысл, 2000. 255 с.
2. Баркетт Е. Голда / пер. з англ. Р. Сторожук. Харків : Віват, 2020. 512 с.
3. Вавилова Р. Р. К истории понятия толерантности. Москва : МГУ, 1994. С. 38-43.
4. Глинська Л., Скляр Р. Феномен толерантності в соціально-філософських інтерпретаціях. *Соціологічні студії*. 2019. 2(15). С. 42-47.
5. Декларация принципов толерантности : принята на XXVIII сессии Генеральной конференции держав членів ЮНЕСКО (25 жовт. – 16 лист. 1995 р.). *Вісн.* 2002. № 1. С. 53–60.
6. Кожухарь Г. С. Формы межличностной толерантности: критерияльные признаки и особенности. *Психологический журнал*. 2008. № 3, т. 29. С. 30–40.

Ф. П. Власенко, канд. филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
Е. В. Левченко, канд. филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
Р. В. Аташкаде, канд. филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

АКАДЕМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ГЕНДЕРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Исследовано развитие академической культуры гендерной толерантности как основы защиты прав и свобод гендерных меньшинств в образовательном пространстве, так как в современных условиях (в частности пандемии, стремительного развития информационно-коммуникативных технологий и т. п.) возникает потребность в актуализации вопроса толерантности во взаимодействии между людьми. Акцентировано внимание именно на проблеме гендерной толерантности, поиске путей реализации прав и свобод представителей гендерных меньшинств в образовательном пространстве. Отмечено, что формирование гендерного сознания является необходимым условием развития современной личности, проявлением которой должна быть гендерная толерантность. Ведущую роль здесь выполняют учебные заведения, как центры академической культуры, где, в частности, воспитывают уважение и толерантное отношение к людям разной сексуальной ориентации и гендерной идентичности. Рассмотрены различные подходы к определению понятий толерантность и гендерная толерантность. Определено, что исследование гендерной толерантности в образовательном пространстве требует использования как синхронического, так и диахронического методов, развертывания интегративной исследовательской стратегии – трансдисциплинарности. Предложены действенные инструменты и механизмы защиты прав и свобод представителей гендерных меньшинств в образовательном процессе.

Ключевые слова: академическая культура, меньшинства, толерантность, гендерная толерантность, образовательное пространство.

Fedir Vlasenko, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Yevheniia Levcheniuk, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Ruslana Atashkadeh, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ACADEMIC CULTURE OF GENDER TOLERANCE IN THE EDUCATIONAL REALM

The main objective is to develop an academic culture of gender tolerance as a basis for the protection of the rights and freedoms of gender minorities in the educational realm. In today's conditions (including pandemics, rapid development of information and communication technologies, etc.) there is a need to actualize the issue of tolerance in human communication. The article is focused on the problem of gender tolerance, finding ways to develop the rights and freedom of gender minorities in the educational realm. It is noted that the formation of gender consciousness is a necessary condition for the development of modern personality, a manifestation of which should be gender tolerance. Educational institutions play a leading role here as centers of academic culture, where, in particular, respect and tolerance for people of different sexual orientations and gender identities are nurtured. Different approaches in defining the concepts of "tolerance" and "gender tolerance" are considered. It is defined that the study of gender tolerance in the educational realm requires the use of both synchronous and diachronic methods, the deployment of an integrative research strategy – transdisciplinarity. Effective tools and mechanisms for protecting the rights and freedoms of gender minorities in the educational process are proposed.

Keywords: academic culture, minorities, tolerance, gender tolerance, educational realm.

7. Мириманова М. Толерантность как проблема воспитания. *Развитие личности*. 2002. № 2. С. 104–116.

8. Тишков В. А. Меньшинство. Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 2 / Ин-т философии РАН, нац.общ.-науч. Фонд ; Науч.-ред. совет, предс. В. С. Степин. Москва : "Мысль", 2010. 634 с.

9. Юровских Н. Г. Толерантность как личностный и культурный феномен : авт. дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2004. 23 с.

References

1. Asmolov A. H. Na puty k tolerantnomu soznanyiu [Towards a Tolerant Consciousness]. M.: Smysl, 2000. 255 s. [In Russian]
2. Barkett E. Golda / Elinor Barkett ; per. z anhl. R. Storozhuk. X.: Vivat, 2020. 512 s. [In Ukrainian]
3. Vavylova R. R. K ystoriy poniatyia tolerantnosti [On the history of the concept of tolerance]. M.: MHU, 1994. S. 38-43. [In Russian]
4. Hlynska L., Skliarov R. Fenomen tolerantnosti v sotsialno-filosofskiykh interpretatsiakh [The phenomenon of tolerance in socio-philosophical interpretations] // *Sotsiolohichni studii*, 2(15), 2019. S. 42-47. [In Ukrainian]
5. Deklaratsiia pryntsyypiv tolerantnosti. [Declaration of the principles of tolerance] Pryiniata na XXVIII sesii Heneralnoi konferentsii derzhav chleniv YuNESKO (25 zhovt.- 16 lyst. 1995 r.) (2002). Viche, № 1. S. 53-60. [In Ukrainian]
6. Kozhukhar H. S. Formy mezhlychnostnoi tolerantnosti: kryteryalyne pryznaky y osobennosti [Forms of Interpersonal Tolerance: Criteria Signs and Features] // *Psykhologhycheskyi zhurnal*. 2008. №3, Tom 29. S. 30-40. [In Russian]
7. Myrymanova M. Tolerantnost kak problema vospytanyia [Tolerance as a problem of education]// *Razvytye lychnosti*. 2002. №2. S. 104-116. [In Russian]
8. Tyshkov V. A. Mynshynstvo. [Minority] Novaia fylosofskaia entsyklopedyia v 4-kh t. T. 2. / Yn-t fylosofyy RAN, nats.obshch-nauch. fond; Nauch-red. sovet preds. V.S. Stepin. M.: "Mysl". 2010. 634 s. [In Russian]
9. Iurovskiykh N. H. Tolerantnost kak lychnostnyi y kulturnyi fenomen. [Tolerance as a Personal and Cultural Phenomenon] // N. H. Yurovskiykh. Avtoreferat dySSERTatsyy na soysk uch. step. k. fylos. n. Omsk, 2004. 23 s. [In Russian]

Надійшла до редколегії 21.12.21

УДК 2.504
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.12

Г. В. Ільїна, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-8409-0696
e-mail: ilina@knu.ua

ФІЛОСОФІЯ ІНВАЙРОНМЕНТАЛІЗМУ ВСЕЛЕНЬКОГО ПАТРІАРХА ВАРФОЛОМІЯ І

Присвячено ідеям інвайронменталізму у працях та висловлюваннях Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія І. В екологічній концепції "Зеленого патріарха" розглянуто взаємозв'язок релігії та довкілля. Причинно кризи довкілля визнано кризи духовності. Подано твердження, що утилітарної логіки й етики недостатньо для зміни поведінки людини щодо довкілля – для екологічного мислення потрібна світоглядна основа, яку можна знайти в релігії. З позиції православної духовності, зокрема, довкілля – це чудо Божественного творіння, тому світ – це сакральне місце, чудо, місце краси і спілкування із Творцем. Усвідомлення краси і гармонії космосу передбачає розуміння балансу й міри, шляхом до яких є аскеза. Останню реалізують через самоконтроль, який виявляється у виваженому споживанні та використанні тільки необхідних ресурсів і відмові від зайвого на благо інших. Універсальним принципом філософії й етики довкілля є настанова на збереження ресурсів задля майбутніх поколінь, це неодноразово підкреслюється у промовах та працях Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія І.

Ключові слова: Вселенський Патріарх Варфоломій І, філософія довкілля, інвайронменталізм, інвайронментальна теологія, релігія та довкілля, етика сталого розвитку.

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій І відомий як Зелений патріарх завдяки екологічній діяльності, екологічному лідерству й концептуальним працям з інвайронментальної теології, які висвітлюють взаємозв'язки довкілля і духовності, привертають увагу до проблем глобального потепління, зміни клімату, втрати біорізноманітності, нечутливого ставлення людей до природних ресурсів, а також розглядають інвайронментальні аспекти православних онтології, космології, етики, освіти й економіки. Актуальність і впливовість екологічної діяльності Вселенського патріархату і Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І є визнаними у світі. Він має винагороди й почесні наукові ступені у сфері інвайронменталізму, проводить тематичні зустрічі із провідними політичними й релігійними лідерами, всесвітніми організаціями, а також ініціює семінари й симпозіуми із залученням широкого кола фахівців із різних сфер діяльності (від науковців й урядовців до митців і журналістів). Інвайронментальна концепція Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І ґрунтується на темі взаємозв'язку релігії та довкілля і висвітлюється в академічних виданнях – і теологічних, й екологічних.

Екологічні ідеї Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І викладені у знайомій нам за українським перекладом книзі "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" [1] (у ній ми знаходимо розділ "Чудо творіння", присвячений темі взаємозв'язку релігії і довкілля), а також у зверненнях, виступах, енцикліках та інших подібних матеріалах, що були зібрані у збірці "Космічна благодать, скромна молитва. Екологічні візії та ініціативи Зеленого патріарха" [4] та "На землі як на небесах. Екологічні візії та ініціативи Вселенського Патріарха Варфоломія І" [5]. Обидві збірки за редакцією І. Хрисавгіса – теолога і радника Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І з питань довкілля, який у вступі до цих праць систематично викладає історію екологічних ініціатив Його Всесвятості, є автором книги "Варфоломій І. Апостольська місія. Пророче бачення" [2], а також деяких публікацій щодо екологічних аспектів православної духовності й екологічної діяльності Вселенського патріархату (напр.: [8, 9, 10, 13]). Екуменічна концепція інвайронменталізму обговорюють у багатьох академічних публікаціях, наприклад, творіння в контексті біблійного бачення довкілля розглядає М. Баркер [3], екологічну теологію Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І описує А. Мейрос [11], внесок Його Всесвятості Патріарха

рха Варфоломія І у становленні інтегральної екології викладає М. Сереті [12].

За І. Хрисавгісом, екологічні ініціативи Вселенського патріархату зароджувалися із середини 1980-х рр. за діяльності попередника Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І – Вселенського Патріарха Димитрія І. Зокрема, 1986 р. було організовано Пресинодальну Панправославну конференцію, у якій ішлося про Православну Церкву у світі, що зазнає шкоди від воєн, расизму, нерівності та ставлення людини до природного довкілля. Протягом 1986–1991 рр. у патріархаті проводили заходи, у яких обговорювали теми довкілля. 1991 р. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій І, через місяць після обрання, організував першу власну екологічну ініціативу – зустріч на Криті "Живучи у Творінні Господа". 1992 р. було проведено Панправославну зустріч у резиденції Його Всесвятості Патріарха на Фанарі, де підтримали ідею Вселенського патріарха Димитрія І щодо призначення першого дня вересня щорічним днем молитви за довкілля і закликали всіх голів церков звернути увагу на високу важливість екологічних викликів. 1994 р. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій І стає першим неполітичним лідером, запрошеним із виступом щодо проблем довкілля в Європейську комісію. З 1994 р. було проведено чимало семінарів у Халкінській духовній семінарії: "Довкілля і релігійна освіта" (1994), "Довкілля та етика" (1995), "Довкілля і комунікації" (1996), "Довкілля і правосуддя" (1997), "Довкілля і бідність" (1998). Вони просували екологічні ініціативи, серед спікерів були лідери церкви, представники наукової й академічної сфери, інтелектуали, митці й журналісти, а також представники екологічних організацій. 1994 р. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій І заснував Релігійно-науковий комітет, серед найвідоміших видів діяльності якого – впливові міжнародні симпозіуми: "Одкровення і довкілля" (1995), "Чорне море у стані кризи" (1997), "Ріка життя" – по Дунаю в Чорне море" (1999), "Адріатичне море – море у стані ризику: єдність цілей" (2002), "Балтійське море – спільна спадщина, розділена відповідальність" (2003), "Амазонка – джерело життя" (2006), "Арктика – дзеркало життя" (2007), "Відновлення балансу – велика ріка Міссісіпі" (2009). Симпозіуми мали вплив на екологічні спільноти й посилення міжнародної діяльності щодо розв'язання екологічних проблем [5, с. 4–15].

Його Всесвятість Вселенський Патріарх Варфоломій I отримав визнання і багато престижних нагород за підтримку довкілля, зокрема 2002 р. міністр довкілля Норвегії вручив Зеленому патріарху приз Софії "за новаторські зусилля у встановленні зв'язку між вірою та довкіллям, нагадуючи всім вірянам про їхню безпосередню відповідальність за захист землі. Його духовне і практичне екологічне лідерство дає можливість підняти рівень екологічної обізнаності 300 млн вірян православної церкви по всьому світу й вимагає від інших релігійних лідерів усіх вірувань робити те ж саме" [5, с. 9]. Інвайронментально-теологічні погляди Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I є цілісною концепцією, яка, на нашу думку, ґрунтується довкола розуміння принципу розгляду довкілля як творіння. Пропонуємо виокремити такі екологічні ідеї та концептуальні положення інвайронментальної філософії, які наявні у працях і висловлюваннях Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I.

- *Криза довкілля – це криза духовності.* Кризу довкілля розглянуто як наслідок діяльності людини, а причиною діяльності є світогляд і спосіб мислення. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I стверджує, що криза довкілля "передусім не екологічна, а релігійна; вона менш пов'язана з довкіллям і більше – з духовною свідомістю. Це криза щодо того, як ми уявляємо світ; це криза, зрештою, того образу нашої планети, який ми маємо. Точкою відліку є наш світогляд, наша візія творіння та довкілля" [3]. Отже, відсутність екологічного мислення має світоглядні причини, укорінені у ставленні людини до довкілля: "Ми поводимося із землею нечутливим, навіть безбожним чином, тому що нам не вдається подивитися на неї як на божественний дар, успадкований згори і належний майбутнім поколінням. Якщо ми не змінимо радикально спосіб, яким ми сприймаємо світ, тоді ми просто матимемо справу із симптомами, а не з їхніми причинами. Нам потрібна нова картина світу, якщо ми сподіваємося на "нове небо і нову землю" (Одрк. 21:1) [3, с. IX].

- *Утилітарної логіки й етики екології недостатньо для зміни поведінки людини щодо довкілля.* У промові на врученні першого почесного докторського ступеня відділом досліджень довкілля Егейського університету 27 жовтня 1994 р. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I порівняв логіку й етику екології, з одного боку, та релігію – з іншого. На думку Зеленого патріарха, сучасна екологія намагається сформулювати правила поведінки людини щодо природи, ґрунтуючись на утилітаризмі, але "раціоналізм цієї утилітарної етики є саме тим, що веде до руйнування природного довкілля" [5, с. 66]. Суть екологічного раціоналізму полягає в раціональних підходах щодо стримування використання ресурсів довкілля, накладаючи на них кількісні обмеження. Проте той самий утилітарний підхід породив нестримне використання природних ресурсів. Екологи "шукають раціональніше застосування раціональної системи, що вже експлуатує природу. Вони шукають утилітарні обмеження в нашому утилітарному зловживанні" [5, с. 67]. Отже, утилітаризм виступає проти утилітаризму, проте не може подолати сам себе. Відповідно, щоб вийти із цього замкненого кола, йому необхідно знайти зовнішню універсальну мету: "неможливо визначити неутілітарні цілі, з якими всі погодяться, ґрунтуючись лише на раціональному критерії. Ми маємо розпізнати в людській особі відмінні потреби та відмінну ієрархію цінностей" [5, с. 67]. Ідеться про критерії формальності раціональності, які визначають життя через категорію кількості, а потрібно – через категорію якості, наприклад, якості

життя майбутніх поколінь [5, с. 67]. Можливі підходи пропонує релігія, яка передбачає ставлення до довкілля як до чуда творіння і Божого дару, що розкрито в наступному аргументі.

- *Довкілля – це чудо Божественного творіння.* Світ, природа, довкілля – це творіння Господа. Усвідомлення того, що довкілля є творінням, змінює перспективу погляду на взаємини людини і довкілля. Православний екологічний дискурс розкриває метафізику сакрального: ми маємо ставитися до світу як до священного місця. "Якщо земля священна, то й наші стосунки із природним довкіллям мають таїнственный, містичний характер: адже вона носить на собі відбитки й сліди рук Божих", – ідеться у праці Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I "Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі" [1, с. 179]. Ця ідея повторюється і в інших працях Зеленого патріарха, розкриваючись щоразу в різних ракурсах.

- *Світ – це місце спілкування з Богом.* У вже цитованій промові на врученні почесного докторського ступеня Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I висловлює два аргументи з концепту Божественного походження творіння: "По-перше, використання світу не є завершенням самим по собі для людства, проте способом зв'язку з Богом. Якщо людство спотворює використання цього світу в егоцентричному зловживанні жадібністю, домінуючи і руйнуючи природу, тоді людство заперечує і руйнує свої власні життєдайні зв'язки з Богом, зв'язки, яким судилося продовжуватися у вічності. По-друге, світ як творіння Господа, перестає бути нейтральним об'єктом для людського використання. Він утілює слово Творця як будь-яке інше творіння втілює слово свого художника. Об'єкт природної реальності має печатку мудрості й любові свого божественного Творця; вони є словами (logoi, що також охоплює значення) Бога, запрошуючи людство до діалогу (dialogos) з Богом" [5, р. 68]. Отже, світ – це творіння і місце спілкування (діалогу) із Творцем. Поняття logoi є концептуальним для православного світогляду, воно опирається на інтерпретацію Максима Сповідника й інших класичних богословів. Д. Бредшоу, досліджуючи поняття logoi буття, визначає: Logoi є "внутрішніми сутностями" речей, цінністю та значенням, яке вони мають в очах Творця, а не у нашій недосконалій людській оцінці" [6, с. 9], тому можемо припустити: ідеться про те, що особлива божественна сутність речей наявна у творінні, діалог з яким в такій ситуації не може бути антропоцентричним, він не може передбачати панування недосконалої людини над творінням, джерелом якого є те, що вище за досконалість. Повторюючи цю думку у промові на саміті релігій та збереження природи 5 квітня 1995 р., Зелений патріарх стверджує: "Лише коли людина стикається з матерією та природою як роботою особистості Творця, використання матерії та природи зі свого боку встановлює істинну взаємність, а не цілісне панування людини над фізичною реальністю. Лише тоді можна буде говорити про "екологічну етику", яка не запозичує свій регулятивний характер із конвенційних, раціональних правил, але – з необхідності людини любити і бути любимою в контексті особистих стосунків" [5, с. 256–257].

- *Світ – це чудо і таїнство, яке ми осягаємо, переживаючи красу сотвореного.* Отже, крім діалогічного контексту, у концепті довкілля – творіння можна виокремити естетично-чуттєвий аспект взаємозв'язку духовності та природи: увага до довкілля народжується із захоплення красою світу. "Коли маленьким хлопчиком я супроводжував священника нашого села на служби у

віддалених селищах мого рідного острова Імврос, прекрасні гірські краєвиди поєднувались у моєму серці з величчю богослужіння, – свідчить Вселенський Патріарх Варфоломій I. – Гадаю, що всім нам краса природи, наче камера із ширококутним об'єктивом, надає ширше бачення життя та створеного світу, застерігаючи людство від егоїстичної витрати природних ресурсів і зловживання ними. Духовна лінза православного богослов'я дозволяє мені краще зрозуміти глибинні аспекти таких проблем, як океанічний промисел, що загрожує різним видам риб, зникнення заболочених місцин, пошкодження коралових рифів або винищення тваринного та рослинного різноманіття" [1, с. 175–176]. І далі: "Духовне життя вимагає від нас належного шанування Божого творіння, хоча й не абсолютного поклоніння йому. Те, як ми ставимося до матеріальних речей, безпосередньо пов'язане з тим, як ми ставимося до Бога" [1, с. 176].

• *Злочин проти природи – це гріх.* Це відоме висловлювання Зеленого патріарха, яке він продовжує в такий спосіб: "Для людей спричиняти вимирання видів і знищувати біологічну різноманітність творінь Господа; для людей погіршувати цілісність землі, спричиняючи зміни клімату, позбавляючи землю її природних лісів або руйнуючи водно-болотні угіддя; для людей травмувати інших людей хворобами; для людей забруднювати води землі, її ґрунти, її повітря та її життя отруйними речовинами – все це гріхи" [5, с. 99]. Водночас гріх проти довілля пов'язаний із первородним гріхом. "«Адамів гріх», по суті, полягав саме в небажанні сприйняти світ як дар зустрічі й сопричастя з Богом та його творінням" [1, с. 179], – стверджує Зелений патріарх. І повторює в іншому місці: "Наша первородна перевага звання людської істоти лежить у нашій можливості цінити світ як Божий дар для нас. А наш первородний гріх з огляду на природне довілля лежить не тільки в певному правопорушенні, але, переважно, у нашій відмові приймати світ як таїнство спілкування з Богом і ближнім" [5, с. 74]. Отже, недовіра та розрив сакральних зв'язків із божественним, втрата духовного зв'язку із природою як творінням є причинами як первородного гріха, так і небального ставлення людини до довілля.

• *Усі живі істоти залучені в "космічну літургію".* Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I використовує поняття Максима Сповідника космічна літургія, щоб підкреслити пошук власного місця людиною в космосі в умовах біологічної різноманітності й складності життя: "Коли ми зрозуміємо близький зв'язок і взаємозалежність усіх істот та усіх речей в "космічній літургії", тоді ми зможемо почати розв'язувати проблеми екології та економіки. Тоді наше покоління буде враховувати добробут наступних поколінь. Тоді буде діяти кодекс етики, який визначатиме поведінку і торгівлю, і ясний сенс цього світу як нашої спільної відповідальності, з нами як тими, хто за ним доглядає" [5, с. 284].

• *Усвідомлення краси і гармонії космосу передбачає розуміння балансу і миру, шляхом до яких є аскеза.* Для православної космології, яка визнає світ результатом творіння, світ є гармонійним. Краса космосу передбачає гармонію, що неможлива без відчуття балансу й миру. Це відчуття порушується, коли людина починає споживати і використовувати ресурси й блага не через обґрунтовану потребу, а через власну жадібність і нестримність. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I пропонує ввести аскетичний елемент у процес формування відповідальності перед довіллям, що передбачає необхідність добровільно стримуватися задля того, щоб жити в гармонії з ним: "Зменшуючи наше спожи-

вання – що у православному богослов'ї ми називаємо *enkrateia* або *самоконтроль* – ми приходимо до переконання, що ресурси залишилися також для інших людей у світі" [5, с. 98]. Самоконтроль у споживанні потрібен для природного світу докола. У цьому сенсі аскетизм розглядають як розумне ставлення до споживання, спільну практику свідомого уникнення надмірного споживання ресурсів. "Споживаючи плоди земні нестримно, ми починаємо споживати самих себе через скупість і жадібність. Аскетизм є коригувальною практикою, шляхом метаної, баченням розкаяння. Така візія приведе нас від розкаяння до повернення до світу, у якому ми даємо так само, як беремо від творіння" [5, с. 87].

• *Зміни здійснюються для майбутніх поколінь.* Найсильніший аргумент етики майбутнього, етики сталого розвитку полягає в тому, що ресурси потрібно зберігати заради автентично людського життя на Землі не тільки для нас, але й для майбутніх поколінь. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I закликає до оптимістичного світогляду, до позиції, що ще не пізно почати турбуватися про довілля зараз задля щастя наших нащадків: "Природне довілля – ліси, вода, земля – належать не тільки нинішньому поколінню, але й також майбутнім поколінням. Ми повинні відверто визнати, що людство має право на дещо краще, ніж те, що ми бачимо докола нас. Ми, і, ще більше, наші діти та майбутні покоління мають право на кращий і світліший світ, світ, вільний від деградації, жорстокості та кровопролиття, світ щедроті й любові. Безкорислива й самовіддана любов до наших дітей покаже нам шлях, яким ми повинні слідувати в майбутньому" [5, с. 142].

• *"Ми всі в одному човні".* Незалежно від наших вірувань, поглядів, переконань, ми всі хочемо дихати чистим повітрям, ми всі хочемо жити, а тому нам ще не пізно об'єднатися заради майбутнього: "Ми всі в цьому разом, – стверджує Вселенський Патріарх Варфоломій I. – Справді, природне довілля об'єднує нас тоді, коли трансцендентні доктрини відрізняють. Ми можемо відрізнитися в наших концепціях походження планети – біблійних чи наукових. Проте ми всі погоджуємося з необхідністю захищати її природні ресурси, які не є ні нескінченними, ні доступними" [5, с. 144].

Отже, у працях і висловлюваннях Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I можна знайти цілісну й послідовно викладену систему інвайронметальної філософії. Її ключовою тезою ми бачимо ідею про те, що довілля – це творіння Господа, результат Божого діяння, а світ – сакральне місце, сповнене краси. Усвідомлення гармонійності творіння передбачає розуміння балансу і миру споживання й використання ресурсів. Екологічна деградація виникає з нашої духовної недосконалості. Зміна ставлення до довілля на основі неутилітарного принципу пошани до Творіння є умовою духовної трансформації людини, що необхідна задля блага майбутніх поколінь.

Список використаних джерел

1. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Київ : Дух і літера, 2011. 360 с.
2. Хрисавіс I. Варфоломій I. Апостольська місія. Пророче бачення. Київ : Дух і літера, 2021. 296 с.
3. Barker M. Creation. A Biblical Vision for the Environment / Foreword by His All Holiness, Ecumenical Patriarch Bartholomew. London : T & T Clark International, 2010. 326 с.
4. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople. Cosmic Grace, Humble Prayer. Ecological Vision and Initiatives of the Green Patriarch / ed. by J. Chryssavgis. Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans Pub., 2009. 336 p.
5. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople. On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch

Bartholomew / ed. by J. Chryssavgis. New York : Fordham University Press, 2012. 388 p.

6. Bradshaw D. The *Logoi* of Being in Greek Patristic Thought. *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013. P. 9–22.

7. Chryssavgis J. Bartholomew. *Apostle and Visionary / Foreword of Pope Francis*. Nashville, Tennessee: W Publishing Group, 2016. 304 p.

8. Chryssavgis J. Icons, Liturgy, Saints: Ecological Insights from Orthodox Spirituality. *International Review of Mission*. November 2010. Vol. 99, No 2. P. 181–189.

9. Chryssavgis J. Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian Worldview. *International Journal of Environmental Studies*. February 2007. Vol. 64, No 1. P. 9–18.

10. Chryssavgis J. A New Heaven and a New Earth: Orthodox Theology and Ecological World View. *The Ecumenical Review*. July 2010. Vol. 62, No 2. P. 214–222.

11. Maros A. The Ecological Theology of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I. *International Journal of Orthodox Theology* 8:1. 2017. P. 146–177.

12. Sereti M. The Contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Configuration of an Ecumenical "Integral Ecology". *The Ecumenical Review*. 2018. Vol. 70. No 4. P. 617–626.

13. Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation. *Prefatory Letter from Ecumenical Patriarch Bartholomew / foreword by B. Mckibben ; ed. by J. Chryssavgis and B. Foltz*. New York : Fordham University Press, 2013. 488 p.

References

1. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople. *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today* [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera, 2011. 360 p.

2. Chryssavgis J. *Bartholomew. Apostle and Visionary* [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera, 2021. 296 p.

3. Barker M. *Creation. A Biblical Vision for the Environment / Foreword by His All Holiness, Ecumenical Patriarch Bartholomew*. London: T & T Clark International, 2010.

4. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople. *Cosmic Grace, Humble Prayer. Ecological Vision and Initiatives of the Green Patriarch / ed. by J. Chryssavgis*. Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans Pub., 2009. 336 p.

5. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople. *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew / ed. by J. Chryssavgis*. New York: Fordham University Press, 2012.

6. Bradshaw D. The *Logoi* of Being in Greek Patristic Thought. *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013. P. 9–22.

7. Chryssavgis J. Bartholomew. *Apostle and Visionary / Foreword of Pope Francis*. Nashville, Tennessee: W Publishing Group, 2016. 304 p.

8. Chryssavgis J. Icons, Liturgy, Saints: Ecological Insights from Orthodox Spirituality. *International Review of Mission*. Vol. 99, No 2, November 2010. P. 181–189.

9. Chryssavgis J. Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian Worldview. *International Journal of Environmental Studies*, Vol. 64, No 1, February 2007, 9–18.

10. Chryssavgis J. A New Heaven and a New Earth: Orthodox Theology and Ecological World View. *The Ecumenical Review*. Vol.62, No 2, July 2010, P. 214–222.

11. Maros A. The Ecological Theology of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I. *International Journal of Orthodox Theology* 8:1 (2017). P. 146–177.

12. Sereti M. The Contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Configuration of an Ecumenical "Integral Ecology". *The Ecumenical Review*. 2018. Vol.70. No4. P. 617–626.

13. Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation / *Prefatory Letter from Ecumenical Patriarch Bartholomew*. Foreword by B. Mckibben. Ed. by J. Chryssavgis and B. Foltz. New York: Fordham University Press, 2013. 488 p.

Надійшла до редколегії 21.10.21

Г. В. Ильина, д-р филос. наук, доц.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ФИЛОСОФИЯ ИНВАЙРОНМЕНТАЛИЗМА ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА ВАРФОЛОМЕЯ I

Посвящено идеям инвайронментализма в трудах и высказываниях Его Святейшества Вселенского Патриарха Варфоломея I. В экологической концепции "Зеленого патриарха" рассмотрено взаимосвязь религии и окружающей среды. Причиной кризиса окружающей среды признан кризис духовности. Утверждается, что утилитарной логики и этики недостаточно для изменения поведения человека в отношении окружающей среды – для экологического мышления нужна мировоззренческая основа, которую можно найти в религии. В частности, с точки зрения православной духовности, окружающей среда – это чудо Божественного творения. Поэтому мир – это сакральное место, чудо, место красоты и общения с Творцом. Осознание красоты и гармонии космоса предполагает понимание баланса и меры, путем к которым есть аскеза. Последняя реализуется через самоконтроль, который проявляется в взвешенном потреблении и использовании только необходимых ресурсов, отказе от излишеств ради блага других. Универсальным принципом философии и этики окружающей среды является установка на сохранение ресурсов для будущих поколений, это неоднократно подчеркнуто в речах и трудах Его Святейшества Вселенского Патриарха Варфоломея I.

Ключевые слова: Вселенский Патриарх Варфоломей I, философия окружающей среды, инвайронментализм, инвайронментальная теология, религия и окружающая среда, этика устойчивого развития.

Halyna Ilina, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Prof.

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY OF ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I

The article examines the ideas of environmentalism in the works and statements of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I. The ecological concept of the "Green Patriarch" reveals the relations between religion and the environment. The cause of the environmental crisis is recognized as a crisis of spirituality. It is argued in the concept that utilitarian logic and ethics are not enough to change human behavior towards the environment – ecological thinking requires another worldview that can be found in religion. In particular, from the point of view of Orthodox spirituality, the environment is a miracle of the Divine creation. Therefore, the world is a sacred place, a miracle, a place of beauty and communication with the Creator. Awareness of the beauty and harmony of the cosmos involves understanding the balance and measure. The way to achieve them is asceticism. The latter is realized through self-control, which is manifested in the balanced consumption and use of only the necessary resources and the abandonment of abusive consumption for the benefit of others. The universal principle of the philosophy and ethics of the environment is the instruction to preserve resources for future generations; this is repeatedly emphasized in the speeches and works of His Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I.

Keywords: Ecumenical Patriarch Bartholomew I, philosophy of environment, environmentalism, environmental theology, religion and environment, ethics of sustainable development.

УДК 140+271
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.13

Т. П. Кононенко, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
ORCID: 0000-0003-0660-1707
e-mail: Taras_kononenko@knu.ua

ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПТИ У ВИСТУПАХ ЙОГО ВСЕСВЯТОСТІ, АРХІЄПІСКОПА КОНСТАНТИНОПОЛЯ – НОВОГО РИМА І ВСЕЛЕНСЬКОГО ПАТРІАРХА ВАРФОЛОМІЯ І

Проаналізовано філософські концепти, висловлені Його Всесвятістю, Архієпископом Константинополя – Нового Рима і Вселенським Патріархом Варфоломієм I у промовах упродовж перебування в Києві з нагоди відзначення 30-ї річниці Незалежності держави Україна. Промови виваженого канонічного характеру двома мовами, зокрема й українською, є самостійними предметами філософського аналізу. Усі концепційні твердження мають багатовимірний характер і можуть досліджуватися у сув'язі канонічної, церковної, релігієзнавчої та філософської підстави. Перебування Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I у Києві увінчалось укладанням самостійної джерельної бази для історико-філософського дослідження. Було виокремлено сукупність філософських термінів і понять, що створюють оригінальний філософський лексикон. Із провідних філософських концептів вирізняється своєю енергетикою полемічне протиставлення "пірамідальної форми устрою" церкви й устрою Східної Православної Церкви на принципах системи "Пентархії". Історико-філософська експлікація логічної структури обох способів розбудови Церкви є вагомим чинником у з'ясуванні відмінностей між автократичною і рівноправною у складових системах. Цей філософський концепт і його ретельне дослідження може бути нагальним щодо встановлення стратегічних напрямів розвитку як Православної Церкви України, так і світської системи влади держави Україна, заснованої на принципі поділу влади на складові. У виступах також міститься багато понять філософського та богослівського змісту, що обґрунтовують логіку "не-пірамідальної" системи устрою і мають безумовне модерне значення для наявного україномовного філософського лексикону.

Ключові слова: Його Всесвятість, Архієпископ Константинополя – Нового Рима і Вселенський Патріарх Варфоломій I (грец. Η Αυτού Θειοτάτη Παναγιώτης ο Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος), пірамідальна форма устрою церкви, система "Пентархії", філософський лексикон, філософсько-релігієзнавчий аналіз, канонічне право.

У знаменні дні святкування 30-ї річниці Незалежності держави України відбулася не менш видатна й символічна подія – візит Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I (грец. Η Αυτού Θειοτάτη Παναγιώτης ο Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος) [1]. У програмі візиту на офіційне запрошення Президента України Володимира Зеленського і Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія з нагоди святкування річниці Незалежності України, крім участі в багатьох офіційних заходах, були проведені співслужба в заходах Православної Церкви України, спілкування з вірянами, журналістами, богословами й науковцями, де були виголошені промови, які, як на уважене сприйняття, містили наголоси, що можна визначити і як суто філософські. На деяких із них і буде зосереджено основний зміст цього матеріалу.

• **Джерела.** Очевидно, що джерела для філософського осмислення також мають бути належно верифіковані. Безперечно й те, що використана джерельна база є лише поверховим засновком до глибших досліджень. У назві матеріалу недаремно вказані чіткі часові межі, у яких були висловлені твердження філософського характеру. До таких інформаційних платформ належать електронні дописи на офіційних сайтах: Укрінформу [2], Православної Церкви України [3], Духовного фронту України [4].

Вагомість цих зауваг установлюється згідно з вимогами до історико-філософського дослідження. Інформаційні матеріали містять значну кількість україномовної філософської термінології, яка, безперечно, мала б бути належно опрацьована відповідно до канонічних текстів виступів мовою оригіналу. З огляду на це, шануючи хист перекладачів і журналістів, які оприлюднювали зміст текстів виступів, варто спиратися на ті терміни й поняття, що, очевидно, наявні у згаданих джере-

лах. Ця ж обставина зумовлює й необхідність самостійних термінологічних досліджень історико-філософського й релігієзнавчого характеру.

До передумов методологічного характеру належить і розрізнення предмета аналізу у виступах, проповідях та інтерв'ю. Попри безперечну сув'язність філософських концептів з іншими царинами людських пізнань, усе ж буде доцільно уникати перехрещень із теологічними й релігієзнавчими видами досліджень, залишаючи ці царини представникам професійних спільнот.

• **Титули.** Упереджуючи виклад міркувань філософського характеру щодо змістів виступів Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I й урахування особливості інформаційних матеріалів, украї важливо наголосити на необхідності дотримання в дописах засобів масової інформації коректних і достоїменних відтворень канонічних титулів церковних діячів. Довільне, а часом і спрощене титулування певної особи закладає спотворене сприйняття церковної значущості громадськістю як в Україні, так і за її межами. Наразі ж, оминаючи міркування щодо ідеологічного впливу на свідомість таких спрощень, варто виголосити побажання щодо дотримання титулування церковних діячів відповідно до канонічного права. Лише саме відтворення повноти титулу для багатьох пересічних громадян стане вагомим аргументом у встановленні канонічної та історично визначеної першості православних церков та їхніх предстоятелів.

• **Філософський лексикон виступів.** У підбірці матеріалів, що створюють джерельну базу, можна виокремити сукупність термінів, які належать в україномовному середовищі до своєрідного філософського лексикону. Попри те, що багато із цих слів мають старогрецьке, латинське чи новоевропейське походження, вони формують лексикографічний кістяк сучасної української філософської мови.

Означимо їх несистематичним порядком: любов, єдність, спілкування, об'єкт, неправда, віра, традиція, істина, визнання, реальність, сумнів, порядок, критерій, науковість, людство, критика, ставлення, нераціональність, правда, існування, заперечення, теорія, розцінення, створення, суперечність, воля, буття, наука, передбачення, доведення, рішення, рішення у власному дусі, знання, вчені, душа, зростання, поступ, розвиток, позитивність, орієнтир, основоположні права і свободи людини, свобода віросповідання, історія, достовірність, свідок правди, свідок реальності, імперська влада, запровадження, встановлення, пірамідальна форма устрою, повнота, рівність, перебування в ізоляції, мир, діалог, розділення, нехтування, знецінення, події, тексти, пояснення, можливість, співзалучення, співзалучені частини цілого, елементи, новітні церкви, шлях істини, зрівняльна й безлика гомогенізація, примирення суперечностей тощо.

І це ще не вичерпна сукупність термінів і понять, що утворюють ментальну сув'язь стратегічного бачення стану модерної православної теології, яка розвивається під проводом Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I і до царини якої долучилася Православна Церква України.

• **Багатовимірний провідний філософський концепт.** Навіть приблизний огляд філософської лексики виступах Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I засвідчує складну й багатовимірну палітру розумової логіки послань до вірян і громадськості. Однак у виступах пролунало одне із тверджень, що привернуло увагу власною виразною філософічністю і полісемантикою. Твердження, що потребує систематичного й ретельного дослідження як на філософському, так і на богословському і релігієзнавчому рівнях.

У матеріалі "Слово Його Божественної Всесвятості Вселенського Патріарха кір Варфоломія I на Докології під час Його візиту до Києва", розміщеному на офіційному сайті Православної Церкви України [5], міститься таке висловлювання: "Історія є достовірним небрежливим свідком правди й реальності. Вселенський Патріархат від самого початку був надійним охоронцем блага Церкви, і хоча в часи розквіту та чисельної сили він міг запровадити та встановити пірамідальну форму устрою Східної Православної Церкви, але він із відразу відкинув цю думку і не відступив ані від переданої йому Еклезіології, ані від встановленої й освяченої соборами системи "Пентархії" [5].

Найімовірніше питання про сакральну структуру й архітектуру устрою Східної православної церкви набуває відчутного філософського значення, оскільки йдеться про своєрідну ментальну топологію, архетип сприйняття світу та з'ясування глибинних невидимих підмурівок буття. Це висловлювання містить недвозначний філософсько-світоглядний концепт, підсилений украї потужним колективним виявом, представленим Вселенським Патріархатом, а саме: означене словом відраза, що позначає неможливість компромісу у дотриманні канонів віровчення, і, водночас, глибоку особисту моральну відповідальність за слідування цим канонам, "вигрудування" архітектури власного світогляду, який не може прийняти руйнівні для нього перебудови і видозміни.

Застосування термінів *піраміда* і *пірамідальний устрій* без додаткової софістичації переносить осмислення в царину філософії й аналітичної розбудови, тобто, щонайменше, для філософського осягнення необхідне з'ясування теоретично-обґрунтованого представлення структури пірамідального устрою у всіх його частинах і підпорядкуваннях. Це важливо ще й із тієї причини, що сучасний світ демонструє дивовижну

впертість у відновленні, регенерації частин цієї пірамідальності, що призводять до регенерації насилля та пригнічення як суспільств, так і людини, неповторності її особистості й гідності.

З'ясування природи пірамідального устрою Церков має глибше й суттєвіше значення для повсякдення людини, ніж здається на перший погляд. Вплив християнства на розвиток народів Європи і світу має непересічне значення, зумовлює не лише загальноцерковний порядок і його історію, але й історію народів, держав, міжнародної політики, життя й побуту сімей і родин. У безпосередньому значенні – устрій тієї чи іншої Церкви встановлював й устрій світогляду її вірян, а ширше зумовлював, часом, й устрій тієї чи іншої держави, що залежало від взаємин світської і церковної влад. Багато в чому ця ментальна, світоглядна архітектура пірамідальності сповідувалась і главами держав і політиками, закладалася в підвалинах законодавства й судочинства.

Однак чи усвідомлюємо ми наразі усі складники цього пірамідального устрою, осягаємо його безпосередність у повсякденні, незримий присутності в ухваленні рішень і вибору шляху життя? На це питання, що є аргументовано, навряд чи маємо достеменно відповідь щодо очевидності архітектурного замислу такої чи таких пірамід. У зазначеному уривку з виступу Його Божественної Всесвятості Вселенського Патріарха кір Варфоломія I надається напрям такого з'ясування природи відкинутаї пірамідальності. На протизагугу пірамідальному устрою, спокусу до встановлення якого у Східній православній церкві було подолано, сучасний Вселенський патріархат продовжує дотримуватися і розвивати еклезіологію системи "Пентархії".

Філософська оптика цю опозицію відображає у вкрай цікавому висвітленні – з'ясування природи й побудови одного устрою є можливим порівняно з відверто протилежним, опозиційним. Філософській аналітиці притаманний схематизм й опертя на відсторонену від предметності категорійність. Утім, така властивість має й значні переваги, оскільки дає можливість простежувати представництво тих чи інших структур у найрізноманітніших виявах і царинах життя. Таке застосування забезпечує спроможність дослідника виявити, експлікувати з полотна різнобарвних образів внутрішній кістяк позірної частини загальної картини, встановити її приховані опертя та внутрішній устрій.

Із філософських підстав цей підхід можна було б визначити як порівняльну (компаративну) аналітику. Іншими словами, встановлення непереборної відмінності між пірамідальним устроєм Церкви і системою "Пентархії" варто розгортати на укладанні специфічної логіки побудови одного й іншого устрою. Наступним вагомим кроком у цій аналітиці є застосування її наслідків до аналізу стану розбудови за означеними типами тієї чи іншої Церкви, що становить уже прикладний аспект філософської, релігієзнавчої та богословської дослідницької діяльності.

Чи має значення таке прикладне застосування? Переконані, що має. Сучасний світ містить багато прикладів називання свого власного життя чужим іменем. Під гаслами добра і благодаті розбудовуються піраміди насилля, привласнюється не належне по істині. Як приклад із власної історії України можна навести навіть час атеїстичного становища у вихованні світогляду радянської людини. Заперечення релігійності не призвело не лише до очікуваних наслідків, але й виявило прихований початок структури такого заперечення. Навіть офіційний чинник зародження режиму радянської влади в

СРСР загалом і в республіках зокрема, за своєю природою і прихованою за способом життя радянської людини, мав категорично пірамідальний устрій, утілений у структурах демократичного централізму. Принцип, що став основоположним у побудові як суспільства, так і суспільної ідеології та свідомості громадян. Отже, перехід від однієї буттєвої форми пірамідальності до іншої не має непереборних перешкод і, за всієї неочевидності й неочікуваності, може відбуватися цілком природно.

З огляду на таке чи можна поставитися легковажно до аналітики тих структур, що визначають обриси реальності, дитворять її явно чи приховано? В оптиці напруги цієї дилеми й посилюється вагомість нагального осмислення протилежності різних за суттю не лише устроїв Церков і церковного урядування, але й устроїв різних реальностей, різних світів. У релігієзнавчому вимірі тут окреслюється подвійний напрям досліджень – система "Пентархії" у формі устрою Східної православної церкви, сповідуваної Вселенським патріархатом та іншими Церквами, розбудованими за пірамідальним принципом, а також Церквами, розбудованими за пірамідальним принципом, які, однак, проголошують свою безпосередню причетність до Східної православної церкви.

• **Вияви застосування системи "Пентархії".** Феноменологію виявів непірамідальної системи устрою Східної православної церкви в українській філософській і релігієзнавчій думці наразі можна знайти лише описово, спираючись на ті богословські концепти, що були виголошені під час промов Його Божественної Всесвятості Вселенського Патріарха кір Варфоломія I. Щонайменше, гідне подиву наполягання на першості вимоги рівності й свободи у взаєминах Церкви-матері і новітніх Церков-сестер як основи церковного устрою і як загального принципу взаємин між вірянами. Вимога, яка у сучасному світі повсякчас випробовується спокусою самопроголошеної першості й права на директивне керування як церковним, так і світським життям. Достатньо лише замислитися над повагою, яку виявляє модерне кононічне право, сповідване Вселенським патріархатом до самочинного життя того чи іншого народу: "І звичайно, Вселенський Патріархат ніколи, користаючись наявною імперською владою, не обирав шлях культури та мовної асиміляції національностей, які приходили у віру Євангелія. Навпаки, Велика Церква прийняла місцеві звичаї, мову, якою говорили люди, вона надихнула та культивувала, сприяла розвитку місцевої культури настільки, що нині неможливо уявити, якою була би доля тих народів, які прийняли християнство, без культурного впливу Православної Церкви" [5].

Особливо виразно це ставлення відображено у твердженні: "У такому дусі, Святий і Великий Собор на Криті проголосив, що "На противагу зрівняльній та безликій гомогенізації, яку різними способами пропагують, Православ'я проголошує пошану до своєрідності людей і народів" (Послання Святого та Великого Собору Православної Церкви до православного народу та кожної людини доброї волі, параграф 9)" [5].

Наступний уривок заслуговує на самостійне осмислення кожного із філософських концептів як на рівні логіко-теоретичного твердження, так і категоріального аналізу: "І з такою запорукою вірності міцно утримує і сьогодні Церква Христових убогих, облаченна у закривавлену порфіру жертові, у дусі примирення суперечностей, єднання розірваного, взаємного існування розбіжностей у думках як одного в іншому без асиміляції та втрати себе в іншому, спільного торування шляху різними, сполучення непоєднуваного, [у дусі] зближення у відмінностях, спілкування роз'єднаних. Вираженням

такої благословенної моралі є піклування Великої Церкви про єдність Православ'я в Україні й про поступ та добробут усього українського народу" [5].

Очевидно, що виголошена благословенна мораль має вкрай складну і не спрощену філософську логіку, яка передбачає глибоке занурення у встановлення смислових зв'язків таких, що контамінують (накладають) логіку осмислення і думання з моральними вчинками і настановами. Крім складної богословської і філософської вченості, у таких категоріях, як сполучення непоєднуваного чи зближення у відмінностях, ще потужнішим у загальній теоретичній системі, сповідуваної модерним Вселенським патріархатом, є філософсько-богословський концепт першості свободи в єдності різноманітностей: "... взаємного існування розбіжностей у думках як одного в іншому без асиміляції та втрати себе в іншому..." [5]. Навряд чи в українській філософській спільноті хтось відмовить цьому твердженню у його статусі глибоко філософського й теоретично обґрунтованого, однак і з вимогою самостійного дослідження й осмислення таких концептів у певному загальному богословському й філософському вимірах.

До своєрідних філософських термінологічних неологізмів в українському лексиконі цілком природно додати такі поняття як співзалучення і співзалучені частини (церковного) цілого. Вочевидь, що ці терміни мають ужиток не лише в богословській системі Вселенського патріархату, але й потребують філософського осмислення і допущення до набутків певним чином укладеної логіки [6].

• **Стислі наміри.** Нині набувають вагомого значення саме не висновки, а укладання намірів. Із філософського й історико-філософського зацікавлення і потреби осмислення навіть такої незначної джерельної композиції вже зароджується закладання міцних підвалин для перспективних досліджень на теренах України. Щонайменше три дослідницькі галузі можуть розпочати системне й систематичне вивчення модерного стану розвитку богословської думки, провадженого Вселенським патріархатом під проводом Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I. По-перше, це є внутрішні дослідження у лоні Православної Церкви України, подруге, в академічному середовищі в галузі релігієзнавства і, по-третє, в академічній галузі філософії. А те, що такі дослідження можуть і мають підстави бути розвинені й запроваджені, засвідчує безпосередня прихильність кліру Вселенського патріархату до науки, теоретичних розвідок і досліджень. Висловлюючи своє ставлення до заходів із боротьби з пандемією, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I зауважив: "Церква Константинополя закликає вірян консультуватися зі своїми лікарями та відповідно до їхніх указівок робити щеплення. Природно, що всі ми на Фанарі, включаючи мене, були вакциновані", а в інтерв'ю наголошено: "За його словами, відмова від вакцинації та інших заходів захисту є нерациональною й необґрунтованою теологічними чи науковими критеріями" [7].

Безперечно, що напрями богословських і релігієзнавчих досліджень, розгорнутих щодо канонічної і теоретичної спадщини й чинного стану, можуть бути закладені лише фахівцями кожної з галузей. Однак принципи системи "Пентархії" не лише не заперечують галузевої взаємності, але й спонукають до провадження саме інтегративних досліджень, у яких були б присутні представники згаданої галузевої інтелектуальної різноманітності, тобто слідувати концепту "співзалучення частин цілого" як філософської парадигми.

Історико-філософські й філософські дослідження у системі "співзалучення" також набувають самостійної виразності на тлі загального стану історико-філософської науки в Україні. Можна навіть висловитися більш пафосно – дослідження сучасного канонічно-теоретичного "архіву" взаємин між Вселенським патріархатом і Православною Церквою України цілком припустимо сприятиме "поверненню у свій дім" й української філософської думки, поверненню до тієї коліски думання і світоглядного устрою, що відтворюються і примножуються морально-розумовими настановами, виголошеними у промовах Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I.

Цей амбітний намір має супроводжуватися розгортанням систематичних історико-філософських досліджень канонічної спадщини й модерного доробку Вселенського патріархату в археографічних, текстологічних, перекладознавчих, лексикографічних, термінологічних та інших істотних напрямках, передбачати опрацювання канонічних та інших вагомих текстів мовою їхнього створення, тобто довкола цього дослідницького стрижня вже позірно унаочнюється предметна сукупність академічних дисциплін. Цілком очевидно, що перелічені україномовні філософські терміни є вкрай вразливими щодо термінологічного витлумачення за їхнім походженням (етимологією) та відповідності українській мові. Зазначений перелік поки що відіграє лише представницьку роль, засвідчує філософський потенціал до осмислення й залучення до української розмислової культури.

Очевидним є й те, що до "співзалучення" в академічному середовищі придатні: культурологічна й мистецька галузь – дослідження символіки мелосу, архітектури, побуту; антропологічна – вивчення символіки родинності; політологічна – дослідження структур пірамідального устрою Церкви і суспільства, політичного устрою та непірамідального, заснованого на різновидах системи "Пентархії".

Академічні дослідження можуть зумовити оновлений, модерний і самостійний характер українського філософського дискурсу й існування інтелектуальної спільноти. Те, що такі дослідження вже цілком мають підстави, засвідчено в події і назві наукового заходу в межах проведення міжнародної наукової конференції 2021 р. на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка: "Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I: сучасна парадигма православного богослов'я". Чи зродиться на цьому ґрунті таке явище, як українська україномовна релігійна філософія, покаже час і доля.

Список використаних джерел

1. Варфоломій I. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B0%D1%80%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%BC%D1%96%D0%B9_I.
2. "Пишаємося служінням та свідченням ПЦУ" – Варфоломій I. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301670-pisaemosia-sluzinnam-ta-svidcennam-pravoslavnoi-cerkvi-ukraini-varfolomij.html>.
3. Православна Церква України. URL : <https://www.pomisna.info/uk/>.
4. Духовний фронт України. "Пишаємося служінням та свідченням ПЦУ" – Варфоломій I. URL : <https://df.news/pro-dukhovnyj-front/>.
5. Слово Його Божественної Всесвятості Вселенського Патріарха кір Варфоломія на Доксології під час Його візиту до Києва. URL : <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-jogo-bozhestvennoyi-vsesvyatosti-vselenskogo-patriarha-kir-kir-varfolomiya-na-doksologiyi-pid-chas-jogo-vizytu-do-kyjeva/>.
6. Варфоломій I на форумі "Україна 30" згадав про загиблих в АТО/ООС військових і лікарів. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302354-varfolomij-na-forumi-ukraina-30-zgadav-pro-zagiblih-v-atooos-vijskovih-i-likariv.html>.
7. Вселенський Патріарх Варфоломій I закликав вірян вакцинуватися від COVID-19. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301630-vselenskij-patriarh-varfolomij-zaklikav-viran-vakcinuvatisa-vid-covid19.html>.

8. Варфоломій I відповів на закиди щодо "неканонічної" автокефалії ПЦУ: їм важко визнати реальність. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301666-varfolomij-vidpoviv-na-zakidi-sodo-nekanonichnoi-avtokefalii-pcu-im-vazko-viznati-realist.html>.

9. Президент зустрівся зі Вселенським патріархом Варфоломієм. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301677-prezident-zustrivsa-zi-vselenskim-patriarhom-varfolomijem.html>.

10. Візит патріарха Варфоломія: день перший. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301977-vizit-patriarha-varfolomia-den-persij.html>.

11. Вселенський Патріарх подарував Епіфанію лампаду із зображенням архістратига Михаїла. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301844-vselenskij-patriarh-podaruvav-epifaniu-lampadu-iz-zobrazennam-arhistratiga-mihaila.html>.

12. Епіфаній поділився радістю від приїзду Вселенського Патріарха. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302051-epifanij-podilivsa-radistu-vid-priizdu-vselenskogo-patriarha.html>.

13. Разумков зустрівся із Вселенським Патріархом. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302002-razumkov-zustrivsa-iz-vselenskim-patriarhom.html>.

14. Візит Варфоломія: день другий. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302330-vizit-varfolomia-den-drugij.html>.

Відео

1. Урочиста зустріч Вселенського Патріарха Варфоломія і подячна молитва у Михайлівському соборі. URL : https://www.youtube.com/watch?v=qYBiEmV8m2g&ab_channel=%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D0%BB.

2. Патріарх Варфоломій I ексклюзивно розповів про зазіхання Росії на українську церкву. URL : https://www.youtube.com/watch?v=a1rRrrd7ZU&ab_channel=%D0%A2%D0%A1%D0%9D.

References

1. Varfolomii I. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B0%D1%80%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%BC%D1%96%D0%B9_I.

2. "Pyshaiemosia sluzhinniam ta svidcenniam PTsU" – Varfolomii. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301670-pisaemosia-sluzinnam-ta-svidcennam-pravoslavnoi-cerkvi-ukraini-varfolomij.html>.

3. Pravoslavna Tserkva Ukrainy. URL : <https://www.pomisna.info/uk/>.

4. Dukhovnyi front Ukrainy. "Pyshaiemosia sluzhinniam ta svidcenniam PTsU" – Varfolomii. URL : <https://df.news/pro-dukhovnyj-front/>.

5. Slovo Yoho Bozhestvennoi Vsesviatosti Vselenskoho Patriarka kir Varfolomiia na Doksologii pid chas Yoho vizytu do Kyjeva. URL : <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-jogo-bozhestvennoyi-vsesvyatosti-vselenskogo-patriarha-kir-kir-varfolomiya-na-doksologiyi-pid-chas-jogo-vizytu-do-kyjeva/>.

6. Varfolomii na forumi "Ukraina 30" zghadav pro zahyblykh v ATO/OOS viiskovykh i likariv. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302354-varfolomij-na-forumi-ukraina-30-zgadav-pro-zagiblih-v-atooos-vijskovih-i-likariv.html>.

7. Vselenskyi Patriarkh Varfolomii zaklykav virian vaktynuvatisia vid COVID-19. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301630-vselenskij-patriarh-varfolomij-zaklikav-viran-vakcinuvatisa-vid-covid19.html>.

8. Varfolomii vidpoviv na zakydy shchodo "nekanonichnoi" avtokefalii PTsU: Yim vazhko vyznati realist. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301666-varfolomij-vidpoviv-na-zakidi-sodo-nekanonichnoi-avtokefalii-pcu-im-vazko-viznati-realist.html>.

9. Prezydent zustrivsia zi Vselenskym patriarkhom Varfolomiiem. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301677-prezident-zustrivsa-zi-vselenskim-patriarhom-varfolomijem.html>.

10. Vizyt patriarka Varfolomiia: den pershyi. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301977-vizit-patriarha-varfolomia-den-persij.html>.

11. Vselenskyi Patriarkh podaruvav Epifaniiu lampadu iz zobrazhenniam arkhistratyha Mykhaila. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301844-vselenskij-patriarh-podaruvav-epifaniu-lampadu-iz-zobrazennam-arhistratiga-mihaila.html>.

12. Epifaniiu podilyvsia radistu vid pryizdu Vselenskoho Patriarka. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302051-epifanij-podilivsa-radistu-vid-priizdu-vselenskogo-patriarha.html>.

13. Razumkov zustrivsia iz Vselenskym Patriarkhom. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302002-razumkov-zustrivsa-iz-vselenskim-patriarhom.html>.

14. Vizyt Varfolomiia: den druhyi. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3302330-vizit-varfolomia-den-drugij.html>.

Video

1. Urochysta zustrich Vselenskoho Patriarka Varfolomiia i podiachna molytva u Mykhailivskomu sobori. URL : https://www.youtube.com/watch?v=qYBiEmV8m2g&ab_channel=%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D0%BB.

2. Patriarkh Varfolomii ekskliuzyvno rozpoviv pro zazikhannia Rosii na ukrainsku tserkvu. URL : https://www.youtube.com/watch?v=a1rRrrd7ZU&ab_channel=%D0%A2%D0%A1%D0%9D.

Надійшла до редколегії 21.10.21

Т. П. Кононенко, д-р филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТЫ В ВЫСТУПЛЕНИЯХ ЕГО ВСЕСВЯТОСТИ, АРХИЕПИСКОПА КОНСТАНТИНОПОЛЯ – НОВОГО РИМА И ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА ВАРФОЛОМЕЯ I

Проанализированы философские концепты, высказанные Его Всесвятостью, Архиепископом Константинополя – Нового Рима и Вселенским Патриархом Варфоломеем I в речах во время пребывания в Киеве по случаю 30-летия Независимости государства Украины. Речи взвешенного канонического характера на двух языках, в том числе на украинском, составляют самостоятельный предмет философского исследования. Все концепты имеют многомерный характер и могут исследоваться в соответствии с канонически-церковным, религиозно-философским и философским основанием. Пребывание Его Всесвятости, Архиепископа Константинополя – Нового Рима и Вселенского Патриарха Варфоломея I в Киеве завершилось образованием самостоятельной источниковедческой базы для историко-философского исследования. Была определена совокупность философских терминов и понятий, создающих оригинальный философский лексикон. Из ведущих философских концептов отличается своей энергетикой полемическое противопоставление "пирамидальной формы устройства церкви" и устройства Восточной Православной Церкви на принципах системы "Пентархии". Историко-философская экспликация логической структуры обоих способов развития Церкви является важным фактором в выяснении различий между автократической и равноправной в составляющих системах. Этот философский концепт и его тщательное исследование может быть ведущим в определении стратегических направлений развития как Православной Церкви Украины, так и светской системы власти государства Украины, основанной на принципе разделения властей на составляющие. В выступлениях также содержится ряд понятий философского и богословского содержания, обосновывающих логику "не-пирамидальной" системы устройства и имеющих безусловное модернистское значение для существующего украиноязычного философского лексикона.

Ключевые слова: Его Святейшество, Архиепископ Константинополя – Нового Рима и Вселенский Патриарх Варфоломей I (греч. Η Αυτού Θειοτάτη Παναγιότης ο Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος), пирамидальная форма устройства церкви, система "Пентархии", философский лексикон, философско-религиоведческий анализ, каноническое право.

Taras Kononenko, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN THE ADDRESSES OF HIS ALL-HOLINESS, ARCHBISHOP OF CONSTANTINOPLE – NEW ROME AND ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I

The subjects of the article are the philosophical concepts stated by His All-Holiness, Archbishop of Constantinople – New Rome and Ecumenical Patriarch Bartholomew I in addresses during his stay in Kyiv on the occasion of the 30th anniversary of Independence of Ukraine. These balanced canonical addresses in two languages, including Ukrainian, are independent subjects of philosophical analysis. All conceptual statements have a multidimensional character and can be studied in connection with the canonical, ecclesiastical, religious and philosophical grounds. The stay of His All-Holiness, Archbishop of Constantinople – New Rome and Ecumenical Patriarch Bartholomew I in Kyiv ended with the formation of an independent source base for historical and philosophical research. A set of philosophical terms and concepts that create an original philosophical lexicon was identified. Among the leading philosophical concepts, the polemical opposition of the "pyramidal structure of church organization" and the Eastern Orthodox Church "Pentarchy" model is distinguished by its energy. The historical and philosophical explication of the logical structure of both ways of building the Church is an important factor in elucidating the differences between the autocratic and equal in components systems. This philosophical concept and its careful study can be urgent in establishing strategic directions for the development of both the Orthodox Church of Ukraine and the secular system of government of the state of Ukraine, based on the principle of separation of powers into components. The addresses also contain a number of concepts of philosophical and theological content, which substantiate the logic of the "non-pyramidal" system of organization and have an unconditional modern meaning for the existing Ukrainian-language philosophical lexicon.

Keywords: His All-Holiness, Archbishop of Constantinople – New Rome and Ecumenical Patriarch Bartholomew I (Gr. Η Αυτού Θειοτάτη Παναγιότης ο Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος), pyramidal structure of the church organization, the "Pentarchy", philosophical lexicon, philosophical and religious analysis, canon law.

МОБІЛЬНІСТЬ ПРАВОСЛАВ'Я В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Розглянуто проблему динаміки розвитку православ'я в Україні та необхідність власної помісної православної церкви. Дослідження охоплює період Незалежності та трансформацію у ньому православної церкви на теренах України під впливом глобалізаційних факторів. Наведено дані соціологічних досліджень, що дозволяють прослідкувати динаміку підтримки помісної православної церкви в Україні – у порівнянні із періодом до надання Томосу та після, а також окреслені загальні релігійні перспективи ПЦУ. Зроблено спробу узагальнити роль православної церкви в Україні, описати її діяльність в умовах останніх років: від отримання Незалежності та відкриття вільного шляху до інших релігій – і до сучасної поліконфесійної України, де православ'я все ще тримає позицію духовної першості. Сформовано необхідність підтримки ПЦУ як релігійного лідера країни на шляху до становлення її власної суверенності.

Ключові слова: помісна церква, релігія, ПЦУ, патріарх Варфоломій I, Томос.

Релігійна ситуація в Україні змінилася із проголошенням незалежності 1991 р.: українці зіткнулися з великою різноманітністю релігій. Якщо радянський період історії вичерпно характеризує висловлена 1955 р. відомою обіцянка М. Хрущова залишатися атеїстами та "намагатися звільнити від релігійного дурману більшу кількість народу", то сучасні дослідження свідчать, що нині в Україні атеїсти – у меншості. Отже, відродження релігії в пострадянські часи відбулося повною мірою. З'явилися західні та східні релігії і вірування. І якщо зараз мало кого можна здивувати багатоманітністю релігійних організацій і громад, то на час своєї появи Біле братство, Рунвіра, харизматичні течії християнства тощо стали практично сенсацією. За десятиліття незалежності в Україні відбулася своєрідна релігійна інтеграція, через що різноманітні протестантські концерти та спортивні змагання для дітей і підлітків перетворилися на регулярні події, а хода кришнаїтів стала буденністю Подолу.

Серед християнських течій України численнішим є православ'я. Проте яке саме – доволі складе питання. Тривалий час в Україні утримувалася тенденція із розподілом на Українську православну церкву Московського патріархату, Українську православну церкву Київського патріархату та Українську автокефальну православну церкву зі значною кількістю перевагою першої. Війна на Сході, політичні події зумовили пошук шляхів зміни такого розподілу, зокрема – через звернення до ідеї створення власної, помісної церкви, що захищала б інтереси українських вірян. Цю ідею обговорювали не один рік, наприклад Українську православну церкву Київського патріархату було створено з такою ж метою. Населення переважно підтримувало таку ідею – у липні 2008 р. майже половина українців позитивно ставилася до створення власної церкви [1]. Проте залишалася проблема світового визнання й офіційного статусу.

Тим часом українське православ'я було поділене між автокефаліями й патріархатами, і це призводило до суперечностей. Водночас дослідники відзначали необхідність пошуку власного релігійного шляху в умовах досить значних впливів американізації протестантського заходу й русифікації православного сусіда [6, с. 44] і вказували, що наша мета – створити "власну – наступальну чи оборонну – стратегію й окреслити українську тактику на духовному фронті" [6, с. 20]. Томос, ідея якого спершу дискутувалася як невдала (через загрози релігійного конфлікту, і порівняння його зі створенням Української православної церкви Київського патріархату), а процес – як ризикований, став першим кроком на власному релігійному шляху України. Помісна церква

може бути опорою держави-нації. Є кілька історичних прикладів: у свій час помісна церква Англії дозволила зміцнити державу, незважаючи на те, що спочатку церковна реформа Генріха VIII розколола країну й ознаменувала початок Реформації.

Загалом можна розглянути проблему релігійності з урахуванням контексту глобалізації, адже в цей період релігія отримує нові виклики від сучасності. Історія релігії пам'ятає щось подібне до глобалізаційної хвилі. Такими хвилями свого часу були християнізація, ісламізація, протестантизація світу тощо [6, с. 19]. Це явище дозволяло певній релігії вийти на новий рівень завдяки її географічному поширенню. Проте сучасна глобалізація має масштабніший ефект і впливає не так на поширення конкретного релігійного вчення, як на саму трансформацію релігії та її адаптацію. І відбувається така трансформація як на теоретичному, так і на практичному рівні: від обговорення сучасних технологій вищими церковними органами й уведення католиками оцифрованих свічок у костелах – до участі священників у політичних подіях і скасування шкільних молитов, як, наприклад, у США. В епоху глобалізації релігія не лише змінює свої традиційні географічні межі, починаючи "мандрувати" планетою, але й свій підхід до обрядів, починає нове трактування вже відомих священних текстів.

Православна церква ставить перед собою завдання просвітницької діяльності в інформаційну епоху. У релігійному контексті не раз висували питання створення біометричних паспортів, "нікнеймів", користі інтернету тощо. Поширюються інтерв'ю зі священниками, створюються форуми для обговорення нагальних мирських питань, існують окремі православні спільноти і через CoViD-19 з'явилися навіть онлайн-богослужіння, тобто церква активно пристосовується до сучасного життя. Однак повноцінній інтеграції заважають конфлікти конфесійного характеру. Як зазначає філософ А. Колодний, "міжконфесійні суперечності, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Але водночас вони відігравали й роль фактора, що сприяв збереженню українського етносу як такого" [2, с. 31]. Автор підкреслює, що у складні політичні часи для українського народу, коли його етнопатріархальна приналежність стиралася, опору для української ідентичності надавала саме церква. Хоча і національна ідея, на його думку, була найсильнішим стимулом до відродження, церква ніколи не була етностворювальним й етноінтегративним фактором [2, с. 32].

Нині соціологічні інститути проводять дослідження щодо впливу релігії на соціальне життя населення і його звички. Отже, формується портрет пересічного вірянина, завдяки якому ми можемо дізнатися не тільки кількість релігійних людей, але і їхній рівень воцерковлення: як часто вони відвідують церкву, моляться, чи регулярно жертвують гроші тощо. Соціолог М. Паращавін, досліджуючи інтегративну функцію релігії, у своїх працях стверджує, що недостатньо вивчати показники релігійних практик для дослідження рівня впливу релігії на суспільство, а необхідно аналізувати релігійність і світосприйняття, бачення моралі, норм і цінностей [3]. Автор наводить дані, за якими, з одного боку, можна стверджувати, що релігія перестала бути основним "смісловим орієнтиром" життя або "провідником" суспільства. А з іншого – усе ще залишається (і практично не змінюється за останні кілька десятиліть) релігійна самоідентифікація громадян, що дозволяє говорити про православ'я як релігію більшості та його значну роль для народу. Іншими словами, виникає дещо парадоксальна ситуація: православ'я існує, і більшість суспільства ідентифікує себе саме з ним. Проте водночас воно не є вирішальною силою, адже в українців світогляд не обмежується лише релігійними переконаннями.

До того ж сучасне православ'я в Україні тісно пов'язане із глобалізацією, і цей фактор є далеко не останнім у процесі формування його безпосередньої ролі в суспільстві. Насамперед слід зауважити, що вже не актуальним є підхід до глобалізації як чогось негативного, зовнішнього щодо православної церкви [7]. Навпаки, відбувається синтез віри й нації в сучасному світі; це явище є характерним тільки для нашого століття. До цього відбувався період націоналізації, під час якого формувалися чіткіші зв'язки між національною ідентичністю і релігійною приналежністю [7]. Нині ж ми маємо чітку глобалізацію християнства в Європі, тобто процесу, коли глобальна релігія має свої локальні варіації, ураховуючи ті чи інші культурні й економіко-політичні фактори конкретної місцевості. З огляду на певні дослідження про глобалізаційні перспективи православ'я можна підсумувати, що православ'я і глобалізацію необхідно розглядати як дружні, а не суперечливі один одному фактори.

У таких умовах помісна православна церква є такою ж глобальною системою, що адаптується до потреб сучасного суспільства. Мобільний процес адаптації відбувається завдяки соціальним факторам: якщо певна частина населення підтримує ідею власної помісної церкви, то, відповідно, залишається лише знайти засоби для її втілення. І, незважаючи на консервативність православного світогляду, православна релігія так само адаптується на глобальному рівні.

Підтримка Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм I окремої Православної Церкви України – це демократичний крок до осмислення релігійних традицій. Православ'я в Україні за роки незалежності стало мобільним й адаптованим до політичних та економічних змін. Динамічність найпопулярнішого релігійного напрямку дозволяє йому триматися на позиції 73 лідера. Томос та офіційно визнана помісна церква – це шлях не тільки до нового релігійного, але й економічного і політичного етапу України. Важливість ролі православ'я визначається, зокрема, тим, що це – релігія більшості. За даними опитування КМІС від червня 2021 р., православними себе вважають 73 % українців (69 % – 2016 р.) [4, 5]. Підсумовуючи результати опитування, доходимо висновку, що православ'я утримує позицію лідера серед християнських конфесій в Україні. За останні роки

ситуація є доволі стабільною – кількість християн (зокрема й православних), атеїстів і греко-католиків залишається більш-менш однаковою. Також можна спостерігати відносний нейтралітет понад третини українців як щодо Православної Церкви України, так і Московського патріархату, тобто значна частина населення вважає себе необізнаною у питанні, що стосуються патріархатів і розколу церкви. Саме тому зростає кількість респондентів, які відносять себе до "православних без конкретизації патріархату"; і таких у країні 12 %, ще 4 % – сумніваються. Порівняно з показником 23 % 2020 р. (майже чверть православних вірян, що не визначилася!) 12 % можна вважати прогресом, проте порівняно з "дотомосівським" 2016 р., коли відсоток "просто християн без конфесії" становив 2,5 %, можна побачити тенденцію до зміни в питаннях релігійної самовизначеності [4]. Населення "плутається" в патріархатах, йому складно визначитися із власною локальною релігійною ідентичністю. Недарма Україна є поліконфесійною країною, що доволі толерантно ставиться практично до всіх релігійних виявів [6, с. 26].

Політико-економічні події завжди мали значний вплив на релігійний стан України, і це визнають українські дослідники релігії. Наприклад, Л. Филипович досліджує те, як у свій час Помаранчева революція 2004 р. актуалізувала проблему взаємин релігії та політики [6, с. 94]. Революція Гідності підтримала вже започатковані раніше настрої суспільства. Позиція церкви щодо політичних подій, їхня підтримка або ж, навпаки, несхвалення, є фактом зміни відносин церкви й держави, що відбувалися на початку 2000-х. Церква стає партнером держави, використовуючи власний вплив й авторитет. Крім того, незважаючи на відносну однорідність релігійної карти України, окремі патріархати православної церкви й до об'єднання розуміли необхідність діалогу через наявний релігійний розкол. Створення Православної Церкви України є кроком для зміцнення позицій православної церкви на території України: окремі незалежні структури нарешті усвідомили, що в них є спільна мета, а українське православ'я стало самодостатнім суб'єктом релігійного простору завдяки Томосу.

Маємо звернути увагу й на тенденцію підтримки українцями створення власної помісної церкви: до Православної Церкви України позитивно ставиться більше половини українців, трохи менше (45 %) – до митрополита Епіфанія [4], але цей показник зріс за останній рік майже на 10 %. Ставлення до предстоятеля Української православної церкви Московського патріархату Онуфрія майже не змінилося, однак позитивно до нього ставиться вдвічі менше українців. Митрополита Епіфанія на чолі помісної Православної Церкви України підтримує більшість українців, навіть у питанні об'єднання з Українською православною церквою Московського патріархату та Українською греко-католицькою православною церквою він тримає першість зі значним відривом.

Православ'я в Україні пройшло шлях від релігії-опори до помісної церкви як окремого інституту, що має вплив на суспільство. Для релігії в Україні нині відкритим є не один шлях. З одного боку, за досвідом США, країна може ставати дедалі більш поліконфесійною державою і підтримувати й розвивати свободу різних віросповідань. З іншого – тепер в Україні існує провідна церква, що може допомагати країні йти в її власному напрямі, без значного консерватизму, а сучаснішим, пристосованим, демократичним шляхом. Удосконалення релігійної системи, яка вже функціонує багато років, потребує значно менше ресурсів і легшої адаптації, ніж реформація системи ре-

лігій загалом. Православна церква нині підтримує ідею суверенності й має високий рівень довіри. Наявною є адаптованість релігійного життя до соціального. Отже, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I і Константинопольський патріархат надали Україні можливість стати на шлях до нової незалежності – церковної.

Список використаних джерел

1. Думка населення України щодо створення єдиної помісної Української Православної церкви (2008). URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=441&page=5&t=9>.
2. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ : Світ знань, 1999. 52 с.
3. Паращавин В. А. Место религии в представлениях о смысле жизни: российский и украинский контекст. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-religii-v-predstavleniyah-o-smysle-zhizni-rossiyskiy-i-ukrainskiy-kontekst/viewer>
4. Релігійна самоідентифікація населення і ставлення до основних церков України: червень 2021 року. URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052&page=1&t=9>
5. Релігійна самоідентичність і молитва в Україні (2016). URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=638&page=3&t=9>
6. Филипович Л. О. Культура релігійного життя. Вибрані праці / за упоряд. Г. Филиповича і ред. А. Колодного. Київ : УАП, 2016. 586 с.

Е. А. Лобанова, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

МОБИЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ

Рассмотрено проблему динамики православия в Украине и необходимость собственной поместной православной церкви. Исследование охватывает период Независимости и трансформацию в нем православной церкви на территории Украины под влиянием факторов глобализации. Приведены данные социологических исследований, позволяющие проследить динамику поддержки поместной православной церкви в Украине – в сравнении с периодом до обретения Томоса и после, а также очерчены основные религиозные перспективы ПЦУ. Сделано попытку обобщить роль православной церкви в Украине, описать ее деятельность в условиях последних лет: от получения Независимости и открытия свободного пути для других религий – и до современной поликонфессиональной Украины, где православие все еще держит позицию духовного первенства. Сформировано необходимость поддержки ПЦУ как религиозного лидера Украины на пути к поддержке ее собственной суверенности.

Ключевые слова: поместная церковь, религия, ПЦУ, патриарх Варфоломей I, Томос.

Kateryna Lobanova, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

MOBILITY OF ORTHODOXY IN MODERN UKRAINE

This article is about modern Orthodoxy in Ukraine. First of all, it shows the way of Orthodoxy in the process of globalization and makes an attempt to describe a position of church in modern conditions. The article appeals to the data of opinion polls which have been carried out within the last 15 years. These data help to understand how opinions of Ukrainian people were changing regarding an idea of a local Orthodox church.

At the same time, an attempt of explanation of Ukrainian religious complications is being done. The article attempts to summarize the role of the Orthodox Church in Ukraine, to describe its activities in recent years: from the beginning of an independence and opening a free path to other religions – and to modern multi-religious Ukraine, where Orthodoxy still holds the position of the guide of spiritual life. Also the article examines researches of some Ukrainian scientists in different fields and shows future possibilities of the Orthodox church in Ukraine.

Keywords: local church, religion, OCU, Bartholomew I, globalization.

7. Guglielmi M. Globalization and Orthodox Christianity: A Global Perspective. URL : <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/7/216/htm>

References

1. Dumka naselennya Ukraini shchodo stvorennya edinoi pomisnoi Ukrain's'koї Pravoslavnoi cerkvi (2008). URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=441&page=5&t=9>
2. Kolodnij A.M. Fenomen religii: priroda, struktura, funkcional'nist', tendencii. K.: Svit znan', 1999. 52 p.
3. Parashchavin V.A. Mesto religii v predstavleniyah o smysle zhizni: rossijskij i ukrainskij kontekst. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-religii-v-predstavleniyah-o-smysle-zhizni-rossiyskiy-i-ukrainskiy-kontekst/viewer>
4. Religijna samoidentifikacija naselennya i stavleniya do osnovnih cerkov Ukraini: cherven' 2021 roku. URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052&page=1&t=9>
5. Religijna samoidentichnist' i molitva v Ukraini (2016). URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=638&page=3&t=9>
6. Filipovich L.O. Kul'tura religijnogo zhittya. Vibrani praci. Za uporyadkuvannya G. Filipovicha i redaguvannya A. Kolodnogo. K.: UAR, 2016. 586 p.
7. Guglielmi M. Globalization and Orthodox Christianity: A Global Perspective. URL : <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/7/216/htm>

Надійшла до редколегії 21.20.21

УДК 140+271
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.15

Т. В. Труш, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7382-0876
e-mail: tv73trush@gmail.com

ХРИСТІЯНСЬКА ГЕОПОЛІТИКА: ЙОГО ВСЕСВЯТІСТЬ ПАТРІАРХ ВАРФОЛОМІЙ І ТА УКРАЇНСЬКА АВТОКЕФАЛІЯ

Досліджено роль Вселенського Патріарха Варфоломія I у відновленні незалежності Православної Церкви в Україні. Нині ми є свідками кардинальних змін у нашій країні. Ці зміни пов'язані із відновленням та боротьбою України за її незалежність. Це боротьба як на політичній арені, так і на арені національного церковного проєкту. Вселенський Патріарх Варфоломій I надав неоціненну допомогу в цьому напрямі для України. З огляду на це висвітлено шлях, що пройшла Україна задля отримання Томосу. Надання Україні Томосу – урегулювання питання всезагального світового масштабу, що тривало століттями. Томос постає своєрідним кордом проти зазіхання росіян на українські землі, церкву, культуру. А події 2018 р. на Соборі єпископів Вселенського патріархату стають важливими з геополітичної позиції. Наслідком цього стало відновлення незалежності Української Православної Церкви.

Ключові слова: Вселенський Патріарх Варфоломій I, Україна, Томос, Православна Церква в Україні, боротьба, незалежність, свобода, культура, війна, геополітика.

Нещодавно Україна мала честь приймати поважного гостя – Його Всесвятість, Архієпископа Константинополя – Нового Риму і Вселенського Патріарха Варфоломія I, який відвідав Україну з нагоди святкування 30-річчя відновлення її державної незалежності. У виступі Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I висловив підтримку Україні в боротьбі з тими, хто не хоче незалежності Православної Церкви України, і наголосив, що все, від чого вона потерпає, переживає і Вселенський патріархат. "На жаль, деякі люди звикли говорити неправду та чинити своєрідні релігійні знущання, думаючи, що в такий спосіб вони залякають Вселенський патріархат, помісні автокефальні церкви та саму новостворену Православну Церкву України. Однак християнство не може бути під загрозою. Церкву не можна тероризувати. Брехня і дифамація не засмучують нас, навпаки, вони зміцнюють нашу віру в Каноно, традиції й Істину Церкви", – сказав він [1]. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I під "деякими людьми" має на увазі Москву та її спільників в Україні, адже Москва завжди створювала перепони для того, щоб українська церква не здобула можливості самостійно, від свого імені діяти на міжнародному рівні. Російські загарбники і тепер мріють про те, щоб усі церковні справи України вирішувала тільки Москва. Спочатку Московський патріархат робив усе для того, щоб Україна відмовилася від ідей автокефалії, від ідей національної церкви, а Українська православна церква Московського патріархату представлялась тією силою, яка начебто по-справжньому об'єднує всю Україну. Однак цьому пануванню прийшов кінець. І надзвичайно велику роль в отриманні Томосу відіграв Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I.

"Третього вересня 2018 р. Патріарх Варфоломій I виступив із промовою на Синаксі – Соборі єпископів Вселенського патріархату, засідання якого тривали 1–4 вересня в Патріаршому соборі Святого Георгія в Константинополі. У промові Патріарх нагадав про українське питання, а також про те, як саме відбулося приєднання православної Київської митрополії Константинопольського патріархату до Московського, про те, що суперечливий документ видали під тиском складних історичних обставин. Патріарх акцентував на тому, що Церква-мати (Константинопольський патріархат) не поступалася своїми канонічними правами над Україною... Вселенський патріархат узяв на себе ініціативу залагодити українське питання" [2, с. 253]. Каноністи Вселенського патріархату, вивчивши церковні каноно,

дійшли висновку, що тільки Константинопольський патріархат має "судити і розв'язувати конфлікти єпископів, духовенства та митрополитів інших патріархій" [2, с. 253].

Такому вчинку передували певні події, пов'язані з Московським патріархатом, який повів себе зухвало та з викликом, проігнорувавши Всеpravoslavний собор на Криті. І за таких обставин, що Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I погодився на всі умови Москви, аби тільки собор уперше за 1000 років зібрався. А Москва тоді вимагала від Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I заморозити українське питання. З московського погляду, питання про надання автокефалії українській церкві не мали виносити на собор. Попри всі домовленості, Москва зробила все, щоб його зірвати. Чому Москва це зробила? Оскільки патріарх Константинополя його скликав, то це підтверджувало його першість, але Московський патріархат хотів, щоб ця першість належала йому. У повітрі стояла втома від нахабства та гібридної церковної політики Московського патріархату. Саме тоді до Вселенського патріархату звернулася Верховна Рада України із проханням розгляду питання про автокефалію Української церкви.

В Україні й дотепер триває російсько-українська війна, тому питання про українську автокефалію було і є важливим у боротьбі за незалежність України. До того ж Україна має глибоке християнське коріння. Православна Церква України, звертаючись до історії поширення християнства на київських пагорбах, нагадує про те, що вона має свою давню історію. Усім відомо, що Київська митрополія була остаточно заснована після Хрещення Русі–України 988 р. Зрозуміло, що Хрещення Русі–України стало моментом духовного народження України, тому неможливо применшити заслуги святого князя Володимира Великого, завдяки якому християнство стало загальнодержавною релігією. Це стало поштовхом для стрімкого розвитку духовного життя, торговельних шляхів, освіти, сприяло розбудові дипломатичних контактів з усім християнським світом. Зауважимо, що до Святого Володимира хрещення прийняла його бабуся (955), свята рівноапостольна княгиня Ольга. Ще до Хрещення Русі за її велінням по всій тоді ще язичницькій Київській державі зводили храми, а сама вона, як ревна християнка, поширювала Боже слово серед народу. "А століттям раніше християнську віру прийняв святий благовірний князь Аскольд, який за віру постраждав, ставши одним із перших київських мучени-

ків..." [3]. Отже, християнство було поширене в Київській державі ще до її хрещення.

Чому ж тільки Константинопольський патріархат має право "судити і розв'язувати конфлікти єпископів, духовенства та митрополитів інших патріархів"? Річ у тім, що православний церковний порядок є синодальним та ієрархічним водночас. Вселенський престол, який є першим престолом і головує над усіма православними церквами, має багато повноважень й обов'язків.

Перші церкви були засновані апостолами, саме вони призначили постійних єпископів. Визнання християнства римською владою допомогло змінити адміністративну структуру церковного життя. Єпископи, що перебували в одних і тих самих цивільних провінціях, утворювали великі церковні одиниці – митрополії. Єпископи, які були у головних містах областей, відповідали за столиці, і їх називали митрополитами. Останні, що були в одних і тих самих адміністративних одиницях, утворили патріархати або автокефальні церкви. Їх очолювали митрополити найбільших міст, яких називали патріархами або архієпископами. Значимо, що термін автокефальна церква не вказує на те, що вона є незалежною і наче не має зв'язку із Вселенською церквою. Проте це не так, оскільки автокефальна церква є єдиною церковною адміністрацією, що опікується церковними питаннями місцевої церкви. Вона пов'язана із Церквою-матір'ю, тобто із Вселенським патріархатом, і є її складником. Вона не є абсолютно автономною і незалежною частиною. Вона є частиною єдиного тіла Церкви. Отже, автокефалія церков пов'язана із синодичною структурою церкви. Кожна автокефальна церква перебуває під керівництвом і заступництвом Протоса, який є Вселенським Патріархом, на вершині церковної піраміди. З огляду на це перше проголошення церкви автокефальною робить Вселенський патріархат, який головує на Всеправославних синодах, але остаточне визнання автокефальної церкви залишається за Вселенським собором. "Отже, зрозуміло, що автокефалію надають не для незалежності Помісної Церкви, а для збереження єдності всіх Помісних Церков під керівництвом Вселенського Патріарха" [4].

Зауважимо, що в системі, яка стояла над митрополіями, була влада найвизначніших престолів, а саме: Риму, Константинополя, Олександрії, Антіохії та Єрусалиму. Отці Церкви на Вселенських соборах через священні канони організували видиму єдність Церкви, щоб вона була єдиною, святою, вселенською й апостольською. Отже, починаючи з перших апостольських церков, відбувся розвиток та еволюція організації церковного устрою, а отці перейшли від митрополічної системи до "надмитрополічної прерогативи", потім до патріархальної системи, і нарешті до інституту пентархії престолів. Пентархія престолів – це система головування у християнській Церкві п'яти патріархів: Риму, Константинополя, Олександрії, Антіохії, Єрусалиму. Першим престолом був Старий Рим, а престол Нового Риму, Константинополь, мав із ним рівні прерогативи. Починаючи з XI ст. (1009), коли Церква Старого Риму відійшла від пентархії, вона функціонувала як тетрархія. Церква Нового Риму, Константинопольська, стала церквою першого престолу і мала всі повноваження Церкви Старого Риму (Із системою формування помісних церков і розвитком інституту пентархії можна ознайомитися в роботі проф. Власіоса Фейдаса "Інститут пентархії патріархів").

Московська церква прагне посісти місце "Третього Риму". Цю ідею вона плекає з XV ст. і дотепер. Московська церква прагне бути першою Церквою, підриваючи

єдність Всезагальної Церкви-матері та статус Вселенського патріархату як Протоса в канонічній системі організації православної церкви. Але ж Церквою першого престолу є Вселенський патріархат, саме він має право "судити і розв'язувати конфлікти єпископів, духовенства і митрополитів інших патріархів" [4] та надавати статус автокефалії, бо так склалося історично та зафіксовано на соборах. Потрібно з'ясувати, що Московська церква не має жодного стосунку до пентархії, тому що на той час її не було на карті світу.

Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I береться за розв'язання українського питання. Він вважає, що Україна має право на автокефалію, як і будь-яка наявна автокефальна церква. По суті, Константинопольський Патріарх відновлює легітимність давніх центрів слов'янського християнства (разом з Україною порушували і питання Македонії) та їхню єдність із Константинополем. Ба більше, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I "як перший серед рівних", маючи особливі права, повертає Константинопольському патріархату роль гаранта єдності всієї православної церкви. Його Всесвятість має унікальну місію: об'єднати всі православні церкви навколо їхнього одного історичного центру, витягнути їх із самоізоляції. Він також виступив із критикою автокефальних церков, які замкнулися у своїх кордонах і втратили єдність із Церквою-матір'ю, коли кожна церква залишилася сам на сам зі своїми проблемами й викликами світу.

31 серпня 2018 р. відбулася зустріч Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I і Московського патріарха Кирила, на прохання останнього, що проходила вперше після зриву собору Московським патріархом, оскільки на кону стояло питання не просто про автокефальну церкву в Україні, а про саму незалежність України та її максимумальне віддалення від Москви. Ця зустріч була певним поєдинком, що тривав кілька століть, і переміг у ньому Константинополь. Тоді Кирило дізнався, що питання про надання Томосу Українській Церкві було вирішено, а тому Москва втратила свої позиції в Україні. Саме Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I мав вручити Томос Україні, підкресливши цим те, що саме Вселенський патріархат має право розв'язувати конфлікти духовенства і надавати статус автокефалії. Варфоломій I виступив із критикою "канонічного свавілля", яке свого часу призвело до розколу української церкви і тривало майже чверть століття. Вийшло так, що Україна опинилася саме тоді в центрі великої шахівниці християнської геополітики, і Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I розв'язував не тільки питання України, а й питання всього православного світу. Москва вперлася у українську ідею, що є своєрідним кордом проти зазіхання росіян на українські землі, церкву, культуру.

Коли до Києва було направлено екзархів Вселенського патріархату, тобто надання Томосу Україні набуло завершального етапу, Московський патріархат почав говорити про те, що Константинополь зазіхає на "канонічну територію Москви". Останнє є вигадкою саме Москви впродовж 25 років. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I запропонував усім гілкам українського православ'я сісти за стіл переговорів із метою подолання поділу церков і створення помісної церкви. У листопаді 2001 р., відповідаючи на пропозицію Його Всесвятості щодо конструктивних переговорів, митрополит Володимир Сабодан переймався не подоланням розділення українського православ'я, а "отриманням у приватну власність історичних святинь Київського Православ'я, найперше – Києво-Печерської та Почаївської лавр. Митрополит Володимир Сабодан не міг не розуміти, що

РПЦвУ (УПЦ МП) не є навіть автономною Церквою, а лише митрополією Російської Православної Церкви. Зважаючи на її особливі стосунки із владою Росії, приватизація РПЦвУ українських святинь фактично означала б їхню приватизацію Росією. Проте очільник РПЦвУ чітко та сумлінно спробував виконати завдання своїх московських господарів" [4]. Російська православна церква в Україні не сприяла порозумінню між гілками українського православ'я та була ворожо налаштованою до самої ідеї автокефалії. "Не менш проблематичною та токсичною була і діяльність "патріарха" Філарета щодо спроб Вселенського патріархату налагодити діалог із метою врегулювання кризи в українському православ'ї". "... Філарет зриває всі спроби конструктивного діалогу з УАПЦ щодо об'єднання, наполягаючи тільки на поглинанні цієї юрисдикції, не надаючи жодних гарантій її архієреям і священникам. Загалом, аналізуючи ставлення очільника УПЦ КП до УАПЦ в 1995–2004 рр., можна дійти висновку, що він робив усе можливе для знищення цієї юрисдикції. І це було продумане рішення, адже надання автокефалії Константинополем, за наявності двох гілок, які її домагалися, було неможливим" [5], наголошує у своїй статті "Втрачені можливості. Чому українське православ'я не отримало автокефалію в 2008 році?" протоієрей С. Горбик.

2008 р. було погоджено умови легітимізації українського православ'я через ліквідацію Української автокефальної православної церкви та Української православної церкви Київського патріархату із Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм I. Ці умови отримали повну підтримку як з боку архієреїв українських юрисдикцій, так і з боку української влади. Митрополит Мефодій, Предстоятель Української автокефальної православної церкви, у "Відкритому листі Предстоятеля УАПЦ Предстоятелю УПЦ КП" пише, що навіть Філарет спершу погодився "на входження УПЦ КП до складу Вселенського патріархату, тобто тимчасову відмову від автокефалії та патріаршого сану Предстоятеля Церкви." Проте, коли, пише він, "Ви (авт. – Філарет) дізналися, що обрання Предстоятеля Української Церкви відбуватиметься на альтернативних засадах, й у Вас немає стовідсоткової гарантії обрання на цю посаду, переговори було фактично зірвано" [6]. Саме тоді Президент України В. Ющенко підготував "Урочисту угоду", яку мусив підписати він, як голова держави, та Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I та представителі Української автокефальної православної церкви й Української православної церкви Київського патріархату. Однак цього не сталося. Московський патріархат і К. Гундяєв зробили все можливе щодо його зриву. Митрополит В. Сабодан навмисно запросив Московського патріарха Олексія II до Києва 2008 р., коли Київ мав відвідати Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I. Це було зроблено для того, щоб зірвати об'єднання Українського православ'я.

Отже, щоб об'єднати Українську автокефальну православну церкву й Українську православну церкву Київського патріархату й отримати автокефальний статус Православної Церкви України, потрібно було зробити кілька кроків, але цьому завадили московські прибічники, що виконували настанови Кремля. Українська церква втратила майже 10 років, які могла використати для розбудови та зміцнення.

Зауважимо, що поняття канонічна територія існує тільки в новітньому російському богослов'ї і є одним із багатьох московських міфів, яке піддається жорсткій критиці з боку Його Всесвятості Патріарха Варфоломія I.

У такому трактуванні він убачає загрозу для Єдиної православної церкви. Адже московські посіпаки використовують гібридний підхід для анексії територій різних держав, теж саме вони роблять із православними церквами. З огляду на це московський вплив на православну церкву потрібно максимально обмежити. "Канонічні території" були вигадані під час розпаду СРСР наприкінці ХХ ст., а російська церква доклала зусиль для того, щоб залишити під своїм впливом ті частини, що опинилися в кордонах новітніх держав. У православ'ї дійсно існує принцип юрисдикцій, що зафіксовано в Апостольських правилах, але вони мають загальне підпорядкування Церкві-матері (про це написано вище). А кафедра Київського митрополита завжди залишалася в Києві, попри всі намагання привласнити її Москвою через міф "перенесення Київської кафедри до Москви". Кафедра Київського митрополита була, є і залишається в Києві.

А щодо подій 2018 р. на соборі єпископів Вселенського патріархату, який відбувся після від'їзду Кирила, Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I повідомляє про духовну опіку над українською церквою. Також він надіслав листа митрополиту Української православної церкви Московського патріархату Онуфрію про те, що в Києві проведуть собор, на якому обиратимуть митрополита Київського, а Онуфрій, відповідно, такий статус утратить. Це була смілива і справедлива заява Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Риму і Вселенського Патріарха Варфоломія I, оскільки підтверджувала статус Константинопольського патріархату і відновлювала незалежність Української православної церкви. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I порушив по-перше "мовчазну, нічим не підкріплену, "загальну думку"", що Київ й Україна перебувають у канонічному підпорядкуванні Московському патріархату. По-друге, глибоку, стітнями закорінену традицію, за якою Москва й Константинополь домовлялися через голову Києва про його долю. Київ у діалозі з Константинополем несподівано виявився не предметом, а стороною перемов, набув політичної суб'єктності. Отже, історична справедливість була відновлена.

15 грудня 2018 р. відбувся Об'єднавчий собор у стінах Софії Київської, на якому було проголошено створення Православної Церкви України й обрано митрополита Київського – Епіфанія Думенка. 5 січня Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I підписав Томос про автокефалію Православної церкви в Україні, а на наступний день Томос було вручено Епіфанію на Фанарі. Потрібно віддати належне Президенту П. Порошенку, який доклав максимальних зусиль для того, щоб Українська православна церква отримала Томос. Нині ми є свідками кардинальної зміни України, відновлення та боротьбу за її незалежність як на політичній арені, так і в царині національного церковного проекту. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I зробив неоціненну допомогу в цьому напрямі для України, це своєрідний квиток у майбутнє, яке навряд чи буде простим, бо Українська православна церква Московського патріархату має, на жаль, свою структуру і внутрішній вплив на вірян України, вона чекає свого часу. Тож для того, щоб українці зберегли свою незалежність, вони мають максимально займатися самоосвітою, не бути байдужими, знати власну історію, любити свою культуру, цінувати й виборювати незалежність як у політичному, так і в релігійному житті.

Список використаних джерел

1. Будник О. Його Всесвятість Варфоломій I, Архієпископ Константинополя – Нового Рима і Вселенський Патріарх. URL :

<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301395-jogo-vsesvatist-varfolomij-arhiepiscope-konstantinopola-novogo-rima-i-vselsenskiy-patriarh.html>.

2. Щоткіна К. Хроніки Томосу ["Своя церква": шлях українців до автокефалії]. Харків : Віват, 2019. 303 с.

3. Християнство було поширене в Київській державі задовго до Хрещення Русі-України – ПЦУ. URL : https://galinfo.com.ua/news/hrystyianstvo_bulo_poshyrene_v_kyivskiy_derzhavi_zadovgo_do_hreshchennya_rusyukrainy_ptsu_368702.html.

4. Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos and St Vlassios. The Regime of the Orthodox Church. URL : <https://www.parembasis.gr/index.php/el/articles-in-english/5796-2019-06-13>.

5. Протоієрей Сергій Горбик. Втрачені можливості. Чому українське православ'я не отримало автокефалію в 2008 році. URL : <http://kyivpravosl.info/2021/04/12/vtracheni-mozhlyvosti-chomu-ukrajinske-pravoslavlyu-ne-otrymalo-avtokefaliyu-v-2008-rotsi/>.

6. Митрополит Мефодій, Предстоятель Української Автокефальної Православної Церкви. Відкритий лист Предстоятеля УАПЦ Предстоятелю УПЦ КП. URL : https://risu.ua/vidkritiy-list-predstoyatelya-uapc-predstoyatelyu-upc-kp_n34572.

References

1. Budnyk O. Jogo Vsesvatist' Varfolomij, Arxiyeyp'skop Konstanty'nopolya – Novogo Ry'ma i Vselsens'kyj Patriarx [His Holiness Bartholomew, Archbishop of Constantinople-New Rome and Ecumenical Patriarch]. URL :

<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3301395-jogo-vsesvatist-varfolomij-arhiepiscope-konstantinopola-novogo-rima-i-vselsenskiy-patriarh.html>. [in Ukrainian].

2. Shhotkina K. (2019) Xroniky' Tomasu [The Tomas Chronicles]. X.: Vivat. P. 253. [in Ukrainian].

3. Xry'sty'yanstvo bulo poshy'rene v Ky'yiv's'kij derzhavi zadovgo do Xreshhennya Rusy'-Ukrayiny' – PCzU [Christianity was widespread in the Kiev state long before the Christianization of Rus-Ukraine – OCU]. URL : https://galinfo.com.ua/news/hrystyianstvo_bulo_poshyrene_v_kyivskiy_derzhavi_zadovgo_do_hreshchennya_rusyukrainy_ptsu_368702.html. [in Ukrainian].

4. Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos and St Vlassios. The Regime of the Orthodox Church. URL : <https://www.parembasis.gr/index.php/el/articles-in-english/5796-2019-06-13>. [in English].

5. Protoierej Sergij Gorby'k. Vtracheni mozhly'vosti. Chomu ukrayins'ke pravoslav'ya ne otry'malo avtokefaliyu v 2008 roci. [The Lost Opportunity. Why Ukrainian Orthodoxy did not receive autocephaly in 2008]. URL : <http://kyivpravosl.info/2021/04/12/vtracheni-mozhlyvosti-chomu-ukrajinske-pravoslavlyu-ne-otrymalo-avtokefaliyu-v-2008-rotsi/>. [in Ukrainian].

6. My'tropoly't Mefodij, Predstoyatel' Ukrayins'koyi Avtokefal'noyi Pravoslavnoyi Cerkvy'. Vidkry'ty'j ly'st Predstoyatelya UAPCz Predstoyatelyu UPCz KP. [An open letter from the Primate of the UAOC to the Primate of the UOC MP]. Retrieved from: https://risu.ua/vidkritiy-list-predstoyatelya-uapc-predstoyatelyu-upc-kp_n34572. [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 27.10.21

Т. В. Труш, канд. филос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ХРИСТИАНСКАЯ ГЕОПОЛИТИКА: ЕГО ВСЕСВЯТОСТЬ ПАТРИАРХ ВАРФОЛОМЕЙ I И УКРАИНСКАЯ АВТОКЕФАЛИЯ

Исследовано роль Вселенского Патриарха Варфоломея I в восстановлении независимости Православной Церкви в Украине. Сегодня мы являемся свидетелями кардинальных изменений в нашей стране. Эти изменения связаны с восстановлением и борьбой за ее независимость. Это борьба как на политической, так и на арене национального церковного проекта. Вселенский Патриарх Варфоломей I оказал неоценимую помощь в этом направлении для Украины. В статье показан путь, который прошла Украина для получения Томоса. Предоставление Украине Томоса – решение вопроса всеобщего мирового масштаба, которое длилось столетиями. Томос является определённой границей против посягательства русских на украинские земли, церковь, культуру. А события 2018 г. на Соборе епископов Вселенского патриархата становятся важными с геополитической точки зрения. Следствием этого стало восстановление независимости Украинской Православной Церкви.

Ключевые слова: Вселенский Патриарх Варфоломей I, Томос, Православная Церковь в Украине, борьба, независимость, свобода, культура, война, геополитика.

Tetiana Trush, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

CHRISTIAN GEOPOLITICS: HIS ALL-HOLINESS ECUMENICAL PATRIARCH BARTHOLOMEW I AND UKRAINIAN AUTOCEPHALY

This article will discuss the role of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I in restoring the independence of the Orthodox Church in Ukraine. Today we are witnessing radical changes in our country. These changes are related to the restoration and struggle of Ukraine for its independence. It is a struggle both in the political arena and in the arena of the national church project. Ecumenical Patriarch Bartholomew I has been an invaluable help in this direction for Ukraine. Therefore, this article will highlight the path Ukraine has taken to receive Thomas. The giving of Thomas to Ukraine is a solution to a universal global question that has lasted for centuries. Thomas is a borderline of sorts against Russian encroachment on Ukrainian lands, church, and culture. And the events of 2018 at the Cathedral of Bishops of the Ecumenical Patriarchate become important from a geopolitical point of view. The consequence was the restoration of the independence of the Ukrainian Orthodox Church.

Keywords: Ecumenical Patriarch Bartholomew I, Ukraine, Thomas, Orthodox Church in Ukraine, struggle, independence, freedom, culture, war, geopolitics.

УДК 14.141
DOI: 10.17721/sophia.2022.19.16

Xu Jidan, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID:0000-0001-6347-122X
e-mail: 295385766@qq.com

THE CHARACTERISTICS OF THE SINICIZATION OF MARXIST PHILOSOPHY AND THE FEATURES OF EUROPEAN MARXISM RECEPTION IN CHINESE PHILOSOPHY

The sinicization of Marxism is the historical process of combining the basic theory of Marxism with the concrete practice of the Chinese revolution to form a sinicization of Marxism with national characteristics, national form and national content. Since the sinicization of Marxism was first proposed by Mao Zedong, in the great practice of leading China's revolution, construction and reform for a long time, the Communist Party of China has formed Mao Zedong Thought, Deng Xiaoping Theory, the important thought of "Three Represents" and the Scientific Outlook on Development. These four theoretical systems reflect the distinct practicality. Since the mid-20th century, Western scholars have expressed two kinds of fallacies about Chinese Marxist philosophy: one is the "heretic" theory, that is, that Chinese Marxist philosophy is a "heresy" of Marxist philosophy; the other is the "replication" theory, that is, that Chinese Marxist philosophy is only a "replica" of "orthodox" Marxist philosophy. Both negate the fact that Chinese Marxist philosophy legitimacy of national identity. The legitimacy of the Chinese characteristics of Chinese Marxist philosophy is determined by the fundamental nature of Marxist philosophy, the proper attitude towards Marxist philosophy, and the theoretical goal of sinicizing Marxist philosophy. The most fundamental reason why Chinese Marxist philosophy has Chinese characteristics is that it is the philosophical expression of the Chinese way.

Keywords: Sinicization of Marxist philosophy, Chinese Marxist philosophy, Chinese characteristics, philosophical expression of the Chinese way.

As a theory that has successfully guided China's practice for more than 100 years, it must have distinct characteristics. Among these characteristics, the most prominent is practicality, which is the demand of historical development and the characteristic of Marxist philosophy itself. The philosophical change must promote productivity change, and the combination of the two changes is another distinctive feature. Different theoretical achievements of different historical periods and different representatives have their own characteristics.

The practicality of the Sinicization of Marxism is embodied in the solution of major practical problems through research and a theoretical summary of the most vivid practical experience. Marxism emerges from practice, develops in practice, and is constantly supplemented, revised and perfected by new practices. In order to guide practice, Marxism must be integrated into real life, give full play to the role of theory in guiding practice and respond to the issues of the times, so that theoretical achievements can be transformed into principles and policies for state governance, and into real-life concrete practice.

This practical feature has both theoretical origins and objective causes. Theoretical origin means that both Marxist philosophy and traditional Chinese philosophy attach importance to practice, and the objective cause is China's practical needs.

In terms of theoretical origins, Marxist philosophy is itself a philosophy of practice, because "for the practical materialists, the communists, the whole problem is to revolutionize the existing world, to actually oppose and change the status quo of things" [4, p. 48]. That is, the principle of Marxist philosophy is applied into the practice of proletarian revolution to guide the labor movement. Although traditional Chinese philosophy focuses on introspection, it does not simply stop at abstract speculation, but still attaches great importance to practical rationality, which is reflected in individual practice and social practice. In individual practice, this characteristic is reflected in Confucian moral practice, Daoist freedom and Buddhist liberation practice. And these individual practices, especially Confucian moral practices, are extended to the

thinking beyond the individual to the origin of all things in the universe to achieve the integration of moral order and cosmic order. And ultimately these practices became a trace of "the Heaven", which is finally regarded as the origin of all things [1, p. 55]. "Heaven and human are one" has become an inevitable requirement, so to apply it back to social practice, it is required that the development of society conforms to "heaven", to the original law of the universe's operation, and to the harmonious development of human beings and all things.

From the perspective of historical conditions, when Marxist philosophy was introduced into China, China was in a semi-colonial and semi-feudal society, and the actual situation was far from that of Europe. The nature, object, motivation and members of the revolutionary practice at that time were different from those of the European labor movement. In this social situation, coupled with imperialist aggression, revolution is the most urgent task. Only by combining Marxism with the reality of Chinese society as soon as possible can we find the correct revolutionary path amid domestic and foreign difficulties. This requires that theory be integrated with practice, and the revolutionary struggle should be carried out in a realistic manner, without making mistakes of subjectivism. The consequences of breaking away from practice are very serious, Mao Zedong once summed up: "In the past, our party was ruled by subjectivism for a long time... These subjectivists called themselves the 'international line' and put on the coat of Marxism, they were fake Marxism" [7, p. 159]. Mao Zedong and Deng Xiaoping emphasized that theory should be linked with practice in various historical periods, and "learning Marxism-Leninism must be refined and effective", and the spirit must be investigated and researched, contact the masses, and then formulate correct lines, principles, and policies [2, p. 382]. This requires us to focus on the construction of socialism with Chinese characteristics, adhere to theoretical innovation, and adapt to changing social conditions and the requirements of the new era.

The imitation and continuous breakthrough of the Soviet-Russian model runs through the process of the Sinicization of Marxism. Due to historical, geographical and

practical reasons, the progress and setbacks of China's revolution and construction are inextricably linked with the Soviet-Russian model. The Marxism that the Chinese people first came into contact with was "Russified" Marxism. Marxism studied for a long time was actually only the empirical theory of the Russian Revolution.

The breakthrough of the Soviet-Russian Marxist model enabled China to achieve the great victory of the new democratic revolution and the socialist revolution. During the period of the democratic revolution, the young Communist Party of China had to take the Russian-style revolutionary road under the guidance of the Comintern due to the lack of theoretical preparation and relevant experience in applying Marxism to solve the problems of the Chinese revolution. Due to the increasing tendency to dogmatize Marxism-Leninism, the resolutions of the Comintern, and the experience of the Russian revolution, ready-made formulas are used to solve practical problems of the Chinese revolution, the difference between democratic revolution and socialism is confused. The phenomenon of copying the Soviet-Russian model is becoming more and more serious and prominent resulting in three successive occurrences of "Left-leaning" errors, which almost completely ruined the Chinese Communist Party and the revolutionary cause under its leadership. Under the circumstances of the extremely severe revolutionary situation, some people in the party who held different attitudes towards the Soviet-Russian model began to learn to choose China's revolutionary path and had a fundamental disagreement with Chen Duxiu's left-leaning and Wang Ming's right-leaning erroneous thoughts.

Mao Zedong pointed out: "The study of the process of the sinicization of Marxism must be combined with the actual situation of our country". Through the examination of positive and negative practical experience and the convening of the Zunyi Conference, Mao Zedong's correct proposition was gradually recognized by the majority of comrades in the party, thus creating favorable conditions for breaking through the Soviet-Russian model. From the Sixth Plenary Session of the Sixth Central Committee of the Communist Party of China to the period of the rectification movement in Yan'an, the party, through profound reflection and conscientious summary of history, cleared up its dogmatic mistakes, completely broke through the Soviet-Russian model in theory and practice, and opened up the road of armed seizure of power with Chinese characteristics.

China broke through the Soviet-Russian model and made great achievements in China's socialist construction. At the beginning of the founding of the People's Republic of China, because the Party lacked relevant experience and necessary theoretical preparation and economic foundation for the arduous and complex socialist construction, and faced the all-round encirclement and blockade by some western countries headed by the United States at that time. The Party was in a very difficult situation and can only follow the construction model of the former Soviet Union, thus establishing a centralized and unified planned economic system based on the Soviet socialism, formulating a high-speed development economic construction policy, choosing heavy industry as the development focus and regarding the heavy industry and extensive development as the main means of growth. The determination of this system, policy and strategy promoted

the rapid development of social productive forces under the specific historical conditions at that time. However, with the improvement of the level of social productivity and the deepening of the complexity of the social and economic structure, the drawbacks of this construction model have become prominent, and it has become increasingly unsuitable and even hinders the development of productivity and social progress. Under such circumstances, Mao Zedong carried out a series of reforms and active explorations, trying to find a road for socialist construction suitable for China's actual situation. After the Third Plenary Session of the Eleventh Central Committee of the Communist Party of China, the second generation of the central leadership with Deng Xiaoping as the core resumed the ideological line of seeking truth from facts, formulated the basic line of "One Central Task and Two Basic Points" in the primary stage, and established a socialist market economy system, opened up a road of socialist construction with Chinese characteristics, and achieved another breakthrough in the Soviet-Russian model.

The nationalization of Marxist philosophy since the 20th century has also attracted the attention of many Western scholars. Since the mid-20th century, some Western scholars have conducted continuous research on the Sinicization of Marxist philosophy, especially Mao Zedong's philosophical thought, and expressed two very different views on Chinese Marxist philosophy.

One is the "heretic" theory of Chinese Marxist philosophy, that is, the theory that Chinese Marxist philosophy is a "heresy" or variant of Marxist philosophy. It is represented by American scholars Schramm, Meissner, Wakeman and others. These Western scholars believe that European and Soviet Marxist philosophy, the "orthodox" Marxist philosophy, is a mechanistic, economist dogma that does not recognize any role for the superstructure. They believe the Chinese Marxist philosophy, represented by Mao Zedong's philosophical thought, is more influenced by Chinese traditional culture and social reality, which attaches great importance to the important role of the superstructure. Therefore, compared with economic determinism and "orthodox" Marxism, Chinese Marxist philosophy is an unorthodox, utopian, idealistic, voluntaristic "heretic" or variant. Schramm believes that throughout the development of Mao Zedong Thought, the overall influence of traditional Chinese thought has become increasingly prominent and the most typical way of expressing its "Chinese national style" lies in emphasizing the role of moral values, the importance of education, and the subjective initiative of human beings [5, p. 221]. He pointed out: "The characteristic of Mao-style Marxism is that he pays more attention to the human will than the objective factors." Mao Zedong speaking of the high proportion of vagabonds in his troops, said that the only remedy was to strengthen political education to change the quality of these people. This perception that after a certain education, the rural homeless can become the vanguard of the proletariat is extremely voluntarism, which eventually led to the notion that the subjective can create the objective [5, p. 232]. Meissner believed that Mao Zedong paid attention to sticking to the materialist standpoint of Marxism, but also emphasized the special role of human will under certain historical conditions. This "voluntarism" dilutes the determinism of Maoism, the Chinese variant of Marxism that has come to be known, because Mao Zedong

not only emphasized the role of human subjectivity, but was even skeptical of the role of historical "objective laws". He said: "Maoism is characterized by voluntarism. It believes that people armed with correct thinking and consciousness can overcome material obstacles and transform society according to their own ideals and aspirations" [6, p. 189]. In conclusion, in the eyes of these Western scholars, there is a gap between Chinese Marxist philosophy and European and Soviet Marxist philosophy. Schramm even used the term "isolation" to describe Mao Zedong's Sinicized Marxism and its philosophy [5, p. 234].

The other is the theory of "replication" of Chinese Marxist philosophy, which holds that Chinese Marxist philosophy is nothing but a "copy" of European and Soviet Marxist philosophy. This view was actually put forward as the opposite in the process of arguing with the aforementioned "heretic" argument. Western scholars who hold this view include German scholar Witoff, American scholars Pever and Wald, and more recently Australian scholar Knight. But what Wittff, Pever and Wald are talking about is the whole of Maoist thought. For example, Wittff asserted that Mao Zedong Thought had no original contribution, it was merely a replica of Leninist thought, Stalin's position, and the position of the Third International. Unlike these people, Knight mainly made his arguments from the perspective of Mao Zedong's philosophical thought, so his views were the most representative. In order to refute the "heretic" theory of Chinese Marxist philosophy, Knight systematically examines the media and ways of Mao Zedong's acceptance of Marxist philosophy, especially Li Da's translation activities, which had a direct impact on the formation and development of Mao Zedong's philosophical thought. Knight pointed out that Li Da received and introduced to China some views from Marx, Engels, Plekhanov, and Lenin, and especially from Soviet philosophers and theorists in the early 1930s, such as "while the economic base still dominates in general, but there is a dialectical relationship between the economic base and the superstructure, in which the superstructure is capable of reacting to the economic base and thus having a certain influence on the general course and direction of historical change" [5, p. 234]. There is a clear pattern contained in the numerous Marxist works translated by Li Da. None of these works, without exception, equate Marxist social theory with a mechanism that claims the economic sphere is completely unaffected by various superstructures. They all assert that the economic base is the most important factor in history and social change, but they also recognize the interconnected and interactive nature of society, a premise of historical materialism; politics, law, culture, consciousness, art, literature, and philosophy are all seen as capable of acting in historical

change, just as they are capable of reacting to economic underpinnings" [3, p. 478]. In Knight's view, the so-called "gap" imagined by commentators between Chinese Marxist philosophy and European and Soviet Marxist philosophy does not actually exist, because if the orthodox Soviet philosophy prevailing in the 1930s is used as a criterion, Li Da's interpretation of Marxist philosophy is very orthodox, and through the intermediary of Li Da's dissemination and research on Marxist philosophy, Chinese Marxist philosophy represented by Mao Zedong's philosophical thought is completely consistent with orthodox Marxist philosophy. Knight believes that Chinese Marxist philosophy is not purely Chinese, and Mao Zedong's originality as a philosopher is "limited". Mao Zedong's philosophical views are not "new", and the genealogy goes back to the leading theorists of European and Soviet Marxism, so they are nothing more than copies or repetitions of existing views of European and Soviet Marxist philosophy [3, p. 479].

After Marxism was introduced into China, combined with the reality of China, a Marxism with Chinese characteristics was formed, which guided the development of Chinese society. At present, Western scholars still have some stereotypes about Sinicized Marxism. Western Marxism and Sinicized Marxism are the development of Marxism in different regions. On the basis of seeking common ground while reserving differences, what kind of dialogue and exchange are used between the two, and what aspects can they learn from each other to enrich and develop Marxism need to be further studied.

References

1. Angle, Stephen C. "Mou Zongsan and his Nineteen Lectures on Chinese Philosophy1." 2014, pp. 55–68.
2. Deng, Xiaoping. *Selected Works of Deng Xiaoping, 1975-1982*. Vol. 2. China Books & Periodicals, 1984, pp. 382. doi:10.1017/S0305741000013916.
3. Jeans, Roger B. "Li Da and Marxist Philosophy in China. By Nick Knight. Boulder, Colo. Westview Press, 1996. x, 326 Pp." *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, no. 2, 1997, pp. 478–479. doi:10.2307/2646267.
4. Marx, Karl and Frederick Engels. *Marx & Engels Collected Works Vol 01: Marx:1835-1843*. Lawrence & Wishart, 1975, pp. 48., Project MUSE, muse.jhu.edu/book/31171.
5. Schram, Stuart R. "Mao Tse-Tung and the Theory of the Permanent Revolution, 1958–69." *The China Quarterly*, vol. 46, 1971, pp. 221–244., doi:10.1017/S0305741000010675.
6. Womack, Brantly. "Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays. By Maurice Meisner. Madison: University of Wisconsin Press, 1982. Xiii, 255 Pp. Bibliographic Note, Index. Cult and Canon: The Origins and Development of State Maoism. By Helmut Martin. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1982. Xi, 231 Pp. Notes, Appendix." *The Journal of Asian Studies*, vol. 44, no. 1, 1984, pp. 189–191., doi:10.2307/2056773.
7. Womack, Brantly. "Mao Zedong Thoughts." *The China Quarterly*, vol. 137, 1994, pp. 159–167. doi:10.1017/S0305741000034081.

Надійшла до редколегії 10.12.21

Сюй Цзідан, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ХАРАКТЕРИСТИКА КИТАЇЗАЦІЇ МАРКСИСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ОСОБЛИВОСТІ РЕЦЕПЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО МАРКСИЗМУ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Досліджено, що синізація марксизму – це історичний процес поєднання основної теорії марксизму з конкретною практикою китайської революції для формування китаїзації марксизму з національними особливостями, національною формою та національним змістом. Проаналізовано процес китаїзації марксизму, уперше запропонований В. А. Мао Цзедунем, що розгортався в різних практиках і керування революцією, будівництвом та реформами Китаю. Упродовж тривалого часу Комуністична партія Китаю сформувала "Концепцію Мао Цзедуна", теорію Ден Сяопіна, "Наукову концепцію щодо розвитку Китаю". Ці теоретичні засади відображають чітку спрямованість – практичність. Починаючи із середини ХХ ст., західні вчені висловлювали два види тверджень щодо китайської марксистської філософії: 1) "єретична" теорія, тобто китайська марксистська філософія – це марксистська філософія; 2) теорія "реплікації", тобто китайська марксистська філософія є лише "копією" "ортодоксального" Маркса. Обидва підходи заперечують той факт, що китайська марксистська філософія – легітимність національної ідентичності. Легітимність китайсь-

ких характеристик китайської марксистської філософії визначено фундаментальною природою марксистської філософії, специфічним ставленням до марксистської філософії та теоретичною метою китаїзації марксистської філософії. З'ясовано, що найбільш фундаментальна причина, чому китайська марксистська філософія має китайські особливості, полягає в тому, що вона є філософським вираженням китайського шляху.

Ключові слова: китаїзація марксистської філософії, китайська марксистська філософія, китайська характеристика, філософська експлікація китайського шляху.

Сюй Цзидан, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ХАРАКТЕРИСТИКА КИТАИЗАЦИИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ ЕВРОПЕЙСКОГО МАРКСИЗМА В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследовано, что синизация марксизма – это исторический процесс сочетания основной теории марксизма с конкретной практикой китайской революции для формирования китаизации марксизма с национальными особенностями, национальной формой и содержанием. Проанализирован процесс китаизации марксизма, впервые предложенный В. А. Мао Цзэдуном, который развертывался в различных практиках управления революцией, строительством и реформами Китая. В течение длительного времени Коммунистическая партия Китая сформировала "Концепцию Мао Цзэдуна", теорию Дэн Сяопина, "Научную концепцию развития Китая". Эти теоретические основы отражают четкую направленность – практичность. Начиная с середины XX ст., западные ученые высказывали два вида утверждений по китайской марксистской философии: 1) "еретическая" теория, то есть китайская марксистская философия – это марксистская философия; 2) теория "репликации", то есть китайская марксистская философия является лишь "копией" "ортодоксального" Маркса. Оба подхода отрицают тот факт, что китайская марксистская философия – легитимность национальной идентичности. Легитимность китайских характеристик китайской марксистской философии определяется фундаментальной природой марксистской философии, специфическим отношением к марксистской философии и теоретической целью китаизации марксистской философии. В статье установлено, что наиболее фундаментальная причина, почему китайская марксистская философия имеет китайские особенности, заключается в том, что она является философским выражением китайского пути.

Ключевые слова: китаизация марксистской философии, китайская марксистская философия, китайская характеристика, философская экспликация китайского пути.

НАШІ АВТОРИ

Абу Алруб Емад – докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Аташкаде Руслана Вадимівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Борейко Юрій Григорович – доктор філософських наук, доцент, Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна)

Вергелес Костянтин Миколайович – доктор філософських наук, професор, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (м. Вінниця, Україна)

Власенко Федір Павлович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Гнатовська Ганна Василівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Гудима Ігор Петрович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Маріупольського державного університету (Маріуполь, Україна)

Ільїна Галина Володимирівна – доктор філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Козар Катерина Вадимівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Кононенко Тарас Петрович – доктор філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Конотоп Людмила Григорівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Кулакевич Михайло Адамович – аспірант, Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна)

Левченко Євгенія Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Марченко Андрій Олексійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Лобованова Катерина Олександрівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Труш Тетяна Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Федотова Тетяна Володимирівна – кандидат психологічних наук, доцент, Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна)

Харьковченко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Цзідан Сюй – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Шашкова Людмила Олексіївна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1 (19)

Редактор Т. Гуз

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 8,83. Наклад 300. Зам. № 222-10377.

Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл5.

Підписано до друку 16.05.22

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28

e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02