

МИРОСЛАВ МАРИНОВИЧ

**УКРАЇНЬКА ІДЕЯ
І ХРИСТІАНСТВО
АБО
КОЛИ ГАРЦЮЮТЬ
КОЛЬОРОВІ КОНІ АПОКАЛІПСИСУ**

ДУХ І ЛІТЕРА

УДК 348.84.038.5
(477)+ 329.733] 281.96

Науково-публіцистичне видання

Літературне редагування і коректура

Люба Маринович

Технічне редагування

Тамара Жук

Художнє редагування

Лада Гентош-Мироняк

В художньому оформленні книги використано фрагмент картини
Ганса Менлінга (~1430-40–1494 рр.) “Іван на Патмосі”
(Музей Менлінга в Брюгге, Бельгія)

Як вписується українська доля у контекст світових процесів? Якою мірою українські Церкви спроможні відповісти на виклики часу?

Автор відповідає на ці питання, розглядаючи українську ідею з точки зору її християнського наповнення. На основі власного досвіду небайдужого мирянина, а також з урахуванням великого опрацьованого матеріалу він аналізує окремі процеси, що відбуваються в сучасному християнстві, зосереджуючи увагу на моральній (душпастирській) місії Церкви, на деяких історичних і сучасних проблемах її служіння, на питанні релігійної свободи. Зокрема, роздумує над долею Київської Церкви.

Книга розрахована на українських інтелектуалів – публіцистів, філософів, богословів, творчу інтелігенцію, політиків та всіх, кого хвилює доля України.

М 26 Мирослав Маринович. **УКРАЇНЬСЬКА ІДЕЯ І ХРИСТИАНСТВО або КОЛИ ГАРЦЮЮТЬ КОЛЬОРОВІ КОНІ АПОКАЛІПСИСУ.** — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003 — 544 с.

*Моїм рідним —
трьом опорам мого всесвіту —
присвячую*

Передмова

Як виношувалась ця книга

Якщо стояти біля полотна маляра дуже близько, бачиш лише одні мазки фарби. Цілісної картини схопити не вдається. Моя семилітня журналістська праця й була таким накладанням мазків у передчутті цілісної картини. Отож Читач зустрине в цій книзі чимало вже знайомих йому моїх думок, які я тепер намагатимуся вплести в ширший світоглядний контекст. З часу моїх табірних прозрінь загальні обриси такого поліфонічного контрапункту жили в мені завжди, проте кожного разу розгортання сувою думок було актом творчості, результат якої був непередбачуваний. Не раз мені перехоплювало подих, коли з-під мого пера виходила думка, яка досі мені не належала, але яка вже існувала десь у віртуальному просторі, збагнути який нам не під силу. Тому й авторство моє тут вельми сумнівне¹. Чи може бути автором телепередачі антена, яка лише приймає хвилі? (Таки мали рацію люди Сходу, що ховали своє авторство в безіменному творі!).

Первинним ядром, з якого розгорталась робота над цією книгою, була тема релігійної свободи, проте дуже скоро вона обросла іншими пов'язаними з нею темами, і врешті все воно

¹ Щось подібне відчував і Бруно Шульц, маючи на гадці свої малюнки: “Уже з самого початку находили на мене сумніви, чий й справді я їх автор. Часами вони видаються мені мимовільним плягіятом, чимсь таким, що було мені підказане, підсунуте...” (Бруно Шульц. *Цинамонові крамниці. Санаторій Під Клепсидрою* / Пер. з польськ. Андрій Шкраб'юк. – Львів: Просвіта, 1995. – С. 109).

переплелось в один тугий клубок проблем, назва якому – “доля християнства у світі та Україні”. Відродження Церков, свідками якого ми стали в 1990-х роках, у певному сенсі відбувалося дещо інерційно, на основі того духовного потенціалу, який був накопичений українськими християнами довоєнних десятиліть. Третє тисячоліття застає нас, однак, у великому духовному сум’ятті. Кожна людина, яка сприймає буття в еволюційному вимірі, передчуває, що в нас лише “бродить нове вино”, яке духовно питимуть прийдешні покоління українців.

Отож важливою спонукою до написання цієї книги була тривога за нинішній стан українства, гостре невдоволення тими блідими варіантами української ідеї, які сьогодні циркулюють у вочевидь розгубленому суспільстві. Розмитість нашої національної, релігійної та культурної ідентичності; втрата профетичного потенціалу української інтелектуальної думки; духовна заземленість сучасної офіційної національної еліти – все це важким тягарем лягає на душу й сумління народу. В результаті людські серця наповнюються передчуттям катастрофи, а новостворена держава буксує від втрати державницького тону, розмивання національної перспективи, посилення занепадницьких настроїв. Так визріла потреба вписати – наскільки мені це під силу – оту чудернацьку українську долю в контекст світових процесів, чуйно прислухаючись до наших власних реакцій на ці процеси.

Зрозуміло, що творення новітнього варіанту української ідеї може бути плодом лише колективної праці нинішніх поколінь українців. І я з вдячністю хочу згадати тут щонайменше двох осіб – моїх львівських друзів філософа Тараса Возняка й інженера Богдана Максимовича, які своїми думками й ініціативами за

останній час постійно заохочували мене до праці над цією темою. Безперечно, над майбутнім українства задумуються цими роками чимало моїх співвітчизників, так що тема новітньої української ідеї сьогодні буквально висить у повітрі. Отож висловлені мною думки претендують лише на те, щоб послужити ще одним поштовхом для кристалізації цієї ідеї.

Перш ніж просити у Читача його дружнього благословення, мені хотілося б зробити кілька попередніх зауважень. *По-перше*, пропонований твір не може вважатися виданням суто академічного, наукового характеру. Надто багато тут міститься особистих рефлексій, які не мають опертя в дотеперішніх наукових дискусіях (або принаймні мені про це невідомо), чи метафізичних здогадів, які в принципі не можуть мати об'єктивного раціонального підтвердження. Для української аналітичної думки це не нове явище; з приводу цієї впертої “міфотворчості” української думки в літературі ведеться ціла дискусія, з якої я процитую бодай кілька думок. Уже коли книгу було майже написано, мені впали в око слова Олександра Гриценка, які можна дивовижно точно прикласти до моєї праці:

Складається враження, що будь-яке дослідження української національної думки рано чи пізно або обертається дослідженням національних міфів, або ж виявляється ще однією, більш чи менш оригінальною, версією останніх².

Задля святого спокою в стані професійних українських аналітиків я цілком пристану на присуд Наталі Яковенко, що “такі речі мають право на існування, але не в науці, а поруч із нею – у

² Олександр Гриценко. Міфології, ідеології, громадянські релігії: у пошуках виходу з кризи теоретичного перевиробництва // *Дух і Літера*. – Київ: Сфера. – 3–4 (1998). – С. 167. (Далі – *Дух і Літера*. – 3–4 (1998)).

спеціальних друкованих органах і зі своїм колом шанувальників”³. Певною втіхою в цьому випадку послужать для мене заспокоїливі слова Арнольда Тойнбі: “Найважливіші питання, на які повинна відповісти людина, перебувають поза компетенцією науки...”⁴.

Однак визначити свій текст як неакадемічні рефлексії на тему релігії та Церкви в суспільстві – не значить тим самим спростити собі завдання. Пишучи на ці теми, людина, яка не має формальної богословської освіти, сама готує собі пастку дилетантизму. А якщо до того ж вона поглядає на нинішні тенденції критичним оком, то перед нею тривожним світлом починає миготіти ще й пересторога: “Не зашкодь!” Ось вона – найбільша проблема. З одного боку, християнин зобов’язаний санкцією Євангелія й Церкви долати шкідливі стереотипи, що ними обросло наше християнське життя, “відважно їх поборювати, щоб не наносили вони втрат у поширюванні Євангелія”⁵. З іншого боку, як тут важливо не зачепити живу тканину віри, як важливо, відверто аналізуючи прорахунки нинішнього духовенства чи мирян, не зашкодити Церкві та, впадаючи у пафос критики, не сприйняти свої заземлені недосконалі рефлексії за вияв Святого Духа.

По-друге, ця книга не може вважатися і богословським твором, якщо під богослов’ям розуміти академічну науку з її достатньо суворими вимогами. Тому мої теперішні посади й

³ Наталя Яковенко. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*. – Київ: Генеза, 1997. – С. 7. (Далі – Наталя Яковенко).

⁴ Арнольд Дж. Тойнбі. *Дослідження історії: У 2 т. / Пер. з англ. В. Митрофанов, П. Тарашук*. – Київ: Основи, 1995. – Т. 2. – С. 102. (Далі – Тойнбі).

⁵ Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes* (Радість і надія) (Далі – GS) // *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 551. (Далі – *Документи Другого Ватиканського Собору*).

професійні обов'язки не мали визначального впливу на характер цього дослідження. Найвище, на що можуть претендувати пропоновані тут думки, так це на категорію *теологумена* (особистої богословської думки, яка не претендує на точну відповідність церковній доктрині) або, ще точніше, – живого богословствування, породженого *любомудрієм ума і серця*. В нашому народі традицію такої християнської літератури було брутально обірвано, але, на щастя, починаючи з 1990-х років вона поволі відроджується.

Проте існує й інша грань цієї проблеми. Мушу признатися: я не певен, що *хотів би* постати у цій книзі як вишколений богослов-фахівець. За цими словами стоїть відчуття, що богослов'я – при всій його глибині, яка часом мене просто завожує, – інколи є наукою не стільки про Бога, скільки про ті бар'єри, які розділяють людей на їхньому шляху до Нього. Свого часу для мене були справжнім одкровенням слова патріарха Атенагора, які точно передали мої невисловлені відчуття:

Найбільше відштовхує мене у богослов'ї гордість від усвідомлення своєї правоти, яка з догмата, а то й із Самого Бога творить зброю, яка падає на голови інших... Врешті-решт богослов'я утвердилося на позиції найменш християнській: воно відмовилося вийти до людей роззброєним, таким, що приймає світ, як Бог, Який роззброїв Себе аж до Хресної смерті, щоб прийняти нас. Богослов — це людина, яка залягла в обороні, на яку нападає страх, яка хоче, щоб правота завжди була на її боці, а не на чіємусь. (...) Справжнє богослов'я вимагає перевтілення всього нашого ества, воно впливає з метаної, щоб бути довершеним у любові!⁶

⁶ Олів'є Клеман. Бесіди з патріархом Атенагором (Далі – Олів'є Клеман) // *Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами* / Упор. Зиновій Антонюк, Мирослав Маринович. – Київ: Сфера, 1999. – С. 180–181. (Далі – *Знаки часу*).

Отож своїм завданням я ставлю спробу концептуально вийти за дотеперішні бар'єри, висловити вотум недовіри тому, що християн розмежовує. В минулі епохи, перш ніж братися за реалізацію такого завдання, автор постив би сорок днів. Що ж, метрономи сучасної епохи відбивають інші ритми, але неодмінною передумовою для автора є переведення своєї душі у той стан, який люди одвіку визначають як молитовний.

По-третє, певні місця цієї книги є доволі апологетичні щодо України та її місії. Отож існує небезпека, що від оптимістичного прочитання українського майбутнього в умовах національної зневіри загальний виклад ставатиме претензійним і нагадуватиме гординю, яка, згідно з Сімоною Вейль, так “не пасує в стані нещастя”⁷. Я зважуюся на цей ризик не лише тому, що переконаний: українцям треба вирватися з полону національної апатії, яку породжує оптика безсилості, й розпочати пошук інших ракурсів прочитання свого цивілізаційного призначення. Щиро признаюся: була ще одна підстава, що надавала мені сміливості братися за найскладніші екзистенційні питання; це – досвід мого десятилітнього ув'язнення та заслання. В тюрмах і карцерах душевний нерв людини надзвичайно оголюється, і вона трепетно постає перед Богом без посередників. Мені вже якось доводилось описувати⁸ дивні стани мого духу, коли він вивільнювався з-під дії узвичаєних сфер буття і споглядав світ навіть не з “висоти пташиного польоту”, а зовсім уже в неземному ракурсі. В ньому Земля стає маленькою кулькою на твоїй долоні, а ти сам – наче

⁷ Сімона Вейль. Укорінення. Лист до клірика. – Київ: Дух і Літера, 1998. – С. 138. (Далі – Сімона Вейль).

⁸ Див.: Мирослав Маринович. Друге народження // Микола Руденко. *Найбільше диво – життя*. Спогади. – Київ–Едмонтон–Торонто: Таксон, 1998. – С. 529–540.

новітнім Єремією, якому Бог показує “вітку мигдалеву” (Єр 1,11). Відтоді цей ракурс відчувається в моїх аналізах доволі часто, від чого вони, напевно, теж стануть для когось із Читачів претензійно “пророчими”. Коли ж ти при цьому заводиш мову про духовний досвід, накопичений у Церкві, то ця претензійність стає особливо небезпечною. Тому-то я і згадую про свої табірні духовні пошуки, щоб не потрапити під осудливу дію слів Сергія Аверинцева:

Хто насмілюється без належного почуття дистанції говорити про богоспількування подвижників інакше, ніж з вистражданого власного досвіду, починає спектакль, на якому суфлером буде біс⁹.

По-четверте, панівним стилем європейської інтелектуальної думки є легка іронія щодо вічних питань та остаточних висновків, і саме цієї іронії в моїй книзі бракує. До всіх піднятих мною питань я ставлюся неймовірно серйозно, що виразно дисонує з сучасною модою. Я міг би послатися при цьому на просте зауваження польського єпископа Альфонса Носола, що “суттю моди є постійна зміна. Хто одружується на моді, завтра може бути вдівцем”¹⁰. І, здається, саме на цей висновок наштовхує спостереження Б. Смарта про “реставрацією утопійного мислення” в епоху постмодерності. Проте мене не надто турбує моє місце серед аналітиків постмодерності; мене більше займає те, що іронія більш потрібна впорядкованому (часом аж до гедоністичності!) європейському суспільству, ніж саморозтерзаному, самовисміянному, самозненавидженому українському народові, який від цього

⁹ Сергій Аверинцев. Ми покликані до спілкування // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 278.

¹⁰ Bp. Alfons Nossol. O europejskiej wieży Babel // *Rozmowy na koniec wieku* / Prowadzą Katarzyna Janowska, Piotr Mucharski. – Kraków: Znak, 1997. – С. 212. (Далі – *Rozmowy na koniec wieku*). Тут і далі переклад з польської мови мій, якщо не вказано іншого перекладача.

іронічного самоспоглядання уже цілковито втратив спроможність керувати своєю долею. Тому іронія щодо вічних істин – це останнє, що я хотів би йому побажати.

Крім того, більшість іронічних західноєвропейських концепцій стосувалися тієї епохи, коли Європа аж втомилася від власного інтелектуального монологу. Сьогодні ситуація змінилася, і Європа щораз більше вступає в діалог з феноменами, які вона інерційно сприймає як *відсталі*, тоді як насправді вони є *аксіологічно іншими*. В тих розділах книги, в яких ітиметься про міжцерковні стосунки, я намагатимусь певним чином ці зміни проілюструвати. Я вірю, що Східна Європа, оговтавшись і позбувшись відчуття меншовартості (при цьому не позбуваючись почуття заслуженої пошани щодо Європи Західної), ще скаже своє слово.

Вічні епігони зі Східної Європи мають... дивовижну здатність переставляти фігури на шахівниці теорії, де вишукані партії розіграє духовний авангард світу – західні інтелектуали¹¹.

І нарешті, *по-п'яте*, варто попередити Читачів також про стильову еkleктичність пропонованої книги. Для світських українських інтелігентів, далеких від проблем Церкви, можуть виявитися непосильними, а тому нецікавими деякі суто богословські чи еkleзіологічні пасажі. Натомість богословам і людям Церкви можуть видатися недоречними екскурси в геополітику й дилетантські вправи у царині "вічних проблем", щодо яких написано гори літератури, мною, ясна річ, не засвоєної. Відтак і одні, і другі можуть бути неприємно вражені згаданою вище апо-

¹¹ Здзіслав Краснодембський. *На постмодерністських роздоріжжях культури* / Пер. з польськ. Роксана Харчук. – Київ: Основи, 2000. – С.114. (Далі – Здзіслав Краснодембський).

логетикою в душі міфотворчого месіанства. Що ж, першим я скажу: “Пані і панове, звикайте! Нинішній український анальфабетизм у церковних справах нам користі не приносить!”; до других я апелюватиму: “Всесвітліші отці, я намагаюсь ламати зашкарублі бар’єри дилетантизмом – беріться за цю ж справу, але професійно!” Нарешті, усім прагматикам я нагадаю: йдучи у темряві, людина однією ногою *прагматично* стоїть на землі, тоді як другою *месіаністично* підбирає тверде місце для наступного кроку. Хода людини правильна тоді, коли і одне, і друге – в гармонії.

Ще на самому початку цього дослідження переді мною постала серйозна проблема: говорячи про Церкву в Україні, вибирати чи не вибирати конкретний об’єкт дослідження? З одного боку, це природно, що найкраще я відчуваю свою, себто Українську Греко-Католицьку Церкву, тоді як уявлення про інші Церкви більш схематичні. Тому, в принципі, годилося б говорити лише про свою Церкву, особливо якщо мова заходитиме про оцінки критичного характеру. З іншого боку, чимало процесів і явищ в українських Церквах є спільними, адже всі Церкви – навіть якщо говорити про Церкви невізантійського обряду! – є репрезентантами української (ширше – слов’янської) ментальності й несуть у собі типові риси східного благочестя¹². Якби я писав наукове дослідження, у мене не було б іншого виходу, як строго диференціювати свої думки щодо кожної конкретної Церкви.

¹² Див.: Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Норма веры как норма жизни // *Независимая газета*. – 16-17.02.2000. (Далі – Митрополит Кирилл) Цит. за: Бюлетень релігійної інформації / Вид-во Київського Коледжу Католицької Теології ім. св. Томи Аквінського. – 3 (2000). – С. 55. (Далі – *БРІ*). Тут і далі переклад з російськомовних джерел мій, якщо не вказано іншого перекладача.

Однак дещо вільніший характер викладу, на щастя, дозволяє мені вдатися до певних обхідних прийомів.

Так, мені видається допустимим у тих випадках, коли мова йтиме про загальноукраїнські тенденції, вживати термін “українські Церкви”, або – кумулятивно – “українська Церква”. Зазвичай ці терміни будуть охоплювати лише фрагменти давньої Київської Церкви, тобто Церкви візантійського обряду. Це не означатиме, звичайно, що я якимось чином принижуватиму значення Римо-Католицької Церкви в Україні чи Церков протестантських, що діють сьогодні на нашій землі¹³. Там, де доречно буде виділити їхні ролі, я це обов’язково робитиму. Однак головна увага моя спрямована на долю Київської Церкви, часткою якої ні Римо-Католицька Церква в Україні, ні українські репрезентанти протестантизму себе не вважають. Якщо ж говорити про згадану етичну проблему, а саме: наскільки допустимою з мого боку є критичність щодо несвоїх Церков, то я спробую зняти її, взявши собі за приклад митрополита Андрея Шептицького:

Знаючи, однаке, з яким ставленням, зближенням майже до упередження, читають православні те, що “уніяти” пишуть про їхнє віросповідання, урочисто заявляю на вступі, що я не маю і ніколи не мав наміру принизити жодного українського віросповідання, або кого-небудь вразити або й образити. Єдиним моїм наміром було і є сповнити те, що вважаю за обов’язок кожного українського патріота, а саме: зробити все, що можливе, аби причинитися, бодай

¹³ На жаль, саме такий висновок зробила київська дослідниця Наталя Кочан у своїй статті “Греко-Католицька Церква в Україні сьогодні: Ідеологічне підґрунтя для діалогу з православ’ям” (*Die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine heute: Ideologische Hindernisse für den Dialog mit der Orthodoxie*) // *Ost-West. Europäische Perspektiven*. – 1 (2000) Heft 2. – S. 142–143.

в дечому, до порозуміння між різними українськими віросповіданнями¹⁴.

Й тому якщо в тексті книги Читач натрапить на якесь необережне слово, яке травмуватиме його релігійні переконання, то я наперед прошу в нього вибачення. При цьому я не хотів би впадати у фальшивий іренізм* і свідомо “не зауважувати” *політичні* наслідки тих чи тих релігійних переконань, які, на мою думку, деформують українське духовне поле і до яких я у своїй праці доволі жорсткий. Крім того, немає в мене наміру приховувати якісь прорахунки і своєї Української Греко-Католицької Церкви. Уважний Читач відразу помітить, що мої “загально-українські” спостереження чималою мірою напоєні галицьким контекстом – часом настільки, що непомітно ускладнюють їхнє легітимне перенесення на великоукраїнський рівень. Сподіваюся, це визнання злагіднить серця тих українців з інших регіонів України, які будуть невдоволені недоречним, на їхню думку, ототожненням їхньої релігійності з релігійністю галицькою.

Контрапунктова природа книги передбачає, що різні, часом навіть віддалені за змістом розділи все ж охоплені однією логічною ниткою. Так, у першому розділі подано загальні уявлення автора про суть української ідеї, її характерні особливості, а також про її зв’язок із християнством. Другий розділ, як підготовчий до наступних, покликаний захитати в Читачеві уявлення про непорушну сталість тієї парадигми буття, в якій

¹⁴ Андрей Шептицький, митр. У справі порозуміння (Далі – Андрей Шептицький) // *Знаки часу*. – С. 123–124.

* Від гр. *ірене* – мир; іренізм – метод виліковування (“уврачевания”) церковних розбіжностей шляхом відмови від жорсткої полеміки, через налаштованість на примирення.

нам усім доводиться жити, й породити відчуття, що наближається час змін. У третьому розділі буде зосереджено увагу на моральній (душпастирській) місії Церкви та проаналізовано окремі історичні й сучасні проблеми її служіння. Четвертий розділ покликаний проілюструвати, якою мірою українські Церкви спроможні відповісти на виклики часу. А на завершення – у розділі п'ятому та у післямові – ми, аналізуючи об'єднавчі процеси в християнстві, знову повернемося до розгляду української ідеї, але вже з урахуванням її християнського наповнення. Тим самим ми намагатимемося проілюструвати думку, висловлену, зокрема, Іваном Паславським:

Історичне покликання українського християнства ми розглядаємо як історичну місію українського народу взагалі, оскільки християнство завжди було ключем до всієї нашої духовності, воно вирішальним чином формувало ментальність народу, найбільш адекватно виражало його дух і творчу потенцію... Історичне призначення України в справі відновлення єдності Христової Церкви ми всеціло пов'язуємо з українською національною ідеєю того часу...¹⁵

Пристаючи до написання цієї книги, я ясно відчував, що мені страшно буде не так *написати*, як *випустити* її. Зміни в сучасну епоху відбуваються надзвичайно швидко. Людство давно вже мчить у безвість вертикальним крилом гіперболи, коли на щораз менший відтинок часу припадають щораз грандіозніші трансформації. Написати задуману мною книгу неможливо без бодай мізерних спроб передбачення, без екстраполяції нинішніх тенденцій на майбутнє. Отож цілком імовірно, що всі “профетичні” моменти у

¹⁵ Іван Паславський. *Між Сходом і Заходом*: Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. – Львів: Стрім, 1994. – С. 134. (Далі – Іван Паславський).

подальшому тексті дуже скоро стануть найслабшим місцем книги. Так, нинішній читач із цікавістю слідкує за сюжетною інтригою у творах Жюль Верна, проте часом з усмішкою сприймає його футуристичні прогнози. Як слушно зауважує Віктор Єленський, “прогнози розвитку релігії й релігійності є, напевно, найменш вдячними з усіх можливих прогнозів”¹⁶.

Завершуючи своє вступне слово, я вважаю своїм почесним обов’язком згадати тут тих, без кого ця книга не могла би з’явитись на світ. По-перше, я складаю велику й сердечну подяку керівництву Інституту східноєвропейських досліджень, зокрема його директорові професору Ярославу Пеленському та колишньому заступнику директора і моєму вірному другові професору Наталі Яковенко. Саме в рамках цього Інституту я й розпочав підготовчу працю над своєю монографією, і я дотепер подивляю і благословляю їхнє приязне і виrozumіле довготерпіння. По-друге, я вдячний усім моїм друзям, які давно вже очікували від мене якогось інтегрального бачення українських проблем. Їхня інтелектуальна нетерплячість була для мене додатковою спонукою таки взятися за перо. Зокрема, я вдячний моїм колегам зі Львівської Богословської Академії (Українського Католицького Університету) за рідкісну в наш час атмосферу любові та доброзичливості, яка огортає мене ось уже п’ять років, відколи я там працюю, і яка чимало прислужилася для успішної роботи над книгою. Адже остання не могла бути написана без віри в людину, яку щодня відновлювали в мені мої колеги. І нарешті, всі мости для відступу

¹⁶ Віктор Єленський. Релігійність українців: напрямки змін і деякі тенденції // *Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”*, організованого Фондом “Демократичні ініціативи” 6 листопада 2000 року в Києві. (Репр). (Далі – *Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”*).

“спалила” фундація Американської ради вчених товариств (*American Council of Learned Societies*), виділивши матеріальну підтримку впродовж півроку для написання цієї праці. Це переконало мене, що час остаточно зважитися таки настав.

Під час праці над цією книгою неоціненними для мене були велика редакторська допомога з боку моєї дружини Люби та зауваження сестри Надії, а також поради моїх друзів і колег – окрім згаданих вище, ще й директора Інституту Історії Церкви ЛБА Олега Турія, директора Інституту Юдаїки Леоніда Фінберга, журналіста Олеса Пограничного, а також цілого грона дорогобицьких колег, з якими я не раз “промацував” контroversійні теми. Нарешті, неоціненною підтримкою стало для мене рішення Миколи Княжицького знайти кошти для друкування книги. Його віра в те, що ним ще не прочитана книга все ж заслуговує на читацьку увагу, є для мене дуже почесною. Усім їм складаю велику подяку і за поміч, і за втішне для автора відчуття, що висловлені ним думки не зістаряться непожаданими.

І тепер, коли зроблено всі необхідні застереження і згадано людей, яким я вдячний, мені залишилося поділитися ще однією – останньою – тривогою, яку під силу буде розвіяти лише моїм Читачам: *чи достатньо в своєму житті унікав я судити інших, щоб сьогодні розраховувати на розкіш бути несудимим самому...*

Розділ 1. УКРАЇНЬСЬКА ІДЕЯ НА МЕЖІ ЕПОХ

Дещо про те, що “не можна читати без брому”

Українська ідея віддавна була пасербицею історії. В той час як мачушині доньки, зодягнені в золото і бісер, виряджалися на забави визнаних, їй доводилося залишатись удома й слугувати іншим. Не можна сказати, що її ніхто не любив. Голубила українську ідею прибережна верба, оздоблювала її червона калина, а соловейко щебетав їй на вушко щасливі слова. Та люди здебільшого були до неї байдужі. Де жила українська ідея посправжньому, так це у своїх мріях: що настане колись великий день, усміхнеться їй доля, пошлюбить її красень-принц і “забудеться давня срамотня година”. Віра в прийдешнє чудесне перевтілення була непереборною. Це вона подвигнула кирило-мефодіївців надати українській ідеї євангельську опору: Україна – це “наріжний камінь, якого відкинули будівничі”¹. Та настане день, коли будуть відкинуті всі інші каміння, крім наріжного. В цьому сенсі результати приміряння черевичка Попелюшки й припасовування біблійного наріжного каменя ідентичні: будуть відкинуті всі горді й несправедливі, а добро, яким так часто нехтували, скромно восторжествує. Отоді-то й “оживе добра слава – слава України”.

На жаль, ритм української історії та тривалість плодоносного циклу романтичної віри, як правило, не збігаються. Нинішні

¹ Див.: М. Костомаров. *Закон Божий (Книга буття українського народу)*. – Київ: Либідь, 1991. – С. 40.

покоління українців, так і не дочекавшись безтурботного життя при комунізмі, прагнуть жити в реальному західному добробуті вже сьогодні. До нас можна легко припасувати те, що Алексрома сказав про всіх “рашнз”: “Сучасній російській людині, схоже, набридло копирсатися в минулому і набридли заклики працювати задля майбутнього – вона живе дійсним, славно розважаючись і не думаючи про важке похмілля”². Втім, не їм одним увірвався історичний терпець – навіть біблійний народ втомився було виглядати месію з обіцяною державою і взявся виборювати її сам. Ні Шевченко, ні автор “Книги буття українського народу” Костомаров не впізнали б сьогодні своєї України. Власне, не впізнає її й наш сучасник Євген Сверстюк: “Втратив певність своєї ходи і сам народ, духово заглушений, релігійно і національно здичавілий, а в результаті – збайдужілий до себе самого”³.

Перші роки новітньої незалежності нашої держави, бачиться, збіглися з цілковитим занепадом української ідеї в її романтичній формі. Наріжний камінь будівничі відкидають і далі, принц по нашу Попелюшку приїхати не поспішає, а модерний цивілізаційний черевичок поки що їй не підійшов. Сьогодні будь-які натяки на прийдешню славу України не тільки не викликають солодкого щему надії, а навпаки, можуть спричинити спалах словесної агресії чи глуму.

Про вигаслість романтичної ідеї свідчить той вражаючий факт, що Україна перестала читати Шевченка. Батьки не читають

² Алексрома. Приголомшення світлим майбутнім (Далі – Алексрома) // *Ї* (Незалежний культурологічний часопис, м. Львів). – 2000. – № 19 (“Глобалізація, Європейський Союз та Україна”). – С. 66. (Далі, оскільки цитовано тільки одне це число, скорочено – *Ї*).

³ Євген Сверстюк. *На святі надій*. – Київ: Наша віра, 1999. – С. 96. (Далі – Євген Сверстюк).

уже дітям “Мені однаково”, а діти не плачуть над “Гонтою в Умані”. Сім’ї відкупилися від Поета його портретами, а народ загалом – його пам’ятниками. Мало того, як свідчить Володимир Єшкілев⁴, навіть деякі галичани – обереги давньої української ідеї – з безнадійним відчаєм (забувши про Шевченкове: “Кайдани порвіте!”) починають вірити у справедливість скандального опусу О. Бузини “Тарас Шевченко – вурдалака”. Бо, мовляв, хто ж, як не Шевченко, задав українцям парадигму плачу над своєю долею, не наповнивши їх спрагою боротьби за неї. Отож старого душевного щему, здається, не вернути: Україна вступила в нову смугу свого буття, яка вимагає інших стимулів і творитиме інші святині.

Донедавна українська ідея живилася великими іменами минулого: Тарас Шевченко і Микола Костомаров, Микола Лисенко та Іван Франко, Михайло Грушевський і Вячеслав Липинський, Андрей Шептицький і Василь Липківський, Дмитро Донцов і Степан Бандера, Микола Шлемкевич і Юрій Липа. Великі постаті епохи новітнього дисидентства – Іван Дзюба і Вячеслав Чорновіл, Борис Антоненко-Давидович та Іван Світличний, Євген Сверстюк і Микола Руденко – репрезентують собою, як правило, ті форми розвитку ідеї, які раптом опинилися “не у фазі” з нинішнім історичним моментом. Щоб вони зазвучали знову, потрібна певна історична дистанція, новий виток діалектичної спіралі. Перелік наших сучасників, які тою чи іншою мірою прислужилися до новітнього державного усамостійнення українства, можна значно розширити. Але це лише посилює внутрішню напругу запитання: то чому ж тоді українська ідея переживає сьогодні таку глибоку кризу? Чому здобуття Украї-

⁴ Див.: Володимир Єшкілев. ‘Машина виживання’ і українська культурна традиція // *І.* – С. 158. (Далі – Володимир Єшкілев).

ною незалежності так нещасливо збіглося в часі з занепадом віри в українство як таке? Спробуймо проаналізувати кілька можливих відповідей на ці запитання.

Синдром здобутої мети

Перша причина, яка лежить на поверхні (хоч від того не менш парадоксальна!), – це, власне, здобуття Україною незалежності. Як і кожен народ, українці – відколи вони себе усвідомили ними – завжди мріяли про захист своєї самобутності. З плином часу незалежність із *засобу* до збереження самобутності поволі перетворювалась на “річ у собі”, у самодостатню цінність, у найвищу *мету*. Цьому сприяла хронічна нереалізовуваність такої мрії. Державна незалежність була як *фата мортана*, що манила спраглих у пустелі, але ніколи не підпускала їх до себе. Українці мимохіть потрапляли в психологічну пастку: головне – це завоювати незалежність, а там уже якось буде, там ошчасливлений народ уже сам закотить рукави і займеться відбудовою свого національного буття. Тому сценарій майбутнього України розгортався за схемою народної казки або класичного європейського роману: дія закінчувалась у той момент, коли герой і героїня, переборовши немислимі перешкоди, врешті щасливо одружилися. Про райське життя, що наставало після весілля, красномовно свідчила лише кривуляста віньєточка з двома голубками в кінці тексту.

Тому-то несподіване й воістину *чудесне* здобуття нашою державою незалежності застало українську ідею зненацька. Сталося те, що часом у літературі окреслюється як “синдром Мартіна Ідена” – синдром досягнутої мети. Тепер оту віньєточку треба було б наче розкрити, хоч підсвідомо ми здогадуємось, що романтика на цьому й закінчується. Починаються життєві будні,

описувати які, за законами жанру, не слід. Так суспільство виявилось не готовим до життя після втілення мрії, і навіть якщо котрийсь із діячів України заглядав у далеке майбутнє тверезим практичним оком, його ідеї тонули в загальних романтичних ілюзіях, не стаючи програмою практичних дій. Єдине, на що ми спромоглися сьогодні, – так це сформулювати тезу про “розбудову Української Держави”, яка (тобто теза), не будучи забезпеченою солідними практичними справами й концепціями, моментально перетворилась у словесний штамп, що на мило відгонив або стратегічним безсиллям, або пропагандистським лукавством.

Вийти з отого синдрому досягнутої мрії українська ідея все ще не спромоглася. Був період, коли вона навіть намагалася зіграти ще один дубль прикінцевої сцени. Щоб державу було здобуто ніби ще раз, але цього разу вже “нашу”, “справжню”, після чого “все піде добре”. Тут пріоритет знову надавали романтичним уявленням: візія бажаної держави різко контрастувала з образом держави реальної, образ українського народу просто-таки загрозливо дисонував із тим духовно розбещеним, напівспитим людським матеріалом, який, здається, зненавидів сьогодні уже сам себе. Усі тверезі прагматичні програми повинні були б запропонувати вихід, що саме треба робити з отим *реальним* українським народом. І сучасні державотворчі-прагматики справді його пропонують: таким народом слід *маніпулювати* – без віри в його призначення, без любові до його злидарів і без поваги до його героїв. Це все, на що сьогодні спроможний наш національний прагматизм. Що стосується націоналістичної ідеї, то її прагматизм, як ми говоритимемо про це далі, все одно спирається на закладені в нього романтичні постулати.

Отож, з одного боку, птах українського романтизму надто довго ширяв у хмарах, а тому спуститися на землю, здобути нову опору –

це завдання, важливе не тільки для романтизму, а й для України загалом. З іншого боку, наша “заземленість” чомусь відразу наповнюється зневірою і цинізмом. Надто пристрасно (хоч уже й потайки) ми очікуємо чуда, щоб стати викінченими прагматиками. Закваскою української нації є не політичний первень, як, скажімо, у французів; не пріоритет держави, як у росіян, а духовні дріжджі. Те, що Володимир Єшкілев називає “літературогенезністю”⁵, я особисто виводжу з духовного, оскільки “Кобзар”, який задав парадигму українськості на більш ніж сто літ, є такою ж мірою явищем літературним, як і духовним (недарма його стільки років називали “українським Євангелієм”!). Подібну думку про Шевченка висловив і Іван Лисяк-Рудницький: “Це був великий духовний провідник свого народу, що його можна порівняти з давніми єврейськими пророками”⁶. І незнищенна наша емоційність теж свідчить про нашу “духовноцентричність”. *Українець спроможний на великі прагматичні справи, коли вірить; і він же перетворюється на морального покруча і суспільний шлак, коли втрачає віру і змушений діяти за логікою зневіреного прагматизму.*

Звідси й випливає один із головних парадоксів української долі: з одного боку, тільки віра спроможна напнути вітрила нашого конструктивного прагматизму; проте, з другого боку, саму віру найлегше відроджує романтична ідея щодо свого призначення. Тому, щоб ми стали прагматиками (а не циніками!), в нас повинна знову запульсувати жилка романтичного іdealізму.

⁵ “Україна – це держава і нація, які виникли на літературній основі. Де ще знайдеться на карті світу країна, яка була б настільки літературогенезною і літературоцентричною, як Україна?” (Див.: Володимир Єшкілев // *І.* – С. 179).

⁶ Іван Лисяк-Рудницький. Інтелектуальні початки нової України // Іван Лисяк-Рудницький. *Історичні есе.* У 2 т. – Київ: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 178. (Далі – *Історичні есе*).

Деградація Української держави

Новонароджена держава Україна (оте творіння Боже, яке з'явилося саме тоді, коли усі людські надії добитися незалежності, здавалося б, розвіялися остаточно) майже блискавично просякла гріхом. “Кожен надію кладе на марноту й говорить неправду, вагітніє бідою й породжує злочин!” (Іс 59, 4) – ось програма, за якою живе визначальна частина українського народу. Людині біблійних асоціацій це навіоє порівняння з занепадом того “першого” людства, знищеного Богом за “велике розбещення людини на землі” і за те, що “ввесь нахил думки серця її – тільки зло повсякденно” (Бут 6, 5). Передчуття, що держава, сповнена такою розбещеністю, не встоїться, проявляється чи не в кожній людині, незалежно від того, віруюча вона чи ні. Тут виявляє себе та моральна програма, яка закодована в нашій свідомості, а що ще важливіше – й у підсвідомості.

Називаючи деградацію Української держави як одну з причин занепаду української ідеї, я добре усвідомлюю, що це речі взаємопов'язані, і стан української ідеї значною мірою пояснює причини занепаду держави. І все ж мені пригадується той дуже короткий відтинок часу після референдуму 1991 року, коли навіть російськомовні українці, тобто люди явно далекі від сприйняття української ідеї, з цікавістю приглядалися до перших кроків нової держави і були *психологічно готові* внести корективи у свою дотеперішню систему національних і мовних пріоритетів. На відміну від культурницького відродження 60-х років, у 90-х роках основні сили українства поглинуло державне будівництво. І саме успіх цього будівництва міг би стати точкою опори, за допомогою якої можна було б перевернути звичний комплекс вторинності й національної самозневіри. Проте вже через якийсь там рік економічна й дипломатична неспроможність новопосталої

держави цілковито зруйнувала оті кволі паростки напівпробудженої національної самосвідомості, а зневага до всього українського відновилася – подекуди навіть з іще більшою силою. Впродовж 1990-х років у свідомості значної частини українців знову утвердились, кажучи словами Миколи Рябчука, “колоніальна точка зору на себе як на недонарод із недовою, недокультурою, недорелігією..., фальшиве й самопринизливе *self-image* (уявлення про себе)”⁷.

Віра українців у свою спроможність самостійно збудувати державу й ефективно управляти нею похитнулася навіть у Галичині, а що вже тоді говорити, скажімо, про Сумщину! Сьогодні навіть на галицьких вулицях і базарах іноді проклинають не невдах-адміністраторів, а Україну як таку. Молодь загалом готова емігрувати в будь-який момент – аби лише була нагода. Так твориться невтішна послідовність: перша еміграція кінця XIX й початку XX століть була заробітчанською, друга, повоєнна, – ідеологічною. Але в обох випадках за Україною плакали і тужили. Третя еміграція є еміграцією зневіри. За Україною вже не плачуть – слава Богу, якщо її не проклинають...

Відчуття повної безвиході, безплідність усіх спроб знайти вихід із кризи породжує в деяких слабкодушких висновок про те, що українська нація неспроможна самостійно вирішити свою долю. З’являються постаті молодих розчарованих українців, котрі вдаються до радикального кроку: зрікаються свого українства і свідомо обирають іншу націю. Яку саме – це вже залежить від обставин, однак у будь-якому разі – більш динамічну, більш “перспективну”. Довіритися туманним передчуттям щодо славного

⁷ Микола Рябчук. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох ідеологій (Далі – Микола Рябчук) // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 157.

призначення України видається їм вершиною безумства: адже світом керує сила, й успіх на боці тих, хто цю силу має. Людське життя коротке, і треба, мовляв, прожити його для свого добра, а не ставати перегнаним для міфічного “кращого майбутнього”.

Отож із прикрістю зазначимо, що після появи на світ незалежної України справами щораз більше почали заправляти сили злоякісні та розбещені, тоді як добро знову почало тулитися по глухих кутах. В цій несприятливій атмосфері доволі часто буксують ті державотворчі, політичні та економічні моделі, які дають добрі результати в інших країнах.

На ідеологічному рівні ми стали свідками смертельних баталій поміж словами, які нічого не значать і які перетворюються на порожні гасла, мильні бульбашки: завдяки їм легко розрізнити конкуруючі групи, але ці слова втратили будь-який зрозумілий сенс⁸.

Часом складається враження, що до чого б не доторкнулася рука нашого державницького анти-Мідаса, все тут же загниває, руйнується, перетворюється на свою протилежність. Чи не це й спонукало В. Яворівського сформулювати свою знамениту фразу: “То що ж ми за народ такий?”

Як же поєднати дві суперечливі тенденції, які ми емпірично фіксуємо в нинішній дійсності? З одного боку, начебто ідуть якісь реформи, щось десь почало рости, розвиватися. З іншого боку, над усім витає відчуття несправжності й неприродності. Що ж, як на мене, людину метафоричного мислення, найбільш підходящим для опису цієї ситуації є образ зазеленілої омели на напівзасохлому дереві. Слів нема: листочки омели зелені і свіжі. Однак ростуть вони *за рахунок* усього дерева. І чим більше розростається

⁸ Лешек Колаковський. Втрачене село (Далі – Лешек Колаковський) // *І.* – С. 131.

омела, тим більше занепадає все дерево. Цю візію прекрасно ілюструють слова Сімони Вейль:

Держава поїдає моральну субстанцію країни, годується нею, товщає від неї, доки пожива не починає вичерпуватися, і це призводить державу до голодного знемагання⁹.

Ясна річ, як і в кожному узагальненні, тут можна знайти якісь невідповідності. І найголовніша з них – особливість людського роду. Спробуйте оздоровити дерево, повідрубувавши всі кулясті нарости омели. Не вдасться. Первинною є хвороба дерева, і доки з нею не справитися, омела й далі зеленітиме. Листочки омели не спроможні переродитися в нормальне листя дерева, на якому ростуть. І я (продовжуючи лінію метафоричності) далеко не певен, що новітні українські “структури гріха” так уже легко можуть самі собою переродитися в нормальні цивілізовані соціально-економічні структури: поки що вони тільки те й роблять, що закріплюються і щораз відвертіше намагаються монополізувати владу. Натомість “листочки” суспільства, тобто люди, відродитися можуть, міняючи хибну програму дій на правильну. В цьому – головна підстава для надії, хай навіть есхатологічної. Якби такої можливості не було, людство було б приречене, а Христова жертва – даремною.

У протифазі з ходом історії

За якимсь незбагненим присудом історії ми, українці, часто опиняємося у протифазі з ходом модерної історії. Цю тезу можна проілюструвати багатьма прикладами, але почати мені хотілося б із посилання на одну цікаву історичну паралель – протифазу з ходом історії, в якій опинилися русини Галичини в тоді ще

⁹ Сімона Вейль. – С. Х.

далеко не “небіжці” Австрії. Друга половина XIX століття відзначена потужними визвольними зусиллями поляків та угорців. Саме в ту епоху розбуяв у Центральній Європі ідеал свободи, пріоритетне місце якого на п’єдесталах народної пошани ніхто під сумнів не ставив. На тлі цього нестримного пориву до національної незалежності українці-галичани виявляли дивовижну вірність Габсбурзькій короні – аж до звинувачень з боку поляків та угорців у тому, що русини – це “народ, який не прагне свободи”. З позицій нинішнього часу мотивація українців видається очевидною: саме Австрія рятувала українців від руїни, передбаченої офіційним планом *niszczenia Rusi* (нищення Русі) з боку Польської держави. Українці не могли підтримати визвольні змагання поляків, оскільки боротьба за їхню свободу не була рівночасно боротьбою за свою власну свободу, а радше навпаки. Однак у цій ситуації я хотів би підкреслити не так мотивацію, як сам факт *протифазності* тодішніх настроїв українців: ми були опорою тої імперії, з-під гніту якої інші народи прагнули визволитися; ми домагалися того, чого інші вже зрікалися.

Ота різноспрямованість щодо головного вектору історії, бачиться, збереглась і до сьогодні. Так, ми здобули державу і прагнемо розбудувати її в той час, коли у світі потенційні можливості інституту суверенної держави дедалі більше вважаються вичерпаними, а саме поняття національної держави ставлять під сумнів¹⁰. Цікаву паралель до цієї політичної ситуації можна прослідкувати і на релігійній площині. Так, ми здобули можливість розвивати свою національну Церкву саме в той час, коли у

¹⁰ Прекрасну підбірку матеріалів на цю тему подав у 2000 р. львівський часопис “Г” у своєму випуску “Глобалізація, Європейський Союз, Україна” (№19).

світі (кожен східноєвропейський провінціал під “світом” розуміє, звичайно ж, сучасну західну цивілізацію) акцентація на національних особливостях своєї Церкви сприймається як головний бар’єр на шляху єкуменізму та універсалізації християнства.

Коротше кажучи, ми знову сьогодні добиваємося того, чим інші здебільшого вже наситилися й чим ладні певною мірою поступитися в пошуках чогось перспективнішого. Варто тут зазначити, що я не перебільшую значення цієї тенденції: жодна з країн Європи, що сьогодні поступається часткою свого суверенітету на користь наднаціональних структур чи мотивацій, не забуває про національні інтереси. Жоден уряд Європи, яка об’єднується, не можна звинуватити в надмірному альтруїзмі. Та й сама інтеграція зовсім не схожа на об’єднання романтиків-ідеалістів. Це жорсткий бій (хоч і за певними правилами!) за своє місце в єрархії потуг, це виснажливі перегони в безумному ритмі технологічного прогресу.

Однак безсумнівним є те, що класична формула національної держави сьогодні значною мірою розмита новими тенденціями, які, з точки зору тієї класичної моделі, видаються парадоксальними. Якщо в “золоту епоху” національної держави її міць і добробут визначалися за мірою здобутого нею національного суверенітету, то сьогодні саме стимули моці й добробуту, тобто національні інтереси держави, спонукають її позбуватися певної частки суверенітету, віддаючи останню у спільний європейський (чи загалом – цивілізаційний) “кошик”. До такої ситуації класична українська (націоналістична) ідея просто не готова. Адже вершиною наших національних змагань є саме те, що сьогодні поволі відходить в історію: національний суверенітет, економічна незалежність, опора на природні багатства, товарне виробництво,

антимонопольне законодавство тощо. До творення відкритого громадянського суспільства – ще одного винаходу цивілізації – багато українців ставляться з недовірою та підозрою.

Загалом, наша національна стратегія живиться ідеями минулого й до осмислення проблем глобалізації фактично не приступала (відрухове засудження глобалізації я до такого осмислення не зараховую). В результаті нинішній українець бачить перед собою лише дві можливості: або рефлекторно ставати в опозицію до процесів європейської та світової інтеграції, щоб бодай на історичну хвилюк натішитися повним національним суверенітетом (“нації Сходу ще живуть у часі бажання нації”¹¹), або зректися самого наміру обстоювати українські національні інтереси, розчиняючи свої особисті потреби в інтересах більш динамічних націй. Однак ні перший, ні другий варіант виходу, зрозуміло, динамізму українській справі не додає.

Багатовимірність національних завдань

Ще однією причиною занепаду української ідеї стало те, що українцям сьогодні доводиться шукати вихід із цілої низки криз: (а) *національної*, що визначається нашими етнічними особливостями та детермінантами історії, (б) *посткомуністичної*, проблеми якої є спільними для всіх країн колишнього соціалістичного табору, і (в) *цивілізаційної*, яку переживає увесь світ. Елітні країни Заходу мають поки що змогу відкладати свій апокаліпсис за рахунок активної реорганізації світового порядку на свою користь. Щонайменше три країни – Польща, Чехія та Угорщина – відстрочили свій апокаліпсис, успішно вичавлюючи

¹¹ Жорж Ніва. Народження та смерть національних міфів (Далі – Жорж Ніва)
// *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 47.

із себе соціалізм. У трьох колишніх прибалтійських республіках уже теж майже не впізнати слідів їхнього радянського ув'язнення (про колишні азійські республіки мені щось сказати важко). Зате три східнослов'янські народи – українці, білоруси й росіяни – несуть у собі повний спектр кризових явищ, так і не бачучи світла в кінці свого апокаліптичного тунелю.

Така багатовимірність національних завдань є безпрецедентною для класичної української ідеї. Досі вона визначала себе в координатах обмеженого – щоб не сказати: замкнутого! – міжетнічного простору. Так, у XVI-XVII ст. це був трикутник “поляки-турки-московити”, у першій половині XX ст. – “поляки-євреї-росіяни”. Це були головні дійові особи українського історичного виднокола, на активність яких нація реагувала своїми мітами, пересторогами й стереотипами. Хоч у якій точці цього тримірного простору опинялися українці, вони завжди могли виміряти міру “вини” трьох своїх ближніх, яка й закріплювалась в українській історичній пам’яті. Цьому сприяла також розміреність історичного часу, яка робила можливою екстраполяцію сучасних тенденцій на майбутнє.

Щонайменше два процеси планетарного масштабу – глобалізація і прискорення історичних процесів – вивели українську націю в якісно іншу ситуацію. Достатньо проілюструвати цю думку трьома першими-ліпшими прикладами. Так, по-перше, сьогодні ледь не визначальний вплив на характер української політики стала здійснювати нація, яка в історичній пам’яті українського народу фактично не закріплена, а саме: нація американська. По-друге, світ став значно більш взаємозалежним, ніж він був у часи великих творців національної ідеї. Так, для прикладу, фінансовий “землетрус” 1998 року в банках країн Південно-Східної Азії через валютний обвал у Росії докотився й

до Богу духа винної України. Тому важко уявити собі сьогодні, так би мовити, “чистий” експеримент із державотворчої спроможності української нації, оскільки інші нації постійно збурюватимуть картину причинно-наслідкових зв’язків. І по-третє, щораз більше утверджується в нашому народі інтуїтивне відчуття, що дотеперішнім гарантом незалежності України була розіпнута на далеких кавказьких горах Чеченія (досі в історичній пам’яті українського народу теж не закріплена), яка відволікала на себе значні сили Росії.

Деякі репрезентанти української ідеї реагують на згадані явища своєю власною, хоч і вельми специфічною “глобалізацією”: дотеперішня “антиукраїнська змова”, причетність до якої вони донедавна приписували українському єврейству, тепер в умах цієї групи нетерплячих трансформується у поняття всесвітньої змови “жидо-масонів”. Це виглядає спробою вписати багатовимірне явище глобалізації та взаємного узалежнення в новий планетарний трикутник тих, хто несе відповідальність за нашу долю, а саме: трикутник “американці-росіяни-жидо-масони”. Головними його особливостями й далі є психологічна комфортність моделі “хижаки-жертва”, про яку ми поведемо мову нижче, й незмінна засліпленість щодо власних українських рис, які детермінують нашу історичну долю. Таке інерційне повторення національного “плюсквамперфекту” викликає радше співчуття і жаль, ніж гордість і захоплення.

* * *

Ситуація загалом нагадує глухий кут. На тому місці, де має проглядатися розлогий шлях у майбутнє, стоїть глуха стіна: попри всі спроби передбачити сьогодні майбутнє України зробити це з достатньою мірою переконливості фактично нікому не вдається.

Навіть дисиденти – відважні стратеги нашого недавнього минулого – сьогодні перетворились у тактиків ближнього бою. Психологи, очевидно, назвали б це типовою реакцією витіснення: ми проганяємо зі своєї свідомості одночасно і дискомфорт від нашої неспроможності побачити “світло в кінці тунелю”, і страх перед самим майбутнім.

Три виходи з одного геополітичного тупика

Тепер, давши волю “правовірним” українським емоціям, спробуймо проаналізувати те саме, тільки в спокійніших тонах. Вихід зі згаданого глухого кута українська нація шукає щонайменше у трьох напрямках.

Напрямок пострадянського прагматизму

Вище ми вже згадували, що впродовж періоду з кінця 80-х років і донині головні сили українського етносу йшли на створення й розбудову української держави. При всій строкатості українських політичних еліт того часу можна виділити достатньо широку течію українських прагматиків, які пов’язали свої політичні й економічні інтереси з державною незалежністю України. Схематично кажучи, до цієї течії можна віднести, поперше і головним чином, колишню компартійну й господарську номенклатуру, яка визнала розпад радянського імперіального молоха неминучим, а тому заходила ся облаштовувати новопосталу державу, виходячи з прагматичних потреб моменту. Йдучи за логікою В. Липинського, без переорієнтації старої еліти на потреби незалежної держави остання не могла б вижити (додамо від себе: якщо врахувати роль “феномену Леоніда Кравчука” в час референдуму 1991 року, то така держава без цієї

еліти в тих умовах не могла б і постати). По-друге, силою обставин до цієї течії влився прагматичний рукав дисидентсько-опозиційної течії, який був зорієнтований на здобуття реальної політичної влади. І по-третє, до згаданої течії слід уже віднести молодші кадри управлінсько-підприємницької еліти, які розвинулися за роки незалежності. Отож строкатість прагматичної еліти надзвичайно ускладнює завдання логічних узагальнень.

Головною максимом цієї категорії прагматиків є, з одного боку, завоювати ту нішу, яку до цього займала еліта радянська, а з другого – відшукати у світових політико-економічних процесах місце для реалізації своїх інтересів. У цьому сенсі перед прагматиками стоїть завдання розпрощатися з утопічним національним романтизмом і, наскільки це можливо, завоювати собі місце під європейським сонцем – “стати такими, як усі”.

Власне, про появу такої течії свого часу можна було тільки мріяти. Натомість реальне її втілення викликало в народі певний опір, який не дозволяє когорті прагматиків остаточно оволодіти ситуацією. Мені бачаться передусім три причини цього.

По-перше, прагматичній еліті, зорієнтованій на українські національні інтереси, доводиться протистояти такій самій прагматичній еліті, яка зорієнтована на російські інтереси в Україні. Обидві сили ведуть боротьбу на одному і тому самому полі, деколи зі взаємним переплетінням інтересів. Стартові можливості перших були значно слабші, ніж подібні можливості других, тому боротьба далеко не завжди була рівною, хоч і не такою вже безнадійною. Проте після приходу до влади в Росії Володимира Путіна й призначення послом Росії в Україні головного російського нафтового магната Віктора Чорномірдіна Росія перейшла від політики очікування, коли Україна дозріє і сама впаде в підставлений для неї кошик “братерства трьох

слов'янських народів”, до політики активного підштовхування її до цього. Першим сигналом цієї зміни був ультиматум Росії з вимогою відставки міністра іноземних справ України Бориса Тарасюка. Проголошення Москвою 2002 року “роком України в Росії” (а 2003 – “роком Росії в Україні”) свідчить про те, що йдеться не про епізодичну акцію, а про добре розроблений план, який суттєво впливатиме на результати боротьби двох згаданих еліт.

Потреба змінити свою політику щодо України, яка постала перед Росією, опосередковано свідчить про те, що позиції національно зорієнтованої української еліти виявились значно сильнішими, ніж на це сподівалися в Москві. Зрозуміло, що в цьому заслуга не лише національних еліт, а й геополітичного чинника, роль якого в українських політичних процесах була надзвичайно важливою. Без опори на американські чи західноєвропейські структури українській еліті було б вельми сутужно. Я навіть переконаний, що в Москві нашу ситуацію сприймають не як змагання російської та української еліт, а як шахову партію між геополітичними grosмейстерами Росії й Заходу за контроль над Україною. (Тут уже озивається особливість російської ідеї – *протистояти* Заходу, бути його конкуренційним партнером в одному й тому самому геополітичному “танці з шаблями”). Однак зовсім уже нехтувати спроможністю українських прагматиків ставити чоло вишколеній московській еліті теж не слід.

По-друге, репрезентанти національного прагматизму, що поєднали свої інтереси з українською незалежністю, далеко не завжди розмовляють українською мовою. Знову ж таки, про перехід російськомовної номенклатури на службу Україні свого часу можна було б тільки мріяти (для ілюстрації пошлюся на мої табірні дискусії з Миколою Руденком, який тоді передбачав цей процес). Проте реальність внесла певні корективи в рожеві

сподівання. З одного боку, україномовна частина суспільства з традиційною підозрою ставиться до російськомовності новітніх еліт, вважаючи поєднуваність російської мови з українськими національними інтересами недопустимою суперечністю. З другого боку, російськомовна еліта, відштовхуючись від націоналістичної задивленості більшості галичан, доволі часто намагається облаштувати для себе комфортну – тобто російськомовну і, на жаль, майже “совкову” – Україну.

Обидва чинники взаємно підсилюють свою непокєднуваність, що має руйнівний вплив на українську державність. Так, патріотична частина населення, що є потенційною опорою національної адміністративно-бізнесової еліти, дедалі більше зрікається її російськомовного складника і тим самим рубає під собою одну з гілок, на яких сидить. Водночас російськомовна еліта, будучи вихованою в російській культурі і слабо відчувуючи природу українського бунту, не помічає, що облаштовує свою незалежну віллу на вулкані, який тим глухіше мовчить, чим ближчий до нового свого виверження¹². Їй варто було б не забувати пересторогу Петра Дурново, на яку так слушно посилається Вадим Скуратівський:

Мазепинський рух нині здається зовсім незначним, але в деяких випадках (в умовах кризи. – *В.С.*) він може набути цілком несподіваних розмірів¹³.

¹² Для підтвердження своєї думки пошлюся на пересторогу Миколи Рябчука: “Триваюча соціальна й культурна маргіналізація україномовного населення є потенційним джерелом вельми гострих суспільних конфліктів” (Микола Рябчук // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С.158).

¹³ Цит. за: Вадим Скуратівський. *Історія і культура*. – Київ: Українсько-американське бюро захисту прав людини, 1996. – С. 77. (Далі – Вадим Скуратівський).

По-третє, національна прагматична еліта (незалежно від її мовної орієнтації) – “вільно чи невільно” – йде на порушення моральних засад (передусім тут ідеться про порушення етики цивілізованого бізнесу й управління). Якщо на початку 90-х років визначальним, на мою думку, було *невміння* жити цивілізовано, то сьогодні щораз більше ознак свідчить про *небажання* міняти звички, які до того ж приносять золоті плоди. Перемогла традиційна логіка російського поміщика: визискувати темний народ у себе вдома, славно розважаючись у паризьких кабаре чи казино Монте-Карло.

В описаній ситуації теж діє механізм взаєморуйнації. З одного боку, зневага владних еліт до простих посполитих і визискування їх є такими великими, що це унеможливує стабільний баланс можливостей за принципом “збагачуйтесь самі, але і нам дайте жити”. Тому люди приречені покладати надію на “доброго президента”, який експропріює награване й перерозподілить експропрійоване. Звідси й стабільний електорат лівих партій. З іншого боку, самі посполиті вперто не бажають подивитись на ситуацію з точки зору громадянського суспільства – іншими словами, через акти цивілізованої опозиційності, щоденної критичності, а то й виваженої громадянської непокори з метою не допустити сваволі влади. Українська ментальність не може до кінця змиритися з думкою, що влада щоденно псує людину, а тому за владою потрібен щоденний контроль. Українець переконаний, що грішним адміністратор є тому, що він морально зіпсутий, і якщо конкретного грішного адміністратора замінити доброю порядною людиною, то далі все піде добре і без його, українця, постійного контролю.

Звідси висновок: *українська ментальність передусім моралістична, а потім уже – громадянська, державницька*. Через те

вона, з одного боку, надмірно довіряє своїй еліті, полишаючи її на стихію її гріховних інстинктів, а з другого – натхненно її зрікається, помітивши перші ознаки моральної деградації цієї еліти. В першому випадку ми маємо справу з громадянською пасивністю, в другому – зі сліпим національним бунтом. Так спрацьовує певний етнокультурний код української нації, яка, будучи задивленою в ікону людської святості, ніяк не може вписатися в нинішню парадигму “регульованої гріховності”.

І все ж прагматичне відгалуження української ідеї робить своєму народові важливу послугу, оскільки служить чи не єдиним контрбалансом його романтичних медитацій. Як слушно зауважує Лисяк-Рудницький принагідно до проблеми політичної єдності,

тут не допоможуть ніякі сентиментальні заклики до “згоди”, до “братерської любови”. Політична єдність, хоч має також емоційні передумови, являється в першу чергу питанням правильної організаційної методи. При фальшивих організаційних засновках навіть найкраща т. зв. добра воля не доведе до путнього результату¹⁴.

Завданням прагматичної еліти, як на мою непрофесійну думку, є так відрегулювати механізм управління економікою, щоб зняти останню з “ручного управління”, тобто перетворити її на таку собі вегетативну систему національного організму, яка діє поза щохвилинним контролем з боку центрального “диспетчера”. Цього завдання (як і багатьох інших) прагматична гілка українства досі не виконала, а “організаційні засновки” нашого сучасного державного життя все ще й багато в чому є фальшивими. Однак із цього не випливає, що сам прагматичний підхід не є органічно українським: *“шлях романтичних аріїв” мусить бути збалансо-*

¹⁴ Іван Лисяк-Рудницький. Правопорядок і революція // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 340.

ваний “шляхом щоденного плуга”, інакше нація просто випаде з сучасності, а омріяне майбутнє стане зовсім віртуальним.

Напрямок національної стурбованості (націоналізму)

Я не буду зупинятися на питанні, хто репрезентує нинішню українську національну (почасти – націоналістичну) ідею, оскільки це більш-менш очевидно. Втім, явище це неоднорідне, і тут ми можемо виділити як “яструбів”, так і “голубів”, причому присутність останніх суттєво підважує усталений у Великій Україні стереотип “українця-націоналіста” (бандерівця).

Вище ми вже згадували кілька причин, чому націоналістична ідея не увійшла в резонанс із нинішнім історичним моментом. Коротко згадаємо їх, доповнивши іншими особливостями.

По-перше, як уже було сказано, це запізнілість абсолютизації тих атрибутів національної держави, які в нинішньому глобалізованому світі зазнають певної корекції. Вершину наших змагань складає те, від чого інші вже почасти відмовляються. Таке недобачання світових процесів стається почасти через “анахронічний регіоналізм” (І. Лисяк-Рудницький) наших націоналістичних партій, який ніяк не вдається подолати.

По-друге, це психологічна комфортність моделі “жертва-хижак”, тобто акцентація на існуванні ворогів української державності. У нинішньому глобалізованому світі тих “ворогів” чи ворожих чинників стає дедалі більше, що розмиває донедавна чітку картину залежностей. Крім того, це, здається, прирікає українську ідею на рефлекторність у реагуванні на сторонній подразник: первинною в цьому випадку є дія ворожого подразника, і лише тоді – реактивне осмислення ситуації з боку скривдженого.

Для моделі “жертва-хижак” властиве також надто емоційне, а тому незбалансоване ставлення українців до власних рис.

З одного боку, ця модель не є безкритичною щодо української нації: тут нищівної критики зазнає її “безхребетність”, “феміністичність”, ослабленість волі до чину, схильність до покори й доброти. Цей висновок загалом настільки правильний, що мало яка сторінка української історії не виглядає наочною його ілюстрацією. І формулювали його люди, які читали українську історію “без брому”, з відкритим і незаглушеним боєм серця. Та й сьогодні не минає, мабуть, і тижня, щоб не схопитися за голову, слухаючи останні новини, й не вжахнутися, до якої міри дозволяє цей народ маніпулювати собою.

Але минає гострий біль, і в дію вступає філософська рефлексія. По-перше, таке критичне ставлення до доброти підривало головні орієнтири, які досі формувала Церква: “Націоналізм релятивізував традиційні моральні вартості, підпорядкувавши їх вимогам політичної доцільності, згідно з принципом – ‘мета освячує засоби’”¹⁵. По-друге, у згаданій моделі всі перелічені риси постають радше як ознаки раба, які нації треба повсякчас вичавлювати з себе, ніж як ті особливості етнопсихології українського народу, які треба враховувати, осмислюючи його майбутнє. Йдеться радше про *зміну* етнотипу, ніж про його *врахування*; відповідно тут *не українська ідея впливає з етнотипу, а навпаки, сам етнотип має бути переплавлено у розжареному тиглі націоналістичної ідеї, зліпленої з матриць більш сильних і динамічних націй*. Як на мене, це непосильне завдання, оскільки нація (як це вже не раз було в минулому) знайде “боковий” комфортний рівень потенційної енергії, зручно вмовистившись у новій підлеглихості у чергового “старшого брата”.

З іншого боку, в моделі “жертва-хижак” зазнають романтичної абсолютизації деякі інші риси українського народу, які трак-

¹⁵ Іван Лисяк-Рудницький. Націоналізм // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 249.

туються доволі безкритично. Так, для прикладу, український народ постає як взірцевий у плані сімейних стосунків, хоч насправді регулярне пияцтво чоловіків, що дощенту руйнує сім'ї, аж ніяк не можна назвати зразковим для інших націй. На жаль, нинішнє українське село зовсім не нагадує село епохи інженера де Боплана з його культом родини (втім, чи було воно таким уже ідеальним навіть у той час?). Не меншою легендою оповита працьовитість української нації, хоч насправді зневажливе ставлення до своїх професійних обов'язків і викривленість етики праці поволі, але впевнено закріплюються в етнопсихології народу.

Звичайно, я не можу дорікнути національно стурбованій свідомості, що вона цього не помічає. Ні, помічає, і то навіть з великим болем. Однак далі вона вдається до психологічного витіснення національної вини. Всі ці негативи оголошуються наслідками сторонніх впливів, вину за які несуть інші народи. Що ж, не можна заперечити, що так воно до певної міри і є. Для цього (якщо говорити про пияцтво) достатньо зазирнути в російську глибинку. Проте світ, що постає з такого рефлекторного реагування на етнонебезпечний подразник, є недопустимо чорнобілим, а тому фальшивим. Так оті “інші” народи стають “поганими” народами (і відповідно – об'єктами ненависті), тоді як українська нація знову виявляється невинуватою і святою. При цьому, скажімо, розгульні традиції українського козацтва і їхня закріпленість в етнопсихології народу залишаються взагалі поза увагою. В цьому разі етнотип зазнає некритичної *сакралізації*, а національна стратегія рано чи пізно впадає в гріх ізоляціонізму, оскільки в нашому неальтруїстичному світі за кожним добрим впливом з боку іншої нації, в принципі, ховається якийсь егоїстичний (а значить, небезпечний для нас) інтерес.

Такому наставленню української націоналістичної думки свого часу опонував Іван Лисяк-Рудницький:

Якщо ворогові було суджено бути переможцем, а нам переможеними, то це сталося в великій мірі через те, що цей ворог і в минулому виявляв і в сучасному виявляє надзвичайну вмілість у тому, щоб вишукувати слабкі місця в нашій структурі – і в них з цілою силою вдарили. Ланцюг, яким Україна запряжена до імперської колісниці, сковано з ланок наших власних слабостей і помилок. Тому не можемо дозволити собі на те, щоб закривати очі на ці слабості й помилки, скидаючи відповідальність за нашу національну трагедію виключно на зовнішні сили та несприятливі обставини¹⁶.

Лаконічно точно про цю саму похибку говорить і Ярослав Грицак:

Зображення національної історії як суцільної мартирології перетворює її на справжню карикатуру¹⁷.

Як бачимо, в обох згаданих вище випадках – тобто і в намаганні змінити етнотип, і в спокусі його сакралізувати – існує небезпека, що любитимуть не реальний народ, а його романтизовану ікону. Це загрожує тим, що творці національної ідеї шукатимуть соціокультурні обставини, в яких мали б знайти своє повноцінне розкриття не стільки реальні, закладені Господом риси українського народу, скільки уявні, романтизовані їхні версії. Зрозуміло, що успіху це не принесе.

По-третє, серйозною хвилюючою національно стурбованою ментальності, як на мене, є її неспроможність вийти за межі існуючої

¹⁶ Іван Лисяк-Рудницький. Русифікація чи малоросіянізація? // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 476.

¹⁷ Ярослав Грицак. *Нарис історії України: Формування модерної української нації XIX-XX ст.*: [Навч. посібник для учнів гуманіт. гімназій, ліцеїв, студентів іст. фак. вузів, вчителів]. – Київ: Генеза, 2000. – С. 9. (Далі – Ярослав Грицак).

парадигми “силової боротьби за виживання”. Носії цієї ідеї стають в опозицію не стільки до чинної парадигми, скільки до її наслідків. Це один із найнеприємніших для мене висновків, які я змушений був зробити на основі більш ніж десятилітнього досвіду галицької демократії. Маніпулятивні комуністичні методи, так натхненно затавровані борцями за свободу нації в переддень незалежності, виявилися цілком прийнятними, коли владу було завойовано. Тут головне – *проти кого* ці методи застосовувати. Так спрацьовує вічно любий українцям гайдамацько-довбушівський синдром силового перерозподілу благ, який за своєю суттю є не стільки якісним запереченням чинної парадигми, скільки намаганням лише перетасувати місцями її дійових осіб. Це логіка героя, що хоче *посісти* трон ненависного дракона, а не зруйнувати його взагалі.

В нашому аналізі можна виділити парадигму більшого – геополітичного – масштабу, проте залежності й тут будуть ті самі. На інтуїтивному рівні і українці, і (смію вважати) росіяни відчують, що вічне змагання Києва з Москвою і навпаки відбувається за принципом “сполучених посудин”: піднесення рівня в одній “посудині” передбачає опускання його в другій¹⁸. Початок 90-х років породив у серцях українців сподівання, що цього разу вони вже зуміють переламати хід подій на свою користь. Цього поки що не сталося, і це чи не найбільше підірвало довіру до нинішніх форм національної ідеї. Від нереалізованих нею обіцянок настала психологічна втома, яка тим більше поглиблюється, коли наприкінці 2001 року тонує в українській “посудині” знову

¹⁸ Певний натяк на цю закономірність можна знайти і в спостереженні Вадима Скуратівського: “І все ж таки саме подібність і саме дзеркальна!.. Ретроспектива російського історичного розвитку... – це обернена, інверсована картина української історії” (Вадим Скуратівський. – С. 86–87).

хитнувся униз. Подолати цю втому концептуально національній ідеї поки що не вдається.

Спробуймо тепер зробити певні висновки. Цінності, які виховує націоналізм у кращому сенсі цього слова, а саме: національна гідність, національна самоповага, обачність щодо інших націй (жодна з яких не є *a priori* альтруїстичною), здоровий “егоїзм”, який можна було б назвати оберіганням своїх життєво важливих інтересів, – все це справді є *цінностями*, які слід культивувати. Їхнє значення можна легко довести від протилежного. Саме сьогодні ми бачимо, в яку руїну перетворюється нація, що втратила гідність, уже не поважає сама себе, сліпо йде за покликом давніх і новітніх “сирен”, розтринькує національне багатство, яке, власне, повинно бути майоратом наступних поколінь. Перефразовуючи слова Дмитра Донцова, для нинішнього українця, “...немов для провансальця, самостійність настільки мала значення, наскільки не вимагала жертв у борні за неї”¹⁹.

В цьому сенсі національні (націоналістичні) аспекти української ідеї є абсолютно необхідними. Той факт, що нинішня керівна еліта так активно дистанціюється від українського націоналістичного духу, насправді не означає її внутрішнього демократизму. Просто в душах та умах тієї еліти голосно промовляє той лукавий радянський “інтернаціоналізм”, за яким творці комуністичної ідеї завжди старанно приховували не менш націоналістичний, але *російський* дух – дух великодержавний.

Якщо ж говорити про справи не морально-психологічні, а стратегічні, то, здається, місце і роль націоналістичної ідеї не можна правильно визначити, не розрізняючи націю в нестабільному (або, як тепер кажуть, – переходовому) стані і націю в стані динамічної

¹⁹ Дмитро Донцов. Націоналізм // Його ж. *Твори*. – Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. – Львів: Кальварія, 2001. – С. 389.

рівноваги. Націоналістична ідея, на мою думку, може бути пасіонарною лише на етапі *боротьби* за незалежність або коли нації загрожує зовнішня небезпека (приклад недавнього ідеологічного “поправління” Австрії чи специфічної бушівської риторики у США після 11 вересня 2001 року цей висновок тільки підтверджує). Коли ж незалежність здобуто (або загроза зникає), вона віддає частину своїх гасел прагматичній еліті, яка захищає національні інтереси доти, доки вони збігаються з її особистими інтересами. У цей час національно стурбована свідомість відіграє роль оберега, що подає червоний сигнал тривоги, коли прагматичні інтереси керівних еліт надто відхиляються від існуючих уявлень про правильний курс. Тут націоналізм відіграє важливу роль больового синдрому, що коригує обраний курс, але внаслідок своєї надмірної романтичності не може цей курс одноосібно прокладати²⁰.

Напрямок українського месіанства

Існує в національній ідеї ще й третій складник, який, якщо вірити Сергієві Булгакову, є чи не найголовнішим:

Національна ідея спирається не тільки на етнографічні та історичні основи, а й передусім на релігійно-культурні, вона засновується на релігійно-культурному месіанізмі, в який з необхідністю виливається кожне свідоме національне відчуття²¹.

Цей висновок знаходить своє підтвердження в тому фактові, що народилася українська месіанська ідея (про що сьогодні багато хто забуває!) в середовищі церковної інтелігенції:

²⁰ Описані залежності надзвичайно цікаво прослідкувати після 11 вересня 2001 року на прикладі США, хоч це вже інша тема.

²¹ Цит за: Максим Розумний. *Українська ідея на тлі цивілізації*. – Київ: Либідь, 2001. – С. 205-206. (Далі – Максим Розумний).

У княжу добу церковні кола найгарячіше заступали принцип політичної та моральної єдності Руської Землі, проти крамол і міжусобиць, та ідею спільної боротьби з поганцями, що відповідала західнім хрестоносним походам. Серед цих же кіл народилася ідея “Святої Руси”, що була українською формою месіанізму, перехопленою згодом москалями²².

Власне, перехоплювали цю ідею не тільки росіяни, й історія цього руху ідей є дуже цікавою. Первинний ідейний згусток слов’янського месіанства був сформований, як бачимо, в Київській Русі. Згодом той згусток розвивався й набував тогочасної концептуальної форми в тих державах, до складу яких входили землі давнього Києва – Польщі та Росії. Саме тому й можна (вслід за Максимом Розумним) зробити висновок, що

українська ідея почала формуватися поза українською елітою, у творчості російських і польських патріотів. [...] Використані польською і московською концепціями національної самобутності, обидві ці ідейні побудови [слов’янського братерства і “святої Руси”] мали в своїй основі анексовану українську спадщину. Природно, що згодом вони стали складниками української національної ідеї²³.

Іншими словами, те, що було породжено Києвом у вигляді малоструктурованої месіаністичної субстанції, пройшовши подальший концептуальний розвиток у польській та російській культурах, згодом знову повертається до Києва у вигляді більш-менш структурованої української національної ідеї. Оце київське закорінення слов’янського месіанізму опосередковано підтверджується слушним спостереженням Максима Розумного:

²² Іван Лисяк-Рудницький. Виродження та відродження інтелігенції // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 363.

²³ Максим Розумний. – С. 218, 223.

Практично всі три ідеали польської та російської національних ідей – християнський, демократичний (соціалістичний) і слов'янський – мали реалізовуватися на українському ґрунті²⁴.

Проте пригляньмося все-таки до суто українських слідів згаданого месіанізму. Невмируща віра в прийдешню славу *моральної, ненасильницької* України забриніла свого часу на сторінках “Історії русів”, увібралася в уже цитовану формулу Костомарова про Україну як наріжний камінь, жилася багатьма іншими передбаченнями, як-от, для прикладу, передбаченнями Йоганна Г. Гердера: “Україна стане колись новою Елладою...”²⁵ чи Нострадамуса:

Гряде новий, стократ привабніший звичай
Старому, бусурманському на зміну.
Де мова тішить слух, там Борисфенів край
Початок здвигам покладе, злама рутину (III, 95)²⁶.

Головне, що приносить із собою цей струмінь української ідеї, – це переконаність у якісно іншій призначеності України, в її місії щодо утвердження добра й справедливості (Юрій Липа: “Сила є аргументом, але *змістом України є справедливість* [виділення моє. – М.М.]”²⁷) чи гармонійної синтези Заходу і Сходу (“Реалізацією цього свого великого післанництва Україна започаткувала б нову, кращу історичну епоху на Сході Європи і забезпечила б щасливіше, більше згідне з Божою волею життя не тільки

²⁴ Максим Розумний. – С. 260.

²⁵ Цит. за: Миро Продум. Україна: “золота стежка” у III тисячоліття (Далі – Миро Продум) // *Мандрівець*. – 1 (1995). – С. 27.

²⁶ Там само.

²⁷ Цит. за: Володимир Кухарський. Це божественне ймення Вкраїна // *Мандрівець*. – 2 (1994). – С. 84.

для себе самої, але й для всіх сусідніх народів. Цю ідею Липинський називав ‘українським месіанізмом’²⁸).

Віра в саме *таку – справедливу, моральну і світлу* – Україну вже в наш час спиралася на бердниківські формули “Чаші Амріти”, “Святої України” чи “Духовної республіки”, виблискувала біликівським “Мечем Арея”, спалахувала тюремними видіннями українських дисидентів, трепетно перегортала сторінки канигінського “Шляху аріїв”²⁹. Привид майбутньої слави й сьогодні тихо блукає запущеними неасфальтованими дорогами України й сповнює серця відчайдушною надією. Так пульсує в українських скронях згусток національної ідеї – українське месіанство. Це незнищений “залишок”, який зостається в українських мізках за будь-яких обставин. Так проявляється той особливий стан жевріння національної ідеї, коли, кажучи вслід за Ліною Костенко, “слів ще нема – поезія вже є”.

Речники українського месіанізму ніколи не були в фаворі; вони часто мовчазні, бо майже завжди висміювані (хоч при цьому і незнищенні). Їм так і призначено тулитися в маргінальних виданнях, з яких їх періодично проганяють більш тверезі власники. Їхні ідеї завжди викликають зневажливу посмішку як у колах академічних учених, що понад усе шанують дисципліну ума, так і в колах політичних прагматиків, звично зорієнтованих на реальні важелі влади. Свого часу мені самому довелося дистанціюватись

²⁸ Іван Лисяк-Рудницький. Вячеслав Липинський // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 93.

²⁹ І все це у повній відповідності з формулою: “Україна перебуває в епіцентрі вражаючої космічної містерії...Інтуїтивне дійство має стати свідомим прийняттям місії, а відтак – долі”. (Вілен Горський. Міф у сучасній культурі та його модифікації на полі історико-філософського українознавства. (Далі – Вілен Горський) // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 109).

від кількох ентузіастів, які прийшли до мене зі своїми прозріннями й відкриттями. Вони прагнуть цілковитого навернення у їхню віру, їхні серця не визнають “напівлюбові”.

У творах представників месіанської ідеї часто з’являються аргументи-химери, що є плодами схрещення двох несхрещуваних генетичних ліній – інтуїції, що випливає з *credo*, й наукового аналізу, в основі якого лежить *ratio*³⁰. Для цього типу мислення засадничою формулою є переконаність у тому, що “існують універсальні закономірності, властиві для всіх рівнів єрархії буття. Це дозволяє знання, отримані для одного рівня, використовувати і для інших рівнів світобудови”³¹. Уже саме це перенесення закономірностей одного рівня на явища другого для дисциплінованої логіки є недопустимим. Згадані аргументи-химери порушують чистоту обох ліній пізнання. З одного боку, віра не потребує доказів, оскільки доводити треба лише те, що породжує сумнів; але в цьому випадку сумнів стає актом зречення віри. З іншого боку, немає нічого страшнішого для наукового аналізу, ніж змішувати підтверджені докази з тими інтуїтивними прозріннями, довести які в принципі неможливо. Це однаково, що змішувати метал із глиною.

Тому ізоляція месіанізму до сфери суспільної “підсвідомості”, що перебуває поза сферою дії логіки наукового чи прагматичного ума, – це той компроміс, який іде на користь обом сторонам. Так, у своєму просуванні в майбутнє національна спільнота ступає тільки на перевірений ґрунт, проте водночас згадана ізоляція дає змогу перспективним “божевільним ідеям” визрівати в підсвідомості, не будучи розтерзаними гарпіями практичного розуму. Прагматизм цього розуму виконує в житті нації важливу *адаптаційну* функцію – адаптаційну в межах певного етапу розвитку. “Божевільність”

³⁰ Повторюю, що я сам у своїй книзі доволі часто вдаюся до цього прийому.

³¹ Миро Продум // *Мандрівець*. – 1 (1995). – С.13.

інтуїтивних прозрінь виконує важливу *прогностично-пошукову* функцію, яка вловлює момент вичерпання згаданого етапу розвитку й осмислює можливі виходи з системної кризи. І в цьому – головна цінність месіанського відгалуження української ідеї. Крім того, оскільки месіанізм в очах аналітиків часто набуває вигляду міфотворчості, то месіанська ідея практично тотожна національному міфові з усіма позитивами й негативами цього ототожнення. Введення ж міфічного часу, за Лешеком Колаковським,

дозволяє бачити в плинності речей не просто мінливість, але й накопичення певної якості, дозволяє вірити, що цінності минулого не зникають у сучасному, що їх можна врятувати всупереч незворотному потоку реальності³².

Так уже склалося, що в історичному шляхові України та в її стратегії на майбутнє далеко не все можна розписати аналітичною мовою. Якщо хочете, це наша особливість, наш фатум, про один із аспектів якого – про українську межовість поміж Сходом і Заходом – влучно написав Вячеслав Липинський:

[Це] ...духовий шлях наш, якого не можна розумово в параграфах сформулювати, але який інстинктивно кожний з нас може відчувати, в нього вірити і по ньому зі всією твердістю йти³³.

Проте адептам месіанської ідеї часом несила зносити тягар *нинішнього*, коли *прийдешнє* є таким славним і привабливим. Тому внаслідок хронічної своєї нереалізованості месіанська віра часом вироджується в агресивний панукраїнізм – і це найголовніше, що відлякує від неї інших людей. Дослідники відзна-

³² Цит. за: Микола Рябчук // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 167.

³³ Вячеслав Липинський. *Релігія і Церква в історії України*. – Філадельфія: “Америка”, 1925. – С. 53–54. (Далі – Вячеслав Липинський).

чають рефлекторний характер такого панукраїнізму, його уза-лежненість від національного гноблення:

Народ, саме існування якого в Російській імперії заперечувалось, а в Советському Союзі визнавалось “безперспективним”, природним чином намагався довести цілком протилежне за допомогою так само фантастичних (хоч і з протилежним знаком) аргументів. Так, відповіддю на офіційне ототожнення Давньої Русі й новочасної Росії стало ототожнення Київської Русі з Україною; відповіддю на офіційне ігнорування українського етносу як досить пізнього й вельми сумнівного утворення стало поширення української етнічності не лише на стародавніх русичів, а й на скіфів, сарматів, кіммерійців і навіть загадкових трипільців, що жили на території сучасної України 30 тисяч років тому. Офіційно “неіснуюча” (або “безперспективна”) українська мова так само закономірно була проголошена націоналістичною міфологією найбагатшою, “найспівучішою” і, звісно, архідревньою, – мовою, з якої виводяться ледь не всі інші індоєвропейські мови. Фактично, ця міфологія була складовою, коли не головною, частиною захисної ідеології українства перед могутнім тиском ідеології імперської, не менш міфологічної³⁴.

Що ж, я можу легко пристати на думку, скажімо, про визначальну роль дніпрово-дністерського межиріччя в історії зародження індоєвропейської цивілізації або про перебування Києва на одній із небагатьох визначальних вершин земного цивілізаційного багатогранника. Ці й подібні аргументи можуть стати елементами моєї особистої версії світу, на яку кожна людина має право, проте вони аж ніяк не повинні бути підставою для національної зверхності, яка, за означенням, мусить когось при-

³⁴ Микола Рябчук // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 155.

низити, щоб вивищити себе. Наявність такої зверхності – це яскрава ознака глибинної і часто прихованої національної закомплексованості, свідчення ще не подоланого національного маловірства, яке потребує психологічної компенсації.

Якщо йти за Миколою Рябчуком, то джерела української міфотворчості ще до кінця не вичерпано:

Серйознішою причиною живучості української націоналістичної міфології є неостаточний, половинчастий характер розпаду імперії і, відповідно, неостаточний, непевний, сказати б, характер української національної емансипації³⁵.

І в цьому сенсі її існування в нашому часі є значною мірою виправданим і позитивним. Проте, на мою думку, є й інші причини для легітимації національної міфотворчості. Я не згоден із думкою деяких дослідників³⁶, що в епоху постмодернізму треба соромитися й позбуватися національних міфів. Іншими словами, я впевнено повторюю вслід за Шеллінгом, що “неможливо уявити, щоб нація існувала без міфології”, і візьму собі тут за авторитет людину західної постмодерності – Жоржа Ніва:

Чи може жити людська істота без уявного? Й без того спільного уявного, яким є національний міф, чи може окрема нація вільно дихати в хорі інших націй? Не вважаю, що прийшов момент зруйнувати національний міф, це було б небезпечно³⁷.

Отож нам важливо не стільки деміфологізувати національну свідомість, скільки обережно “розмінувати” (В. Скуратівський)

³⁵ Микола Рябчук // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 156.

³⁶ Див. матеріали семінару ім. І. Лисяка-Рудницького на тему “Міфи сучасної України”, вміщені в часописі “Дух і Літера”, №3–4 за 1998 рік. – С. 45–229.

³⁷ Жорж Ніва // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 56.

її міфологеми, щоб вони не підривали реальне буття нації. Що стосується української месіанської ідеї, яку часто ототожнюють з національним міфом, то нижче я спробую показати ще й визначальну її особливість, а саме: як у ній знайшло своє відображення передчуття пульсаційного характеру українського національного буття.

Якщо ж згадати про майже неунікнений “утопізм”, за який месіанській ідеї так часто “дістається на горіхи”, то я особисто докоряти їй за нього не беруся: вона захищена від цього звинувачення самим актом *віри*. “Міф не вимагає роботи наукової думки, він несумісний з наукою, а тому не може бути спростований науково”³⁸. А тому не можна спростувати, для прикладу, й таке твердження:

З того факту, що Україна належить до четвертої квадри, логічно випливає, що після переходу людства до четвертої фази розвитку вона потрапить у сприятливе середовище для реалізації свого творчого потенціалу³⁹.

Формула месіанської віри проста й майже непереможна: те, що було утопічним для однієї парадигми буття, стане прагматичним для її наступниці. Хай у сотні випадків ця формула не спрацьовує, однак сто перший, успішний випадок – виправдовує все. В цій закономірності закладено водночас як вічно обгрунтовану підставу для нищівної критики такої віри, так і незнищенну силу для вічного феніксового її відродження.

* * *

Підсумовуючи сказане, я хотів би наголосити, що кожен із перелічених напрямів є важливим для знаходження правильного

³⁸ Вілен Горський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 96.

³⁹ Мирю Продум // *Мандрівець*. – 1 (1995). – С. 23.

виходу з глухого кута історії, але жоден із них не сміє запанувати над двома іншими, перетягнувши “ковдру” на себе. Наслідки нинішньої прагматизації населення України, якого не об’єднує ні потужне національне почуття, ні пасіонарний національний міф, можна добре проілюструвати отим невмирущим кравчуківським: “Маємо те, що маємо”. Націоналістичний синдром, що не спирається на підтримку прагматичних еліт і не може запалити серця більшості народу, вироджується у безплідні пошуки ворога. Національний міф, якщо він не втягує в своє силове поле “трезвих” прагматиків (ясна річ, не відриваючи їх від реальної практичної роботи!), стає шкідливою романтичною утопією, що підриває життєздатність нації. У своїй історії Україна, здається, вже перепробувала всі варіанти такої виключності – тепер залишилося випробувати їхнє гармонійне взаємодоповнювальне поєднання.

Три особливості української ідеї

Нижче мені хотілося б узагальнено виділити ті особливості української ідеї, які більш-менш проявляються в усі часи та епохи.

Ніщо так точно не передає особливості етнотипу, як стихія народних вірувань та інтуїтивних прозрінь. Це той пересичений ідейний розчин, з якого згодом кристалізується упорядкована структура національної ідеї. Цим “бульйоном” живиться вічно оновлюваний *етнопсихологічний архетип*, на матриці якого згодом виростають конкретні історично зумовлені ідейні конструкти. В цьому сенсі національна ідея не може мінятися від епохи до епохи – і тому марно шукати, яку ж то нову національну ідею можна було б “придумати” для нинішнього історичного

моменту. Вона завжди одна й та сама – це матриця, на якій “ви-
рощено” кожну конкретну націю, це її завдання від Бога, це її
“хрест”, який вона несе крізь історію.

Так, для прикладу, мінятимуться епохи, однак поляки, утвер-
дившись на Заході, завжди будуть відчувати свою покликаність
преображати Схід. Зміст цієї місії мінятиметься, але сама мат-
риця – ні. Мінятимуться епохи, але росіяни завжди маритимуть
про велич своєї держави – чи то третього Рима, чи другого Ва-
шингтона, – і завжди “збиратимуть свої землі”, як не під одним
приводом, то під іншим. Отак і українська ідея завжди одна й
та сама, тільки висловлена досі була або езотеричною мовою
українських казок (перемогти Кощея, відшукати Жар-птицю, –
але, зауважте, завжди в нетрадиційний, на перший погляд
чудернацький, спосіб!), або біблійними притчами (“Україна –
це камінь, який відкидають будівничі, але який стане каменем
наріжним”), або навіть націоналістичним бунтом, який був,
власне, нетерплячою спробою відібрати золотий черевичок для
Попелюшки силою.

Національна ідея не міняється: вона лише або входить у
резонанс із епохою – і тоді її носії розквітають, або ж дисонує з
нею – і тоді нація відступає в історичну тінь. Національна ідея
не тотожна ідеї націоналістичній: остання є хоч і цілком легі-
тимною, однак усе ж *формою* першої. Сьогодні ми є свідками
не *відсутності* української ідеї, а вигаслості її попередніх форм,
нашої *зневіри* у їхню преображувальну силу. В певні епохи надто
уже неоковирним виглядає отой український камінь, щоб у
ньому впізнати камінь наріжний. Такі епохи вимагають інших
символів, за якими стоять інші сутності. Й тоді нетерплячі
формулюють тезу про приреченість української нації. Проте
настає історична мить, і всохлу українську калину – ніби ту

неоковирну сливу з “Трьох товаришів” Е. М. Ремарка – раптом рясно вкриває весняний цвіт. Те, на що прозаїчно вішали автомобільні шини, в одну мить перетворюється на еталон небесної краси. Так довго тривати не буде, але те, що “зав’яжеться” в ту коротку пору, буде потім тривалий час зазнавати найрізноманітніших трансформацій.

Звідси випливає одна (у нашому переліку – **перша**) засаднича особливість української ідеї, яка – будучи майже нерозгаданою – часто вислизає з уваги дослідників-прагматиків: *українська ідея не світить, як сонце, а спалахує, як пульсар, а тоді на довгий час гасне*. Бо й сама українська ідея є тим наївним ідеалістичним “каменем”, який щоразу відкидають. Через те й важко розпізнати майбутню “наднову зорю” у тій згаслій темній “планиді”, яка безвольно обертається на чужих орбітах. Цим українська ідея засадничо відрізняється від ідеї російської, яка світить постійним державницьким світлом, що виходить із центрального світила – джерела гравітації для власної планетної системи.

Однак отой період згаслості є надзвичайно важливим етапом української духовної циклічності. Це період духовної підзарядки, накопичення потенціалу нової віри. Зовні все виглядає духовним занепадом, моральною деградацією – і все це справді має місце: для більшої частини народу це період “прокисання” людських душ. І горе тим, кому доводиться пити ту “бражку” щодня, жити в її задушливій атмосфері. Однак у той же час відбувається перегрупування невідомих елементів, підспудна, часом неусвідомлена творчість одиниць, яка згодом породить нову пасіонарність.

Надзвичайно важливе підтвердження цього спостереження можна знайти у статті Івана Лисяка-Рудницького “Формування українського народу й нації”. Він підмічає такі, на перший погляд, дивні речі, як “ставання й завмирання української на-

ції”⁴⁰ або “характеристичне явище в українській народній історії: періодичне корчення та розширювання етнічної території”⁴¹. Як професійний історик, він доходить висновку:

...Українська нація вже двічі вмирала й двічі народжувалася наново. [...] Єдність історії українського народу не дозволяє нашим дослідникам бачити як слід заламання й перериви в історії України як “нації”. [...] Нема прямого помосту між Україною короля Данила та гетьмана Хмельницького, між Україною Мазепи та Петлюри⁴².

Ці періоди “завмирання” української нації надзвичайно болючі для неї, оскільки сприймаються нею як останній день “української Помпеї”, як остаточний крах, з якого вже не піднятися. Втім, такого висновку доходили не тільки українці: “Як відомо, польська й російська опінія в різні епохи була щиро переконана, що Україна (‘руські землі Речі Посполитої’, ‘Малоросія’) остаточно асимільована, політично й культурно, Польщею чи Росією”⁴³. Однак минає певний час, спершу одиниці бачать обнадійливі “досвітні вогні” (Леся Українка), а тоді пробуджується вся нація.

Отож нашому духові, як і українській ідеї, треба час від часу приземлитись, щоб потім з новими силами злетіти угору. Щоб відродитись, українській ідеї треба згаснути, згорнутись у тугу лялечку, напіврозкластись до ледь не аморфної маси, щоб потім стрімко розвинутиись у барвисті крила метелика. Цей період невідвладний людській волі чи розуму. Про нього в народі кажуть: “Під Богом ходимо”...

⁴⁰ Іван Лисяк-Рудницький. Формування українського народу й нації // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 25.

⁴¹ Там само. – С. 18.

⁴² Там само. – С. 18, 20.

⁴³ Там само. – С. 25.

Можна також виділити ще одну – **другу** – особливість української ідеї, що містить формулу: *в нинішній слабкості українського етносу є своя сила, яка згодом обернеться еволюційними його перевагами*. Ось як ця думка звучить у Володимира Яніва: “Наша межовість у майбутньому може статись для нас нашою силою, так як поки що вона є нашою слабкістю”⁴⁴. Власне, Україна й виглядає слабкою через те, що нетипові її потенції сучасною цивілізацією, як правило, “не прочитуються”. В нинішньому динамічному світі на нас дивляться з мало прихованою зневагою як на тих, хто “не вписався” в стрімкі піруети постмодерності⁴⁵. Відповідно, хоч як відчайдушно ми хочемо бути “такими, як усі” (естонці, поляки тощо), нам це поки що не вдається.

Про таку саму особливість української стратегії говорить і яскравий представник месіанської ідеї Миро Продум:

При трансформації системи “Україна” треба орієнтуватись не стільки на сучасні спроби організації держави (наприклад, на “західні демократії”, які зараз усе більше піддаються руйнівним процесам), скільки на перспективні моделі, ефективні для грядущого “Золотого віку”. З цього погляду, слабкість в Україні

⁴⁴ Цит. за: Володимир Кухарський. Це божественне ймення Вкраїна // *Мандрівець*. – 2 (1994). – С. 84.

⁴⁵ Втім, одногласності в недобачанні цієї особливості української ситуації серед західних дослідників немає. Так, Ярослав Грицак наводить у своєму дослідженні цікаве спостереження Марка фон Гагена, зроблене ним принагідно до проблем української історіографії: “Те, що вважалося ‘слабкістю’ української історії або її ‘дефектами’, у порівнянні з уявними стандартами європейських держав на зразок Франції й Англії, повинно бути перетворене у ‘силу’ нової історіографії. Власне мінливість кордонів, взаємопроникність культур, історичне багатокультурне суспільство може зробити українську історію дуже ‘модерним’ полем дослідження”. (Цит. за: Ярослав Грицак. – С. 7).

традицій державотворення може несподівано виявитись сприятливим чинником для рішучого переходу до суспільства, заснованого на принципово нових організаційних засадах⁴⁶.

В цьому сенсі українська ідея невіддільна від думки про *зміну цивілізаційних парадигм*. Нинішня парадигма “силового динамізму”, в якій ми досі мали і завжди матимемо невеликі шанси, ще не завершилась. Для цього етапу висновок Бжезінського, що Україна не виправдала сподівань, звичайно ж, цілком слушний, – і нам слід якомога частіше нагадувати про нього усім господарям Маріїнського палацу чи донедавна ще “серпастої й молоткастої” будівлі Верховної Ради. Проте самі сподівання (якщо не брати до уваги зовсім романтичних), на мою думку, були породжені хибною візією про можливість радикальної зміни етнотипу, тобто повномасштабного перетворення споглядальної української нації в динамічну націю прагматичного західного типу.

Ця теза може викликати в багатьох читачів рішучий спротив – як свого роду індульгенція нинішній керівній номенклатурі України. Тому відразу ж зазначу: у моїх намірах немає й найменшої спроби виправдати безлад, що панує в нинішній Україні. Адже не одна споглядальна нація у світі зуміла все-таки тримати свою хату хоч і бідною, проте чистою. Інша річ, що ми справді виявилися неспроможними здобутися на той динамізм, якого від нас вимагали обставини. Як уже було сказано вище, далеко не все в сучасній Україні можна пояснити пасивуючим впливом з боку “ненашої” влади чи лукавством наших ворогів, оскільки влада відбирає в нас рівно стільки свободи, скільки ми їй дозволяємо. Просто особливості української натури – не кращі

⁴⁶ Миро Продум // *Мандрівець*. – 1 (1995). – С. 14.

й не гірші за особливості інших народів, а лише *інші*, – не входять у резонанс із вимогами сучасної епохи, бо потенційно відповідають вимогам інших епох. Варто при цьому ще раз наголосити: з цього висновку не випливає, що в нинішній парадигмі ми не можемо взагалі існувати – існують же (й цілком непогано) інші “нерезонансні” народи. Мова йде про те, що *в ній ми не можемо набутти бажаної пасіонарності*.

Передчуття зміни історичної парадигми навідується в душі багатьох наших сучасників – від тих філософів, які пророкують вичерпання юдео-християнського етапу розвитку цивілізації, до тих астрологів, які попереджають про входження нашої цивілізації в епоху Водолія. Мені не хотілося б у цьому місці книги наводити якісь аргументи, щоб уже відразу не виглядати надто великим утопістом. Я не хочу підвести читача до думки, що світ знічев’я стане альтруїстичним. Князь цього світу своєю владою над умами людей так легко не віддасть, отож катастрофічні версії зміни епох виглядають поки що більш умотивованими, ніж версії оптимістичні. Однак, як ми про це говоритимемо далі, хід прогресу ставить свої нездоланні обмеження, внаслідок яких майбутня трансформація світу виглядає неминучою. Проблема тільки в тому, *у що саме* земна цивілізація врешті-решт трансформується: у тисячолітнє Царство Христа чи в космічний пил, розвіяний вітром Галактики.

Ще одна – **третя** – засаднича ознака української ідеї полягає у формулі: *Україна призначена для синтезування або гармонійного поєднання Сходу і Заходу*. Це призначення вона виробила в собі завдяки своєму “серединному” географічному розміщенню, а також своїй “пограничній” історичній долі. В цьому місці подамо вже повністю ту цитату з Вячеслава Липинського, яку було частково згадано вище:

Від дня наших народин йде на землі нашій перехресчування впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій. З взаємним себе поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого зв'язані всі періоди нашої руїни; з їхнім гармонійним сполучуванням зв'язані періоди нашого розквіту, нашого існування як окремої, посідаючої власну індивідуальність, нації. Оцим історичним, реальним і дотикальним (осязаємим) досвідом Бог вказує нашій свідомості духовий шлях наш, якого не можна розумово в параграфах сформулювати, але який інстинктивно кожний з нас може відчувати, в нього вірити і по ньому зі всією твердістю йти⁴⁷.

Здається, сьогодні можна з достатньою мірою певності вважати, що ця особливість української ідеї має пасіонарний для української свідомості характер. Певне підтвердження знаходимо у спостереженні Наталі Яковенко:

За характерний приклад може послужити блискавичне, справді тріумфальне розповсюдження заявленої на початку “перестройки” Ярославом Дашкевичем тези про Україну як цивілізаційне пограниччя “між Сходом і Заходом”⁴⁸.

Чимало підтверджень такої пасіонарності ми знайдемо також у подальших розділах книги, де розглядатимемо церковну ситуацію в Україні. Ширше про геополітичні наслідки, які випливають зі згаданого серединного розміщення України, ми поговоримо нижче, тоді як зараз я обмежуся лише короткою згадкою про аргумент, який виводиться з етнопсихології і є для мене чи не найголовнішим.

⁴⁷ Вячеслав Липинський. – С. 53–54.

⁴⁸ Наталя Яковенко. Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 116.

Етнопсихологічним комплексом українців і фатумом їхньої історії була і є *велика лабільність (тобто нестійкість) українського характеру щодо сторонніх впливів*. Душа українця віддавна є тим “тиглем”, до якого легко проникають і в якому легко переплавляються різноманітні ознаки. В цьому плані показовими є ті моменти нашої історії, в яких Україна мала нагоду виявляти свої автентичні реакції. Тоді в ній проявлялися саме ті етнопсихологічні ознаки, які необхідні, щоб відкритись і на Схід, і на Захід і витворити в собі толерантну основу, на якій вони гармонійно зійдуться. Ці ознаки не є конструктом якоїсь націоналістичної доктрини. Навпаки, саме ці риси нестійкості націоналізм у відчай хотів би з українського характеру виполоти! Проте, як ми вже говорили вище, саме ця “слабкість” і є нашим геополітичним шансом – обіцянкою майбутньої сили, окресленої в термінах не силового протистояння, а гармонійної синтези.

На шальках Господніх терезів

Геополітика є тим першим, наближенням до простої людини, рівнем аналізу, на якому сучасний українець шукає розгадку своєї долі. Вона приваблює українську душу видовом феєричних злетів і величних потрясінь, що за одну коротку історичну мить разуюче змінюють обличчя планети. Наприкінці XX століття в геополітиці стали творитися дива, які досі були неможливими. Це відчуття ймовірності неможливого сповнює душу надією навіть у тому випадку, коли раціональна логіка спонукає людину дивитися на українські можливості тверезо, тобто майже песимістично.

Будь-які спроби окреслити геополітичне майбутнє України з достатньою мірою цілості картини були б у край безвідповідальними. Точні обриси цієї картини відомі тільки Господньому Провидінню. Людина може лише окреслити ті сфери, в яких накопичується потенція змін, що спроможна в майбутньому подати Україні її геополітичний шанс. Водночас саме в цих сферах існує велика інерція мислення, що спонукає аналітиків екстраполювати на майбутнє ті тенденції, які існують віддавна, і не бачити підспудних протиріч. Спробуємо для ілюстрації навести два приклади.

Маятникове перемикання цивілізацій Сходу і Заходу

Лев Гумільов якось підмітив, що визначальні етногенезисні (в якомусь сенсі – геополітичні) процеси на нашій планеті мають виразну географічну прив’язку⁴⁹. Виділити якийсь головний етап, що визначає характер усіх інших, доволі важко, оскільки існують різні єрархічні рівні таких процесів, результати яких накладаються одні на одних і творять пістряву картину взаємовпливів. І все ж мені хотілося б (повною мірою усвідомлюючи методологічну розмитість такого підходу) виділити той етап, який мені

⁴⁹ “Пускові моменти етногенезів... збігаються в часі й розміщуються в регіонах, що витягнуті або по меридіанах, або під кутом до них, але завжди як суцільна смуга. І незалежно від характеру ландшафту і занять населення на такій смузі в певну епоху раптово починає відбуватися етнічна перебудова – додавання нових етносів із субстратів, тобто етносів старих. А поруч з такою смугою – спокій, ніби ніде нічого не відбувається... Залишається незрозумілим інше: звідки така виключність у положенні зон початку етногенезів і чому щоразу процес починається на новому місці? Як буцімто хтось шмагає нагайкою земну кулю, а до рубця прибуває кров – і він запалюється” (Лев Гумільов. *Етногенез и биосфера Земли* // <http://probib.by.ru/gumi1000/index.htm>. – С. 228). (Далі – Лев Гумільов).

видається найголовнішим, тобто за допомогою якого можна було б охопити розвиток *усієї* сучасної цивілізації. Іншими словами, ідучи за Тойнбі, нашим завданням є виділити “повний цикл повторюваного ритму Інь-і-Ян”⁵⁰.

Щодо місця зародження людської цивілізації, звичайно ж, існують різні версії. Підсумовуючи їх, із великою мірою наближення можна вважати, що в історичний час цивілізація входить кількома центрами, які, на перший погляд, існують цілком незалежно одне від одного. Людина біблійної перспективи звично прив’язує “пуповину” цивілізації до “серединного” місця планети, а саме: до Кавказу (Арабат), згодом Месопотамії, Єгипту, Палестини. Дещо знаємо ми також і про “серединну” культуру аріїв на північ від месопотамського вузла, яка згодом, впорскуючись через Гімалаї в Індію, дає початок її особливій культурі. Проте, хай там що було напочатку, протягом тривалого періоду *до нашої ери* виразно домінує Схід. Це такі культури-велетні, як Китай, Індія, а також улюблене Гумільовим пасмо культур Південної й Середньої Азії та Близького Сходу.

Наприкінці цього періоду отой гегелівський “об’єктивний дух”, що блукав Сходом і покликував до життя цілу низку блискучих культур, знову перемістився в “середину” планети, в якій надав духовну енергію дивовижним і засадничим для майбутнього історичного циклу культурам Греції й Риму. Визначальною для нашого аналізу є Римська імперія, оскільки саме вона⁵¹ виразно охопила собою Схід і Захід, намагаючись зцементувати їх в одному супермоцарстві.

⁵⁰ Тойнбі. – Т. 1. – С. 513.

⁵¹ Про імперію Александра Македонського не згадую, оскільки не вона “перемкнула” цивілізаційні рейки зі Сходу на Захід.

Проте є на той час у Римській імперії особлива земля – Ізраїль, – де Сам Господь живе в Сіоні, на святій Своїй горі (пор. Йо 4,17), “має огонь на Сіоні, а в Єрусалимі у Нього горнило” (Іс 31,9). Саме в цю землю було послано Ісуса, роль Якого надзвичайно чітко окреслена: взяти на себе гріхи цього світу, тобто в якомусь сенсі – підвести ризику під попереднім етапом; бути “Альфою й Омегою, початком і кінцем” (пор. Об 22,13), тобто бути особливим *знаком переходу*. З відходом Ісуса настає зміна ер, перемикання цивілізаційних “клем” зі Сходу на Захід, куди тепер з уламків імперії струменить пасіонарна енергія. Падає Єрусалим, Ізраїль; євреї йдуть у розсіяння. Наш гегелівський дух одну за одною запалює великі культури Західної Європи, а тоді, якийсь час потупцювавши на березі Атлантики, нестримно жене європейських пасіонаріїв через океан, до Америки, де й зароджує новітню її культуру.

Створення Сполучених Штатів Америки – це останній пункт “західного” походу згаданого духу. Практично відразу ж після Американської революції останній долає океан у східному напрямі, запалюючи факел революції Французької. Цим започатковується “червоне” пасмо геополітичної турбулентності в Європі, що набуває своєї кульмінації у Російській революції. Особливість цієї турбулентності полягає в тому, що вона пролягла *не по тому самому шляху*, яким ішла до того, тобто пролягла в напрямку не до Ізраїлю, а до іншого, теж “серединного” (поміж Заходом і Сходом) простору Євразії – царської Росії. Як писав колись Лейбніц: “Здається, що це повеління Бога, аби науки обходили колом землі й аби сьогодні вони прибули до Скіфії”⁵². Тут, за логікою маятникового руху, знову мала б відбутися зміна

⁵² Цит. за: Жорж Ніва // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 55.

ер, як це стається з приходом Того, Хто є знаком *переходу*. Саме з цього часу мало б настати пасивування Заходу й новітнє піднесення Сходу.

І спочатку здавалося, що справді так воно й відбувається. Старі європейські нації підупадали у своєму декадансі, тоді як на землях Слов'янщини утворюється комуністична імперія, яка, як і її римська попередниця, також прагне огорнути собою увесь світ. Від цього часу втрачає чинність висновок Гердера, що “слов'янські народи займають більше місця на землі, ніж в історії”⁵³. Росія дає людству нового месію – Леніна, який справді проголошує настання нової ери. Згодом, не дочекавшись “світової революції” на Заході, “почервонілий” гегелівський об'єктивний дух звертає свій погляд на Схід, де новітні більшовицькі “арії” одну за одною творять нові комуністичні держави: Монголію, Китай, Корею, В'єтнам. Здавалося б, усе відбулось, як колись у давні часи: майже по тій самій смузі прадавніх цивілізацій пішов імпульс соціалістичного “оновлення” і врешті знову дійшов до Близького Сходу.

Але тут описуваний процес і “заклинило”. Комуністична ідея була породженням не Того, Хто є Альфою та Омегою, а Його антипода. Тому піднесення Сходу було оманливим, а вся петля позірнього розвитку – хибною. Вже через невеликий час Схід, так і не створивши нової цивілізації, знову почав застигати у комуністичній деспотії. Натомість Захід не тільки не занепав, а несподівано набув нової пасіонарної сили (особливо США). Замість переполносування із Заходу на Схід і розквіту останнього, планетарна геополітична система увійшла в геополітичний *dead-lock* – патову ситуацію, спричинену хибною геополітичною опти-

⁵³ Цит. за: Максим Розумний. – С. 213.

кою. Головна її хиба полягає в тому, що комуністична імперія – ота “хімерна антисистема”, за Гумільовим⁵⁴, – нелегітимно зайняла місце класичного Сходу. Внаслідок цієї викривленості то тут, то там спалахують геополітичні “короткі замикання”, хоч найнерозв’язніший геополітичний вузол зав’язується у близько-східному регіоні (Ізраїль–Палестина), який має вирішальне значення для долі людства, оскільки він є головним місцем переходу.

Апокаліпсис Третьої світової війни на якийсь час було відкладено через розвал комуністичної імперії, однак від цього геополітичне майбутнє планети не прояснилося. Нижче ми розглянемо дві версії найближчого майбутнього.

Так, після падіння Берлінської стіни чітко викристалізувалася *західна* версія майбутнього, в якій західноєвропейська культура, будучи вочевидь привабливою для більшості інших народів світу, утверджується в ролі авангарду людської цивілізації, тоді як усі інші народи вишиковуються в чергу відповідно до міри своєї готовності засвоїти західні цінності⁵⁵. Ця логіка почерговості є визначальною прикметою великої політики сьогодення, нею пронизані більшість проектів і програм Об’єднаної Європи, що стосуються Європи Східної. Що ж, жорсткі правила Ради Європи

⁵⁴ “Подібно до пухлини, хімерна антисистема... висмоктує з етноса чи суперетноса засоби для підтримання існування, використовуючи принцип облуди” (Лев Гумільєв. – С. 540).

⁵⁵ Такий спосіб думання є свого роду рецидивом переконаності антропологів XIX ст., “які поділяли основну тезу про те, що всі людські культури йдуть однією дорогою і проходять у своїй культурній еволюції ті ж самі стадії” (див. дискусію Івана Лисяка-Рудницького і Джорджа Грабовича в ст.: Іван Лисяк-Рудницький. Зауваги до полеміки “історичних” та “неісторичних” націй // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 29–39).

чи НАТО можуть послужити для країн постсоціалістичного блоку прекрасним стимулом щодо модернізації їхніх державних, економічних і військових структур. Зокрема, як на мене, чи не найблаготворнішим для цієї частини світу стало правило, що в Об'єднану Європу можуть вступити лише ті держави, які не мають територіальних претензій до своїх сусідів. Це змусило держави-кандидати взятися за “розміновування” тих історичних полів, які інакше ще довго були б вибуховими.

Проте хоч якими широкими є програми залучення слабших народів до згаданого “клубу вибраних”, це однаково схоже на консолідацію передусім західного геополітичного полюсу (і тут мало важить, буде це полюс із центром у США чи в Об'єднаній Європі).

Концепції ці [мультикультуралізму та глобалізму] є не тільки західними, а й *західноцентричними*, – такими, що влягаються у специфічний – аж ніяк не стовідсотково “глобальний” досвід – Заходу, вписуються у його теоретичні візії на когнітивні схеми, у його геополітичні стратегії та інтереси, у його (наскрізь окцидентальні) еталони оцінювання та поціновування⁵⁶.

І в цьому, на мою думку, й полягає основна небезпека такого заходоцентричного способу думання. Вхідження Греції в Раду Європи дало змогу Заходові на якийсь час забути про засадничі відмінності між римською і грецькою цивілізаціями. Проте чим далі Європа розширюватиметься на Схід, тим більше виринатиме проблем, які не можна буде вирішити в межах нинішньої європейської парадигми. Доки мова йтиме про засвоєння еконо-

⁵⁶ Роман Кісь. Глобалізація – локалізація – глокалізація (Далі – Роман Кісь) // *І.* – С. 231.

мічних чи військових технологій, все буде гаразд: технології – це продукти діяльності *рацію*, тобто сфери, яка іманентно потужніша в римській цивілізації. Проте (як ми ще говоритимемо далі) безоглядне домінування *рацію* в сучасну епоху не тільки вичерпує себе, а й щораз більше вимагає активізації духовної, образно-інтуїтивної сфери. Вважається, що репрезентантом цієї сфери є грецька цивілізація Європи (тут ідеться про архетипічні ознаки, а не про нинішній вигасло-безликий стан згаданого світу). Отож майбутнє Об'єднаної Європи вимагатиме заміни нинішньої заходоцентричної (читай: римської) парадигми на гармонійно поєднану римсько-грецьку. Ця проблема, здається, мало обговорюється у світі навіть на рівні концептуальних моделей.

Проте повернімось до нашої заходоцентричної версії майбутнього, взявши тепер до уваги тенденції в Сполучених Штатах Америки. Складається враження, що ця країна все-таки не зуміла опертися спокусі збудувати *однополюсний* світ. З'явилися теорії про незворотний характер домінування США й західної цивілізації взагалі. Для ілюстрації цього твердження прагматики називають бодай разючий поступ у сфері військової технології. Так, технологічний прорив у військовій сфері радикально порушив звичний баланс між оснащеністю зброєю та людським героїзмом. Війни на Фолклендах, у Кувейті та Югославії, з точки зору сучасних прагматиків, продемонстрували, що сьогодні такі поняття, як народний героїзм чи відчуття справедливості масового опору, фактично втратили вирішальне військове значення. Кажуть, одного цього аргументу досить, щоб дійти висновку: технологічний прогрес людства став тим чинником планетарного масштабу, який здатен вносити суттєві корективи в природний хід процесів.

Однак схоже, що оптимістична візія майбутнього протримається недовго. Терористичні акти самогубців не підважили вирішального значення військової техніки у звичайній війні, проте зробили щось значно серйозніше: вони радикально змінили *характер* міжцивілізаційного протистояння, за якого військова техніка почасти стає безсилою. Яскравою ілюстрацією цього є намагання західних військових чинників підмінити війну з *тероризмом* війною з *державами*, що “підтримують тероризм”. У цьому разі суперник нарешті знову набуває плоти, спроможної перетворитися на мішень для потужної військової техніки. Чи стане це знаряддям остаточного подолання тероризму – покаже майбутнє.

На мою думку, спроба подолати міжнародний тероризм військовим шляхом стає великою спокусою, оскільки він породжує ілюзію, боцїмто світ можна “облаштовувати” відповідно до чїїхось, хай навіть найгуманніших концепцій: “[Вашингтонські бюрократи] сприймають світ як віддалену мішень для вельми реальної військової машини США, якїй ніщо серйозно не протистоїть”⁵⁷. Людство, здається, знову прагне наступити на ті самі граблі, тільки поставлені в іншому кутку. Для новітніх деміургів геополітики держави світу стали брусочками пластиліну, з яких можна ліпити які завгодно фігурки. Слів нема: дуже часто в нашому шаленому світі справді треба втрутитися в хід подій, щоб уникнути більшого зла. Не можна не бачити також, що часом справді вдається пригасити конфлікти, які, навіть будучи локальними, стають щораз небезпечнішими для цілого світу.

Однак біда в тім, що здобуті перемир’я далеко не завжди є справжніми; у багатьох випадках вони тримаються доти, доки від США й міжнародних інституцій надходить відповідне полі-

⁵⁷ Едвард Саїд. Думки про Америку (Далі – Едвард Саїд) // *Критика*. – 55 (2002). – С.10.

тичне й фінансове “живлення”. Уявіть собі серйозну кризу в США, яка захитає її одноосібне лідерство, і нинішні геополітичні баланси будуть негайно підірвані, а всі досі приглушені гарячі точки “закиплять”. Крім того, таке переоблаштування світу не відбувається без негативних наслідків. Ось, для прикладу, один лише висновок зі звіту ООН:

Розвиткові злочинних синдикатів сприяли програми структурної перебудови, які країни-боржники були змушені прийняти, щоб одержати доступ до кредитів Міжнародного Валютного Фонду⁵⁸.

Врешті-решт, зробімо загальний висновок: стабільне існування виключно одного полюсу для земної форми буття неприродне. Навіть якщо уявити собі в майбутньому можливість створення одного планетарного уряду, то він обов’язково шукатиме противаги у якомусь внутрішньому ворогові – інакше в нашому антиномічному світі просто бути не може: одиниця завжди породжує із себе двійку, Адам – Єву. Отож якщо уявити собі, що ситуація й далі не матиме природного вирішення, то функції ефективної геополітичної противаги візьме на себе Господь, адже “ліплення фігурок” і будування однополюсного світу надто нагадує спорудження Вавилонської вежі, щоб Він цього не заперимітив.

Проте ситуація у світі може розвиватись і в іншому напрямі, а саме: своє законне місце противаги Заходів може зайняти не слов’янський, а просто Схід, що в контексті нинішньої геополітики майже безсумнівно означає – Китай (і як промотор цих змін – мусульманський світ). Звичайно, Росія ще не здається й відчайдушно намагається відродити себе як геополітичний полюс. Однак, припускаючи, що їй це може не вдатися, Росія сама пози-

⁵⁸ Цит. за: Команданте Маркос. Четверта світова війна розпочалася (Далі – Команданте Маркос) // *І*. – С. 253.

рає в бік автентичного Сходу. Виникнення наприкінці ХХ століття формули так званого багатополюсного світу⁵⁹, у творенні якого Росія хотіла скооперуватися з Китаєм, – у цьому сенсі дуже знакова подія.

Отож на противагу західній версії наприкінці 90-х років ХХ століття розвинулась також *східна*, або, точніше, “*антиамериканська*” версія майбутнього. Її творцями були не лише Росія і Китай, а й роздразнені американським домінуванням мусульманські країни. У цій версії світ стоїть на порозі радикальних змін, що призведуть до занепаду західноєвропейської культури, в якій уже сьогодні, на думку творців цієї версії, проглядаються виразні ознаки прикінцевої деградації. Відповідно, майбутнє тут належить культурам, що були досі тим Заходом пригнічені: азійським чи мусульманським.

Терористичні акти 11 вересня 2001 року, будучи ніби підтвердженням згаданого протистояння, певною мірою все ж порушують стрункість змалюваної картини, адже Росія раптом вийшла з антиамериканської “коаліції” і, вкупі зі США, проголосила доктрину “боротьби з тероризмом”. Відмежувався від терористичної практики і Китай. Проте насправді нинішнє анти-терористичне партнерство Росії й Китаю зі Заходом не суперечить описаним процесам, оскільки є, на мою думку, тимчасовим⁶⁰. Не треба бути пророком, щоб у такому об’єднаному фронті супроти тероризму впізнати випадковий збіг інтересів надто різних за

⁵⁹ З телерепортажів про перебування в Китаї Єльцина у 1999 році, а згодом Путіна – в 2001 році.

⁶⁰ Знаменно, що міжнародна організація *Human Rights Watch* виступила з пересторогою, що Китай може використати війну проти тероризму для розправи над внутрішньою опозицією (*International Fides Service*. – 26 жовтня 2001 року. – № 269. – С. 593).

своєю природою супердержав, якого дуже швидко може змінити новий геополітичний розлам. Об'єднання багатьох супроти одного спільного ворога мало місце й раніше (найближчий приклад – антигітлерівська коаліція), проте воно не виключило пізнішу “холодну війну”.

Разом із тим, нинішнє об'єднання відрізняється від попереднього тим, що вперше об'єкт спільного протистояння є складником не європейської цивілізації, а її геополітичної суперниці – цивілізації мусульманської. Той факт, що риторику “боротьби з тероризмом” найактивніше підхопили ті держави, які мають свої порахунки з мусульманами (крім згаданої вже Росії – Ізраїль та Індія), свідчить про те, що до “чистої” логіки боротьби з нецивілізованими методами тероризму активно долучиться прихована логіка боротьби з “ворохобним” ісламським чинником взагалі⁶¹.

Денацифікація Німеччини була можливою, оскільки Захід тут оздоровлював сам себе. “Дебенладенізація” ісламського світу буде проблематичною, оскільки тут християнський Захід очолюватиме кампанію за оздоровлення якісно іншої цивілізації – мусульманства. Здається, буде зроблено спробу пристосувати ісламський світ до тих норм, які панують сьогодні у світі західному. Проте, як слушно зауважує Семюел Гантінгтон, “Захід неспроможний вторгнутися в архетипні ядра інших культурно-цивілізаційних конгломератів і якісно їх змінити, уподібнивши собі”⁶². Тому одні й ті самі події неминуче матимуть різне прочитання – справедливе

⁶¹ “Попри те, що в [американських] офіційних заявах вряди-годи стверджується, нібито іслам, мусульмани й араби не є ворогами США, сучасна ситуація свідчить цілком супротивне” (Едвард Саїд // *Критика*. – 55 (2002). – С. 10).

⁶² Цит. за: Олег Демків. Теорія модернізації та світоглядний монізм // *І*. – С. 234.

для одних і зневажливе для інших (скажімо, “нові хрестові походи”). Відтак постать Усами бен Ладена, скоріше всього, поєднає в собі як демонічні, так і сакральні риси.

На цей висновок наштовхують масове поширювання зображень нового “героя” мусульманських непримиренних і випадки наслідування згаданих терактів. У світі відбувається дещо більше, ніж просто боротьба цивілізованого світу зі світом злочинців. Власне, на час написання цих рядків події тільки розгортаються, а тому ще зовсім рано робити якісь остаточні висновки. Проте не можна не зауважити, як добре ці події ілюструють явища мімесису (з грецької: наслідування) й зародження механізму жертвенного козла. На підтвердження цього висновку подам уривок зі Швагерової інтерпретації цього механізму, що вперше був проаналізований Рене Жіраром:

Саме тому, що ненависний суперник є водночас потаємно звабним ідолом, його насильницькі вчинки, хоч і огидні, все ж видаються вартими того, щоб їх прагнути наслідувати... Зокрема, тимчасово переможний вчинок настільки зачаровує і манить до наслідування, що йому годі протистояти. Через те у збентеженому і розсвареному суспільстві, в якому всі члени терплять від внутрішніх суперечок, якийсь випадково переможний замах одного протагоніста проти іншого може набути такої привабливості, що інші інстинктивно наслідують цей вчинок і тут же й самі б'ють того, який у цей момент є слабшим. Перший переможний удар підтверджується, стає ще привабливішим; спокуса до наслідування зростає і полонить щораз більше членів суспільства, яке перебуває під загрозою. Отак взаємні насильства і заплутані суперечки можуть у найкоротший час, а то й мало не миттєво, обернутися в одностайне насильство всіх проти одного. Таке явище Жірар називає механізмом козла відпущення або колективним перенесенням дифузного насильства на випадкову жертву.

Внаслідок раптового перетворення взаємної ворожості в одностайну дію всіх проти одного заплутані агресії поляризуються на одного члена групи; спільнота по-новому об'єднується проти жертви, виключає “злочинця” і вбиває його. Внаслідок цього внутрішнє роздратування виводиться назовні. Ця подія вражає всіх учасників винятковою привабливістю. Адже поки взаємне суперництво загрожувало суспільству, кожен бачив в іншому ворога, навіть потвору нищоти, і всі терпіли від загального замішання. Але після раптового перетворення взаємних пристрастей у колективний наступ усіх проти одного учасники набувають досвіду миру, подарованого їм у чудесний спосіб...⁶³

Зрозуміло, що Читач знайде тут чимало цікавих асоціацій, обговорення яких, однак, суттєво відхилило б нас від головної нитки розмови. Скажу лише коротко: процитованими тут думками можна було б щонайменше пояснити, звідки походить ота одностайність у боротьбі з тероризмом, яка об'єднала ще донедавна природних антагоністів.

Чи можна сказати, що зміни, які настали після терактів 11 вересня 2001 року, підважують описану вище схему геополітичного переполюсування? І так, і ні. З одного боку, вони начебто малюють моторошну картину загибелі передової західної цивілізації й падіння світу в провалля фундаменталістського мороку. Вся західна преса наповнена візією, що новітні варвари (мусульмани) знову стоять під стінами цивілізованого “Риму”. Що ж, ця паралель має продовження:

Саме “цивілізоване” царство Навуходоносора пророк Даниїл уподобив металевому колосові на глиняних ногах, і цей образ став

⁶³ Schwager Raymund. Brauchen wir einen Sündenbock?: Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 3. Aufl. – Thaur-Wien-München, 1994. – S. 29–30 (переклав цитату Марко Томашек).

класичним. Усі “цивілізовані” імперії впали з разуючою легкістю під ударами нечисленних і “відсталих” ворогів⁶⁴.

З іншого боку, слід зауважити, що піднесення чи то Китаю, чи мусульманських держав у *нинішніх їхніх формах* не міняє ситуації в якісному плані. Як усе ще комуністичний Китай, так і сучасні фундаменталістські режими мусульманського світу належать до того витка геополітичного процесу, що розпочався з Російською революцією і тепер вигасає. Вони є радше *передчуттям* майбутнього піднесення, бунтівливою *реакцією* на геополітичне блокування такого поступу, ніж *піднесенням* як таким. Не треба також забувати, що, як свідчить історія⁶⁵, свого часу ісламська культура була толерантнішою за саме християнство, тобто нинішні агресивні форми ісламу детерміновані не тільки і не стільки природою самого ісламу, скільки геополітичними обставинами.

Повторимо: запропоновану вище циклічну модель розвитку цивілізації не слід розуміти спрощено, боуцїмто на зміну домінування американських “макдональдсів” прийде засилля китайських “чайна-таунів” чи ісламських базарів. Це було б неприпустимою екстраполяцією на майбутнє тих параметрів, які стосуються лише нинішнього етапу еволюції. Мало того, є підстави припускати, що оскільки ми взяли до розгляду найбільш загальний цикл розвитку людської цивілізації, то мова може йти лише про *один* такий цикл, після якого все повторюється, але

⁶⁴ Лев Гумилёв. – С. 412.

⁶⁵ “Релігійна терпимість в Османській імперії майже під кожним оглядом була вищою, ніж на тогочасному Заході. Загалом османці не переслідували підданих-немусульман, як і не практикували групових навернень в іслам” (Борис Гудзяк. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*. – Львів: Вид. Інституту Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – С. 26). (Далі – Борис Гудзяк).

вже на іншому звої спіралі, параметри якого уявити собі нам несила.

Отож підсумуймо: сьогодні ми живемо в час геополітичного ступору, який поки що не знаходить природного вирішення. Виходу з ситуації не знає ніхто, проте мені все ж хотілося б поділитися з Читачем своїм інтуїтивним відчуттям: *ситуацію вдасться гармонізувати, якщо (а) зазнає реорганізації другий серединний простір планети – Слов'янина і (б) епіцентр геополітичних “терезів” переміститься зі Слов'янини у перший серединний простір – Святу Землю, в якому і має завершитися досліджуваний нами цикл.*

Цей акт завершення циклу, або переполюсування, слід розуміти передусім як *акт духовної трансформації світу*, параметри якої сьогодні неможливо назвати, а не як апофеоз мілітарної сили чи героїзму терористів-самогубців. Останні є лише демонічною реакцією на не менш демонічні аспекти техногенної цивілізації Заходу, яка, спричинивши стрімкий розвиток людства, від якого просто перехоплює подих, водночас призвела до не менш стрімкого накопичення труднощів, які не можуть знайти задовільного вирішення в нинішній парадигмі буття. Тероризм є ціною, яку платить людство за тривалу нерозв'язуваність згаданого геополітичного вузла.

Описаний циклічний хід розвитку не є якоюсь протиприродною вигадкою, що не має паралелей в інших формах буття (протиприродною є радше теза навпаки, що процес еволюції має виключно лінійний характер). Циклічність задана земним формам життя параметрами Сонячної системи, а тому відображається в численних проявах цього життя – особливо в тих, де існує симетрія протилежностей. Зокрема, як засвідчують наукові дослідження, дія мозку полягає в тому, що поперемінно активізуються

то його ліва, то права півкулі, які виконують свої особливі функції. Наше “об’ємне” бачення світу обома півкулями складається внаслідок швидкісного “миготіння” обох версій реальності – лівопівкульної і правопівкульної. Це ніби біологічний аналог електромагнітної хвилі: в один момент – це згусток електричного поля, а вже в другий – згусток магнітного. Якщо розвинути цю метафору далі, то на зміну техногенній раціоналістичній цивілізації західної “півкулі” мусить прийти образно-емоційна духовна цивілізація “півкулі” східної (нижче буде уточнено: вже в іншій парадигмі буття).

Я дозволю собі навести ще один приклад значення середнього утворення. Загальновідомо, що за нормальних умов існує три агрегатних стани речовини: газоподібний із найменшим зчепленням між складовими елементами (скажімо, атмосфера), твердий – із найбільшим зчепленням (суша) і посередній рідкий стан – із проміжними ступенями такого зчеплення (океан). Такот, відповідно до сучасних наукових уявлень, еволюція біологічних форм життя – тобто “синтеза” попередніх етапів еволюції – розпочалася саме в цьому серединному утворенні – водній стихії (тут ми не вступаємо в дискусію, яким чином: під дією внутрішніх чинників, чи зовнішнього “ініціатора”, чи того і того водночас).

В описуваній картині переполюсування є одна досі невияснена річ: якщо ми маємо безконечне миготіння “тези-антитези”, то де ж тоді місце для синтези, яка теж є важливим кодом нашої цивілізації? Як на мене, відповідь можна було б шукати у розрізнюванні унормованого, регулярного перемикавання полюсів (якот згадане перемикавання півкуль головного мозку) і головного циклу, що охоплює собою всю парадигму буття і який є нічим іншим, як *завжди відновлюваним актом Господнього Творіння*. Людині вдається інтуїтивно вловити визначальні архетипічні

ознаки цього процесу саме тому, що він, по суті, є завжди один і той самий, а людина має справу лише з його розмаїтими віддзеркаленнями в різних сферах буття. На нижчих рівнях ерархії такі синтези є частковими, а цикл переполюсування продовжується, не виходячи за межі існуючої парадигми. Якщо ж узяти до розгляду ерархічно найвищий цикл розвитку, який охоплює *увесь* період еволюції людської цивілізації, то в цьому випадку нове піднесення “тези” відбувається уже у зовсім іншій реальності, в новій парадигмі буття.

Прикінцеве повернення геополітичного фокусу в серединний простір свідчить про те, що *на короткий час перед завершенням циклу тут підводиться підсумок, наступає вирішальна гармонізація обох досі супротивних елементів*. Приклад (або, якщо хочете, – метафору) такого завершення наводить Тарас Возняк:

Та й чим є це об’єднання [людства]? Чи не нагадує його завершення тієї миті, коли дитина нарешті опановує всі свої частини тіла – руки, ноги, голову – і нарешті бачить себе як цілість?⁶⁶

До цього прикладу я вніс би тільки одне засадниче уточнення: мова мала б іти не про момент усвідомлення своєї цілості уже народженою дитиною, а про той момент унезалежнення дитини в лоні матері, коли усі частини крихітного тільця, що були досі ареною взаємодії батьківських і материнських генів, раптом віднаходять єдиний та унікальний спосіб вегетативної функціональної взаємодії. Момент своєрідного протиборства генів закінчено. Плід із “множини” генного матеріалу перетворюється на автономну “одиницю”, “цілість”, яка виходить у радикально інший світ, в якому стає підвладною новій діалектиці взаємозв’язків.

⁶⁶ Тарас Возняк. Глобалізація як виклик людству // *І*. – С. 29.

Описаний момент встановлення гармонії, як підказує інтуїція, супроводжується виділенням енергії – в цьому випадку суспільної. Не беруся тут розмірковувати, яких форм вона могла б набути (щоб, як казав Іван Лисяк-Рудницький, “не перенапружувати паралелю”). Натомість наведу ілюстрацію подібного моменту, яка точно передає його суть; це – момент встановлення істини. Творець б’ється над розгадкою якоїсь творчої проблеми (наукової, інженерної, літературної, мистецької тощо), яка ніяк йому не дається. Врешті в якийсь момент із підсвідомості виринає спасенна думка, яка раптом задовольняє всі вимоги завдання, пояснює всі суперечливі до того місця. Як правило, це момент найвищого творчого щастя, отого *полегшення*, яке, власне, і є виділенням психічної енергії. Часом це виділення енергії набирає вигляду внутрішнього спалаху світла, яке навіть засліплює творця. Ось як цей процес передає Микола Руденко:

Як тільки в моєму мозку майнула думка про П’ять Хлібин Христових, стався полум’яний удар у мою голову і з’явилося відчуття вогненного шолому на черепі. Я увесь ніби опинився у вогненному вирі – моє “я” жило в центрі цього вогню⁶⁷.

При бажанні можна знайти й інші паралелі, що я залишаю вже для вправ Читача, а сам повертаюся до головної нитки своїх міркувань.

Отож у цьому розділі ми схематично проаналізували процес періодичного геополітичного переполюсування між Сходом і Заходом, а також важливу роль у цьому процесі, яка належить серединним зонам – Святій Землі та Землі Слов’янській. Перейдімо на один ерархічний рівень нижче і пригляньмося ближче

⁶⁷ Микола Руденко. *Найбільше диво – життя*. – С. 317.

до слов'янського серединного регіону, якому (за умови, якщо наші припущення правильні) призначено відігравати особливі функції синтези й перемикання.

Маятник слов'янського “трикутника”

Геополітичний простір, об'єднаний довкола давньоруського Києва, сформувався в лоні (хоч і на окраїні) європейського Заходу й був носієм його культурно-генетичних ознак. Другу половину культурних “генів” – східну – принесли з собою монголи й тюркські племена, що їх супроводжували.

Починаючи гунською навалою в IV ст. по Хр. і кінчаючи зруйнуванням Києва монголами в половині XIII століття, кілька великих хвиль євразійських кочових орд, переважно тюркського походження, кидалися одна по одній прибоєм на українські землі⁶⁸.

Якби подібні планетарні зрушення можна було передати у прискореному вигляді, перед нами відкрилася б фантастична картина чингізханівського пробудження неймовірно далекої Монголії, посланці якої у своєму пасіонарному пориві зворохобили усі племена й народи, через які проліг їхній шлях, і врешті влилися в слов'янське море, “запліднюючи” його та розтрачуючи тут свою пасіонарну енергію. Це був ніби спалах наднової зірки: після Чингіз-хана Монголія на довгий час перетворилась у маленьку цяточку на геополітичній тверді – кволу і збайдужілу. Натомість Київська Русь почала активно ділитися, проходячи різні стадії розвитку й набуваючи різних форм поєднання західних і східних ознак. Вплив з боку цього євразійського чинника на усе слов'янство Іван Лисяк-Рудницький називає “могутнім і гальмівним”.

⁶⁸ Іван Лисяк-Рудницький. Україна між Сходом і Заходом // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 3.

Що стосується впливів східного чинника конкретно на українців, то цей же автор подає важливе спостереження:

Другий бік – це внутрішнє перетворення українського суспільства під впливом того виклику, що його ставило Дике поле... Воно [населення пограничних земель] становило авангард української селянської колонізації, але при цьому воно теж запозичило багато тактичних засобів і звичаїв від своїх ворогів-татарів⁶⁹.

Отож впливи на слов'янство з боку східних “генів” відшукати непросто (внаслідок переймання західних державних моделей “дитя” стало більше схоже на “матір-Захід”), проте їхній кумулятивний ефект є безсумнівним.

Якщо взяти менший масштаб аналізу, то впадає в око, що слов'янство має дуже неоднорідну природу. Найлегше проілюструвати це на прикладі історичного “трикутника”, хід подій у якому значною мірою детермінує стан справ у всьому геополітичному просторі Слов'янщини. Я маю на увазі, звичайно, трикутник “Польща–Україна–Росія”. І цікаво, що в цьому трикутнику відбуваються процеси реполюсування, разюче подібні до тих, які було описано вище для масштабів усієї планети.

Хоч якими розмаїтими є наукові версії минулого, можна зробити доволі правдоподібне припущення, що у IX-XII ст. однією з домінантних потуг згаданого простору була Київська Русь. Падіння Києва у XIII ст. призвело до реорганізації згаданого простору. Центр геополітичної “ваги” поступово переноситься до Речі Посполитої, яка втягує в себе щораз більшу частину українських земель.

Пізнє середньовіччя було для України добою політичного й господарського регресу та культурного застою. У той же самий

⁶⁹ Там само. – С. 5.

час, однак, Польща прямувала великими кроками вперед в усіх сферах...⁷⁰

Впродовж XIII–XVII ст. Польсько-Литовська держава виразно домінує у слов'янському світі, в той час як Московська держава, хоч і поволі набирає силу, все ж існує у напівсонній самоізоляції.

У XVII ст. відбувається велике переполюсування геополітичного “магнетизму” Слов'янщини. Центр ваги на історично короткий час переноситься в серединну частину слов'янського серединного простору – Україну. В останній формується особлива територія – Січ, в якій і зріє ідея цього геополітичного переполюсування на Москву. Україна набирає пасіонарної сили, виборює собі незалежність, намагаючись відокремити себе від Польщі, а тоді передає імпульс розвитку Московській державі, яка поступово поглинає більшу частину українських земель і перетворюється на Російську імперію. Так Україна вперше заявляє про себе як про своєрідний чинник сили: хто володіє Україною, той і панує.

Упродовж XVII–XX ст. в описуваному нами просторі виразно домінує Росія, об'єднана довкола Москви й Петербурга, тоді як Польща розпадається на частини і на тривалий час занепадає. У той час “Україна залишалася побоевищем, що на ньому зударялися російські й польські сили”⁷¹ (додамо від себе: за право володіти цим чинником сили).

У XIX ст. ситуація починає мінятися: з утворенням “Руської Трійці” вперше починає набувати пасіонарності дзеркальний “аналог” козацької Січі – Галичина. А на початку XX ст. начебто

⁷⁰ Іван Лисяк-Рудницький. Польсько-українські стосунки // *Історичні есе.* – Т. 1. – С. 85.

⁷¹ Його ж. Інтелектуальні початки нової України // *Історичні есе.* – Т. 1. – С. 177.

намітилось нове переполюсування слов'янського магнетизму. Україна відокремлюється від Росії (“геть від Москви!”), якийсь час намагається пов’язати себе союзницькими відносинами з Польщею та Німеччиною, а загалом стає ареною великого ідеологічного сум’яття. Здобуває незалежність і Польща. Однак переполюсування не відбулося: більшовики врешті все вернули “на круги своя”.

Наприкінці 80-х років XX ст. починається другий акт описуваної драми. Падає Радянський Союз, а Україна знову здобуває собі незалежність. І знову пасіонарною стає Галичина, в якій і формується ідея нового переполюсування, але вже на Захід, тобто ідея “європейського вибору України”. Росія частково втрачає свій донедавній геополітичний статус. Водночас розпочинається динамічне піднесення Польщі (роль України в цьому процесі, на жаль, фактично не досліджено). Перехідний період тільки розпочався, і сьогодні важко розгадати, як підуть процеси в майбутньому. Однак не можна не зауважити, що, як ми вже говорили, між Україною та Росією діє “закон сполучених посудин”: кожен геополітичний успіх України озивається у Кремлі гострим відчуттям втрати, і відповідно кожен успіх Росії на шляху відновлення своєї підупалої могутності заганяє Україну в тінь. Система знову потрапила у стан певного геополітичного вагання, причиною якого, на мою думку, є патова ситуація в серединному вузлі слов'янського простору – Україні.

У названому трикутнику Польща виступає як виразний репрезентант Заходу, Росія – Сходу, тоді як Україна, будучи формально ближче до Сходу, поєднує в собі риси і Сходу, і Заходу, є місцем взаємодії обох чинників.

Польщу чи Росію можна вважати реальним пограниччям між Сходом і Заходом хіба що в політичному плані, тобто лише остільки,

оскільки вони в різний час володіли Україною. Без України ці етнополітичні утворення відразу стають або чисто західними (Польща), або чисто східними (Росія)⁷².

Відповідно до цієї схеми, Польща, не вагаючись, обрала *про-західний* вектор розвитку. Росія, навіть декларуючи себе партнером Заходу, завжди мислила себе його *опонентом*. Нарешті, Україна волею свого серединного розташування повинна поєднувати в собі обидві орієнтації, звідки і з'явилась ота висміяна сьогодні багатьма її “багатовекторність”.

За допомогою описаних залежностей можна було б пояснити, що ж саме відрізняє українську ідею від ідеї російської. Росія, визначаючи політику СРСР як геополітичного балансу Заходу, просто виконала закладену в ній програму. Росія і сьогодні мислить себе східною *антитезою* до Заходу, в той час як Україна завжди у своїй історії – *синтезою* Сходу і Заходу. “Антитезовий” характер Росії, її антизахідність стали домінантною ознакою її національної ідентичності. Її психологічний комплекс “мы – великая страна” (а в останні роки ще й “величие и сила”) блокує всяку можливість побачити себе скромним “синтезатором”. Місія “захисту чистоти Сходу” прирікає Росію на противленство із Заходом, хоч яким важливим для неї є інколи тимчасове з ним партнерство. Як на мене, в нинішній історичний момент Росія не стільки *інтегрується* з Заходом, як вважають сьогодні в Європі, скільки *використовує* Захід задля власного посилення, щоб потім знову заговорити з ним з позиції відновленої могутності.

Відповідно українці, що так легко адаптовували до свого етнотипу як східні, так і західні риси, завжди були в очах росіян “засмічені” впливами Заходу, а в очах поляків – впливами Сходу⁷³.

⁷² Іван Паславський. – С. 38.

Проте, з певної точки зору, той факт, що Росія, опанувавши майже всю Слов'янщину, перетворила останню на східну антитезу до Заходу, є геополітичним казусом, *аберацією природної геополітичної оптики*. Місія серединного простору полягає не в підміні одного з полюсів (у цьому випадку – східного), а в *гармонізації* обох полюсів. Тому серединний простір (на цьому етапі – слов'янство) ще до кінця свою місію не виконав. Патова ситуація у глобальній геополітиці буде тривати доти, доки свою гармонізаційну місію не виконає серединна зона – Україна, що є осердям великої серединної зони – Слов'янства.

Про цю невиконаність історичного покликання переконливо говорив і Іван Лисяк-Рудницький:

Україна, – розташована між світами грецько-візантійської й західної культур і законний член їх обох, – намагалася на протязі своєї історії поєднати ці дві традиції в живу синтезу. Це було велике завдання й не можна заперечити, що Україна не зуміла його повністю виконати. Україна наближалася до цієї синтези в великі епохи своєї історії, за Київської Русі й за козаччини XVII століття. Проте, хоч ці епохи були багаті на потенціальні можливості та часткові досягнення, в обох випадках остаточна синтеза зазнала

⁷³ Ось як цю особливість характеризує Наталя Яковенко: “Найпарадоксальніше, що в уявленнях навіть найближчих сусідів з орбіти латинської культури – поляків – Україна завжди зберігала риси таємничого грецького Сходу, а з точки зору східних сусідів-московитів вона ж виглядала як підозрілий розсадник “латинства” (Наталя Яковенко. – С. 33). Трохи інакше про це говорить Вілен Горський: “Росіянин завжди бачить в українцеві не стільки ‘іншого’, як дещо ‘зіпсованого себе’” (Вілен Горський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 106). Цікавий опис історії українського “зрадництва” подає також Дмитро Блажейовський у своїй брошурі *Три українські церковні унії*. – Львів, 1995. – С. 12–13.

невдачі, й Україна впала під тягарем надмірного зовнішнього натиску, а також від розривних внутрішніх сил. У цьому сенсі можна сказати, що велике завдання, яке творить історичне покликання українського народу, залишається досі не виконаним і ще належить до майбутнього⁷⁴.

До речі, в нерозумінні згаданої вище засадничої різниці між історичною місією українського й російського народів я і вбачаю важливу помилку англосакса Семюела Гантінгтона. У своїй книзі “Зіткнення цивілізацій”⁷⁵ він для кожної цивілізаційної “плити” називає кореневу націю, яка її визначає. Природно, що кореневою нацією східнослов’янської “плити” він бачить націю російську. Натомість уже поляк Збігнев Бжезінський цієї помилки не робить і визначає саме Україну як “одну з геополітичних осей”⁷⁶. Кореневість України ми вже мали нагоду прослідкувати вище, розглядаючи генезу української месіанської ідеї. Ту саму потенційну значущість України, хоч і в іншому ракурсі, бачить, для прикладу, й німецький протестант Зігфрід Ернст:

Саме жахливі страждання минулого і те, що на руїнах комунізму Україна змушена починати своє відродження, в певному сенсі, з самого початку, – все це водночас містить у собі унікальну й величну можливість того, що одного дня Україна перейме провідну роль у всій Європі⁷⁷.

⁷⁴ Іван Лисяк-Рудницький. Україна між Сходом і Заходом // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 9.

⁷⁵ Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. – Simon & Schuster (переклад цитати мій).

⁷⁶ Збігнев Бжезінський. *Велика шахівниця: Американська першість та її стратегічні імперативи*. – Львів – Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2000. – С. 46.

⁷⁷ Зігфрід Ернст. *Бо Твоє є Царство*. – Львів: Академічний Експрес, 1999. – С. 4. (Далі – Зігфрід Ернст).

Я певен, що не один Читач цієї книги матиме у своєму архіві подібні оптимістичні висловлювання інших авторів. Зрештою, кореневе значення України свідомо чи інтуїтивно відчують і в Москві, бо інакше чого б то таким незамінним був український діамант у царській короні?

Панування московської моделі протистояння над київською моделлю гармонізації буде чинним доти, доки чинною буде парадигма підміни автентичного Сходу Сходом слів'янським. Перенесення центру геополітичного тяжіння з Москви до Києва здатне перевести всю систему в правильне положення, оскільки Україна не творитиме нової імперії, підминаючи собою Схід (а якби навіть захотіла, то не змогла б). Тут московська “співдружність братніх народів”, що “дружно” протистоїть агресивному Заходові, перетворюється на київський варіант співдружності, що гармонійно поєднує західну і східну гілки цивілізації.

Антизахідність ідеї російської допускає запозичення західного досвіду для успішного конкурування з суперником, проте виключає можливість органічної з ним синтези. Відповідно, поєднальний характер ідеї української унеможливорює силове противленство між обома полюсами, позбавляє його легітимності. Важливе підтвердження згаданого висновку знаходимо в Ярослава Грицака: “З часу появи Кирило-Мефодіївського братства російська й українська ідентичності не могли вже бути примирені одна з одною”⁷⁸ (зазначмо в дужках, що саме в цей період Костомаров формулює своє провидницьке бачення України як наріжного каменя). Подібну думку можна знайти і в Миколи Рябчука: “Українська націоналістична міфологія, таким чином, немислима поза полемічними взаєминами (явними й прихо-

⁷⁸ Ярослав Грицак. – С. 41.

ваними) з міфологією імперською – спершу російською, згодом – російсько-советською”⁷⁹.

Моє відчуття підказує, що в цьому місці викладу слід відповісти на кілька дуже ймовірних докорів. Для тієї частини українців, які звикли сприймати домінування Москви як безсумнівну *очевидність*, будь-які версії її занепаду й відповідного піднесення Києва виглядають більш ніж невірогідно. Здавалося б, ось він, гордовитий панукраїнізм, від якого автор так старанно відмежовувався всередині цього розділу! Ось воно, довго приховане прагнення замінити Москву Києвом! На це можна відповісти: подібність оманлива! – і я спробую довести чому.

Панукраїнізм прагне замінити Москву Києвом, щоб зайняти її панівне місце; прагне піднесення потужної “імперії” УНА-УНСО з центром у Києві, яка покарає свою північну суперницю за її каїнові кривди щодо південного Авеля й перебере від неї титул супердержави. Проте головний антизахідний геополітичний вектор тут залишається незмінним. Натомість в українському месіанізмі необхідність заміни московської моделі протистояння київською моделлю примирення умотивована потребою *синтезувати* Схід і Захід, внести *гармонію* в їхнє пограниччя, *розв’язати* той геополітичний вузол, який зав’язаний тривалим їхнім протистоянням. Тому панукраїнізм насправді є не втіленням українського месіанізму, а радикальним спотворенням його визначальної субстанції й інерційним відтворенням месіанізму російського.

Тут виразно діє закономірність, вдало підмічена австралійцем Марком Павлишиним: “Антиколоніальна ідеологія нерозривно пов’язана з колоніальною і фактично зберігає в собі її структурні

⁷⁹ Микола Рябчук // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 154.

особливості”⁸⁰. Так проявляється дивна на перший погляд закономірність, що *антиросійська* спрямованість української ідеї насправді нічого не змінює, а тому й *не визволяє*! Отож я особисто не можу прийняти агресивний панукраїнізм не лише тому, що він на мило відгонить зраненими фантазіями скривдженого, як той покарає свого кривдника, а й тому, що він докорінно спотворює природу української духовності й не приносить сподіваного визволення.

А тепер дамо слово трьом застережливим голосам і спробуємо розібратися, наскільки вони є слухними. Першим процитуємо Жоржа Ніва:

Якщо національні ідеї або міфи зберігають виключний характер самих себе, вони лише гальмуватимуть, навіть повністю блокуватимуть почуття належності до Європи, до європейського стилю⁸¹.

Що ж, панукраїнізм справді блокує почуття приналежності до Європи, оскільки висовує до неї претензії з *позиції протилежності*. В цій ситуації духовні особливості народу стають зброєю у політичному герці, інструментом в егоїстичній боротьбі за владу. Натомість український месіанізм, за означенням, є відкритим на Європу, оскільки лише відкритість дозволяє здійснити акт синтези. Засади толерантності та взаємодоповнюваності, без сумніву, увійшли в золотий концептуальний запас європейської цивілізації, а саме на ці засади і прагне опертися український поєднавчий месіанізм. Тобто пропонується модель є прямим підключенням української ідеї до європейського стилю (хоч і не до конкретних європейських моделей!).

⁸⁰ Цит. за: Микола Рябчук // Там само. – С. 163.

⁸¹ Жорж Ніва // Там само. – С. 46.

Тепер врахуймо застереження Вілена Горського:

Тут уже не так прагнемо сховатись під європейською парасолькою, а пропонуємо всій Європі себе як парасольку, під якою зрештою стане можливим встановити лад у цьому неспокійному світі⁸².

Тут знову на статус захисниці-“парасольки” претендує лише вимріяна в УНА-УНСО українська імперія, яка мислиться як “краща”, “справедливіша”, хоч і не менш “мускуляста”, ніж її російська попередниця. Мовляв, якщо атомну парасольку могла запропонувати Європі Москва, то чом би не зміг її запропонувати й відроджений Київ? В українському месіанізмі поняття “парасольки” взагалі відсутнє, оскільки посередництво передбачає *служіння*, а не той силовий захист, який підозріло нагадує захист рекетира. А коли йдеться про служіння, тоді, за Гуссерлем, передбачається, “що кожний народ виконуватиме своє ідеальне духовно нескінченне завдання й даруватиме іншим народам усе найкраще”⁸³.

І нарешті, розгляньмо застереження Віктора Малахова:

Лише позаміфологічна ідентифікація, що виліковує людину від гордовитої свідомості самодостатності її національного буття, здатна за сучасних умов мати справді етичний характер⁸⁴.

Цей висновок, на мою думку, має суто рефлексорний характер: мовляв, оскільки нинішня панукраїнська міфологічна свідомість є саме такою – гордовитою й самодостатньою, – вихід тут може бути лише в позаміфологічній ідентифікації. Проте саме

⁸² Вілен Горський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 108.

⁸³ Цит. за: Здзіслав Краснодембський. – С. 47.

⁸⁴ Віктор Малахов. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 83.

цьому висновкові й опонує Жорж Ніва, кажучи про небезпечність відмови від національного міфу (див. опис українського месіанізму). На мою думку, суть проблеми не в *позаміфологічній* ідентифікації, а в етичному (чи неетичному) *наповненні* національного міфу. Бо справді, ідею синтезу Сходу й Заходу через примирення й гармонізацію їх навряд чи можна вважати неетичною, а значить шкідливою.

Отож, скажімо на завершення, у функції України, з точки зору месіанізму, входить стати місцем зародження нової “синтезуючої” ідеї, яка зніме напругу нерозв’язного геополітичного вузла. А далі можливими є два сценарії. У першому з них момент гармонізації дає нормальний старт реперолюсуванню світу, перетворює “венозну кров” Заходу в “артеріальну кров” оновленого Сходу⁸⁵, переводить останній з реакційно-фундаменталістського стану в стан творчий і в позитивному сенсі пасіонарний. У другому випадку (якщо справедливим є наш вибір найбільшого цивілізаційного циклу) відбувається останній акт людської драми – перехід сукупного людського духу в іншу парадигму буття.

Маятник українського “трикутника”

Переїдімо тепер ще на один єрархічний рівень нижче, а саме: в серединний простір самої Слов’янщини – Україну. Тут метрономи її націотворення теж відбивають певний такт реперолюсування, цього разу в трикутнику “Січ – Київ – Галичина”. З урахуванням цього згадана вище функціональна подібність Січі й Галичини, на мою думку, виявляється не лише літературною метафорою. Розгляньмо кілька перших-ліпших зіставлень.

⁸⁵ Пор. із твердженням слов’янофіла Івана Киреєвського: “Я міг би порівняти циркуляцію наук навколо землі з циркуляцією людської крові” (цит. за: Жорж Ніва // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 55).

Коли в XVI–XVII століттях у Польщі шляхетські утиски стали нестерпними, українці втікали на Січ, яка відтак ставала центром їхніх визвольних надій. В останній, як було сказано вище, і зріє ідея цього геополітичного переполюсування на Москву. Проте згодом, “коли в попередньому [XIX] сторіччі царські утиски не давали ходу українському рухові на Наддніпрянщині, тамошні патріоти додумалися, щоб центр зусиль перекинути до Галичини”⁸⁶. Саме тут з’являлися друком книги, які не могли бути випущені в російській частині України, саме на Галичину позірала з надією (хоч і не безкритично!) національно свідомо інтелігенція Великої України. Відтоді в Галичині формується ідея національного визволення, а згодом, у XX столітті, – як ми вже згадували, – ідея нового переполюсування, але вже на Захід, тобто ідея “європейського вибору України”.

Цій функціональній подібності Січі й Галичини повністю відповідає й інше спостереження. “Українською людиною пограниччя був козак, що в XVI–XVII століттях став репрезентативним типом свого народу”⁸⁷. Натомість українською людиною дзеркально протилежного, західноукраїнського пограниччя був галичанин, який у другій половині XX століття теж став репрезентативним типом свого народу. Цей паралелізм прекрасно ілюструє описуваний процес переполюсування українських націотворчих процесів.

Подібно до того, як Місяць, обертаючись довкола Землі, викликає в океані припливи й відпливи і значною мірою “відповідає” за спусковий характер енергетичних процесів на нашій планеті, так і Січ та Галичина – порівняно невеликі “супутники”

⁸⁶ Іван Лисяк-Рудницький. Виродження та відродження інтелігенції // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 375.

⁸⁷ Його ж. Україна між Сходом і Заходом // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 5.

Великої України – були ініціаторами “припливів” національного духу та відповідали в нашій історії за найенергетичніші її зрушення. Цікаво, як згадана думка знаходить своє кумедне підтвердження в переконаності комуністів червоної України, що якби не “бандерівська” Галичина, то Україна ніколи б не поривала з Росією та спокійно упокорилася їй у “співдружності братніх народів”. Звідси й прагнення відтяти Галичину від решти України й позбутися нарешті головного ворохобного чинника. А свого часу Польща була переконана, що якби не ворохобне козацтво Січі, Україна так і залишилася б сумірною у складі Польської Корони.

Нарешті, залишилося сказати й про щораз гучніших останнім часом галицьких сепаратистів (дехто уточнює: автономістів), які, будучи зневіреними у можливості відродити український дух русифікованої України, теж запрагли вільного державницького польоту в західну цивілізацію, якого б уже не стримував нелюбий “совок”. У цій рефлекторній реакції на нинішній український безлад проявляється засадниче нерозуміння циклічної природи українського завмирання і пробудження, а також недобачання тих позитивних підспудних процесів, які зріють сьогодні в Україні⁸⁸. Зрештою, в цій реакції також явно присутня заходоцентрична версія світу, яка, згідно з нашими попередніми міркуваннями, особливого майбутнього не має.

Я не сумніваюся, що Читачі зможуть знайти й інші ілюстрації згаданого паралелізму в історичній ролі Січі й Галичини. Проте зараз ми лише фіксуємо сам факт його існування, побіжно згадавши, що між Січчю й Галичиною теж є свій серединний простір, а саме: земля стародавніх полян з її вершиною – Києвом. Саме в

⁸⁸ Тут діє та сама закономірність, що й у термодинаміці: в процесі кристалізації збільшення порядку в одному місці системи (кристалі) супроводжується зменшенням порядку, або зростанням ентропії, в іншому місці (насиченому розчині).

цій землі й міститься головне лоно, в якому періодично визріває синтез України. Січ і Галичина лише *запліднюють*, тоді як *виношує* плід центральне осердя України. Знаковим символом цієї закономірності є Тарас Шевченко, який задав тональність української душі на більш ніж століття.

Проте в серединному просторі й цього рівня мусять відбутися радикальні зміни. Сучасний Київ усе ще неспроможний виконати свою історичну роль, оскільки навіть на рівні державного управління він інерційно відтворює модель Москви, яка підминає під себе всі регіони. Саме це й породжує щораз більші відцентрові тенденції, які за нинішніх обставин можна буде подолати лише щораз більшим централізмом влади. Отож і в цьому випадку ми бачимо завдання України позбутися своєї інерційної російськості, не улягаючи *антиросійським* настроям, а також відновити свою відкритість на Захід, не забуваючи про свою межову природу.

Але головне – у Київ мусить повернутися дух істини, творчої свободи та любові. Без них наша столиця і далі буде вотчиною самовдоволеної посередності, що сама позбавлена вишуканого стилю й агресивно ставиться до всього, що цей стиль зі собою привносить. Тут під стилем я розумію елегантність будь-якої форми, яка є органічною для її носія й автентичною для його природи. Така елегантність стилю є дитям любові між свободою і добротолюб'єм; вона є не претензійним криком моди, а ознакою справжності, що завжди вражає своїм аристократизмом.

* * *

Для увиразнення описаної картини підсумуймо три попередні процеси, окреслюючи своєрідний принцип “матрьошки”. У першому випадку переполюсування відбувається між планетарними східною і західною півкулями, де Слов'янщина – один

із серединних просторів. У другому – на єрархічний рівень нижче, тобто в межах Слов'янщини між Росією і Польщею, де серединним простором є Україна. У третьому – ще на один єрархічний рівень нижче, тобто в Україні між Січчю і Галичиною, де серединним місцем є Київ.

Як ми вже згадували раніше, одночасна присутність в українському суспільно-політичному полі просхідного і прозахідного чинника формує так званий принцип “багатовекторності” державної політики. Історичний досвід і геополітичне чуття підказують мені, що *завданням Києва сьогодні є не зректися Сходу, знову перекинувши державу виключно на західні орбіти (як гаряче рекомендують “прозахідники”), і не зректися Заходу, вертаючи країну знову на східні орбіти (як не менш гаряче рекомендують “просхідняки”), а стабілізувати ситуацію через гармонійне поєднання впливів Сходу і Заходу.*

Формулюючи цю ризиковану, як на нинішній час, тезу, я добре усвідомлюю, що за станом на сьогодні обидва напрями впливу не є рівноцінними. Великою заслугою Польщі є те, що їй, схоже, таки вдалося – всупереч відомому песимістичному правилу – зробити певні висновки з власної історії. Доказом цього є бодай те, що сьогодні польсько-українські стосунки є стосунками *двох народів*, окремішню ідентичність яких уже жодна сторона не ставить під сумнів. На початку 1990-х років Польща першою з усіх держав визнала державну незалежність України. На відміну від Росії, Польща сьогодні всіляко намагається прорубати для України “вікно в Європу”. Для Польщі спокій на її українському кордоні – це запорука її гарантованого входження у європейські структури й НАТО, а *європейськість* України – це відсунення *азіатського* кордону далі на схід. Отож сьогодні у Польщі говорять не тільки про вину українців у занепаді Речі Посполитої, а й

про свою власну вину в тому, що нехтування інтересами українців штовхнуло останніх до бунту.

Зовсім інша ситуація складається з Росією. Її нерозкаяна гординя є головною причиною того, чому з падінням Радянського Союзу російський геополітичний вузол ще не можна вважати розв'язаним. Кожен, хто слідкує за сучасними процесами в Росії, відчуває, що цей народ ще не склав іспит своєї історії. Зокрема, Росія, на відміну від Польщі, не бачить безпеки для себе в незалежності України. Навпаки, за нинішньою путінською платформою “величия и силы” легко розпізнати давні імперіалістичні концепції гарантування власної безпеки через поглинання України або, щонайменше, нейтралізації її геополітичного значення, перетворення її на лукашенківський бантустан – формально незалежний, але всіма ігнорований.

Нинішня Україна Леоніда Кучми, схоже, швидко сповзає у протоптану для неї московську “лижню”. В цьому давня рефлексаторність української реакції на зовнішню кривду (скривдили нас поляки – горнемось до Росії; скривдили нас росіяни – горнемось до Польщі) проявляється знову, хоч і в дещо осучасненому вигляді, а саме: прагнучи унезалежнити свою українську вотчину від непрогнозованої ельцинської Росії, горнемося до Заходу; зазнавши фіаско на Заході й рятуючись від загального презирства, горнемось до Росії. Зрозуміло, що така рефлексаторність не є найпочеснішою ознакою української долі й не може лежати в основі національної ідеї.

Однак, рятуючись від такого метання з однієї крайності в іншу, не можна також ставити собі як стратегічну мету закріплення України за якимось одним геополітичним полюсом. Така ілюзорна однозначність (або “остаточна визначеність”) України, за якою так тужать сьогодні на Заході, виявляючи тим самим

нерозуміння особливостей української етнопсихології й історичної долі, може закінчитися новою “зрадою” українців і новим розчаруванням у ній з боку її партнерів. Здається, перші ознаки такого розчарування, а то й психологічної втоми від нездійснених сподівань, уже можна вирізнити в західних настроях щодо України.

На моє глибоке переконання, на зміну нашій нинішній безвольній “багатовекторності” (в якій визначальним є слово “безвольна”, оскільки вона призводить до чергового перемикання в якийсь бік) має прийти свідомо й пасіонарна місія щодо синтезування впливів Сходу і Заходу. *На зміну слабосилому синкретизму підлеглих має прийти діалогічний обмін вартостями.* Цикл має завершитися синтезою – що зовсім не виключає продовження переполюсування, але вже в іншій парадигмі взаємовпливів.

Тому Україна теж має скласти свій іспит. *Головна його суть – як бути самими собою, тобто НЕросійськими, не стаючи при цьому АНТИросійськими; і як бути самими собою, тобто НЕзахідними, не стаючи при цьому АНТИзахідними (зокрема, й АНТИпольськими).* Тільки за таких умов в Україні може утвердитися громадянський мир, а стосунки із Заходом та Росією – набути цивілізованого нерелекторного характеру. Лише в цьому разі Україна може реалізувати вимріяне своє місткове посередництво між Сходом і Заходом, оскільки перестане блокувати своїми противленнями “в’їзди” з обох боків.

Гармонізація східних і західних впливів всередині українського етнокультурного поля (тобто всебічне преображення Києва) дала б Україні змогу виконати гармонізаційну місію на вищому ерархічному рівні – у слов’янському трикутнику “Польща – Україна – Росія”, що могло б викликати суттєву реорганізацію останнього.

Можна також висловити припущення, що реорганізація слов'янського простору певним чином спричинила б і гармонізацію світових геополітичних “терезів”. Зокрема, геополітична позиція США жорстко прив'язана до свого нинішнього геополітичного полюсу – Росії, і незважаючи на те що кожна сторона у тій “зв'язці” хотіла б подолати свою суперницю, обоє в особливий спосіб досі одна одну підтримували. Це, до речі, теж не давало можливості виправити згадану аберацію геополітичної оптики. Втім, подальше заглиблення у ці залежності вочевидь вивело б нас за межі цієї книги. Головне відчуття, яке мені тут хотілося б передати Читачеві, – це відчуття, що *в нашій частині світу зріє ефект геополітичного “доміно”*: якісна трансформація українського етнокультурного поля послужила б імпульсом для трансформації слов'янського “трикутника”, тоді як остання надала б енергетичний імпульс для якісного перетворення світового геополітичного вузла.

Час зміни парадигми не обіцяє ситого і спокійного життя (науковці кажуть, що періоди переполюсування земного магнетизму були періодами надзвичайних потрясінь для біосфери). Проте коли якийсь період людської історії доходить своєї логічної “ф”, а на обрії проглядається нова оптимістична “α”, людина християнської перспективи відчуває: настає час Того, Хто є “Альфа і Омега, початок і кінець” (Об 22, 13). Так ми виходимо на *головну опору нашої національної долі – віру*. Свого часу Іван Лисяк-Рудницький задав фундаментальне для української історії запитання: “В чому таємнича сила українського Фенікса, що відроджується з попелу?”⁸⁹. Як на мене, відповідь знаходиться саме тут: у феноменальній відроджувальній спроможності віри.

⁸⁹ Іван Лисяк-Рудницький. Формування українського народу й нації // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 25.

Динаміка маятникового руху на прикладі геохристиянських процесів

Цікаві паралелізми до окремих елементів чи навіть цілих блоків описаної вище картини, що стосується маятникового динамізму взаємовпливів між Сходом і Заходом на прикладі геополітики, можна виявити і у випадку геохристиянських процесів. Ризикуючи наразитися на звинувачення у творенні механістичних теорій, я все ж згадаю ці паралелізми, не намагаючись вишикувати їх у струнку систему стовідсоткових аналогій.

Починаючи з епохи Константина й до падіння Царгороду у вселенській Церкві виразно домінував грецький Схід. Саме тут відбувалися Вселенські Собори, а разом із ними пульсувала ранньопатристична думка. Дух гордовитого усвідомлення своєї вишності загнав Церкву Царгороду у найбільш віддалену від Заходу точку еклезіологічного маятника – епоху патріархів Фотія й Керуларія. Тут тон задавав Схід, тоді як Захід, уособлений в Римі, лише зважував, може він погодитися з новими тенденціями чи ні. Врешті-решт Рим сказав “ні”, відцентрові тенденції стримати не вдалося і внаслідок цього видиму єдність Церкви було втрачено. З того часу зірвання євхаристійної єдності з Римським Апостольським Престолом розцінюється католиками як одна з найголовніших перешкод до єдності Церкви.

Загроза з боку мусульман змінила характер цього протистояння і періодично схиляла Схід у протилежний бік – до порозуміння із Заходом. Знаковими подіями у цьому плані були Флорентійська унія 1439 року та Берестейська унія 1596 року, укладена в Київській митрополії. Чітко вираженою місією обох подій було об’єднати західну і східну гілки християнства; саме тут було сформульоване поняття “унії”, яке забарвило собою увесь подальший розвиток християнства. Можна по-різному

оцінювати успіхи чи невдачі цих уній, проте в контексті описуваної динаміки важливо зробити висновок, що не воля до примирення як така була хибною. Непереборною в ту епоху виявилася логіка греко-римського противлення. І знаковою її жертвою стала серединна зона у цьому противленстві – Київська Церква, що прагнула примирити розсварених. Той факт, що гравітаційні сили геохристиянського переполюсування розірвали її на шматки, був детермінований не природою київського християнства. Непримиренними виявилися і греки, і латиняни, а головне – Рим усіма своїми рецепторами відчував: надходить його час, і шальки Господніх терезів схиляються на його бік.

І справді, коли Царгород потрапив “у неволю до турків”, більш динамічно почало розвиватися західне християнство. Особливий поштовх до такого розвитку дали дві великі ідеї християнського Середньовіччя – ідея Реформації та дзеркальної щодо неї Контрреформації. Захід щораз більше віддалявся від Сходу, і чи не найбільш віддаленою від нього в концептуальному сенсі була епоха Папи Пія IX. Дух ексклюзивізму, що тоді панував у Римі, погнав Церкву в іншу крайню точку еклезіологічного маятника – Перший Ватиканський Собор, на якому й було сформульовано догму про непомильність папи. Тут першу скрипку грав Захід, тоді як Сходові залишалося лише зважувати, може він пристати на нові тенденції чи ні. Схід врешті-решт сказав “ні”, а відтак рішення згаданого Собору розцінюються сьогодні православними як одна з найбільших богословських перешкод до церковної єдності.

Епоха Просвітництва радикально змінила динаміку християнських процесів у Європі. Перед великою загрозою постав тепер уже Захід, і цією загрозою став наступ секуляризму. Гор-

довита, розколена й несмирена Церква щораз більше втрачала привабливість, а її свідчення Христові – автентичність. Із початку XX століття Захід (спершу в особі протестантських Церков) починає рухатися у зворотному напрямі – до зближення Церков. З 1920 року свій рух назустріч зближенню розпочав християнський Схід в особі Царгороду та його славного патріарха Атенагора. Після Другого Ватиканського Собору (1962-1965) до нього приєднується і Католицька Церква. Оте тяжіння християн назустріч одне одному ніколи не було безпроблемним і рівним, проте завжди – нестримним.

Наприкінці XX століття наш маятник черговий раз підійшов до серединного географічного простору – Слов'янщини, – ситуація в якому знову стає вирішальною для подальшої долі міжхристиянського діалогу та церковної єдності. По-перше, у порівнянні зі секуляризованим Заходом, слов'янський Схід часто сприймається як ще не використаний резервуар живої віри. По-друге, епоха постмодернізму з її алергією на лінійну однозначність раціоналізму та симпатією до парадоксів приготувала сприятливий ґрунт для нового піднесення Сходу й розвитку східнохристиянського богослов'я, яке пишається тим, що застосовує антиномію: Бог – єдиний, але у Трьох Особах; Христос має водночас божественну і людську природу; спасіння полягає в повному єднанні з Богом, але при збереженні індивідуальної особовості⁹⁰.

Здавалося б, саме настав момент, щоб своє цивілізаційне слово сказав досі “мовчазний” слов'янський Схід, який через акт Володимирівського хрещення успадкував – я б навіть сказав: імприн-

⁹⁰ Андрій Чировський. Православні в сопричасті з Римом: антиномічний характер східного католицького богослов'я (Далі – Андрій Чировський) // *Богословія*. – 66 (2002) – С. 112–113.

тингував – дорозкольную єдність Сходу і Заходу. Однак бар'єром для цього є ситуація, що склалася в тому ж таки серединному просторі. Замість митропольного Києва з його місією примирення тут домінує патріарша Москва, що віддавна бачить себе заміницею Царгороду, тобто Третім Римом.

З середини XV ст. до кінця XVII ст. ... Київська та Московська митрополії розвивалися у цілком різних цивілізаційних та політичних обставинах: Українська Церква декларувала свою відкритість до діалогу із Заходом та іншими сусідами з півночі; натомість Московська Церква концептуальною засадою власного утвердження обрала ідеологію власної виключності, самодостатності та повної замкнутості⁹¹.

В ті історичні епохи, коли Київ мав змогу самостійно визначати свою позицію, він (достатньо часто, щоб це запримітити) виступав за об'єднання розсварених гілок християнства, ніколи не прагнучи їх підмінити. Відтак християнський Київ намагався бути центром гармонізації стосунків, що якісно відрізняло його від Москви, яка в основу своєї ідентичності поклала дві радикально відмінні ідеї, а саме: замінити собою підупалу Візантію, зайняти її геохристиянське місце і в цій ролі протистояти епіцентрові західного християнства – Римові⁹².

Отож саме підміна автентичного православного (грецького) Сходу православним слов'янським Сходом і створює патову ситуацію, яка не дозволяє залучити Схід до органічної синтези з

⁹¹ Андрій Юраш // *Матеріали Круглого столу "Релігійний вибір населення України"*.

⁹² Зnamenно, що відомі спроби російського богослова Володимира Соловйова (врахуймо, що він пережив визначальні для його світогляду містичні стани!) запропонувати модель примирення Сходу й Заходу й досі популярні на Заході, однак їх із великою підозрою сприймають у клерикальних колах Москви.

Заходом. У цьому сенсі геополітичне протистояння Заходу й квазі-Сходу – Росії, про яке йшлося вище, типологічно пов’язане з геохристиянським протистоянням Риму й квазі-Царгороду – Москви.

Київська Церква не мала шансу виконати свою гармонізаційну місію, коли католицький і православний континенти нестримно розходились, і тому була приречена на розшматування. Це була епоха “тренування церковних м’язів” – епоха, що потребувала динамізму імперіальної сили й рішучості у дотриманні чистоти “генетичної” лінії Церкви. Патріарша Москва, як і синодальний Петербург зі своїми свіжими імперіальними амбіціями, точно вписувалися в цей запит епохи, а їхня формула “захисту чистоти православ’я” із дзеркальною точністю відповідала місії “захисту чистоти католицизму”, яку взяв на себе тодішній Ватикан.

Сьогодні є всі ознаки того, що ця епоха вичерпує свої потенції й поступається новій епосі, символом якої став Другий Ватиканський Собор⁹³. Ці ознаки відчужаються хоча б у тому, що такі поняття, як толерантність і діалог, миротворчість і любов, стають “добрим тоном” епохи, що невпинно формується. Ясна річ, усе це відбувається на тлі зривів у звичну логіку протистояння й ворожнечі, адже Князь темряви свою владу ще не віддав. Мало того, в час нинішньої геополітичної нестабільності, коли боязко стає експериментувати (на відміну від отців згаданого Собору!), часто можна спостерігати феномен “повернення до давніх випробуваних ідентичностей”, які обіцяють більшу стабільність і певність шляху.

Проте ці часткові відступи й вагання не підважують загальної глобальної тенденції, про яку йшлося. Динамізм ворогування сьогодні невпинно змінюється динамізмом толерантності. Так

⁹³ Нинішній скептицизм щодо результатів цього Собору є лише даниною консервативному “відкочуванню” і підтверджує відому закономірність, що нове явище ніколи не утверджується остаточно з першого разу.

з'являється еволюційний шанс для тих чинників, які колись прагнули виявити згадані ознаки, проте були відкинуті жорсткими правилами минулої епохи. Історичне коло замикається, а фокус геохристиянської оптики поволі розвертається в бік Києва. Візит в Україну Папи Івана Павла II й активізація зусиль щодо України з боку Патріарха Царгороду Варфоломія – це не випадковості, а ланки одного провіденційного ланцюга, який змушує світ відкривати для себе оту забуту окраїну Європи й зі здивуванням знаходити в ній живий нерв віри.

Згадане розвертання геохристиянського “фокусу” має кілька особливостей. *По-перше*, як ми вже говорили вище, Київ і Москва – геополітичні “сполучені посудини”, а не два жорстко відокремлені центри. Це виразно проявляється і у церковній сфері. Піднесення рівня пасіонарності в одній посудині майже автоматично означає опускання у другій⁹⁴. Так, піднесення Московського патріархату в XVII ст. призвело до втрати динамізму з боку Київської митрополії. Криза Російської Церкви в час революції 1917 року була майже автоматично пов'язана з піднесенням автокефального руху в Україні. Впродовж 90-х років XX ст. ми спостерігали нове послаблення позицій Московського патріархату й співвідносно з цим унезалеження київського православ'я.

По-друге, цей процес перетікання динамізму не є ні лінійним, ні одномоментним. В час написання цих рядків спостерігається виразний процес відпливу геохристиянських шансів від Києва.

⁹⁴ До речі, саме в цьому явищі взаємного “перетікання” коріниться моє цілковите неприйняття ідеї побудови “китайського муру” між Київським патріархатом і Московським. Долати ворожість із боку Москви слід не відрізанням Києва від свого законного спадку, від тієї “сполучної пуповини”, через яку свого часу київська духовність перейшла до Володимира й Москви, а піднесенням духовної пасіонарності в самому Києві. В цьому випадку процес “перетікання” моменту руху йтиме у зворотному напрямі.

Останній, образно кажучи, не “включив другу ступінь ракети”. Доки єрархія обидвох українських православних Церков, що перебувають на автокефальному статусі, й далі “торгується” за почесні й дріб’язкові інтереси, вигідна геополітична хвиля починає відкочуватися (тим більше що й патріарша Москва не спостерігає за всім байдужим оком!). На мою думку, цей відплив не стільки заперечує описані вище закономірності, скільки вчить православний Київ обачності – принаймні мав би цього навчити. Адже в історії православ’я уже траплялося, що вітер важливих перемін оминав його:

У час, коли християнська Європа вже ступила на шлях реформ, ідучи назустріч конкретним потребам й обставинам епохи, у православ’я так і не знайшлося ні належного розгону, ні критичної маси сил, ні лідерів, щоб започаткувати й розвинути рух до самооновлення⁹⁵.

Місія Києва полягає не в тому, щоб витворити новий християнський квазі-Схід, тепер уже з центром у Києві. “Четвертого Риму не буде”, – сказав у 1510 році псковський чернець Філофей. Додамо від себе: і не треба. Апологія імперіальної сили й каміносердої твердості не може стати українською християнською ідеєю XXI століття, оскільки епоха, в якій ці ознаки були виграшними, минає. Місія Києва – відновлювати природні гармонійні баланси, знімати дотеперішні деформації, а не витворювати нові.

У цьому висновку – головна причина того, чому відтепер сфера духовності, релігії й Церкви перейде у фокус мого подальшого аналізу. Місію гармонізації неможливо здійснити без духовного преображення народу, а де заходить мова про стан

⁹⁵ Борис Гудзяк. – С. 57.

нашого духу, там не можна не згадати про стан нашої Церкви. Адже Церква, як містичне Тіло Христа, теж переходить в епіцентр суспільної уваги, коли настає *час переходу*. Для підтвердження цієї думки повторімо, вслід за Арнольдом Тойнбі, слова Френсіса Беркіта:

... В очах переконаного християнина Церква стояла, мов Аарон, між живим і мертвим, як проміжна ланка між світами Прийдешнім і Сьогоденним... Отож ідея Церкви становила собою неоціненний стрижень, навколо якого могла помалу викристалізовуватися нова цивілізація⁹⁶.

Для знаходження відповідей на тривожні для нас запитання та для ілюстрування викладених вище ідей буде проаналізовано окремі процеси, що відбуваються в сучасному християнстві, а також розглянуто питання, якою мірою вписується українське християнське життя в загальносвітові процеси.

⁹⁶ Тойнбі. – Т. 2. – С. 85.

Розділ 2. ХРИСТИЯНСТВО І ВІСЬ ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ

Апокаліпсис епохи постмодерну

Українська душа віддавна формувалася в силовому полі християнської есхатології. Вірування про Друге пришествя Христа, кінець світу, Армагеддон та Апокаліпсис задали визначальні параметри масової свідомості, вигаптували канву народної культури, сформували уявлення про вісь людської історії, окреслили опорні точки есхатологічної надії. Вилучити апокаліптичні візії з народної душі неможливо без руйнації визначальних прикмет її культурної ідентичності.

Проте поряд із “остиганням любові” (пор. Мт 24, 12) в людському серці відбувалось “розжарювання” світоглядного скепсису й прагматичного сорому за безконечне відстрочення кінця світу. Наприкінці ХХ століття звичайні (тобто в цьому контексті – доволі секуляризовані) люди, за винятком релігійних фанатиків, уже не спродують майно в переддень новопризначеної дати Армагеддону; не вираховують, услід за П’єром Безуховим, історичну постать, закодовану під “число Звіра”; сахаються від архаїчних релігійних уявлень, які, в їхньому розумінні, є ознакою світоглядної темряви та забобонності віруючих. Реакція українського суспільства у 1990-х роках на протести православних кіл проти введення податкового ідентифікаційного номеру лише підтверджує цей висновок.

Пік майже нігілістичного скепсису прийшовся на 1960-ті роки. Натомість магія 2000-го року значною мірою відновила вплив апокаліптики на свідомість людини кінця другого тися-

чоліття (хоч, звичайно, не тільки магія самого числа). Для української душі першим серйозним струсом став радіоактивний спалах чорнобильської зорі Полин, який освітив Об'явлення Івана Богослова незвичним для багатьох світлом містичної довіри. Донедавна ще цілком “тверезомислячі” люди раптом виявили в собі величезний і досі не заспокоєний містичний голод, що заприятив їх із Нострадамусом і розенкрейцерами, масонами й ворожбитами, гороскопами та пророцтвами. Українське суспільство живе наче подвійним життям: зовні воно, може, навіть іще більш скептичне та заземлене, ніж раніше, проте в якихось потаємних схоронах душі пульсує тривога апокаліптичного очікування й містичний страх катастрофи. Як сказав Чеслав Мілош принагідно до польського суспільства, “в наш час усі ми носимо в собі бацилу апокаліпси. Це вже стало банальністю, і мислення в категоріях кінця, в категоріях якоїсь розв'язки є сьогодні повсюдним”¹.

Сьогоднішні масові передчуття кінця історії, як правило, мають мало спільного з богословськи вивіреною християнською есхатологією, в якій кінець світу є актом надії, а не катастрофи; надходженням Царства Божого, а не мороку небуття. Еклектична мішанина релігій та мітів, стилів та символів різних епох, яка властива світоглядіві нинішнього українця, ясна річ, тривожить Церкву. (Принагідно зазначу, що плутанина містичних уявлень людей часом спонукає духовенство засуджувати сам потяг до містики, що, на мою думку, надмірно “раціоналізує” саме християнство). Втім, людські передчуття катастрофи тривожать і прихильників національного прагматизму, які не можуть не бачити великої шкоди для українського суспільства від занепад-

¹ Czesław Miłosz. O utopiach i Apokalipsie // *Rozmowy na koniec wieku*. – С. 18.

ницьких настроїв. Для цих кіл характерні велика напруга невдоволення нинішнім національно-релігійним декадансом і намагання прочитати наше майбутнє більш раціоналістично й тверезо.

Як на мене, мають рацію і ті, хто очікує апокаліпсису, й ті, хто прагне його уникнути. Для мене, людини з християнською перспективою майбутнього, прийдеши “виповнення часу” й завершення нинішньої форми людського буття (кінець світу) є явищем неуникненим. Це твердження, звичайно, заторкує давню дискусію про правомірність універсалізації юдео-християнського часу з його лінійністю, яка знаходить своє завершення в апокаліпсисі. Така універсалізація перетворюється на нав’язування його іншим культурам, яким властиве циклічне розуміння часу. Не вступаючи в детальнішу аргументацію, зазначу, що, як на мене, тут ми маємо повторення типової дуалістичної ситуації, яку ми знаємо з дискусії про корпускулярну та хвильову природи світла. Справедливими є обидві версії водночас: час є і лінійним, і циклічним, але ні тим, ні другим виключно. Все залежить від того, до яких феноменів (а ще точніше – до якої *єрархії* феноменів) ми ці версії прикладаємо. На підтвердження цієї думки я не наводитиму якихось солідних філософських аргументів – інтуїція, на щастя, доведень не потребує. Запропоную лише поміркувати над однією цитатою з Книги Проповідника (Еклезіаста), яка, зрозуміло, належить лінійно-часовій юдео-християнській традиції, однак іноді служить добрим підручником людської історії: “Що є, то було вже воно, і що статися має – було вже, бо минуле відновлює Бог!” (Проп 3,15).

Отож повторюю, що прийдеши “виповнення часу” є для мене явищем неуникненим. Можна сперечатися про форми такої трансформації життя з однієї форми в іншу (всі уявлення про

кінець світу, за винятком об'явлених, є людськими, тобто неточними, комплікативними, а то й помилковими), але людина віри, на мою думку, не може поставити під сумнів сам факт прийдешньої трансформації.

Проте сьогодні чимало також тих людей, у тім числі й християн, які готові повірити у трансформацію людського буття, але аж ніяк не в трансформацію людини як такої. Поступ космічної техніки в 60-х роках породив надії на те, що людина завоює космос і заселить інші планети. Таким чином, “кінець світу” в цій перспективі почав означати кінець *замкнутості* земного світу й вихід людини в інші зоряні світи. Проте навіть якщо люди й не живлять сьогодні оптимізму 60-х років, то їм часом просто несила допустити думку, що може зникнути краса Божої природи, замовкнуть пташки, зникнуть єгипетські піраміди, а здобутки цивілізації будуть лише закодовані в таємничій пам'яті Космосу. Такі люди можуть повірити в те, що Бог створив цей світ і подарував його людям, але повірити в те, що Він же його й відбере, психологічно їм майже неможливо.

Важко, дуже важко створювати культуру апокаліптично... Культура ... передбачає, що за серединою життєвого процесу визнається якась цінність, що значення має не тільки абсолютне, а й відносне. Апокаліптичне й нігілістичне самопочуття відкидає всю середину життєвого процесу, всі історичні ступені, не хоче знати ніяких цінностей культури, воно спрямовує до кінця, до межі...²

Однак із того, що Бог дарував людям землю, наказавши “наповнювати” її й “володіти” нею (пор. Бут 1, 28), ще не випливає, що це має тривати в космічному сенсі вічно. Мало того,

² Н. Бердяев. Души русской революции // *Комсомольская правда*. – 15. 08. 1990.

людство, відпавши від раю, *не повинно* існувати вічно, оскільки в іншому випадку було б спотворено біблійну перспективу добра і зла. Проте, навіть визнаючи прийдешній “кінець світу” теоретично, сучасні християни відсовують його в часі так далеко, що, якби жив ап. Павло сьогодні, він, напевно, сформулював би пересторогу навпаки: “Благаємо вас, брати, ...щоб вас не тривожили ні харизмом, словом, чи листом, який нібито від нас, – що день Господній *не настане сьогодні, завтра, найближчим часом*” (2 Сол 2, 1–2). Адже із зауваги Христа, що “про той день і годину ніхто не знає, ані ангели небесні, ані Син, лише один Отець” (Мт 24, 36), ще не впливає, що цей день не настане сьогодні. Мало того, Сам Господь попереджав Своїх учнів: “*Будьте готові*, бо Син Чоловічий прийде тієї години, про яку ви й не думаєте” (Мт 24, 44; виділення моє. – М.М.).

Отож кожній людині призначено жити в напрузі взаємовиключних настроїв: очікування і водночас тверезого скепсису, готовності почути звуки апокаліптичних сурм і водночас спокійного планування свого життя на майбутнє. Жодному з цих настроїв не можна надавати перевагу, але й жодного не можна занедбувати. Як влучно зауважив протестантський богослов Роберт Ч. Спроул, “у наші часи християни повинні читати Біблію в одній руці, тримаючи газету в іншій”³.

З іншого боку, неуникненність апокаліпсису аж ніяк не означає фаталістичної приреченості. Людська активність детермінована ходом історії такою самою мірою, як і кінець цієї історії. Ми знаємо, що перебування плода в лоні матері є тимчасовим, і дитя неодмінно вийде з нього. Мало того, будь-яке уявлення про “вічне” перебування в цій формі буття було б супротивне природі.

³ R. Ch. Sproul. *Now, That's a Good Question!* – Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1996. – P. 488.

Проте генетична програма народження детермінує не тільки цей вихід, а й власні зусилля дитяти. Воно ще не знає, який світ на нього чекає; дитя взагалі не усвідомлює, що має покинути звичне для нього буття. Воно просто бунтує проти того, що досі щедрі джерела його харчування раптом почали пересихати. Але хай якими “волютаристськими” будуть зусилля дитятка, вони є нормою, що детермінована самим життям. І навпаки, порушенням норми була б саме *відсутність* таких зусиль.

Апокаліпсису не можна уникнути, сховавшись “за когось”⁴. У кожному з нас у певний час сходяться на свій вирішальний Армагеддон сили добра і зла. Здаючись без бою, неможливо розраховувати, що битву обов’язково виграє хтось інший, до рятівного ковчега якого я потім пристану. Звичайно, кожній людині – навіть найсильнішій! – у якийсь час потрібна опора. І саме тому в часи великих духовних криз Провидіння посиляє людям ті великі постаті, що стають для всіх рятівним прикладом. Але в тому-то й річ, що така Постать не з’явиться, якщо люди не вестимуть у своїх душах визначальні апокаліптичні битви. Саме в цьому полягає сенс знаменитих слів пророка Ісаї: “Тотуйте дорогу для Господа, рівняйте стежки Йому”, вселенське значення яких підтвердив Іван Хреститель (Мт 3, 3). Поява спасенної Постаті – це не *початок* порятунку, а завершальний *плід*, що увінчує попередні, здебільшого невидимі зусилля.

З точки зору інтуїтивного відчуття, що пророцтва Апокаліпсису сповнюються саме в наш час, нинішнє покоління християн нічим не відрізняється від усіх попередніх. Кожне покоління

⁴ Тут мені пригадуються гіркі слова Євгена Сверстюка: “Багатьом здається, що якийсь пронесе над Харібдою, аби лиш зараз уникнути жертви. Харібда їх поглинає безслідно. Вони гинуть без внутрішньої боротьби, без драми, без подвигу” (Євген Сверстюк. – С. 126).

впізнає в біблійних ознаках кінця реалії свого власного часу. Здається, ці ознаки тепер існують уже не стільки для того, щоб люди *вгадали* момент надходження кінця світу, скільки для того, щоб вони *згадали* про справедливість їх, коли той кінець настане. Вже цитоване Христове попередження, що “Син Чоловічий прийде тієї години, що про неї ви й не думаєте” (Мт 24, 44), дає можливість припустити, що кінець світу настане саме тоді, коли люди остаточно утвердяться в переконанні, що він ніколи не настане. Скористаюся тут гарною метафорою зороастристів, переказаною Володимиром Єшкілевим: “Перед світанком і ніч працює на користь ранку: вона в цю пору темніша”⁵. Я дозволю собі розтлумачити цю метафору в такий спосіб: чим неймовірнішою в густій темряві стає сама можливість, що настане світло, тим ближче до світанку!

Отож облишмо будь-які спроби вгадування невідгадуваного, усілякі спроби *часових* припущень, натомість придивімось до тих “знаків часу”, які відрізняють нашу епоху від попередніх, а через те ставлять перед нами питання, які потребують якщо не відповіді, то щонайменше – пильної призадуми. Нижче я свідомо уникатиму класичних морально-релігійних проблем (про які ми поговоримо в інших розділах книги), щоб не включати типові апокаліптичні стереотипи, які загрожують повести нас давно протореною колією.

Привид “єдиного штучного інтелекту”

Люди віддавна прагнули досягнути призначення світу, людської цивілізації. Відповідно до християнської візії, призначенням людини є духовно зростати самій і тим самим одухотворити створений Богом світ. У цьому сенсі етапи розвитку людської

⁵ Володимир Єшкілев // *І.* – С. 179.

цивілізації є етапами еволюції сукупного людського Духу, що має своєю метою повернення до Бога, поєднання з Ним. До Бога має повернутися все Творіння, хоч “у тому русі всіх речей до Бога найважливішою є роль людини... Для людини цей рух повернення до Бога, як ціль і остаточна мета життя, полягає в орієнтації на Бога за допомогою пізнання й любові, які здійснюються в кожному акті щоденного життя”⁶.

Ідея “повернення до Бога” створює еволюційну вісь “дух–речовина–дух”, яка виглядає радикально відмінною від осі діалектичного матеріалізму, де, наскільки ми ще пригадуємо, одвічна й первинна матерія (властиво – речовина) в ході еволюції породжувала духовні феномени. В нашій же моделі Земля виглядає невеличкою космічною ікринкою, що шість Божих днів визрівала окремо, а тоді була запліднена Духом⁷ (пор. Бут 2, 7). В ній тепер і визріває духовний плід – людська цивілізація, – якому після завершення ембріонального розвитку призначено “повернутися” до Бога. Тут речовина є тільки лоном, в якому визріває Дух.

Для Тейяра де Шардена життя – це “розвиток свідомості, завуальований морфологією. [...] В самій своїй основі живий світ утворений свідомістю, що огорнена тілом і кістями. Так що від біосфери до виду – все це лише величезне розгалуження психізму, який шукає себе в різноманітних формах”⁸. Сенсом біогенезу, за Тейяром де Шарденом, є “цефалізація”, тобто поява

⁶ Жан-Марі Обер. *Моральне богослов'я* / Переклав з італ. о. д-р М. І. Любачівський. – Львів: Стрім, 1997. – С. 41. (Далі – Жан-Марі Обер).

⁷ Окрім прямої згадки про те, як Господь вдихнув душу в людину, Біблія містить ще одну дивну згадку, яка, здається, так і не набула несуперечливого тлумачення: “Побачили сини Божі людських дочок, що були гарні, та й стали брати їх собі за жінок, хто котру вподобав” (Бут 6, 2).

⁸ Цит. за: *Современная буржуазная философия и религия*. – Москва: Изд-во полит. лит-ры, 1977.

й удосконалення спинного й головного мозку як носіїв прогресуючої свідомості. Тут можна додати, що той психізм шукає себе не просто заради якоїсь гри, – це радше пошук шляхів вивільнення. Як матерія, за Айнштайном, є енергією, що “вловлена” гравітацією, так і буття, за висловом Шеллінга, є лише втіленням “загальмованої свободи”.

З якоїсь точки зору, еволюція *homo sapiens*’а є процесом поступового вивільнення людського духу від своєї прив’язаності до тіла. Так, людина впродовж більшої частини своєї історії покладалася на силу м’язів своїх рук. Паралельно вдосконалювалися винайдені людиною інструменти, але вони однаково були лише *доповненням* до людського тіла. Промислово-технічна революція XVIII–XIX століть якісно змінила ситуацію, увівши в людське життя *замінники* людських рук: машини, автомати, врешті – роботи. Проте промислово-технічна революція все ж не зазіхала на святая-святих людини – її мозок. Науково-технічна, а згодом ще й інформаційна революції XX століття знову якісно змінили ситуацію. Дар Божий – людська мова – й здобуток цивілізації – друкована книга – не тільки вичерпують свої можливості щодо подальшої еволюції людства, а й стають бар’єром на шляху її інтенсифікації. Спершу на порівняно короткий час з’явилися лічильні машини, які служили лише *доповненням* до людського мозку. Однак прискорення технологічного прогресу призвело до того, що невдовзі з’явилися і відразу ж набули масового поширення комп’ютери, які щораз більше виступають як *замінники* людського мозку, перебираючи на себе чимраз більшу частину його функцій. Інформаційна революція внесла корективи навіть у народну загадку, яка тисячоліттями вважалася абсолютно правдивою: “Що у світі найпрудкіше? – Думка!” Сьогодні відповідь може вже звучати: “Комп’ютер!”

Так дух людський, що вміщений у тіло для визрівання, як плід – у материнське лоно, поступово звільнюється від безпосередньої залежності від нього. Як ми бачили, це начебто неминучий процес, але чим далі, тим більше зростає напруга розтерзаності. Як висловився Маршал Маклюєн: “Людина електронної епохи, електронна людина, втрачає своє тіло і разом з ним відчуття ідентичності. Вона має імідж, але не тіло. Ця людина відчайдушно шукає своє коріння. І насильство – одна з маніфестацій цих пошуків ідентичності”⁹.

Екстраполяція цієї тенденції визволення на майбутнє призводить до появи теорії штучного інтелекту, або єдиного штучного мозку. Цей штучний мозок мав би увібрати в себе увесь минулий досвід людської цивілізації; стати банком інформації, в якому відслідковувались би всі минулі, теперішні й майбутні інформаційні потоки; мав би розуміти всі мови й передавати інформацію без втрати часу на перекладацькі й друкарські роботи; бути диспетчером діяльності людини у щораз ширших сферах її буття. Але цим самим людина вдається до дій, які заторкують її глибинну екзистенціальну суть. З одного боку, вона щораз більше вивільнюється зі своєї тілесної оболонки, позбувається функціональної залежності від неї¹⁰. З іншого боку, людина фактично *моделює Бога*, оскільки такий штучний мозок був би “всевідаючий” в обсягах своєї пам’яті та “всесильний” у своєму впливові на земне

⁹ Marshall McLuhan’s interview // *Washington Post*. – May 15, 1977. – P. H1. Цит. за: *Медіаекологія* (Бюлетень Інституту екології масової інформації ЛНУ ім. І. Франка). – 2 (2000–2001). (Далі – *Медіаекологія*).

¹⁰ У Тараса Возняка переймання технікою мислительних функцій людини забарвлене дещо в інші стилістичні кольори: “Це і є та репресія техніки, яка одного дня може стати небезпекою, бо для певної високорозвинутої техніки і сама людина може виявитися непотрібною”. (Див.: Тарас Возняк. Глобалізація як виклик людству // *І*. – С. 38).

життя. Про те саме, хоч і в іншому ракурсі, говорить і Алексрома: “Людина майбутнього – це *homo ludens*, ‘людина, що бавиться’... Мета гри – вихід в іншу реальність, для того щоб створити в ній новий всесвіт і стати в ній богом”¹¹.

Ясна річ, світ, що виринає з такої екстраполяції, страшніший за орвелівські утопії. Проте для нас тут важливий сам факт, що, вигнавши ідею Бога через двері, людина цілком закономірним чином відкриває для неї свої вікна. Сама логіка поступу людства виводить його на потребу об’єднання інтелектуальних світів, “розпорошених” у мізках людей і щораз більше “закутих у кайдани” їхніх обмежених можливостей. До якоїсь пори удосконалення систем інформатики й далі сприятиме поступові людства. Однак, як уже було сказано вище, людство сьогодні мчить вертикальним крилом гіперболи, тобто за одиницю історичного часу відбуваються щораз стрімкіші зміни. Саме оте прискорення технологічного прогресу й призвело останнім часом, зокрема, до перетворення конкуренції в гіперконкуренцію, яка змушує шукати заміну все ще перспективному винаходів тільки тому, що її може першим знайти конкурент. Згідно з логікою діалектики, таке лавиноподібне накопичення кількісних змін не може тривати безконечно довго. Процес неминуче повинен зайти в такі протиріччя, які неможливо вирішити в межах даної еволюційної форми, а тому повинен обірватися; при цьому фронт еволюції даної форми має перейти в інший вимір.

Отож за нинішніх темпів прискорення прогресу неunikненно настане час, коли подальше просування людства у вибраному напрямі поставить його перед невирішальними проблемами. Однією з таких проблем може бути конфлікт між полегшенням

¹¹ Алексрома // *І.* – С. 63.

доступу до психічної природи людини з усіма можливостями для маніпуляції нею, з одного боку, й аморальністю тих, хто цей доступ отримує, з іншого боку. Вже сьогодні зла воля творців комп'ютерних вірусів спроможна на якийсь час паралізувати діяльність глобальних інформаційних мереж.

Напруга між стрімким технологічним прогресом людства і застиглістю (якщо не регресом!) його моралі стає щораз тривожнішою. Вже очевидно, що остаточним і вирішальним бар'єром на шляху подальшого поступу людства буде криза його духовності. Подальша еволюція людського роду буде детермінована потребою *духовного* преображення людства, або, як називав цей процес індійський мудрець Ауробіндо, переходу від людини розумної до людини духовної¹². Отож, хоч як успішно секуляризованій людині вдається змоделювати всевідання та всесильність Бога, залишиться ще одна ознака, яку вона дотепер намагалася не зауважувати: Бог не тільки всесильний і всеідаючий – Він ще і *всєблагий*.

Привид “об’єднаного людства”

За останні десятиліття слово “глобалізація” набуло надзвичайно стрімкої популярності. Новітні тенденції економічного поступу, підсилені здобутками інформаційної революції і поки ще не загнuzдані жодною суспільною силою, призводять, зокрема, до розмивання поняття державної суверенності й до перетворення нашої планети на одне “світове село”, “єдиний планетарний організм”¹³. “Глобалізація постає як наслідок стискання світу в єдине ціле, ледь не в одну точку, з одночасним усвідомленням цього цілого

¹² Кур'єр ЮНЕСКО. – 8 (1978).

¹³ Алексрома // *І.* – С. 70.

локальними частинами” (Роланд Робертсон)¹⁴. Цей процес стає очевидним у багатьох сферах, наприклад в економіці: “Система діє як свого роду мегапідприємець, для якого світовий ринок є лише єдиним підприємством, керованим ‘сучасними’ методами”¹⁵. Засяг дії світових засобів масової інформації також давно уже перетнув державні кордони й суттєво підсилює взаємозалежність і взаємозразливість народів світу. Екстраполювати ці процеси на майбутнє сьогодні зовсім уже не складно – хоч часом і страшно.

Це містичний страх перед прийдешнім об’єднанням світу, що виникає ще в часи давньоримської імперії, це невтамована тривога за людство, бо в єдиній загальнолюдській державі передчувається пастка, звідки єдиний вихід буде до абсолютного одновладдя, до царства “князя світу цього”, до останніх катаклізмів історії й до її катастрофічного розриву¹⁶.

Так фіксується ще один конфлікт сучасності. З одного боку, інтегрування світу в одну цілість є процесом, здавалося б, абсолютно детермінованим науково-технологічним поступом людства; будь-які спроби зупинити цей процес мали б не більше успіху, ніж відчайдушні зусилля погромників верстатів на зорі становлення капіталізму. Зрештою, ідея єдиного людства має під собою достатньо сильну богословську основу:

Людство є одне ціле, але не у самому собі, не завдяки своїм власним заслугам чи якостям. Людство є одне ціле як об’єкт Господньої любові і дії спасіння. Людство є одне ціле з огляду на своє спільне

¹⁴ Цит. за: Марат Чешков. Глобалізація: сутність, сучасна фаза, перспективи (Далі – Марат Чешков) // *І.* – С. 184.

¹⁵ Команданте Маркос // *І.* – С. 251.

¹⁶ Даниил Андреев. *Роза мира*. – Москва: Т-во “Клышников-Комаров и К°”, 1992. – С. 9. (Далі – Даниил Андреев).

покликання. Вертикальний вимір його єдності визначає вимір горизонтальний¹⁷.

З іншого боку, можна не сумніватися, що першим, хто посяде трон такої об'єднаності за нинішнього стану людських умів і душ, в умовах розгнужданості “інстинктів самості” (Д. Андреев), стихійної боротьби амбіцій і владних змагань, буде зло.

Якщо й очікувати хвилі тоталітаризму, пов'язаної з глобалізацією, то вже під гаслами: “Одна планета – один закон – один уряд – одна валюта...”. У низці небезпек, якими загрожує політична сторона глобалізації, всепланетарний тоталітаризм загрожує людству більшими нещастями, аніж локальні тоталітаризми, до побоювання яких міжнародна спільнота вже призвичаїлась¹⁸.

Оснащеність цього зла була б дивовижною:

Як зауважив Фуко, сучасна технологія щораз більше присвячує себе тотальному контролю за кожною формою існування, захоплюючи кожную область буття. Навіть суб'єкт потрапляє в тотальні обійми нових технологій, приховуючи або взагалі втрачаючи те, що метафізична традиція називала вільним суб'єктом, тобто суб'єктом, який є носієм універсальних прав... З одного боку, філософи більше не можуть апелювати до універсального знання, щоб подолати відчуження (тобто фрагментацію існування на спеціалізовані сектори й мови). З іншого боку, найбільша загроза технології лежить саме в її спроможності досягти того, чого метафізика вже не може більше прагнути. Технологія може об'єд-

¹⁷ Віллем Вісер 'Т Гоофт. Мандат екуменічного руху (Далі – Гоофт) // *Знаки часу*. – С. 391.

¹⁸ Ярослав Сватко. Втрачений рай і граблі глобалізації (Далі – Ярослав Сватко) // *І*. – С. 264.

нати всі сфери існування, підпорядковуючи її своєму тотальному контролю¹⁹.

Додамо від себе: новітній технології може вдатися також те, що свого часу не вдалося імперії КГБ. Вона може нарешті перетворити людину на гвинтик одного велетенського механізму, в якому все буде вивірено-дозованим – матеріальні й культурні блага, свобода, особисте щастя. Власне, це було б воістину *останнім* словом науки. В руках новітніх деспотій вона перетворилась би на “слухняну служницю, куди більш слухняну й надійну, ніж була Церква для феодальних владик”²⁰.

Ситуація в світі погіршується тим, що

атмосфера громадської думки схиляється нині до песимістичного бачення людської природи. ..., що люди – невинуваті егоїсти, ледарі, гедоністи. Світ дедалі більше розглядають як незабутній гоббсівський ліс, де нема жодного відчуття спільноти; ліс, заселений громадянами, нездатними домогтися навіть мінімальних змін. Згідно з цим образом, єдиний спосіб гарантувати продуктивне функціонування суспільства полягає у встановленні дисципліни...²¹

Змальована тут картина щораз менше виглядає екскурсом у футурологію, в новітні варіанти орвелівських утопій. Ці замальовки радше служать ескізами для лаштунків сучасної драми. У відповідь на таке цивілізаційне подразнення і секулярна, і

¹⁹ З передмови Люки д'Ісанта до кн.: Gianni Vattimo. *Belief* / Пер. з італ. Люка д'Ісанта й Девід Вебб. – Oxford: Polity Press, 1999. – С. 5. (Далі – Vattimo).

²⁰ Даниил Андреев. – С. 9.

²¹ Стефано Дзаманьї. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості (Далі – Стефано Дзаманьї) // *Соціальна доктрина Церкви: (Збірник статей) / Упор. Centro Aletti (Рим).* – Львів: Свічадо, 1998. – С. 157. (Далі – *Соціальна доктрина Церкви*).

релігійна позиції сходяться, власне, в одному: над процесами глобалізації треба встановити етичний контроль:

Кожна дискусія на тему обґрунтованого використання науки з метою формування людського життя, а отже прийняття рішень щодо його початку чи кінця (а незабаром ще й клонування), мусить породити питання, які стосуються фундаментальних етичних принципів. Хто і за яких умов буде уповноважений вирішувати, що є цілком недоречним, а що цілком слухним? Хто в демократичному суспільстві уповноважений робити філософськи обґрунтовані висновки щодо етичних принципів? Такі проблеми буде важко розв'язати ще й тому, що сучасне світове суспільство дедалі скептичніше ставиться до релігійних норм. На жаль, немає підстав вважати, що демократичні рішення в таких питаннях будуть неодмінно “етично” правильними. І все ж треба буде висловлювати якусь думку, бо в іншому разі прогрес науки змушений буде знайти власні відповіді. Якби так сталося, принципово етичні проблеми будуть розв'язуватися не людськими судженнями, – керованими етичною вразливістю, – а звичайним натиском геометрично прогресуючої науки, що дозволить маніпулювати людським життям і навіть “створювати” його, перетворюючи тим самим деякі людські істоти на продукт науки²².

Секулярна думка бачить вихід із пасток глобалізації у створенні транснаціонального громадянського суспільства, адже в ньому “культивуються етичні кодекси, котрі служать чинниками динамізації системи людських стосунків”²³. Відповідно Папа Іван Павло II, виступаючи на зустрічі з профспілковими, бізнесовими й фінансовими лідерами в Римі 1 травня 2000 року, сформулював

²² Збігнєв Бжезінський. Демократія перед лицем глобалізації // *І*. – С. 52.

²³ Стефано Дзаманьї // *Соціальна доктрина Церкви*. – С. 157.

тезу про те, що відповіддю на глобалізацію економіки має бути глобалізація відповідальності й солідарності. Проте уже сьогодні на Заході, за свідченням цитованого вже Стефано Дзаманьї, звучать стривожені голоси, що з етичним контролем людство, як завжди, спізнилося.

Власне, з усього сказаного аж напрошується висновок Гайдеггера: “Врятувати нас може тільки Бог”, – сформульований ним у відомому інтерв’ю, даному під кінець життя й опублікованому посмертно²⁴. І таке визнання звучить сенсаційно тільки в устах секулярної людини. Проте, поряд із визнанням неунікненності цього висновку, занепадницько-апокаліптичний настрій певної частини людей у мене особисто симпатій не викликає. По-перше, має певну рацію Джанні Ваттімо, коли робить доволі суворий висновок:

Трагедійне християнство... знаходить своє завершення у фундаменталізмі, замиканні себе в обмеженому горизонті громад; в насильстві, яке притаманне моделі Церкви як армії, що готова до боротьби; в схильності негативно ставитися до полегшення життя, яке обіцяють (і частково реалізують) наука й технологія²⁵.

В такому християнстві більше містичного страху, ніж світлої волі взяти на себе Христове “яро”, яке, як відомо, є “любє, а тягар – легкий” (пор. Мт 11, 30).

По-друге, в такій безвольній трагедійній моделі бракує компоненти, яку я дозволю собі сформулювати чисто інтуїтивно, а відтак по-богословськи вельми ризиковано: *щоб Бог міг нас порятувати, Його треба **впізнати***. Мене завжди вражає оте

²⁴ Heidegger. ‘Nur ein Gott kann uns retten’ // *Der Spiegel*. – 31 May 1976.

²⁵ Vattimo. – С. 98.

місце в Євангелії від Матея (16,13–20), де Ісус запитує Своїх учнів, “за кого мають люди Сина Чоловічого”. Питання це не звучить для мене як проста цікавість, адже далі йде ледь не космогонічний акт закладання Церкви. Без акту упізнання Христа, Сина Бога живого, не може започаткуватися певна реальність, яка вже набрала певної потенції й тепер буквально висить у повітрі. А для того, щоб сьогодні люди могли впізнати Бога, вони мусять цього прагнути, мусять докласти певних зусиль, розчистити в собі божественні яскині, витворити у своїй душі, так само як у колективній душі людської спільноти, особливий центр притягання, неспокою, очікування, туги. Перші ознаки творення такого центру й проявляються у феномені сучасної релігійності, до аналізу якої ми свого часу й перейдемо в цій книзі.

Комунізм і його переможці

У нинішній час багато людей не приймає тезу про “смерть комунізму”. За цим стоїть, з одного боку, ностальгія відданість частини українців “скинутій величності” комуністичної ідеї, а з другого – побоювання іншої частини, що цей “покійник” раптом устане зі своєї домовини. В подальших своїх роздумах я братиму до уваги *ідеологічну* смерть комунізму²⁶, оскільки смію вважати, що ніхто з нинішніх комуністичних лідерів не вірить всерйоз у гегемона світового розвитку – пролетаріат і його доленосну диктатуру. В кращому випадку, мова може йти лише про соціалістичну ідею суспільного обмеження стихії капіталістичного

²⁶ “Незважаючи на те що й далі існують комуністичні Китай і Куба, все свідчить про те, що комунізм безповоротно сходить з історичної арени” (Здзіслав Краснодембський. – С. 116).

ринку. Проте я і сьогодні не вважаю мертвою *суспільну силу*, яка в умовах хронічної економічної кризи, нею ж почасти і спричиненої, фактично маніпулює людською ностальгією за “давніми добрими часами”, формуючи таким чином свій електорат.

Ідеологічна смерть комунізму була особливою: він упав невідомо з чиєї руки²⁷. До лаврів переможця потягнулося чимало суперників покійного, і кожному вдалося відірвати для себе по кілька лаврових листочків. Але в результаті вінок щез, розірваний на шмаття, так і не будучи присудженим нікому зокрема.

Найбільшу порцію переможного лавру, здається, перехопив так званий капіталізм. Саме він був визнаний комуністичною пропагандою як головний суперник комунізму. І справді, змагання двох систем комунізм таки програв, а зваби капіталізму послужили надійними цвяхами в домовину комуністичної ідеології. Однак дуже швидко кожна з демократичних категорій обернулася до нас своєю зворотною стороною. Запозичений незбалансований лібералізм дуже швидко почав підважувати ті патріархальні цінності, яких не добив “реальний соціалізм” і на яких, власне, й трималася духовна опозиція комунізму. Логіка прав людини змусила рахуватися з конкурентами, яких хотілось позбутися, а відтак призвела до різкої зміни політичного, ідеологічного, культурного і релігійного ландшафтів і до утвердження психологічно незвичного для народу плюралізму. Сьогодні настрої людей такі, що якби смерть комунізму була викликана лише названими вище причинами, то ми стали б свідками дивного його воскресіння.

²⁷ Уже коли цей розділ було написано, мені впала в око подібна думка Команданте Маркоса: “При очевидній наявності переможеного (соціалістичний табір) не цілком зрозуміло, хто ж переможець” (Команданте Маркос // *І.* – С. 244).

Свій смак перемоги відчують і опозиційні кола країн так званого соціалістичного табору, передусім польська “Солідарність”, боротьба якої була для комуністичної ідеології справді нищівною. Проте боротьба східноєвропейських народів була більше *визвольною*, ніж суто *ідеологічною*. Якби головним чинником була ідеологія, то її колишні жертви сьогодні трималися б разом, спільно долаючи наслідки духовної травми. Натомість визвольний характер бунту спричинив стрімке розбігання колись соціалістичних “галактик”, кожна з яких прагне опинитись сьогодні якнайдалі від недавнього гравітаційного центру.

Чимало листочків з лаврового вінка дісталось й самому покійнику. Багато людей слушно вважає, що комунізм занепав під тягарем власних проблем. Проте чимало з цих проблем суспільство сьогодні ностальгійно виправдовує. Багато людей відчуває тугу за належністю до великої і сильної держави, за “братерством народів”, позбавленим націоналістичної відстороненості. Стихія економічної та управлінської безконтрольності змушує згадати добрим словом “тверду руку”, яку ще недавно ми так натхненно скидали зі свого плеча. Навіть у порівняно благополучній Польщі восени 1998 року впала мені в око газетна карикатура, на якій маленький поляк розпачливо горнеться до великого кирзового чобота зі словами: “Ласк твоїх ніколи не забуду!” Гідність людини та її права топчуть сьогодні по-іншому, але не меншою мірою. Отож якби смерть комунізму була викликана лише в основному цими внутрішніми причинами, то сьогодні опальний комунізм знову вернувся б до влади.

Досі я нічого не сказав тут про внутрішню опозицію в Радянському Союзі, зокрема в Україні. Дисидентський рух України, будучи логічним продовженням підпільного руху опору, в новітніх геополітичних умовах набув якісно нових ознак. Він вра-

хував тенденції розвитку світової цивілізації й поставив у центр своєї уваги людину, яка, будучи членом спільноти, все ж не нівелюється в ній. Дисидентський рух став для комуністичної пропаганди дуже дошкульним, оскільки доценту руйнував її засадничі міти – наприклад, про “одностайність схвалення політики партії”, про “комунізм як найдемократичніший лад у світі” тощо. Проте, будучи іскрою, дисидентський рух не міг стати полум’ям. Може, тому він і випустив віжки зі своїх рух, коли занепав комунізм:

Певна річ, цей занепад звільняв людей, які жили у цій системі, але політичне визволення не було визволенням Людини, яке обіцяла політична філософія дисидентів. На місці спільноти з’явилося непрозоре суспільство. Етос і мораль виявилися менш важливими регуляторами суспільного життя порівняно з грошима й законом²⁸.

Останньою в цьому переліку я назвав би Церкву – інституцію, яку більшовики з насолодою принижували, натхненно нищили, заганяли в ГУЛАГ чи підпілля. Спочатку “немічність” цієї інституції видавалась войовничим безбожникам очевидною, а то й комічною. В той час вони ще не здогадувалися, що немічність ця не на смерть, а на славу Божу (пор. Ів 11, 4). Проте минав час, і Церкву вже намагались узяти в союзники, точніше – використати як інструмент своєї власної політики. Згодом настав час “міланського едикту” Горбачова, який визнав силу Церкви й мало не урівняв її з язичницькою державною ідеологією в правах на уми і серця громадян. Сьогодні ж комуністична ідеологія мертва, і світ ще, може, дочекається того благословенного моменту, коли прах вождя революції буде віддано землі за тим самим християн-

²⁸ Здіслав Краснодембський. – С. 62.

ським звичаєм, що його згаданий вождь так натхненно ліквідував.

Отож місце Церкви серед переможців є очевидним. Падіння комунізму сповнило серця усіх гнаних і переслідуваних за Христову правду почуттям вдячності за те, що вони дожили до торжества Господньої справедливості. Поряд із цим змінилася тональність проповідей священників, яка набрала подекуди триумфалістських обертонів. І вже у першій половині 90-х років на прикладі Польщі можна було спостерігати, що спроби Церкви *на практиці* увійти в роль переможця зіткнулися з певним опором суспільства. Стало очевидно, що ситуацію з переможцями простою аж ніяк не назвеш.

Усі названі, а також споріднені з ними чинники, які є реальними претендентами на роль переможців, лежать у видимому спектрі суспільного буття й були необхідними, але не достатніми передумовами колапсу комунізму. Церкву було названо мною в цьому ряду останньою не випадково. Адже вона є інституцією, яка логічно переносить нашу увагу на невидиму частину згаданого спектру, якою так часто нехтували творці механістичних версій суспільства, а саме: сферу людського духу. Боротьба, що розгорнулася на цьому рівні, часом була запеклішою за битву сталінградську.

Комунізм (як і – в цьому ракурсі – фашизм) є грандіозною мутацією людського духу. В узвичаєний світ історичної земної цивілізації переможно вторгся антисвіт – зі своїми особливими духовними параметрами й закономірностями, які в буквальному розумінні підірвали духовний гомеостаз людства. Чи не вперше за історію людської цивілізації люди масово понесли Боже не до *іншого бога чи богів*, як це часто бувало раніше внаслідок завоювань одного народу іншим, а до *безбожного земного*

кесаря. Створення квазірелігії, релятивізація моралі, апологія насильства й класової природи етики – ось далеко не повний перелік дестабілізаційної ролі комунізму. Схиляючи голову перед мільйонами невинних жертв комунізму, що згинули у страшних муках, я все ж наважуся припустити, що найбільшими жертвами комунізму є не ті, які загинули, а ті, які живуть сьогодні, – зі збаламученими мізками, вистиглими серцями, надломленим моральним хребтом. Це вони інфіковані вірусами, проти яких іще не знайдено ефективної протидії. Втім, я не маю рації: її знайдено, і то давно. Достатньо згадати знамениті слова Конрада Аденауера: “Комунізм не можна перемогти ні воєнним, ні економічним, ні культурним шляхом. Його може перемогти лише переконане християнство”. Однак саме тут і з’являється ота найголовніша проблема всіх проблем: а що це таке – переконане християнство? Який його зв’язок з інституціоналізованими формами християнства? Яким конкретно шляхом переконана віра може переконати зневірене суспільство, а значить – подолати комуністичну мутацію?

Тривожними для мене є тут три аспекти. По-перше, той варіант генези комунізму, який ми обрали, є вочевидь спрощеним. Констатація, що комунізм був “карою єгипетською”, насланою на людей за їхнє відпадиння від Бога, ще не увиразнює причину, чому саме це відпадиння сталося, чим привабив людей отой ідеологічний блуд. Крім того, доконечно необхідно було б проаналізувати, від якого саме бога люди відпали. Наскільки образ бога, підтримуваний симбіозом Церкви й держави в царській Росії (чи раніше в католицькій Франції), відповідав Богові Євангелія?

По-друге, нас мало б насторожити, що ми не бачимо жодного провіденційного значення комунізму, за винятком того, що ми знову “пішли не тим шляхом”. Але ж у цьому разі Бог виглядав

би тим лаборантом, який вивчає на нас, ніби на експериментальних мишах чи собаках, дію рефлексів Павлова. Мовляв, туди йти не можна – отримуй відповідну порцію больових відчуттів. А туди йти можна і треба – ось тобі імпульс у твій мозковий центр задоволення. Щось у цій візії не грає, а тому треба знову повернутися до питання, яким же є *релігійне* значення атеїзму. Наявність такого значення “виправдала б” Бога в наших очах, перетворюючи період комуністичної “зими” на необхідний етап розвитку релігійної свідомості. Адже і в природі зима – це не просто відсутність життя поміж осінню та весною. Зима – це період важливої внутрішньої підготовки органічної природи, перегруповання нею своїх сил перед майбутнім цвітінням. Тому я не згоден із гайдеггерівським присудом про марноту ночі: “Не тільки втекли боги й утік Бог, але у світовій історії вигасло світло божественного. Час Ночі Світу є марним часом, оскільки марнішає дедалі більше й більше”²⁹. І Бог не втік, а щонайбільше “сховав Своє лице” (пор. Єз 39, 23). Тому й комунізм не був лише холодною зимою людського духу, його цілковитим завмиранням. Але сказати, до якого саме нового цвітіння той дух готувався, ми зможемо тільки тоді, коли сам цвіт буде вже сформовано.

По-третє, надто часто наша увага зосереджується на конкретних історичних *проявах* нашого духу, а не на *духові* як такому. Внаслідок сліпоти праведного гніву люди починають воювати з наслідками, не викорінюючи причину; воюють із вітрями, не помічаючи самого вітру. Застиглі зматеріалізовані наслідки зла ми сприймаємо за саме зло, тому й не помічаємо *головного переможця комунізму – Того, Хто є Духом істини, що всюди є і*

²⁹ Цит. за: Тарас Возняк. Зауваги на тему постмодерну як цивілізаційної кризи // *І.* – С. 219-220.

все наповняє, і Кого християни називають *Святим Духом*. Саме Йому й належать головні лаври переможця.

Святий Дух перемагає особливим чином. Він підносить при-
нижених і понижує гордих, але так, що жодна земна інституція не
може сказати, що вона перебуває під цілковито гарантованим Його
захистом. Цей висновок, на перший погляд, вимагає допущення
одного винятку: Церкви. Адже саме їй обіцяно, що “сили адові не
переможуть її” (Мт 16, 18). Проте саме тут і набуває найголовнішого
значення розрізнювання земної і небесної природи Церкви. Сили
адові, на моє переконання, не переможуть *небесну* її природу, тобто
Церкву як містичне Тіло Христа. Навіть якщо її чисельність ско-
ротиться до десяти праведників, вона все одно вистоїть (пор. Бут
18, 23-32). І саме у цій своїй природі Церква є безгрішною. Натомість
земною своєю природою Церква, як на мене, безсумнівно включена
в цикли піднесенень і падінь, здобутків і втрат, святості та гріха. На
підтвердження цієї думки скористаюся трьома цитатами, підібра-
ними Іваном Климишиним³⁰. Як зазначав Ніколаус Лобкович,

у минулому Церква була не досить уважна до прикладу Господа: надто
часто замість того, щоб виконати заповідь любові, вона наполягала на
посиленні суворості закону; замість того, щоб тихо стукати у двері,
виламувала їх; замість того, щоб просто бути тут – відкритою для всіх
спраглих і готовою слугувати їм, вона голосно вимагала, щоб служили
її; замість того, щоб смиренно сприймати образи, гордо давала відсіч.

На думку російського філософа Семена Франка,

на пануючій частині емпіричної церкви лежить багатовіковий важкий
гріх зради церкви містичної – моральний індиферентизм щодо загальних

³⁰ Цит за: І. Климишин. Про духовне самовизначення людини // *Мандрівець*. – 4–5 (1995). – С. 16–17, 15, 16.

порядків людського життя, – іноді навіть ще більший гріх схвалення зла в цих порядках, єднання з багатими, сильними, жорстокими світу цього.

Коротко все це підсумував Вацлав Гриневич: “В людському вимірі Церква – грішна”. Тому жоден зі священників не може бути певним, що кожен його крок збігається з волею Святого Духа. Мужній крок Папи Івана Павла II, який визнав гріхи дітей Церкви, цей висновок лише підтверджує.

Церква виявляє войовничість на землі, аби звоювати цей світ для *Civitas Dei*, а це означає, що вона повинна опікуватися так само світськими, як і духовними справами, а отже, бути на землі організованою установою. Груба матеріальна оболонка, якою Церква, виявляється, змушена прикривати свою безплотну наготу, щоб провадити Божу справу в невіддатливому середовищі, несумісна з її духовною природою, отож не дивно бачити катастрофи, що спостигають земний аванпост святої спільноти, який не може виконувати свою духовну роботу на цьому світі, не будучи втягнутим у боротьбу зі світськими труднощами, що її мусить провадити власними земним установам засобами³¹.

Проте в тому факті, що на Церкву поширюється дія згаданої закономірності, немає остаточного фаталістичного присуду:

Чимало релігій та вірувань проходять фазу первинного місіонерського вибуху, а потім костеніють і впадають у стан деградації, скам'яніння. Цьому закономі, як і все на землі, підпорядкована й Церква, але вона щоразу його перемагає, щоразу оновлюється і продовжує своє мандрування³².

³¹ Тойнбі. – Т. 2. – С. 114.

³² Прот. Александр Мень. *Откровение Иоанна Богослова*. – Рига: Фонд им. Александра Меня, 1992. – С. 112. (Далі – Александр Мень).

Отож був час, коли Святий Дух упокорив Церкву, даючи владу діяти комуністичній, або атеїстичній, ідеї. Проте з цього не впливає, що Церкву як інституцію було Святим Духом засуджено, а комуністам як суспільно-політичній силі видано довічну легітимацію. Для Церкви настав дуже тяжкий, але благословенний час випробування стражданнями, який був даний їй для самоіспиту й осмислення того, чи був її шлях істинно праведним, чи в гравітаційному полі земних інтересів не спотворився, була, образ тої інституції, яка вважає себе Христовою Нареченою:

В цьому постанові атеїзму не малу роль можуть відіграти віруючі, якщо вони радше затемнюють, ніж проявляють правдиве обличчя Бога і релігії: занедбанням релігійного виховання, або фальшивим викладом учення, або також недоліками свого релігійного, морального і соціального життя³³.

Для атеїстів же, які сприйняли все як свою остаточну перемогу, настав час випробування спокусами. Не богоборство атеїстів стало причиною їхнього занепаду – ми ж знаємо з Біблії, що часом саме богоборці отримували ангельське благословення (пор. Бут 32, 29), – а їхні гріхи проти Святого Духа. Це вони відбирали в атеїстів моральну легітимацію їхнього “церквоборства”, схиляючи шальки небесних терезів у протилежний бік.

Сьогодні на наших очах Святий Дух упокорює комуністів, даючи владу діяти Церкві. Але з цього не впливає, що Церква як земна інституція тепер може вважати себе поза впливом спокус і має право сприймати крах комунізму як *свою* власну перемогу. Церква знову складає важкий іспит на те, чи, по-перше, правильні висновки вона зробила зі свого донедавнього упокорення, а по-

³³ GS, 19 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 518.

друге, чи не впаде вона в нові (а що гірше – старі!) пастки світу. Ніхто з людей, у тім числі й з-посеред тих, хто є членами нездоланних небесних інституцій, не має підтримки Святого Духа, гарантованої раз і назавжди. Він, як на мене, підтримує лише тих членів Церкви, які “виконують волю Отця, що на Небі” (пор. Мт 7, 21), відповідно позбавляючи своєї підтримки тих членів чи слуг Церкви, які тій волі суперечать. Розвиваючи цю логіку, можна припустити, що будуть виправдані навіть ті комуністи, які, якщо й заперечували існування Бога *своїми устами*, у своїх конкретних діях і життєвих обставинах проявили себе гідно і праведно. Такого ж висновку доходить і Сімона Вейль:

Всі ті, в кому у чистому вигляді живе любов до ближнього й хто приймає існуючий порядок світу, включно з горем, усі вони, навіть якщо живуть і вмирають начебто атеїстами, без сумніву врятовані. [...] Коли зустрічаєш таких людей, марно намагатися їх повернути. Вони вже навернені, хоча й непомітно ззовні; вони були народжені знову у воді і дусі, навіть якщо й не були хрещені; вони куштували хліб життя, навіть якщо й не йшли до причастя³⁴.

Зрештою, до такого висновку спонукає нас відоме роз’яснення Ісуса: “Не кожен, хто каже до Мене: Господи, Господи! увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі” (Мт 7, 21). Тому сліпо відкидати досвід комуністичного минулого – це теж зневага Святого Духа. Бо комуністичну недугу, повторюю, було дано нам так само “не на смерть, а на славу Божу”.

Святий Дух дає силу героєві боротися з Драконом, але Він же її й відбирає, коли герой всідається на завойований трон і не

³⁴ Сімона Вейль. – С. 253.

помічає, як у нього відростають драконячі пазури. Тому більшовизм, думаю, справді був знаряддям Провидіння, але тільки доти, доки відсікав від днища церковного ковчегу все зашкарубле й наносне; однак він одразу ж і втратив моральну легітимацію, коли зачепив за чисту, живу обшивку віри.

Проблему релігійного значення атеїзму в сучасній філософській літературі висвітлює, зокрема, Поль Рікьор. На його думку, “атеїзм... розчищає місце для чогось нового, тобто для віри, яку, за великим рахунком, можна було б назвати пострелігійною вірою, вірою пострелігійної епохи”³⁵. Сам Рікьор визначає свою позицію щодо атеїзму як “погляд назад, на те, що атеїзм відкидає, а також і погляд вперед, на те, що він відкриває”³⁶. Відповідно, можна було б сформулювати питання про те, що конкретно у своїй історії відроджуване нині християнство повинно відкрити для себе знову, а з чим – розпрощатися назавжди. Тільки в цьому разі атеїзм стане закономірним етапом розвитку релігії, її всебічного дозрівання. Саме в цьому випадку християнський Бог перестає “упиватися” невинними жертвами й бути богом помсти, а люди ще більше наближаються до того, щоб побачити Його милосердя не тільки в приємних моментах особистого людського щастя, а й у болючих періодах суспільних катаклізмів. У цьому ж напрямі скеровує нашу думку й напруга відомого євангельського силогізму: “Пшеничне зерно мусить умерти, щоб дати багато плоду”. Видно, і в революційній Франції як прикладові Заходу, і в революційній Росії як прикладові Сходу Церква

³⁵Поль Рикёр. Религия и вера // Його ж. Герменевтика и психоанализ / Пер. с франц., послесловие и примеч. И. С. Вдовина. – Москва: Искусство, 1996. – С. 175. (Далі – Поль Рикёр).

³⁶ Там само.

мусила постраждати, щоб, очистившись від намулів історії, дати в майбутньому багато духовного плоду.

Чітке розуміння того, яку конкретно науку повинні ми винести з періоду комуністичної ночі, стає сьогодні для християн вирішальним. Без цього ми не розпрощаємося з минулим: воно буде постійно чіплятися за нас, змушувати щоразу обертатися назад, жити неподоланими суперечностями. Минуле, ніби *стейк-мени* з американських прерій, маніпулюватиме дороговказами, щоб розвернути Церкву на ті самі дороги, які вже виводили її свого часу на безводні простори пустелі. Крім того, без задовільної оцінки з предмету “комунізм” ми ніколи не зможемо підготувати правильні відповіді на екзаменаційні питання з таких предметів, як “секуляризм”, “глобалізація”, “плюралізм”. Іншими словами, без усвідомлення минулого ми боїтимемось майбутнього – темного, бо незрозумілого.

Одна частина нинішніх українських християн живить надію, що їй вдасться уникнути цього нового іспиту, самоізолюватись від нього. Проте марність цієї надії очевидна. Інша частина шукає підказки в “шпаргалках” давніх епох, однак не всякий скарб зі скрині історії годиться для вжитку сьогодні. Кожен такий скарб був результатом взаємодії животворящего Духа з конкретними обставинами своєї епохи. Не можна досягти успіху, послуговуючись інструментами минулого (хоч би які успіхи вони мали свого часу), а *дух свій при цьому тримаючи застиглим*. Головне наше завдання – розчистити в собі замулені джерела цього Духа, загнуждавши дух ворожості, заздрощів, несвободи. Це самозрозуміло на рівні кожної окремої людини, однак не менш важливо розчистити шлях тому Духові й на суспільному рівні – розпізнати “структури гріха”, виявити інерційні стереотипи масової свідомості, довіритись *Духові*, Який виявляє Себе в історії, а не

застиглим уже *слідам* Його присутності в ній. Як сказав якийсь швейцарський єпископ Крістіан Камінада:

Можливо, що у сфері звичаїв не одне стало струхлілим і незрозумілим; все, що позбавлене цінності, можна усунути, але з якнайбільшою пастирською любов'ю до людей та вітчизни. Треба випустити свіже весняне повітря релігійного ентузіазму³⁷.

Той незбагнений Йоаким

Взаємозв'язок між Особами Трійці й історичними епохами віддавна інтригував богословів. Вже в посланнях ап. Павла (наприклад, у гл. 4 Послання до галатів) прихід Сина Божого знаменує собою якісний злам історичного часу, а відтак і якісно інший стан людства. Як впливає з аналізу католицького богослова Ніколауса Лобковича, богословам властиво було “представляти дії об’явлення і спасіння таким чином, ніби шість днів творіння були у специфічний спосіб справою Отця, дії Ізраїлю аж до часу воскресіння й вознесіння Христа – справою Сина, тоді як епоха Церкви у специфічний спосіб є справою Святого Духа”³⁸. При цьому “до ‘Третього Завіту’ справа не дійде, натомість дійде лише до повернення Сина Божого – повернення, яке настане наприкінці всієї історії й як кінець усієї історії”³⁹.

Магічна привабливість поняття Трійці – незлітої й нероздільної – була надто великою, щоб богослови обмежилися лише

³⁷ Цит за: Urs Altermatt. *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*. – Kraków: Znak, 1995. – С. 505. (Далі – Urs Altermatt).

³⁸ Nikolaus Lobkowicz. *Czas kryzysu, czas przełomu* / Пер. з нім. Grzegorz Sowinski. – Kraków: Znak, 1996. – С. 22. (Далі – Nikolaus Lobkowicz).

³⁹ Там само. – С. 23.

однією версією тринітарної періодизації. І тут мова неминуче зайде про постать, ідеї якої кожне покоління відкриває для себе знову, а Церква так само незмінно їх відкидає. Я маю на увазі монаха Йоакима з Фьоре, який жив у XII ст. За згаданим уже Лобковичем, “головна різниця між періодизацією Йоакима з Фьоре і періодизацією Отців Церкви полягає в тому, що для Йоакима третя епоха дій спасіння не ототожнюється з епохою Церкви, а розпочинається лише з XIII століття і має принести просвічення християн через Святого Духа, що призведе до того, що Церква, якою ми знаємо її з історії, стане непотрібною”⁴⁰. В цю епоху, за Йоакимом, буде проголошено “нове й довічне Євангеліє”, яке не нагадуватиме уже перше Євангеліє, не буде Книгою як такою, натомість буде новою і більш духовною інтерпретацією Христового Євангелія.

Як зазначає Лобкович, усі пізніші інтерпретатори Йоакима – від авторів періоду Просвітництва до марксистів – творів його не читали. Їх захоплювала сама ідея про те, що “надійде чи вже надходить нова епоха дій спасіння – епоха, в якій християнство не матиме вже церковної постави, а тільки духовну...”⁴¹. Саме ця ідея й кочує з покоління в покоління, захоплюючи уми мислителів. Я не маю наміру поповнити число тих, хто, не читавши творів Йоакима, вибудовують свої інтерпретації його головної концепції. Разом із тим, під час читання есею Лобковича впадає в око головна різниця між самим Йоакимом та його послідовниками, з одного боку, і пізнішими його інтерпретаторами – з другого. Йоаким та його учні вважали себе вірними слугами Церкви, тоді як його пізніших секулярних прихильників приваблювала головним чином ідея *вичерпання* впливу Церкви. В їхній інтерпретації Йоаким ставав

⁴⁰ Nikolaus Lobkowitz. – С. 24.

⁴¹ Там само. – С. 31.

гаслом на прапорі *боротьби* з Церквою та критики її з позицій поміркованого чи войовничого секуляризму. Сам факт боротьби, як це завжди буває, розводив два аспекти однієї й тієї самої правди на два боки непримиренних барикад. Ідею, що місія історичної Церкви є *скінченною в часі*, було трансформовано в ідею *ретроградності* й *антиісторичності* Церкви. Відтак логіка протистояння змушувала духовенство впадати в іншу крайність і фактично ототожнювати *ідею* Церкви з її конкретно-історичною *формою*. Власне, боротьба цих двох сил у різних формах триває й досі.

Не можна також не зауважити й іншу особливість неприйняття йоакимітівських інтерпретацій. Припущення, що епохою, яка перебуває під особливим патронатом Святого Духа, є власне епоха секуляризму, травмує традиційну церковну свідомість. Головна причина цього, як мені здається, – це підсвідома переконаність християнина, що Святий Дух і секуляризм є поняттями непоміжними, взаємовиключними. Святий Дух видається “приналежним” Церкві. Тому кожен, хто усуває Церкву з історичного виднокола, має тим самим грішити проти Святого Духа. Так земна Церква стає видимим репрезентантом Святого Духа, а хто противиться авторитетові цього репрезентанта, той противиться і Тому, Кого він представляє. Так людський розум знову вдається до підміни: позачасове стає історичним, всюдисуще – конкретним, неохопне – тривимірним. Натомість, кажучи словами Зіґфріда Ернста, “оскільки Святий Дух ‘витає вільно і де забажає’, то його просто неможливо за будь-яких умов загнати в рамки якоїсь організованої структури, навіть коли це Церква, яка стала Його власним творінням”⁴². І тому не можна просто відмахнутися, для прикладу, від слів італійського філософа Джанні Ваттімо:

⁴² Зіґфрід Ернст. – С. 44.

Цілком можливо, що секуляризація, – яка полягає у втраті Церквою світської влади й щораз більшій автономізації людського розуму від залежності щодо абсолютного Бога, страшного Судді, Який так переважає наші ідеї щодо добра і зла, що являється нам як капризний та ексцентричний суверен, – що вона є саме позитивним наслідком Ісусового вчення, а не шляхом відходу від нього. Тоді може статися, що сам Вольтер є позитивним наслідком християнізації людства, а не святотатним ворогом Христа⁴³.

Подібну думку можна зустріти і у Фрідріха Гогартена (в передачі о. Петера Невнера):

В який спосіб слід інтерпретувати процес секуляризації? Фрідріх Гогартен тлумачив його як процес надавання реальності християнських рис... Секуляризація є лише останнім наслідком християнського розуміння світу: Бог став людиною, і водночас світ став світським... Лише завдяки секуляризації Христос міг стати Господом і нерелігійних людей. Згідно з цією інтерпретацією це [секуляризація] є не зневіренням у християнському посланні, а саме його сповненням⁴⁴.

Головна наша похибка в тому, що ми кажемо собі: “Ні, Святий Дух не може в цьому перебувати, так діяти! Він не може творити те, що ми сприймаємо як гріх!” Однак навіть проста логіка повинна підказати нам, що це, власне, людина не може претендувати на всевідання. І та сама проста логіка повинна підвести нас до думки,

⁴³ Vattimo. – С. 41.

⁴⁴ Ks. Peter Neuner. Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś (Далі – Peter Neuner) // *Chrześcijaństwo jutra*. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 2001. – С. 239–241. (Далі – *Chrześcijaństwo jutra*).

що грішити проти Святого Духа може не тільки атеїст чи секулярна людина, а й кожен член Церкви, який противиться духові любові. Церква свідчить про Євангеліє, але не має його у своїй приватній власності. І якщо ми, проповідуючи Євангеліє, обплутуємо його нашим амбіціями, лукавством, а то й злою волею, то завдання Святого Духа – визволити Євангеліє, а з ним і наші душі, з цього гравітаційного полону. Адже саме Він є Духом істини, покликаним очистити нас “від усякої скверни”.

Тому нам треба було б дуже уважно прислухатися до висновку багатьох дослідників, зробленого ними аж ніяк не бездумно. Так, скажімо, Ярослав Ісаєвич, як фахівець з історії, переконаний, “що не можна однозначно вважати виключним критерієм ‘прогресу’ ані рухи за відродження релігійності, ані секуляризаційні процеси”⁴⁵.

В дещо іншому ключі цю саму проблему подає Сімона Вейль:

Можна, не побоюючись перебільшення, стверджувати, що сьогодні з релігійного життя майже цілком зник дух істини. [...] Зцілення – у повторному сходженні на нас духу істини, і насамперед у релігії та науці, що передбачає їхнє примирення⁴⁶.

Тут, у контексті нашої розмови, науку можна вважати синонімом секулярного мислення, що має врешті подолати своє антагоністичне ставлення до мислення релігійного.

Звичайно, як і будь-який процес, започаткований людиною, секуляризм морально амбівалентний, а тому цілком може травмувати людський дух. Але помилкою було б сприймати його як крок назад у розвитку духовності. Про важливість досвіду секуляризму для

⁴⁵ Ярослав Ісаєвич. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. – С. 35. (Далі – Ярослав Ісаєвич).

⁴⁶ Сімона Вейль. – С. 191, 200.

подальшого розвитку християнства переконано пише у своїй книзі “Вірю, що я вірую” згаданий уже Джанні Ваттімо:

Секуляризацію як “позитивний” факт, що означає ліквідацію сакральних структур християнського суспільства, перехід до етики автономії, до світської держави, до більш гнучкого буквалізму в тлумаченні догм і приписів, треба розуміти не як поразку християнства чи відхід від нього, а як більш повну реалізацію його правди, яка є, нагадаємо, кеносисом, добровільним самоспустошенням Бога, яке підриває “природні” ознаки божественного. Особливо разючим прикладом (для тих, хто знайомий з історією Італії) є ліквідація у XIX столітті світської влади пап. Спершу це вважали святотатством, яке заслуговує на екскомунікацію [відлучення від Церкви. – М.М.], проте згодом визнали (принаймні проникливі релігійні уми), що це було “вивільненням” справжньої християнської сутності Церкви й утвердженням її автентичного образу, – фактом, який беззаперечно визнала також єрархія Церкви⁴⁷.

Для нашої свідомості, яка так легко перетворює християнську віру в ідеологію, несподіваним може виявитися висновок, що його робить і Поль Рікьор:

Врешті-решт віра виступає на користь не пуританина, а людини Просвітництва (*Aufklärung*)...; пуританин ніколи не переступить поріг, що відділяє засудження від милосердя...⁴⁸

Той, хто вірить у Христа, вірить також у те, що Він після Себе послав людям Духа істини, Який відтоді кермує серцями й умами людей (пор. Ів 15, 26). Його шляхи незбагненні, а тому вважати, що нам вдалося відгадати траєкторію Його намірів, було

⁴⁷ Vattimo. – С. 47.

⁴⁸ Поль Рикёр. – С. 174.

б безсумнівною зневагою Святого Духа. Така гординя тепер уже церковної, а не секулярної свідомості була б свідченням ідеологічного затемнення розуму, а не його рухом до істини.

Історія Церкви з точки зору еволюційного процесу

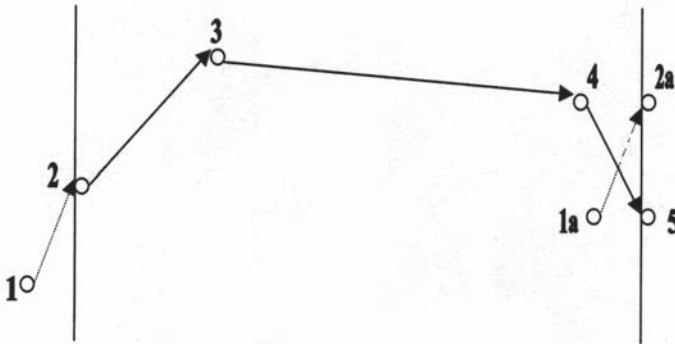
Як уже згадувалося вище, християнству людство завдячує відчуттям історії. Без того відчуття ритму історії неможливо уявити собі секулярні теорії розвитку, зокрема теорію еволюції. Важливі паралелі, які на основі еволюційної теорії можна провести між етапами становлення і розвитку християнства й загальними процесами еволюції, підмічено не сьогодні. Так, для прикладу, в Америці у 1988 році з'явилася стаття Бентона Джонсона "Модерність і плюралізм"⁴⁹, в якій проведено цікавий порівняльний аналіз. Не вдаючись до детального переказу цієї статті, спробуємо нижче узагальнити картину еволюційного процесу, як він виглядає з точки зору теорії еволюції.

Еволюційна теорія виділяє чотири⁵⁰ головні етапи розвитку якоїсь еволюційної форми: ембріональний розвиток, становлення, стабілізацію та дестабілізацію (див. мал.1, с.146). *Перший етап* (1–2) – ембріональний розвиток – є зародженням нової форми в лоні старої. В царстві життя це, як правило, розвиток плода в лоні матері; у сфері ідей це, як правило, поява перспективної "єресі" в доктрині, яка переживає кризу. Такий етап триває від моменту

⁴⁹ Див.: Benton Johnson. *Modernity and Pluralism* // *Pushing the Faith. Proselytism and Civility in a Pluralistic World* / Ed. by Martin E. Marty and Frederick E. Green-spahn. – New York: Crossroad, 1988.

⁵⁰ Пор. із чотирма шпенглерівськими "порами року" (із його книги "Сутінки Європи").

появи нової форми (сформулювання “єресі”, зачаття плода) до того переможного моменту, коли вона здобуває законне право на існування. *Другий етап* (2–3) – становлення – розпочинається в момент народження нової форми і відбувається бурхливо, іноді за відносно короткий період часу. Такий етап має характер завоювання новою формою своєї еволюційної ніші, енергійним використанням нею своїх можливостей та еволюційних переваг, активним формуван-



Мал. 1.

ням того, що згодом буде названо “нормою”. *Третій етап* (3–4) – стабілізація – бере свій початок з моменту, коли таку норму знайдено й апробовано. З цього моменту розпочинається відсікання будь-яких відхилень від цієї норми, оскільки лише так і можна стабілізувати формотворчий процес. Тут кожна мутація стає летальною, кожна єресь жорстко і безоглядно викорінюється. Разом із тим, мова не йде про застиглість. Це своєрідний стан динамічної рівноваги внутрішнього змісту нової форми та її зовнішнього оточення. Викорінення мутацій іде паралельно з корекцією внутрішнього стану під впливом довкілля. Внутрішні

потенції форми використовуються для її пристосування до обставин, що змінюються. Йде так званий стабілізаційний відбір, тобто корекція встановленої норми.

Однак із плином часу обставини, в яких існує ця форма, змінюються настільки, що її внутрішніх потенцій пристосуватися до змін у межах виробленої норми починає бракувати. Нові обставини стають настільки сприятливими для відхилень від норми, що режим існування форми в якийсь момент різко міняється. Форма стає терпимою до мутацій і “ересей”, які вже не усуваються з неї, а співіснують із “нормою”. Настає *четвертий період* (4–5) так званого дестабілізаційного відбору, і кумулятивний ефект порушень норми, які накопичуються у фізичному чи суспільному організмі, щоразу збільшується. Однак характерно, що етап дестабілізації описуваної форми є одночасно етапом ембріонального розвитку нової форми (1а–2а), яка тут зароджується і нарощує свої потенції як зародок нової норми. Врешті настає момент, коли сформований “ембріон” вивільнюється з материнського лона до самостійного життя, розпочинаючи новий еволюційний цикл (2а і далі), а материнська форма залежно від її виду повертається до норми, стабілізується в рудиментарному “залишковому” вигляді або гине.

Елементи описаного вище еволюційного циклу можна знайти в різних релігійних системах. Проілюструю це посиланням на систему індуїзму, де згаданим етапам розвитку форми відповідають три головні боги – Брахма, Вішну і Шива. Брахма – це бог-творець, завдяки якому нова форма народжується і займає відведене їй місце. Вішну – це бог-“коригувальник”; втілюючись по черзі у різних аватарів, він коригує розвиток форми. Шива – це бог-руйнач і бог-творець одночасно. Під його дією руйнується (дестабілізується) попередня форма і зароджується наступна.

Зруйнування колишнього суспільного ладу – це необхідна спокутна жертва, яка й наближає прихід нового. Звідси й афористичний вислів Бакуніна: “Дух руйнації – це те саме, що дух творення”⁵¹.

Цікаво, що польський дослідник Флоріан Знанецький свого часу описувану закономірність відзначив і щодо комунізму:

Більшовизм за своєю суттю не є (...) системою, формою суспільного устрою; він являє собою складний суспільний процес, який веде до розкладу вже існуючих систем⁵².

Але якщо так, то саме в цьому розкладанні, в якому визріває майбутній порядок, і може міститися головне метафізичне (але не моральне!) виправдання комунізму.

Спробуємо тепер підсумувати характеристики стабілізаційного і дестабілізаційного періодів:

Стабілізаційний – пильна увага до *норми*,
жорстке (а то й нетерпиме) ставлення
до *мутацій*.

Дестабілізаційний – пильна увага до *мутацій*,
втрата зацікавленості станом *норми*.

А тепер проаналізуймо ці еволюційні формули, наповнивши їх конкретним змістом нинішньої епохи. Дихотомія *норма – мутация* має в суспільному житті один цікавий відповідник, а саме: *більшість – меншина*; або, якщо брати конкретні приклади: *північна Церква – релігійна меншина*, *головний етнос (народ, титульна нація) держави – національна меншина*, *мова більшості – мова меншини тощо*. Беручи до уваги цю дихотомію, наші формули можна було б переписати таким чином:

⁵¹ Ален Безансон. Амністія й амнезія (Далі – Ален Безансон) // *Критика* (м. Київ). – 31 (2000). – С. 12.

⁵² Цит за: Здзіслав Краснодембський. – С. 126.

Стабілізаційний –	пильна увага до <i>більшості</i> , жорстке ставлення до <i>меншин</i> .
Дестабілізаційний –	пильна увага до <i>меншин</i> , втрата зацікавленості станом <i>більшості</i> .

Уважний читач, без сумніву, помітив, що дестабілізаційний період якнайбільше відповідає демократичному устроєві, адже саме демократія вирізняється своєю прицільною увагою до захисту прав різного роду меншин.

Тепер трохи історії. Для більшості європейських націй стабілізаційна стадія етногенезу співпала з періодом зародження і розвитку націоналізму з його зосередженою увагою до інтересів корінної нації. Державні інституції були покликані уважно відслідковувати ці інтереси й забезпечувати неухильне дотримання їх. Ставлення до чужинців з боку представників корінної нації було в цей період, як правило, пов'язане з такими явищами, як ксенофобія і нетерпимість. Демократія, замінивши поняття *державної* нації поняттям нації *політичної*, в якому етнічний підтекст було суттєво приглушено, спричинила якісну зміну загальної картини. Тепер становище титульного етносу почало визначатися по тому, наскільки в ньому гарантовано права етнічних меншин. Всілякі розважання на тему захисту інтересів етнічної більшості стали для європейських народів, як правило, ознакою поганого тону, приналежності до крайньо правої частини політичного спектру, рецидивами націоналізму та шовінізму.

Нове ставлення настільки вже вкорінилося в житті західного суспільства, що набуло певної інерції. Це особливо помітно в тих випадках, коли звичні для Заходу підходи накладаються на ситуацію в інших регіонах, для якої не є характерною класична картина, коли представники титульної нації складають більшість

і відповідно домінують в усіх сферах життя. Прикладом країни з такою “нехарактерністю” може бути Україна, титульна нація якої, хоч і складає етнічну більшість, надто тривалий час була меншиною у великих імперіальних структурах з усіма відповідними дискримінаційними наслідками в політичній, культурній, релігійній, мовній площинах життя. Відповідно в ментальності такої “більшості”, у всіх формах її суспільної поведінки вкорінилися і ще довго відчуватимуться виразні “меншинські” ознаки.

Згадана вище дихотомія “норма – мутація” має свої відповідники не тільки на політичній площині. Характерними в цьому плані є разючі зміни у ставленні західного суспільства до проблеми сексуальних меншин. Здається, відколи існує цивілізація, двостатевий шлюб вважався нормою, і захист цієї норми вважався необхідним не тільки для морального здоров’я суспільства, а й для виживання і продовження людського роду взагалі. Відповідно будь-які порушення норми статевої поведінки традиційно “вилучалися” зі суспільства шляхом соціального ostracismu, а подекуди й фізичного знищення.

Демократичні підходи вплинули навіть на цю глибоко вкорінену в людську свідомість форму поведінки. За останні десятиліття у ставленні західного суспільства до сексуальних меншин сталася справжня революція. Воно не тільки визнало допустимість нетипової сексуальної орієнтації, а й поставило це явище у фокус своєї уваги – у повній відповідності до вище наведеної формули. Проте підмічено, що суспільна увага до цього явища підсилюється в кризові епохи, перед зміною певних суспільних парадигм. Тому, на мою думку, в цьому проявляється щось більше, ніж просто ознака моральної розпущеності, як вважає більшість християн. Занепад моралі лише *супроводжує* явище, а не *зводиться* до нього. Тут ми маємо знову один і той самий феномен:

деградація засадничих норм епохи, яка дестабілізується, є ознакою надходження епохи нової.

Описані еволюційні етапи можна проілюструвати й на самому розвитку християнства. Цікаво, що у випадку християнства можна назвати два ембріональні періоди, оскільки християнство було, з одного боку, “єретичним” відгалуженням юдаїзму, а з іншого боку – “єрессю” в релігійній системі капітолійських богів Риму. Ембріональний період християнства в юдаїзмі розпочався з Христового проповідництва і закінчився першим Апостольським собором 49 року н. е., на якому було прийнято рішення не зобов’язувати навернених поган виконувати приписи закону Мойсея. З цього моменту християнство починає існувати фактично як окрема релігійна спільнота. Ембріональний період розвитку християнства в релігійній системі Римської імперії розпочався фактично з першого офіційного оскарження християн як небезпечної секти за Нерона (67 р.) і тривав до Міланського едикту імператора Константина, яким християнську релігію було легалізовано.

Цікаво проаналізувати подальші етапи розвитку християнства на прикладі ставлення Церкви до ідеї релігійної свободи. Вибір такого виду ілюстративності можна вмотивувати тим, що релігійна свобода – це, фактично, толерантне ставлення до інакості, тобто до світоглядних мутацій. В режимі релігійної свободи може відбуватись заперечення відхилень від “правди”, але не силове усунення їх.

Від Міланського едикту християнська Церква переживає бурхливий період свого становлення. Визначальними параметрами цього процесу стають (а) Перший Вселенський собор у Нікеї, на якому формулюється “Вірую” як один із найголовніших регулятивних документів Церкви, і (б) твори Отців Церкви, які стають

основою церковного Передання. Згідно з історичними джерелами, становлення християнського вчення відбувалося в режимі відносної свободи. Своїм Міланським едиктом імператор Константин надав гарантії релігійної толерантності християнській Церкві та іншим релігіям, “так щоб кожен міг відправляти обряди згідно зі своєю вірою”⁵³. Загалом, IV століття вважається століттям релігійної терпимості. Християнські апологети того періоду, такі як Іларій з Пуатьє, Лактанцій, св. Мартин Турський, виступали на захист релігійної свободи. Режим свободи не означає, що якісь ідеї чи течії не можуть бути засуджені: так, саме на Першому Нікейському соборі було засуджено одну з найтяжчих для Церкви ересей – ересь аріяства. Але “норма” може бути сформована лише в режимі вільної боротьби ідей. Зате чим більш окресленою стає норма, тим менш необхідною стає атмосфера свободи. Бо відтепер сформовану християнську норму треба не стільки *шукати*, скільки *захищати* від усіляких відхилень. Так етап становлення плавно переходить в етап стабілізації.

Перехід Церкви у фазу стабілізації позначився і на патристичній думці. Так, поворотним пунктом тут стало вчення Августина. Протягом багатьох років Августин переконував, що для подолання схизми треба застосовувати виключно метод мирного переконування. Однак врешті-решт він таки прийняв погляди інших єпископів, що для придушення заколотів релігійних дисидентів треба використовувати силу цивільної влади. Тому його пізніші праці в цій частині суперечать раннім, в яких він обстоював тезу релігійної свободи.

Логіку періоду стабілізації – тобто періоду підтримування норми – найкраще проілюструвати уривком з декрету Четвер-

⁵³ Цит. за: Браєн Тірні. Релігійні права: історичний огляд (Далі – Браєн Тірні)
// *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. Богословські аспекти. – С. 58.

того Латеранського собору Римо-Католицької Церкви, проголошеного 1215 року:

Ми відлучаємо від Церкви і проклинаємо всяку ересь, що повстане проти святої, православної і католицької віри... Світські владопоможці, котрі прагнуть пошани й послуху серед підданих, повинні з вірою в серці заприсягтися робити все, що в їхніх силах, для винищення усіх еретиків, на яких вкаже Церква⁵⁴.

Функції відстежування і викорінення ересей у Римо-Католицькій Церкві, як відомо, взяла на себе Свята Інквізиція. Сила Церкви, помножена на силу світської влади, знешкоджувала будь-яке відхилення від головних догматів і доктрини Церкви (тут і далі вже – Католицької), стабілізувавши їх на довгі століття.

Буремне XX століття докорінно змінило ситуацію. Відточена попередніми епохами норма уже перестала вписуватись у вимоги нового часу, задовольняти потреби Церкви. Поворотним пунктом став Другий Ватиканський Собор (1963–1965 рр.), який не тільки вніс революційні зміни у вчення Церкви, а й повернув у Церкву режим релігійної свободи:

Цей Ватиканський Собор заявляє, що людська особа має право на релігійну свободу. А ця свобода є в тому, що всі люди повинні бути вільні від примусу, чи з боку одиниць, чи з боку громадських спільнот і всякої людської влади, і то так, щоб у релігійних справах ніхто ані не був змушуваний поступати проти власної совісті, ані не був перешкоджуваний діяти по своїй совісті...⁵⁵

Фактично відійшла в минуле епоха анатем та екскомунікацій. Релігійне інакодумство щораз більше здобуває собі право на існу-

⁵⁴ Цит. за: Бранс Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 56–57.

⁵⁵ Декларація про релігійну свободу *Dignitatis humanae* (Гідності людської), 2. (Далі – ДН) // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 376–377.

вання, розхитуються старі непорушні доктрини, творяться нові течії тощо.

Чим далі триває описуваний процес, тим більша тривога нарастає в душах християн. На їхніх очах занепадає стабільний світ, освячений традицією й моральними твердинями. Чим більше він зазнає руйнації, тим більше забуваються всі нерозв'язні проблеми того світу, який тепер оповитий імлою ностальгії. Око помічає інші труднощі, з якими люди досі не стикалися:

Адже культура подібна до “райського саду”, де знищено бур'ян і ростуть квіти, плодові дерева. “Плюралізм” же надає бур'яну такі самі шанси на виживання і право існування, як і для культурних рослин. І під знаком лібералізму, марксизму або гуманізму часто приховується потурання хворобі, зараження здорового організму⁵⁶.

Отож напруга нарастає через те, що більшість християн помічає у першу чергу розкладання попередньої норми, тоді як лише незначна частина їх передчуває, що це – плата за підспудне творення нової норми.

Сьогодні ще неможливо сказати, чим закінчиться цей процес. Не можна, однак, не зауважити, що в ХХ ст. практично в усіх відгалуженнях християнства зародилася й набирає сили (хоч і для різних Церков по-різному) одна й та сама “макромутація”, а саме – екуменізм. Протягом століть післярозкольного існування кожна Церква відточила свою “відрубну” форму, абсолютизувала свої відмінності, вимурувала непрохідні доктринальні бар'єри між собою та іншими Церквами. Інтеграційні тенденції ХХ ст. призвели до значного розмивання попередньо відточених норм. Зародження екуменізму було сприйнято (і досі сприймається!)

⁵⁶ Зігфрід Ернст. – С. 10.

багатьма християнськими спільнотами як поява нової єресі, що загрожує “правді”, втіленій у тій чи тій Церкві⁵⁷.

Разом із тим цікаво, що екуменізм формується і набирає сил саме як *нова норма* діалогу й сопричастя. Ця норма існує поки що лише у вигляді комунікативних контактів, лише як *функція*, а не як *структура* (нагадаємо, зокрема, що Всесвітня Рада Церков має лише дорадчий голос для своїх членів). Нарощення потенціалу порозуміння йде дуже нерівно, з тимчасовими ваганнями і втратами – однак усе-таки йде. І знаменно, що християни всього світу оптимістично дивляться на свою спроможність нарощувати такі функціональні зв'язки, зате песимістично – на справу об'єднання Церков у єдину структуру. В цьому бачимо не стільки зневіру у власних силах, скільки інтуїтивне відчуття, що поява нової автономної структури – це *якісна* зміна, це народження вже сформованого “ембріона”, яке не під силу людям, а лише Богові.

Проте для того, щоб ця нова норма могла сформуватися, треба доконечно послабити механізм відбіркового контролю за “мутантними” ідеями. Тому екуменізм немислимий без режиму релігійної свободи. *Так релігійна свобода – з точки зору часткових норм, сформованих у період розколу, – є небезпечним послабленням пильності, тоді як з точки зору майбутньої ненасильницької єдності – необхідною передумовою подальшої еволюції християнства.*

Тут ми обмежуємось лише цією короткою згадкою про екуменізм, оскільки в подальшому ми ще повернемося до цієї великої й важливої теми.

⁵⁷ Для прикладу можна зацитувати уривок із доповіді архієпископа Серафима (Соболева) на Всеправославній нараді 1948 року в Москві, яку (довідь) було передруковано у спецвипуску газети “Анастасис – Воскресение” (м. Херсон) під назвою “Святая Русь” (№1–2, 2000): “Повністю відкинемо екуменічний рух, бо тут – відхід від православної віри, зрада Христу... Дружба з цим світом є, за словами Апостола, *ворожістю проти Бога* (Як 6, 4)”.

Час упокорення антиномій⁵⁸

Те, що світ зіткано з антиномій, людина знає вже давно. Саме антиномії породжують так звані “вічні” запитання, на які кожна епоха намагається відповісти по-своєму, і щоразу ці відповіді наступним поколінням видаються непереконливими. Така гра антиномій триває доти, доки вони врешті втомлюються “перетягувати на себе ковдру”. Настає період вичерпання антиномій, коли ал удучи переконаною у логіці свого існування, подолати іншу не може, а тому обидві змушені співіснувати. Вони ще не “пасуться” разом, як біблійні вовк та вівця (пор. Іс 65, 25), сторожко пильнують одна за одною і, якщо в цьому виникне потреба, готові вдатися до відкритої боротьби. Кожна з них відчайдушно намагається оберегти чистоту свого понятійного простору, якому весь час загрожує розмиття, а також захистити межі свого впливу, тим самим підтримуючи динамічну рівновагу зі впливами своєї суперниці. Так формується етап, який я назвав би *упокоренням антиномій*, і якщо в цьому висновку справді є щось гегельянське, то це означає, що наближається момент їхньої синтези. У якомусь “четвертому” вимірі, що рівновіддалений від обох альтернатив, визріває плід їхнього співіснування, формується нова теза, новий концептуальний Адам, який гармонійно (а не еклектично!) поєднає в собі суперечливі тези, примирить згаданих вовка й вівцю, а згодом, уже в зовсім іншому просторі буття, породить зі свого ребра антитезу до са-

⁵⁸ Антиномія (з грецької) – суперечність між двома твердженнями, що взаємно виключають одне одного, але однаково переконливо доводяться логічно.

⁵⁹ Карл Ясперс. *Нищие и христианство*. – Москва: Медиум, 1994. – С. 17. (Далі – Карл Ясперс).

⁶⁰ Там само. – С. 73.

мого себе й цим розпочне новий цикл вічної діалектики життя. Як казав Карл Ясперс: “Блага вість полягає в тому, що немає більше протилежностей”⁵⁹.

Період оцього упокорення антиномій є, власне, найважчим для людського духу. Зникає чіткість донедавна струнких протиставлень “верх – низ”, “добро – зло”, “правда – облуда”. Усі поняття стають розмитими, усі правди – частковими, усі дотеперішні табу – дозволеними. “Ніщо не є істинним, усе дозволено”⁶⁰. Над усім панує Релятивність; етичний компас людини (як компас фізичний – на географічному полюсі) стає безпорадним і водить стрілкою вусебіч. Людині, що включена в кругообіг антиномій, не дано до пори до часу побачити, як у згаданому “четвертому” вимірі нарощується новий порядок. Вона бачить тільки крах звичного світу, занепад його засад і підвалин; чує бунтівне ревище тих трьох китів, на яких досі спочивала тендітна плита її цивілізації.

Важко уявити собі інституцію, яка була б іще менше пристосованою до такого антиномічного сум’яття, ніж історична Церква. Їй – родоначальниці християнської парадигми буття, засновниці *норми* з її чітким розмежуванням людських стихій на згадані вище “верх – низ”, “добро – зло”, “правда – облуда” – несила змиритись із релятивізацією Абсолюту. Навіть якщо вона відшукає спосіб свого *виживання* у цьому сум’ятті, *виправдати* його вона ніколи не зможе. Церква завжди намагатиметься здійснити космогонічний акт розділення небесного і профанного, бо лише в цьому випадку профанне здобуває чітко окреслену мету свого вдосконалення, а небесному вдається зберегти свою одвічну привабливість. Тільки в цьому випадку людське суспільство набуває напряду подальшого розвитку, який дає сенс його існуванню; певну етичну систему

координат, в якій можлива моральна оцінка й самооцінка особи; врешті, певне гравітаційне поле, яке змушує людину невинно долати зло.

Проте тут якраз і підстерігає Церкву найскладніше за всю її історію випробування. *Ідею* світопорядку легко сплутати з конкретним історичним *ідеалом* світопорядку. Ідея не має часового виміру; вона легко пронизує всі епохи, освітлюючи своїм сяйвом кожну з них, хоча жодній з них не дає себе упіймати. Натомість ідеал має часовий вимір; він є результатом взаємодії ідеї й конкретно-історичної епохи. Ідеал може належати вічності, але лише через історію. Ідею важко вловити, змодельовати, щоб потім звіритися з нею, ніби з камертоном. Натомість ідеал приваблює своєю конкретністю і можливістю творчого прикладного розвитку. Саме через оте емоційне прив'язання до ідеалу й відбувається світоглядне прив'язання Церкви до конкретно-історичної епохи. В цьому разі ідеал Церкви, а значить і фокус її уваги, перебуває в минулому, а не у вічно оновлюваному майбутньому. З минулого вона тоді черпає не *здатність* творчо реагувати на виклик часу, а конкретні *форми* такого реагування, які було знайдено тодішніми сучасниками.

Так Церква, що в момент свого народження була чинником революційного оновлення світу, непомітно для себе ризикує зрадити ідеї, вступивши в легковажний зв'язок з ідеалом; стати чинником консервації, а не оновлення, чинником стримування, а не прогресу. В цьому випадку вісь історії – та вісь, якою людство й завдячує християнству, – викривлюється, і Церква стає *тезою*, а не *синтезою* тез; вона перестає бачити той “четвертий” вимір, у якому невинно йде нарощення нового упорядкованого майбутнього. Власне, біда не в тому, що Церква його *не бачить*, – люди, за означенням, не можуть його до пори до часу побачити.

Біда в тому, що Церква перестає про цей вимір *свідчити*, до чого вона покликана Об'явленням і відчуттям особливого біблійного ритму історії. Так Церква захоплюється свідченням про ідеал минулого, постійно розвертаючи до нього погляд віруючого, не розуміючи і не приймаючи тої темної прірви, в яку перетворюється для неї майбутнє. Прояви описаної вище тенденції ми бачимо у всіх сферах церковного життя, про що й буде мова в наступних розділах книги.

* * *

Спробуймо тепер підвести деякі підсумки – точніше, сформулювати деякі проблеми, які сьогодні постають перед нами у всій своїй антиномічній дволико́сті.

а) ще раз про мету історії

Постійним рефреном цього розділу є намагання виявити певний алгоритм історії, охопити своїм зором настільки великий масштаб історичного часу, в якому тільки й можуть проявитися певні закономірності. Я залишаю історикам чи філософам судити, наскільки близько і чи правомірно близько підійшов я до не раз критикованої теорії телеології чи до позитивістської віри в поступ людства. Разом із тим, я не можу робити вигляд, що мені близьким є бачення світу як калейдоскопне миготіння форм і структур без мети й плану, – робити вигляд тільки тому, що дотеперішні (в межах моєї обізнаності) людські спроби розгадати цей план були неспроможними.

Я цілком можу погодитись із висновком Джанні Ваттімо про те, що історія “після закінчення колоніалізму й занепаду євроцентричних забобонів втратила своє значення й розщепилась на багато історій, які не можна звести до єдиної провідної

нитки”⁶¹. Так само переконливим є для мене твердження Франки д’Агостіні про те, що буття виступає у формах, які ніколи не є чітко окресленими, а завжди новими, й постає перед нами у вигляді “потoku послідовних інтерпретацій”. Однак, знову ж таки, взятий у більшому масштабі часу, цей період свободи й поліваріантності інтерпретацій є, на мою думку, абсолютно необхідним етапом перед віднаходженням нової ясності (зрозуміло, теж тимчасової, теж підвладної зажерливому Хроносові). Сьогодні про таку майбутню ясність говорити ще рано, однак не свідчити про появу її передсвітанкового світіння теж було б нерозумно.

б) “телячий вік” людства

Як я намагався довести, в релігійному становленні людства мають важливе й конструктивне (а не тільки негативістське) значення і атеїзм, і секуляризм. Фактично, тим самим я намагався довести, що заперечення Бога або Церкви (точніше, заперечення конкретно-історичних інтерпретацій їх) не завжди є однозначно невиправданим явищем, а часом має великий провіденційний сенс. Думка про те, що біблійне Об’явлення свідчить про тривалий процес *виховання* людства Богом, аж ніяк не є новою. Ось я і скористаюся цією метафорою, щоб унаочнити кілька своїх аргументів. Певний час процес виховання дитини (принаймні в деяких культурах) триває в режимі обмежень і заборон, коли батьки задають малюкові безпечні межі його буття, часто діючи авторитарно й через покарання. Відповідно дитина поступово завойовує щораз більші рівні свободи, одночасно записуючи у своєму серці й розумі, що “можна”, а що “не можна”. З якогось часу модель виховання міняється, і між батьками й дитиною встановлюються

⁶¹ Vattimo. – С. 31-32.

більш партнерські, довірливі, діалогічні стосунки. Ці дві моделі можна зіставити (з точністю, що відповідає заявленій метафоричності) з двома моделями “виховання людства”, що постають зі Старого й Нового Завітів: старозавітний Бог – це грізний Бог закону й кари, тоді як новозавітний Бог – це Бог, Який кличе до милосердя, любові, осмисленої співучасті людини в Творінні.

Однак (продовжимо метафору) наприкінці того другого періоду виховання, що відповідає періодові статевого дозрівання, підліток, як правило, бунтує проти всілякого накладеного ззовні авторитету. Приязнь і довіра з боку підлітка, які ще донедавна були такими природними, змінюються на зухвалу непокору, вперту сваволлю, а часом і невинуватну агресію. Настає дуже болісний момент невідповідності між завершенням фізіологічного дозрівання підлітка і незавершеністю його духовного формування. І все ж батьки, болісно переживаючи цей період, розумом усвідомлюють: “телячий вік” підлітка триває недовго й завершується виходом його в іншу парадигму буття – буття дорослої людини. Саме більший масштаб часу дає змогу сприйняти ці вибрики підлітка не як ознаки зіпсутості його натури, не як цілковиту руйнацію синівського почуття, а як необхідний, природою закладений етап його дозрівання.

Так, через метафору, ми й виходимо на той третій (йогоаківський?) етап виховання людства, в якому впізнаємо і секуляристське заперечення авторитету Церкви, і зрив у пароксизми комуністичного чи нацистського богоборства. Ось тут і потрібен нам отой більший масштаб часу, оскільки без нього можна мати лише одну візію – візію повернення до *минулої*, втраченої гармонії стосунків. Вороття до “милої покірної дитини” нема – є лише наш обов’язок перетерпіти, не зрікаючись любові до світу і знаючи, що в майбутньому прийде нова гармонія, нове партнерство, нова й уже

змужніла любов. Відповідно, вороття до досекулярних форм суспільства, оповитих нами серпанком ностальгії, нема – є лише обов'язок шукати *постсекулярні* його форми, які, напевно, будуть мудрішими й гармонійнішими за попередні. Бо ж нема підстав звинувачувати все людство у злій волі, а за позірним бунтом проти авторитетів можна побачити той же одвічний релігійний пошук:

Я сказав би, що я просто намагаюся з більшою... довірою підпорядкуватися парадоксальному Ісусовому твердженню, що ми не повинні більше вважати себе слугами Бога, а радше Його друзями. Тому це нелегке християнство, однак дружнє – таке, як його нам заповідав Сам Ісус⁶².

Ширший погляд на історію привчає нас шанувати свободу людини, як Бог її шанує, навіть якщо від невинного користування нею вона стає для людства небезпечною.

в) Церква і проблема вибору шляху

Спробуймо тепер вирізнити три типові сценарії реагування людської свідомості, які проявляються в критичні моменти історії, коли минуле стає двозначним, сучасне – нестерпним, а майбутнє – загрозливим. Перший сценарій – це *зречення минулого*, нетерпляче обрубання тих вузлів, якими людство прив'язане до своєї історії, в яку відтепер не вірить. Нестримність цього пориву можна порівняти з нестримністю польоту нічної комахи на звабливе світло ватри. Другий сценарій – це *зречення майбутнього*, полохливо-обачне занурювання голови в пісок. Таку дію має ілюзія, що можна сховатися від труднощів, які несе зі собою майбутнє. Третій сценарій – це, власне, *знаходження вузької протоки* між Сциллою

⁶² Vattimo. – С. 55.

першого сценарію й Харибдою другого. Це сміливий ризик, що спирається на інтуїцію й віру в те, що така протока – існує. Це виправдання бурхливості течії й усвідомлення того, що шляху для відступу немає: на справді тихе й безпечне плесо можна вийти тільки *після* віднаходження рятівної протоки. Лише в цьому випадкові минуле стає запорукою майбутнього, а не перешкодою до нього. Лише тоді майбутнє із *загрози* світовій гармонії перетворюється на *обітницю* нової гармонії.

Від того, який шлях обере Церква на початку III тисячоліття, й залежатиме її майбутнє. На першому шляху вона ризикує перетворитись на інституцію соціальної взаємодопомоги, в прагматизмі якої розчиниться пам'ять про жертву Христа. В цьому випадку вісь часу стає простим нагромадженням злетів і падінь, сізифовою низкою викликів, які треба щоразу долати. Так Христова Наречена занурилася б у буденність, не виглядаючи вже свого Судженого. На другому шляху вона неминуче перетвориться на релікт минулих епох, що замкнувся у своїй вузькій еволюційній ніші й замінив відкриту спіраль розвитку на замкнуте коло стагнації. В цьому разі християнство перетворюється на той євангельський один талант, що його немудрий раб закопав у землю, так і не пустивши в обіг (пор. Мт 25, 18). І тільки на третьому шляхові буття стає розвитком, надія – очікуванням, служіння – свідченням, мораль – вірністю, а не підкоренням, істина – вічно відроджуваним Феніксом, а не музейним експонатом.

Приписуючи Церкві незмінність, ми не розуміємо природи динамізму, що міститься в творінні, гріхові й відкупленні. Церква повинна мандрувати до сповнення Царства Божого в усьому створеному світові, а така мандрівка веде за собою зміни як у самій Церкві, так і в цілому світові... Отож, у житті Божого люду, який

здійснює пророчу місію зміни світу, має бути місце для ініціативи та експериментування, допущення можливості прийняти хибне рішення⁶³.

І перший, і другий сценарії є тими розлогими дорогами, які, згідно з Євангелієм від Матея (7, 13), ведуть до погибелі. Ними справді багато хто йде, ці шляхи прості й зрозумілі. Кожен, хто стоїть на цих позиціях, цілком переконаний у правоті своєї аргументації, тим більше що історія завжди подасть відповідні докази. Що стосується інтуїтивного відчуття, що ця правота є частковою, то його можна заглушити емоціями й “рішучістю” в обстоюванні своєї позиції. Саме тому в наш час нерідко можна натрапити на рішучих поборників повернення у просте й вивірене минуле, а також не менш рішучих поборників безоглядного спрямування в майбутнє. Натомість третій шлях – оту вузьку дорогу життя – ще треба відшукати. Врешті, треба довести й сам факт її існування, оскільки поки що вона існує лише в передчуттях як акт віри. Стояти на цій позиції – значить намагатись поєднати те, що звичною логікою не поєднується; протиставити собі адептів і тези, й антитези; миритися з реальною дисгармонією в надії на майбутнє щасливе упорядкування – врешті, йдучи за Тертуліаном, “вірити, тому що абсурдно”...

⁶³ Monika K. Hellwig. *Od beznadziejności do nadziei* (Далі – Monika Hellwig)
// *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 289.

Розділ 3. МОРАЛЬ, СВОБОДА, ЦЕРКВА

Нормотворча й нормозахисна функції Церкви

Моральні формули спасіння людей через їхнє покаяння, навернення на праведний шлях є наскрізною темою звернень Бога до людей через біблійних пророків, через “найбільшого між народженими від жінок” (пор. Мт 11, 11) – Івана Хрестителя, врешті – через Самого Христа. Ізраїльське суспільство новозавітної епохи, якщо виходити з Євангелій, настільки просякло гріхом, що настійно вимагало порятунку й оздоровлення. Водночас у ньому все ж існувала певна норма поведінки, яка принаймні формально відповідала Мойсеевому Запові і через те вважалася найбільш відповідною для духу народу, його суспільної моралі. Це підтверджується фактом осудливого ставлення ізраїльського священства до Ісуса – ставлення, яке має виразно нормозахисну природу: “...Ліпше вам буде, коли один чоловік за народ помре, а не весь люд загине” (Ів 11, 50). Отож у цьому сенсі вчення Христа несло загрозу для цієї норми; воно, з точки зору згаданого священства, *руйнувало* її головні засади¹. Водночас ми зі свого релігійного досвіду знаємо, що Ісус *задає* нову норму моралі, яка утвердилася разом із утвердженням християнства.

¹ На підтвердження цих слів не можу не процитувати думку Сімони Вейль, висловлену щодо логіки католиків: “Католики залюбки виправдовують винищення єретиків соціальною небезпекою, яку приховує ересь. Вони й гадки не мають, що для переслідування християн у перші століття знаходили те саме виправдання, принаймні те саме обґрунтування” (Сімона Вейль. – С. 279).

Цікаво з тої точки зору прослідкувати особливості лінії “Іван Хреститель – Ісус – апостоли”. Ми звикли розглядати їх як три ланки одного й того самого ланцюга. Такий підхід цілком виправданий самим Євангелієм. Як твердить Джузеппе Ріцціотті, і Іван, і Ісус, а також великою мірою апостоли “наполягали більше на ділах справедливості, ніж на літургійних церемоніях (Іс 1, 11), куди більше на обрізанні серця, як на обрізанні тіла (Єр 4, 4; 6, 10), ідучи більше дорогою духа, чим обрядових формальностей”². Разом з тим, існує ракурс, під яким між згаданими постатями можна помітити цікаві відмінності.

Місія Предтечі – підготувати дорогу для Спасителя (пор. Мт 3, 3). Іван виразно відчуває, що надходить велика зміна парадигми буття, тобто Царство Небесне (пор. Мт 3, 2). Передчуваючи цю зміну, він прагне приготувати для Господа групу розкаяних, які складуть певну альтернативу морально розбещеному світові, тобто стануть ядром нового народу. Сам Іван утікає від цього світу в пустелю, живе там на самоті, веде аскетичний спосіб життя. За свідченням євангелиста Марка, “Йоан одягнений був в одежу з верблюжого волосу і носив ремінний пояс на своїх бедрах, а їв сарану й мед дикий” (1, 6). Характерно, що Предтеча не задає нової норми, а залишає цю місію Христові, підкреслюючи це згадкою про те, що він хрестить водою, а Ісус буде хрестити Духом Святим і вогнем (пор. Мт 3, 11). Іван є знаком *вичерпання* тої парадигми буття, в якій він існує, і *передчуття* надходження іншої.

Ісус не втікає від світу, а приходить до нього. Його місія виразно *нормотворча*: “Нову заповідь даю вам, щоб ви любили

² Джузеппе Ріцціотті. *Життя Ісуса Христа* / Пер. з італ. о. Лев Гайдуківський. – Рим: Вид. Українського Католицького Університету ім. св. Климента Папи, 1979. – С. 283.

один одного” (Ів 13, 34). Нова норма поведінки вперше формулюється в Нагірній проповіді з її рефреном: “А Я кажу вам...” (Мт 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Однак прямим заповіданням нової норми поведінки справа не вичерпується. Не заперечуючи Закон і пророків (пор. Мт 5, 17), тобто підтверджуючи і продовжуючи визначальну духовну лінію Старого Завіту, Ісус вочевидь вивільняє Себе з-під дії тих обрядових норм, які, з Його точки зору, суперечать волі Отця. Так, для прикладу, Він “їсть із митарями та грішниками” (Мр 2, 16), не змушує Своїх учнів постити (пор. Мр 2, 19), обстоює тезу, що “суботу установлено для людини, а не людину для суботи” (Мр 2, 27), оздоровлює в суботу сухорукого (пор. Мр 3, 1–5), входить до хати митаря (пор. Мр 2, 15–17), що сприймається очевидцями (і навіть Його учнями) як виразне порушення тогочасної норми поведінки і справедливості.

Певне розрізнення між Іваном і Христом знаходимо навіть у словах Самого Ісуса: “Прийшов бо був Йоан, що не їв, не пив, і вони кажуть: ‘Він біса має’. Прийшов Син Чоловічий, що їсть і п’є, і вони кажуть: ‘Оцей чоловік ненажера й винопивець, приятель митарів і грішників!’” (Мт 11, 18–19). І впродовж усього життя Ісус є прикладом того, як треба руйнувати засади, якщо за ними знайшло собі прихисток лукавство. В системі ортодоксального юдаїзму проповідництво Ісуса було небезпечною схизмою, що порушувала усталену норму буття: “...Він лише народ туманить” (Ів 7, 12). З точки зору правовірних юдеїв, ця норма була вивірена часом як найбільш відповідна юдейському духові та ментальності. Двоякий характер сприйняття Христової місії фарисеями і першими християнами лише підтверджує двоякий характер моменту зародження нової еволюційної форми, яка, відповідно до знаменитого твердження, “приходить у світ як ересь...”.

Якщо ж тепер перейти до апостолів, то в Євангелії ми постійно бачимо боротьбу небесної логіки, репрезентованої Сином Божим, і земної логіки, репрезентованої Його учнями. Так, для прикладу, вони сперечаються між собою, хто з них більший (пор. Мр 9, 34–35), прагнуть сидіти праворуч і ліворуч від Господа в Його славі (пор. Мр 10, 37), закликають Ісуса пожаліти себе (пор. Мт 16, 22–23), нападають на воїнів, що схопили Христа (пор. Мт 26, 51), перелякані тікають (пор. Мт 26, 56), врешті зрікаються свого Учителя (пор. Мт 26, 69–75) й не вірять, що Він воскрес (пор. Мр 16, 8.11). Такий чисто земний, справді учнівський характер поведінки апостолів триває фактично до Вознесіння Христа, після якого настає період їхнього славного послідовництва.

Апостоли намагаються в усьому наслідувати Христову модель поведінки, оздоровлюють недужих, творять інші чуда. Однак більш важливим для моєї логічної нитки є інше: на Апостольському соборі в Єрусалимі наприкінці 49 року приймається рішення, що обрізання не є обов'язковим для спасіння. Цей акт є дивовижним за своєю революційністю кроком. Вдумаймося лише: авторитет Мойсея і його Закону був надзвичайно високим серед тогочасного єврейства. Треба було мати особливу сміливість, щоб, виходячи з конкретно-історичних обставин (зі “знаків часу” тієї епохи, як сказали б ми сьогодні), зробити необов'язковою дію норми, яку було освячено віками. Щоб усвідомити, яку радикальну зміну вносило рішення Собору, достатньо відчутти вагання апостола Петра (пор. Гал 2, 11–14). І все ж молода Церква пішла на це, *оскільки була вільною у своєму реагуванні на душпастирські потреби*. Саме це давало їй сміливість заявити: “Подобалось бо Святому Духові й нам...” (Ді 15, 28).

Проте після відходу Ісуса перед Його учнями постала ще одна нагальна потреба: оберекти невелику ще громаду Його послідовників від спокус, від розмивання її ще не закріпленої норми існування. Ось, наприклад, ап. Іван пише: “Якщо хтось до вас приходить і цього вчення не приносить, того до хати не приймайте і не вітайте. Бо хто його вітає, той бере участь у його лихих вчинках” (2 Ів 10–11). Якою далекою є ця логіка від логіки Ісуса, Який сміливо входить до хати митаря!

Тут, як на мене, знову виразно промовила староюдейська (в цьому сенсі – дуже земна) практика неприймання в дім іновірця. Й апостол Павло, як носій правовірного юдейського виховання, теж стає речником самоочищення християнської громади: “Благаю вас, брати, остерігайтеся тих, що ширять незгоди та зневіру проти науки, якої ви навчились, і уникайте їх” (Рим 16, 17); “Я вам писав був у листі не мати стосунків з розпусниками, – не взагалі з розпусниками цього світу, чи то з зажерливими, чи з грабіжниками, чи з ідолопоклонниками, бо вам довелося б вийти з цього світу. А написав я вам, щоб ви не мали зносин з тим, що, називаючи себе братом, є розпусник чи зажерливий, чи ідолопоклонник, чи злоріка, чи п’яниця, чи грабіжник; з таким – навіть не їсти!” (1 Кор 5, 9–11). Навіть з урахуванням застереження ап. Павла щодо “взагалі розпусників”, як це все-таки далеко від Ісусового “їв з митарями і грішниками”!

З того часу започатковується в Церкві (якщо мені буде дозволено так висловитися) “лінія пильних”, які зосереджують свою увагу передусім на правилах відстежування чистоти віри: “А коли хтось з відлученим від спілкування церковного помолиться, хоч би це було в його домі, того хай буде відлучено” (10-те апостольське правило); “Якщо тільки єпископ, або пресвітер, або диякон з єретиками помолиться, хай буде відлучений. А

якщо ж дозволить їм діяти, як служителям Церкви, хай буде вивержений” (45-те апостольське правило). Натомість Ісус не забороняв Своїм учням їсти з Юдою того останнього вечора, коли вже знав, що той Його зрадить, тобто “відлучить” себе від спільноти апостолів.

Так у молодій Церкві небесна її природа, що бере свій початок від Ісуса, вступає в *тайнственну* взаємодію з природою земною. Ісус справді стає Альфою й Омегою, Початком і Кінцем, тоді як посередині має місце непідвладна людському осягненню інтерференція небесного і земного, наслідки й форми якої передбачити неможливо. Так, із плином часу логіка Князя цього світу присипляє чуйність людини й переконує її у позитивності “тверезого” земного прагматизму. Згодом, уже в подальшій історії, часом настає момент, коли здається, що Христові заповіді просто шурхотять у людських вустах, так і не зачіпаючи їхньої свідомості й серця. Проте раптом стається щось непередбачуване, що розтинає, здавалося б, уже всевладну пітьму, і гіпнотичне засліплення людини своєю земною “мудрістю” обривається новою ясністю й новим утвердженням волі Неба.

Отож відходять з часом і апостоли, а Церква як інституція виступає здебільшого як берегиня моральних норм, заповіданих Ісусом.

За св. Павлом, священник є передусім завідувачем Божих тайнств... Завідувач не є власником. Він – той, кому власник довіряє свої маєтки, щоб розпоряджатися ними справедливо та відповідально³.

Поняття норми має для неї надзвичайно важливий доктринальний зміст:

³ Іван Павло II. *Дар і Тайнство*: У 50-ту річницю моїх ієрейських свячень / Пер. з польськ. о. Іван Козовик. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1998. – С. 69–70.

Функція кожної моралі полягає в тому, щоб пропонувати норми. [...] Християнська мораль навчає, як жити згідно з вимогами Царства. [...] Класичне богослов'я... зазначає, що закон є типом морального правила як “установлення раціонального порядку для добра людини”⁴.

Дотримання норм є необхідною передумовою праведного життя особи і правильного розвитку суспільства. З плином часу, переконуючись на власному душпастирському та суспільному досвіді, як небезпечно “пускатися берега” норми, Церква стає натхненним її речником, опонуючи всьому, що загрожує імперативній владі цієї норми:

Передання – явище нормотворче. Бо ж будь-який відхід від Передання розуміється нами передусім як порушення норми віри, або, коротше кажучи, як ересь⁵.

Про особливості періоду формування норми ми поведемо мову в наступному розділі, а зараз виділимо лише основні віхи.

Перший великий розкол Апостольської Церкви був викликаний культурними відмінностями між західною і східною цивілізаціями, а тому стосувався радше *тлумачення* тодішньої християнської норми (норми Передання), ніж ставив під сумнів її *саму*. Натомість другий великий розкол – Реформація – був уже нормоборчим, оскільки остання “відмовилась від нормативного значення Передання у сфері християнського віровчення”⁶. Так діалектична єдність нормозахисної й самооновлювальної функції Церкви у глобальному вимірі, з цієї точки зору, остаточно розкололася: православ'я стало речником натхненного захисту

⁴ Жан-Марі Обер. – С. 24, 33, 65.

⁵ Митрополит Кирилл // *БПІ*. – 3 (2000). – С. 56.

⁶ Там само. – С. 56-57.

норми Передання, тоді як протестантизм (за винятком його фундаменталістських відгалужень) – речником постійного пошуку й самооновлення (про це див. більше у розд. 5). З тих пір в обох згаданих гілках християнства, ніби на доказ неповноти головних напрямів розвитку, проявляються винятки, супротивні останнім. Так, у православ’ї час від часу з відчайдушним ентузіазмом спалахує *обновленство*, яке, навіть не маючи шансів перемогти, все ж засвідчує про небезпеку застиглості православ’я. У протестантизмі натомість розвинулись фундаменталістські течії, які у плані буквалістського прочитання Святого Письма є навіть більш консервативними, ніж православні. Так у протестантизмі проявляється його невизнана, хоч від того й не менш очевидна, туга за втраченою стабільністю традиції, незмінністю точки опори.

Що стосується католицизму, то до 60-х років XX століття він був, фактично, західною формою обстоювання християнської норми, особливо в її посттридентській, “піввській” відшліфованості.

“Піввська” епоха Римської Церкви, що тривала від понтифікату Пія IX до понтифікату Пія XII (1846-1958), відзначалася надзвичайною гомогенністю католицької релігійної культури, плодом якої була приваблива єдність віросповідної, світоглядної й культурної спільноти папи та єпископів, кліру й вірних...⁷

Другий Ватиканський Собор ознаменував собою якісну зміну в характері Церкви:

Церкву зірвало з мертвого якоря. Вона більше не захищається від світу заборонами, а намагається увійти в діалог із ним⁸.

⁷ Urs Altermatt. – С. 90.

⁸ Виктор Еленский. Христианство и век // *Зеркало недели*. – 12 февраля 2000 г. (Цит. за БРІ. – 3 (2000). – С. 48).

Післясоборовий католицизм намагається знайти золоту середину між нормозахисним закостенінням і швидкоплинною змінюваністю (через що, зрозуміло, йому дістається і від одних, і від других за порушення, так би мовити, чистоти методу!). А світ, у якому йому доводиться діяти, є особливим:

Криза полягає не в тому, що норми втілюються в реальність частково або перекручуються, а в тому, що ми сумніваємося у важливості будь-яких норм, усіх ідеалів⁹.

Для Церкви це, як колись казали, революційна ситуація, оскільки традиційна метода переконування, що моральні норми слід виконувати, може не мати давньої ефективності. Один можливий вихід із цієї ситуації – це не реагувати на згадані зміни й діяти по-старому, надавши можливість суспільству, якщо він цього забажає, котитися й далі у прірву. Другий вихід – це зосередитися на причинах, чому заохочення до морального життя й дотримання норм, які, за Гуссерлем, такі потрібні для життя, в сучасному світі не є переконливими. Бо якщо Церква не засумнівається в адекватності своїх засобів проповідництва, то звідси впливатиме, що Святий Дух, Який, за означенням Церкви, повинен у ній перебувати, втратив Свою оновлювальну силу.

Спробуймо тепер зробити деякі висновки. Як бачимо, Церква зароджувалась як *бунт* проти зашкарублої норми, що стала гальмом у подальшій духовній еволюції тодішнього суспільства. Втім, цілком очевидно, що бунт Христа не був “бунтом у собі”, не був руйнуванням заради руйнування. Христос був першим каменем, з якого почалося закладання *нової норми, Нового Завіту*. Тому Церква була покликана підтримати й захищати заповідане їй вчення Христа, стати *берегинею* нової норми. Формулюючи Свої

⁹ Здіслав Краснодембський. – С. 16.

заповіді, Ісус задав одну глобальну й визначальну парадигму буття, яку Церква не могла й не може міняти, якщо хоче залишитися християнською: “Церква стверджує, що в усіх перемінах є багато чого такого, що є незмінне, і має свою основу в Христі, Який є той самий вчора, сьогодні й навіки (пор. Євр 13, 8)”¹⁰.

Проте в реальному житті (в історії Церкви) згадана парадигма існувала у вигляді певних проекцій на різні осі суспільних координат, на різні цивілізаційні “тектонічні плити” (Коул Дерем). Так утворювалися часткові культурні, суспільно-політичні християнські норми, які вже були детерміновані не стільки Самим Христом, скільки конкретними культурно-історичними *інтерпретаціями* Його вчення. Ці норми вже підвладні Хроносу, а значить – ерозії їхнього духовного змісту, ентропійному занепадові їхньої упорядковувальної спроможності. Ось лише кілька випадкових цитат на підтримку цієї тези:

Жодну етичну систему, що реально функціонує в будь-якому суспільстві, не можна вважати цілком самоочевидною. Вона несе на собі печать невігластва, приневолення, гніту¹¹.

Етика розглядає відношення суцього до належного, а належне, як і суще, в кожному епоху міняється¹².

[Треба] читати знаки часу, не маючи жодного іншого засобу, крім заповіді любові, яку не можна секуляризувати, тому що (якщо хочете) це “формальна” заповідь, а не категоричний імператив Канта, і вона заповідає не щось конкретне раз і назавжди, а радше щось прикладне, яке ще треба “винайти” в діалозі з конкретними ситуаціями...¹³

¹⁰ GS, 10 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 509.

¹¹ Роберт Шпеман. *Основные понятия морали*. – Москва: Моск. филос. фонд, 1993. – С. 7. (Далі – Роберт Шпеман).

¹² Див.: Лев Гумилёв. – С. 129.

¹³ Vattimo. – С. 66.

Кожна людина живе надто коротку мить, щоб стати свідком не просто якихось знаменних історичних актів, а драми історії в її розвитку. Тому перед людською увагою стрімка лавина життя постає, як правило, застиглою. Таким застиглим, на перший погляд, видається льодовик, і тільки спеціальні заходи дають можливість переконатися, що він – пливе. Отож розмежування того, що в Церкві вічне, а тому непідвладне змінам, і того, що мінливе, є одним із найважчих завдань Божого Народу.

Так, зокрема, проявляється парадокс моралі. З одного боку, сформулювати абсолютну мораль у таких термінах, щоб не вступала в силу гра конкретно-історичних інтерпретацій, неможливо – саме на цьому й ґрунтувалося заперечення абсолютної моралі як такої. З іншого боку, визнання релятивності моралі як засадничого принципу призводить до стрімкої деградації людини й суспільства – саме цей аргумент висуває сьогодні постмодерна релігійність. Акцентуючи на другому аспекті, християни не повинні при цьому забувати про перший. Адже помічено, що

багато конфліктів, які характеризували життя Церкви в епоху модерності (а то й значно раніше), виникали у зв'язку з проблемою захисту... доктринальних і практичних особливостей, що чітко відображали зв'язки з культурою певного історичного світу, які хибно сприймалися як такі, що єдині повністю відповідають євангельському вченню. Навіть якщо не згадувати засудження Галілео, опозиція Церкви до демократії чітко засвідчує, що вічно повторюваною проблемою в історії Церкви є абсолютизація деяких випадкових історичних горизонтів, які відтак проголошувалися невіддільними від правди Об'явлення¹⁴.

¹⁴ Vattimo. – С. 53.

Подібні міркування знаходимо і в Поля Рікёра:

...Функція морального сенсу полягає не в тому, щоб виводити моральні приписи з Євангелія й підпорядковувати їм історію, а в тому, щоб забезпечити відповідність між христичною подією і внутрішнім змістом людини¹⁵.

Отож бачимо, що нормозахисна функція Церкви є лише однією стороною медалі. Другою і не менш важливою стороною є нормо-заперечувальна її функція, що формується вічно оновлювальною дією Святого Духа. Так твориться парадокс Церкви: вона є одночасно берегинею норми й джерелом вічного її оновлення. Отже, якщо Церква обмежується лише закликами дотримуватися чинних норм, вона стає (якщо мені дозволена буде така метафора) лише містичним тілом Івана Предтечі. Містичним же Тілом Христа і речницею Святого Духа Церква може бути лише тоді, коли *поєднуюватиме* в собі обидві функції, вміло захищаючи норму, допоки та ще зберігає потенції розвитку, і позбуваючись її, коли та закостеніє і врешті стає гальмом у поступові людського духу. Вловити той момент, коли норма починає деградувати, надзвичайно важко, проте лише в цьому разі Церква може повною мірою заслуговувати на назву *живої*. Адже, як свідчить Жан-Марі Обер,

християнська віра не є мертвою вірою, чистою ідеологією, але вірою, яка вимагає, щоб її запроваджували в життя, оживляли існування віруючого. Євангельська благовість має етичний вимір якраз тому, що закликає до зміни життя, щоб зустрічати й любити Бога, творячи Його волю¹⁶.

Зрештою, релігію взагалі не можна зводити лише до апології моральних норм, бо вона, релігія, “відрізняється від моралі тим, що вимагає мислити свободу з точки зору надії”¹⁷.

¹⁵ Поль Рикёр. – С. 120.

¹⁶ Жан-Марі Обер. – С. 14.

¹⁷ Поль Рикёр. – С. 171.

Як же все сказане прикласти до секулярного суспільства початку ХХІ століття? Адже секуляризм ставить одну дошкульну проблему, пропонуючи закінчення отієї процитованої вище знаменитої тези: “Нова ідея приходить у світ як ересь... і помирає як догма”. Свого часу християнство – і як ідея, і як суспільна норма – було отим секуляризмом урочисто поховане. Сьогодні світ переживає щораз помітніший релігійний ренесанс.

“Кінець модерності” (або щонайменше її криза) супроводжувався занепадом головних філософських теорій, які претендували на те, що покінчили з релігією: позитивістський сайєнтизм, гегеліянський, а тоді марксистський історизм. Сьогодні вже більше немає сильних... філософських причин бути атеїстом або принаймні ліквідовувати релігію¹⁸.

У світлі сказаного вище постає питання: а що саме нині відбувається? Відроджується давня християнська норма (і тоді виправданою стає вірність Східної Церкви святоотцівському Переданню)? Формується нова норма, якій дано буде увиразнитися лише після Другого пришествя Месії (і тоді виправданою стає невтомність духовних пошуків протестантів)? Закладається “золота середина” як та площа, на якій можливою стане конвергенція протилежностей (і тоді виправданою стає сміливість отців Другого Ватиканського Собору)? Ці запитання заторкують надто важливі богословські положення, щоб відповідати на них розмашисто й без задуми. (Втім, я не певен, чи взагалі людина може дати на них, окрім власних недосконалих здогадів, якісь переконливі відповіді). Я особисто інтуїтивно відчуваю, що одночасно відбувається і одне, і друге, і третє. Згаданий вище парадокс Церкви, тобто вимога бути одночасно берегинею норми й

¹⁸ Vattimo. – С. 28-29.

джерелом оновлення, настійно вимагає гармонійного й неруйнівного об'єднання дотепер розділених репрезентантів згаданих функцій, тобто об'єднання Христової Церкви. В майбутній єдності кожна з нинішніх гілок християнства відчує смак перемоги, хоч жодна не буде тріумфувати одноосібно. Кожна відчує виправдання своїх зусиль і водночас буде присоромлена за засліпленість своєї гордині.

Мораль і свобода: розірвана діалектичність

Кожен, хто вслухається в кроки нашої доби, читає новини або переглядає телефільми, підтвердить, що “земля зіпсувалася супроти Бога і була переповнена насильства” (Бут 6, 11). Мало хто з людей хоче того, щоб Господь “поклав кінець кожному тілу” (пор. Бут 6, 13). Проте значно більше людей переконується, що морально розбещений світ таки заслуговує на покарання. Саме відчуття заслуженості кінця світу й робить страх перед ним таким переконливим.

В той же час засада праведності, що пронизує усі “катастрофічні” біблійні тексти як передумова порятунку, сприймається сучасною людиною доволі важко. Стати праведним, як Ной, або “досконалим, як Отець ваш небесний” (пор. Мт 5, 48), нинішнім людям не під силу. Частково це пояснюється тим, що, *по-перше*, не бачачи прикладів праведності у своєму житті (або, точніше, бачачи їх надто мало), ми не можемо відчути й онтологічних наслідків її дії. Сучасна людина переконана, що її “маленький” гріх не чинить впливу на хід людської історії. Її надто довго привчали до думки, що її праведна поведінка потрібна лише для її *власного* спасіння, і вона навіть не припускає,

що від її особистого вибору між добром і злом може залежати подальша доля Універсуму. В розумінні сучасної людини Все-світ, що існує поза ноосферою, керований фізичними законами, які начебто зовсім не корелюють з законами моралі.

По-друге, тривалий період схоластичного, “професійного” моралізування з боку християн вихолостив універсальну функцію моралі, ізолював її до приватної сфери. Фатумом людської історії стало те, що апологетами морального способу життя завжди були й не можуть не бути люди *грішні*. Тому характеристики типу “святенництво”, “фарисейство”, “лукавство”, “облудність” супроводжували людину в її спинанні на вершини духу навіть тоді, коли вона не лукавила. Що ж тоді говорити про ті випадки, коли християни (а що гірше – духовні особи) свідомо жили подвійним життям! “Оте розходження між вірою, яку визнаємо, і щоденним життям багатьох належить до числа найтяжчих помилок нашого часу”¹⁹. Проповідувані такими людьми християнські істини втрачали опертя у їхньому власному прикладові, викликали радше згіршення, ніж прагнення наслідувати. (Однак принагідно зазначмо: ніщо так не підтверджує божественність Євангелія, як той факт, що світло євангельського Логосу все ж пробивалося впродовж історії навіть крізь найпотужніші пласти людського фарисейства!) Поголовна більшість розколів у Церкві мали своєю глибинною причиною прагнення віруючих покинути ту церковну гілку, що, на їхню думку, просякла гріхом, і започаткувати нову лінію християнства, яка відтепер уже “обов’язково” буде чистою, оскільки вона “правильніша”²⁰.

¹⁹ GS, 43 //Документи Другого Ватиканського Собору. – С. 548.

²⁰ Так, у випадку Реформації тільки згодом стало очевидно, що, змагаючись із католиками, протестанти виявили *не більшу, а іншу* духовність.

По-третє, з різних історичних причин поняття моралі, зокрема християнської, зредуковано в нашому уявленні до цілого ряду табу виключно в сексуальній сфері. Саме такі асоціації в першу чергу виникають у людей при згадуванні слова “мораль”. Однак мене завжди вражало, яким терпимим був Христос до “плотських” гріхів слабких людей, і яким натхненно осудливим – до лукавства фарисеїв і книжників у їхньому ставленні до тої Істини, яку вони покликані були нести. Ясна річ, цим я не хочу сказати, що Ісус забував про шкоду від перелюбів і розпусти (пор. Мт 15, 19). І взаємозв’язок гріхів плоті і гріхів проти Духа давно встановлений. Однак найемоційніші вислови Ісуса, такі як “о роде лукавий”, “гадюче поріддя”, вочевидь стосуються лише тих випадків, коли люди говорять слова добрі, злими будучи (пор. Мт 12, 34). Брак доброти і любові, схильність до підступу, зла й ворожнечі – ось на яких моральних прикметах людського життя фокусує Свою увагу Ісус.

Щось подібне знаходимо і в Старому Завіті. Звичайно, тексти біблійних пророків наповнені метафоричністю блудодійства – взяти, для прикладу, в Єремії: “...І тим часом, розлігшись, блудувала на кожному узвишші ще й під кожним деревом ряснолистим” (2, 20). Однак, як вважав о. Мень, “стародавні пророки постійно ставили знак рівності між блудодійством та ідолопоклонством”²¹. Тобто за згаданою метафоричністю стоять звинувачення передусім релігійні: “Бо вони покинули завіт Господа, Бога свого, і поклонялись іншим богам та служили їм” (22, 9). Натомість серед переліку конкретних гріхів народу Ізраїля тут теж можна розрізнити передусім гріх лукавства й омани: “Нагострена стріла – язик їхній, він тільки про обман говорить. Мир-

²¹ Александр Мень. – С. 123.

но із своїм сусідою розмовляють своїми устами, а в серці своїм засідку готують” (9, 7). Нормою ж “звичайної” земної людини є поблажливе ставлення до свого лукавства й агресивності, намагання виправдати власну нелюбов чужою ворожістю, натхненне засудження моральних провин – але не своїх, а лише свого сусіди.

По-четверте, впродовж історії мораль надто часто протиставляли людській свободі. Це щоразу розколювало кожную людську спільноту на дві принципово відмінні частини. Одна група людей справедливо переконувалася в благодатності для суспільства стримувальної функції моралі та з підозрою ставилася до людської свободи, яка в їхніх очах щораз більше набувала люциферіанського характеру. Друга група людей справедливо переконувалася в благодатності для суспільства цієї свободи й з підозрою ставилася до моральних норм свого часу, вбачаючи в них певного роду вуздечку на вільний розвиток людського духу. Людська історія поперемінно поставляє докази правоти обох груп, хоч водночас щоразу упокорює їх за гордовиту абсолютизацію своєї правоти. Саме на цьому питанні мені й хотілось би зупинитися більше.

Спробуймо придивитись до церковної історії під цим кутом зору й проаналізувати (в межах християнської парадигми, звичайно), чому саме виникає напруга між необхідністю проповідувати моральний спосіб життя і суспільним неприйняттям такого проповідництва. Однак спершу треба внести певні уточнення.

Подана нижче реконструкція історії є дуже схематичною і не враховує багато історичних особливостей. Як і всяка реконструкція минулого, вона хибує на певну підпорядкованість наперед заданій логічній конструкції.

Звертаючись до минулого, дослідник має справу не з фізично існуючим предметом дослідження, а з конструктом власної уяви...

Історик завжди залишається дітям своєї доби, тож і в минулому опукло бачить тільки те, що здається “цікавим”, “важливим” чи “потрібним” його сучасникам, а в поясненні подій відштовхується від властивих своїй епосі уявлень про історичний процес²².

А звідси випливає, що всупереч милій серцю історичній схемі завжди можна сконструювати не менш вірогідну схему, яка буде їй суперечити.

Крім того, в масовій свідомості прийнято вважати, що віра “опікується” духовним розвитком людини, тоді як свобода “відповідає” за еволюцію її розуму. Прийняти таке протиставлення можна лише з певними застереженнями, в чому переконують нас роздуми о. Томаша Шпідліка²³. Шлях Духу обіймає собою і шлях молитовної, інтуїтивної віри, і шлях споглядального й пізнавального розуму. Первнем духовної єдності є *серце*, взяте в його біблійному значенні, яке не можна звести ні до “вивищення розуму до Бога” (як це робили греки), ні до виключно чуттєво-психологічного феномену (як це робимо, для прикладу, ми сьогодні). Тому шлях духу, або серця, – це шлях, що інтегрує, об’єднує в собі обидва названі шляхи.

Нарешті, межа між “царством суспільної моралі” й “царством індивідуальної свободи” ніколи не була чіткою, а завжди – розмитою. Оскільки залежність між ними є діалектичною, одне явище не могло цілковито виключати друге, і навпаки: обидва могли гармонійно співіснувати. Отож мова тут іде радше про наголоси, про домінантність освоєння того чи того шляху духовного розвитку, а не про їхню взаємовиключність.

²² Наталя Яковенко. – С. 3.

²³ Див.: Томаш Шпідлик. *Путь Духа*. – Полоцк-Брест: Сафія, 1999. – С. 37–39. (Далі – Томаш Шпідлик).

Шлях віри й моральної норми

Як уже було сказано, вчення Христа передусім моральне. Часом богослови воліють навіть не послуговуватися словом “вчення”, щоб воно не асоціювалося в умах сучасних людей з академічним теоретизуванням. Послідовники Ісуса стають носіями нового типу світобачення й моралі. Протягом перших двох століть існування християн *сила їхньої віри випробовувалась у переслідуваннях* – у повній відповідності до Христового попередження: “Вас ненавидітимуть усі за Моє ім’я...” (Мт 10, 22); “...Вас будуть ненавидіти всі народи імени Мого ради” (Мт 24, 9); “...Бо Я вибрав вас від світу, ось тому й ненавидить вас світ” (Ів 15, 19). Переслідування й мученицька смерть – це найпереконливіші тести на вірність будь-якому переконанню. Моральні настанови, які перед людиною висувала рання Церква, впливали з заповідей Самого Ісуса Христа, а також повністю відповідали її доктрині. І віра, і життєвий досвід ранніх християн переконували їх у тому, що лише на цьому шляху людина може знайти спасіння, а людське суспільство – мир і благоденство. Суперечність між свободою людини та її моральним обов’язком тоді якщо й виникала (люди грішні в усі епохи!), то не була визначальною. Головний стимул раннього християнства якраз і полягав у тому, щоб відмовитися від формального виконання обрядів, що було властиво тогочасному юдаїзмові, і пройти шлях внутрішнього духовного очищення. Перші християни тим і перемогли, що довели світові гармонію між своєю волею і християнськими етичними принципами.

Одержавлення християнства в Римській імперії наприкінці IV ст. дало можливість християнам приступити до творення “християнського світу” (*Christendom*). Психологічна атмосфера в суспільстві, а також роль духовної та державної влади почали поступово мінятися. В IV ст. “лише християни могли бути гро-

мадянами імперії. І всі громадяни були зобов'язані бути православними у своїй вірі та поведінці”²⁴. Відповідальність за стан суспільства і моральний клімат, у якому жили люди, взяла на себе вже переважно не людська совість, а духовна й світська влада. Виявилося, що не всі люди здатні бути опорою самим собі – багато хто потребує опори ззовні. Юридичні й моральні межі, задані в християнському суспільстві, спроможні були стати тим “корсетом”, який підтримував духовний “хребет” людини. Багато людей знайшло в Церкві опору, а тому прожили життя більш праведно, ніж якби були кинуті напризволяще. У молитві й покайні, милосерді й доброчинстві, аскетизмі й пошукові праведності почала шліфуватися *християнська норма* морального життя в Церкві (що в кращих зразках було синонімом до життя в Ісусі).

Золотою добою християнства стала патристична епоха. Ще навіть у IV столітті релігійна мораль і свобода злиті воедино і не суперечать одна одній. Так, християнському апологетові Лактанцію належать красномовні слова:

Свобода має релігію за свою домівку. Адже ніщо не потребує свободи волі так сильно, як віра, і ні від кого не можна вимагати поклоніння тому, чому він поклоняється не бажає²⁵.

З часом благодатна роль моральних норм і воцерковленого життя стала настільки очевидною, що середньовічна людина дійшла висновку: задля спасіння людини часом цілком допустимо присилувати її жити моральним життям – вона ж буде потім сама за це вдячна. Так розвинулася батьківська, опікунська логіка духовен-

²⁴ Георгій Флоровський. Імперія та пустеля (Далі – Георгій Флоровський) // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 238.

²⁵ Цит за: Браєн Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 59.

ства. “Краще любити з суворістю, ніж обманювати в поблажливості,” – писав св. Августин. Церква Середньовіччя – це Церква узаконеного авторитету. Благочестивість і виправданість такої норми, здавалося, були поза всяким сумнівом. Відповідно, кожен, хто “злісно” опирався такому опікунству з боку Церкви, ставав єретиком, носієм суспільно небезпечної мутації, яка задля блага ж людини потребувала викорінення. Логіка цієї позиції очевидна: “...Ліпше вам буде, коли один чоловік за народ помре, а не весь люд загине” (Ів 11, 50).

Біблійні царі, пророки й перші християни – всіх їх убивали не безцільно, а для *bien publique*. Діти юдеїв у Єгипті, як і ровесники Христа – віфлєємські немовлята, – всі також були знищені задля *суспільного блага*, і якщо полічити жертви, що були злочинно загублені заради цього високого принципу, то він уявиться нам таким же скривавленим, яким уявлялась пані Ролан статуя французької свободи²⁶.

Так у християнстві відбувся той радикальний поворот, який А. Тойнбі формулює таким чином:

У триумфальну для Церкви годину непохитність християн-страдників обернулася на нетерпимість християн-переслідувачів... Коли наприкінці IV ст. християнської ери переможна Церква почала переслідувати тих, хто відмовлявся пристати до неї, поганин Симмах підніс голос протесту і сказав, між іншим, такі слова: “До суті такої великої таїни ніколи не дійти лише однією дорогою”. В цій фразі поганин підступив до Христа ближче за своїх переслідувачів-християн²⁷.

²⁶ Николай Лесков. *Собрание сочинений*. В 11 т. – Москва: Худож. лит.-ра. – Т. 10. – С. 123.

²⁷ Тойнбі. – Т. 2. – С. 94.

Цікаво, що для виправдання застосування сили супроти єретиків св. Августин наводив притчу Ісуса про багатого чоловіка, який приготував велику вечерю. Коли ніхто з очікуваних гостей не прийняв його запрошення, господар послав раба скликати інших гостей. Але раб сказав йому, що за столом усе ще є багато місця. “Сказав пан до слуги: ‘Піди на шляхи та огорожі й присилуй їх прийти, щоб дім мій наповнився’” (Лк 14, 23).

Ключовими для Августина стали останні слова “присилуй їх прийти” (*compelle intrare*). У його інтерпретації гості, які відмовилися прийти, були юдеї; ті, хто прийшов добровільно, – погани, що навернулися до християнства; ті ж, кого “силували увійти”, – єретики, які залишили Церкву, і їх дозволяється повернути насильно²⁸.

Державна влада повинна була в цьому співпрацювати з владою духовною: “Світські владоможці, котрі прагнуть пошани й послуху серед підданих, повинні з вірою в серці заприсягтися робити все, що в їхніх силах, для винищення усіх єретиків, на яких вкаже Церква”²⁹. Ця традиція “контрольно-санітарної” місії держави тривала століттями, формуючи модель “зв’язку Трону з Вівтарем” (о. Юзеф Тішнер). Навіть на початку ХХ ст. в царській Росії дільничні жандарми вели облік того, чи регулярно їхні підопічні ходять до Святого Причастя, й накладали певні санкції за нехтування церковними обов’язками.

Середньовіччя – це золота доба моральних приписів, стримувальних регуляторів, коригувальних заборон. Звичайно, роблячи такий висновок, можна легко впасти в надмірне спрощення. Адже, за словами Георгія Флоровського,

²⁸ Браєн Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 59.

²⁹ Декрет Четвертого Латеранського Собору від 1215 р. (Цит. за: Браєн Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 56-57.

віра середньовіччя була відважною вірою, а надія була нетерплячою. Люди справді вірили в те, що “цей світ” міг бути “християнізованим” та наверненим, а не лише в те, що він був “прощеним”³⁰.

І все ж свобода людини щораз більше поступалася обов’язкової нормативності її поведінки. До всіх інших можливих стимулів тут додалася суто римська впевненість, що під кожне явище життя можна підібрати такий закон, який його регулюватиме. Найбільшої кульмінації теократична тенденція досягла за Папи Боніфация VIII, в буллі *Unam Sanctam* (1302) якого було проголошено безкомпромісне: “Кожне людське створіння повинне підлягати владі Римського понтифіка”³¹. В ті часи останнім пристановищем бунтівливої особистої свободи були ересі, адепти яких горіли в полум’ї як суспільного ostracizmu, так і цілком реальних вогнищ інквізиції. Втім, навіть у часи найбільшої боротьби з єретиками свободу людини (принаймні в Католицькій Церкві) офіційно не заперечували:

Краще бути відлученим від Церкви, ніж скоїти гріх... ніхто не повинен іти проти власного сумління, тому слід більше прислухатися до голосу сумління, якщо ти певний у ньому, ніж до суджень Церкви... краще зазнати найгірших страждань, ніж згрішити проти сумління³².

³⁰ Георгій Флоровський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 258.

³¹ Цит. за: Браєн Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 62.

³² Роз’яснення середньовічного Елементарного тлумачного словника до Декреталій (цит. за: Браєн Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 63). Однак Браєн Тірні згадує при цьому про одну важливу особливість: “Середньовічні моралісти не мали на увазі, що людині слід керуватися лише власними примхами. Від кожного вимагалось докласти всіх зусиль і використати усі можливі джерела знання й розуміння для формування непомильного сумління. Не вчинити так було б гріхом. На практиці припускалося, що у більшості випадків, коли введено в оману сумління штовхало людину до протиправних дій, причиною було злочинне незнання та злочинна недбалість”. (Там само. – С. 64).

Проте, повторімо, людська природа слабка. Не кожен погоджувався “перетерпіти всяке зло” – переслідування, втрату на вогні, а то й “просто” соціальну наругу. Адже альтернативою цій непоступливості були високий соціальний статус, відчутні привілеї, можливість зробити стрімку кар’єру.

Сповідувати християнство стало легко, це вже не містило в собі ризику для життя, можна було ділити вигоди й почесні, якими користувалися панівні класи, від чого, звичайно ж, втрачалося відчуття Хреста³³.

Певна *зовнішня* форма поведінки, навіть якщо вона й не була умотивована вірою, давала людині можливість стати невидимою для каральної машини. Відтак сила віри християн оцінювалась уже не за тим, чи готові вони витримати переслідування за свою віру, а за *відповідністю їхньої поведінки заданій суспільній “нормі”*, яка вважалася зразково християнською. Іншими словами, поступово вже не віра ставала головною причиною їхньої приналежності до певної християнської групи, а щораз частіше – страх, користь або відчуття соціальної безпеки. І вже не переслідування супроводжували таких кон’юнктурних “послідовників Ісуса”, а почесні, слава й багатство.

Так земну Церкву щораз більше просякали чисто земні інтереси, а небесна Церква – оте містичне Тіло Христа, якому призначено було діяти у світі й навертати його до любові, – щораз більше зіщулювалась, стискувалась, ніби та шагренева шкіра. Були навіть часи (XV–XVI ст.), коли саме такі “земні” люди й посіли чільні місця в Церкві. Вільне правдиве слово було для них небезпечним, а тому у сфері їхнього впливу воно

³³Джакомо Биффи. *О Христе и Антихристе*. – Милан-Москва: Христианская Россия, 1994. – С. 55. (Далі – Джакомо Биффи).

вважалось атакою на Церкву, на Самого Христа. Так духовенство, будучи по-земному грішним, вивело себе з-під благодатного впливу суспільного контролю, вбачаючи в ньому лише шкідливий підрив авторитету Церкви. Послух євангельським настановам і моральним приписам поступово зводився до послуху єрархії та духовенству³⁴. Звичайно, тисячолітній монаший досвід послушництва довів, що ця модель міжлюдських взаємин (тобто послух) може стати джерелом надзвичайних плодів духа й аж ніяк не може вважатися однозначно негативною. Однак той самий досвід буття Церкви переконливо довів, що послух духовенству, якщо він виливається у дії, *супротивні* власній совісті й вірності євангельській правді, таки суперечить Святому Духові, тобто суперечить самій “душі Церкви”.

Що стосується людської сексуальності, то хоч на які висоти зійшло в той час моральне богослов'я у своїй теорії, на практиці середньовічне християнство, остерігаючи людину перед рабством у своїх “плотських” бажань, впало у крайність цілковитої зневаги до людського тіла. Сексуальний вимір людини став вважатися пристановищем сатани, а жінка – його агентом на землі. Так, “Тертулліан називав жінку ‘воротами чорта’, бо вона звела і знищила ‘образ Божий в людині’”³⁵. Це призвело до крайнощів притлумлювання сексуальності, великої наруги над жінкою і, врешті, до насильства над божественним даром любові, яка має не тільки “небесний” вимір.

³⁴ Натомість у своїй книзі “Путь Духа” о. Томаш Шпідлік наводить п'ять видів монастирського послуху: духовному отцеві, словам Писання, традиції, власному сумлінню та єрархії (С. 121–124).

³⁵ Йозеф Кардинал Гьофнер. *Християнське суспільне вчення*. – Львів: Свічадо, 2002. – С. 89. (Далі – Гьофнер).

“Людським” для них був лише “дух”... Єство – місце панування диявола... Усе матеріальне – гидке й підозріле, оскільки тільки духовно-ідейне споріднене з вічним. Тілесні почуття – вікна, крізь які проникає зло, вогнище, в якому розпалюються тваринні інстинкти. Задоволення – заборонений плід, що спричиняє смерть, безнастанні муки, які тільки здатен придумати злий розум. Єдина можливість спасіння – беззаперечне підпорядкування силовим механізмам релігії. Держава, мораль, суспільні інститути та функції, сенс повсякденного життя – усе підпорядковане безшлюбному клірові, уповноваженому бути наглядачем над аскетизмом, далеким від любові, аскетизмом позбавлення і страху³⁶.

Все разом закладало вибухівку під увесь корпус морального богослов'я, яка й здетонувала в часи Просвітництва. “Просвітництво було схожим на удар молота по розпеченому... обуренню”³⁷.

Спроби Середньовіччя одержавити закони моралі й змусити людей підпорядкуватися їм врешті зазнали фіаско: “‘Свята імперія’ середньовіччя була очевидною невдачею, як в її західній, так і в її східній формі”³⁸. По-перше, гріховність людської природи знаходила шпаринку в будь-якій забороні. І чим більше якесь суспільство духовно занепадало, тим цей висновок ставав очевиднішим. Не було жодної людської спільноти, включно з церковною, яка б із часом не виявила в собі моральної “хробачливості”. Тому протест проти моральної деградації, що чаїлася за показним святенництвом, став чи не головною рушійною силою більшості церковних розколів. По-друге, суспільство, втративши

³⁶ Христос Яннарас. *Варіації на тему Пісні Пісень*. – Київ: Дух і Літера, 1999. – С. 78. (Далі – Христос Яннарас).

³⁷ Там само. – С. 79.

³⁸ Георгій Флоровський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 258.

первинну єдність особистої свободи й морального обов'язку, надто захопилося стримувальними функціями моральних засад, протиставляючи їх свободі. Човняр наліг на одне весло, отож не дивно, що човен людського поступу занесло. Здається, саме в той час і стала популярною середньовічна легенда, що імператор Константин, який перед вирішальною битвою за Рим почув голос: “З цим знаком [тобто хрестом] переможеш”, згодом знову почув голос, але цього разу: “Ось отрута, яку внесли в тіло Церкви”³⁹.

Врешті свобода вдалась до відкритого бунту, що й призвело до відокремлення моралі від політики, юриспруденції, державного життя.

З точки зору систематики секуляризацію можна пояснити процесами розрізнення й сегментації суспільства, що призвели до виокремлення поодиноких часткових систем, таких як, для прикладу, економіка, політика, право чи армія. Так само й Церква стала відмінною від інших інституцією, яку люди сприймали як сектор, відокремлений від інших сфер життя⁴⁰.

Мораль за своєю природою є божественною, але якщо її приписи протиставити Святому Духові, то вони породжують забобонність і фанатизм. Релігійні війни й буржуазні революції врешті витворили сприятливий ґрунт для Просвітництва й секуляризму, які розкували людську свободу й надали державну санкцію остаточному розходженню двох позитивних феноменів – моралі й свободи – на різні боки барикад. З того часу починається переможне утвердження культу свободи, а Церква як берегиня “застарілої” моральної норми щораз більше відходить на маргінеси суспільної уваги. Мораль почали сприймати

³⁹ Stefan Świeżawski. *O znakach czasu // Rozmowy na koniec wieku.* – С. 87.

⁴⁰ Urs Altermatt. – С. 86.

радше як приневолення і важливу санкцію, а не як ініціатора розвитку людської істоти. Ця мораль, повна обов'язків, підпорядкувань та уникнення дійсного світу, мала небагато спільного з Євангелієм і його законом любові, вона мусила звільнити місце для моралі свободи⁴¹.

Саме в той час увиразнилася та цікава закономірність, яку підмітив Мартін Вайт:

У міру того, як від XVII ст. й надалі із західнохристиянського світу розвивалася постхристиянська західна цивілізація, Церква, слушно боячись поширення доктрини відокремлення її від держави й повороту до неопоганства, хибно ототожнювала віру з соціальною системою, що відходила в небуття. А відтак, ведучи інтелектуальний ар'єргардний бій проти “ліберальних”, “новітніх” і “наукових” помилок, вона необачно кидалася в політичний архаїзм, підтримувала феодалізм, монархію, аристократію, “капіталізм” і взагалі *ancien régime*, стаючи союзником, а часто й знаряддям реакційних політиків, що були такі самі антихристияни, як і звичайний “революційний” супротивник. Звідси й незavidна політична репутація сучасного християнства: у XIX ст. воно єдналося з монархією та аристократією з метою затаврувати ліберальну демократію; у XX ст. воно єднається з ліберальною демократією, щоб затаврувати тоталітаризм. Таким чином, ще від часів Французької революції вона [незмінно] відстає від часу на одну політичну фазу...⁴²

Середньовіччя врешті поставило перед християнським сумлінням щонайменше два дуже складні питання. По-перше, як могло статися, що християнство – релігія любові – стало асоціюватися з нетерпимістю і фанатизмом? По-друге, як могло статися, що хрис-

⁴¹ Жан-Марі Обер. – С. 19.

⁴² Цит. за: Тойнбі. – Т. 2. – С. 96.

тиянство, яке виробило в собі блискучу теорію свободи, стало ототожнюватися з силою, що обмежує свободу й творчі нахили людини? Адже “до людської творчості встановилось (у богослов’ї) взагалі підозріливе ставлення, ніби гординя, в яку може впасти людина-творець, більш небезпечна й погибельна, ніж творче безпліддя”⁴³. Одне з можливих пояснень обох ситуацій є те, що

з часом втіленням Бога на землі почали вважати не Ісуса, а Церкву. Метафора “Містичного тіла” слугує місточком між двома цими концепціями. Проте є невеличка відмінність: Христос був досконалим...⁴⁴

Майже про те саме говорив і В. Зеньковський:

Церква, опромінена Святим Духом, і є *берегинею Христової свободи*: в Церкві, і тільки в ній, ми віднаходимо себе, свою справжню особистість, свою свободу. Цю думку часто виражають і так, що ми повинні підкоритись *авторитетові* Церкви... На цьому шляху, звичайно, було здійснено багато добра в католицькій Церкві, але та релігійна драма, що завершилась Реформацією й призвела до відходу від Церкви великих мас віруючих, була пов’язана з неможливістю відмовитися від свободи, з неможливістю в усьому й завжди підкорятися церковній владі. Авторитет *Церкви* – річ священна й дорожочінна, але як часто його, бувало, підмінювали авторитетом *кліру* в католицтві! ⁴⁵

Звідси випливає й той неминучий наслідок, що в якийсь історичний момент Середньовіччя санкціонувало перетворення

⁴³ Даниил Андреев. – С. 20.

⁴⁴ Сімона Вейль. – С. 254.

⁴⁵ В. В. Зеньковский. Апологетика // Його ж. *Основы христианской философии*. – Москва: Канон, 1997. – С. 499–500. (Серія: “История христианской мысли в памятниках”).

релігійної *свідомості* на релігійну *ідеологію*. Натомість “ідеологія – це завжди притлумлення свідомості, коли творчість сприймається як загроза порядку, а не як шлях збирання духовних багатств. Ідеологія завжди виступає в ролі тої, хто знає конкретно, як і куди має розвиватися культура”⁴⁶. Саме тому людина сприйняла Просвітництво передусім як звільнення – з усіма подальшими позитивними й негативними наслідками цього. Можна згадати й інше пояснення: здається, християни в певний момент забули те, що самі не раз повторювали: “Шляхи Господні незбагненні”. Тому певні логічні конструкти людського розуму вони назвали остаточно пізнаним планом Господнім. Натомість Святий Дух побажав нагадати їм про смирення.

Шлях свободи й розуму

Нова епоха, висміявши вольтеріанськими кпинами християнську норму, започаткувала формування нової суспільної норми – секулярної. Світоглядні зміни відбулись у трьох головних напрямках⁴⁷. По-перше, на п’єдесталі найвищої пошани, на якому досі перебував Бог класичного християнства, утвердилась *Природа*, хоч і “запущена в дію” Богом – Творцем деїзму, однак вивільнена з-під Його впливу й цілком автономна у своєму розвитку (Вольтер). Відкривши для себе величний світ законів Природи, людина настільки захопилася його гармонією, що перестала потребувати трансцендентного виміру буття.

⁴⁶ Юрій Шрейдер. [Передмова до книги:] Луиджи Джуссани. *Християнство как вызов*. – Москва: Моск. филос. фонд, 1993. – С. 8. (Далі – Юрій Шрейдер).

⁴⁷ З такою класифікацією можна ознайомитися, зокрема, в монографії Олени Джеджори “Історія європейської цивілізації” (Львів: Вид. ЛБА. – 1999. – С. 364–377).

По-друге, настала золота доба того, що Байрон назвав “вільним духом розкутого ума”⁴⁸. Абсолютним володарем людських устремлінь замість Віри став *Розум*. Його всесильність щоразу знаходила нові докази й породжувала переконаність, що людина спроможна пізнати кінцеву істину і врешті побудувати ідеально організоване суспільство.

Людина нового часу стає оптимістичною... тому, що завдяки прогресові теоретичного пізнання й практики отримує владу над світом. Це зростання почуття власної гідності, а звідси й поява щоразу нових бажань і надій, визначають її волю до життя в дуже яскраво вираженому позитивному сенсі⁴⁹.

По-третє, Просвітництво утвердило ще один культ – культ людської *Свободи*. Останню тепер вважають природним правом людини, “що гарантується природним законом та досягається за допомогою ‘світла розуму’ або ‘світла природи’”⁵⁰. Свободі справді вдається дивовижно розкувати творчі сили людства. Свідченням цього невдовзі стала науково-технічна революція, яка започаткувала не тільки епоху важливих відкриттів, а й стрімке прискорення суспільних процесів.

Отож норма новопосталої епохи тепер звучить приблизно так:

Всевідаючий і милосердний Творець створив світ і підтримує в ньому розумний порядок. Люди наділені свободою волі і відкривають у своєму серці та своєму розумі моральний закон, покликаний вести індивідів і людство до досконалості та здійснити на землі вищі цілі Бога⁵¹.

⁴⁸ Подається в перекладі Лесі Українки.

⁴⁹ Альберт Швейцер. *Благоговеніє перед життям*. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 125. (Далі – Альберт Швейцер).

⁵⁰ Браєн Тірні // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 80.

⁵¹ Альберт Швейцер. – С. 141.

Тут мені хотілося б наголосити на дієслові “відкривають”, що передбачає активну дію людини у формулюванні морального закону. Той факт, що останній був об’явлений людям, відступає якось у тінь. Відтепер цей закон є функцією людського розуму й серця. Крім того, Просвітництво вивело закони моралі з-під залежності від якогось конкретного віросповідання (П’єр Бейль). Мораль стала позаконфесійним і позарелігійним суспільним феноменом.

Проте подібно до того, як на початку християнської епохи моральність йшла у парі зі свободою, так на початку епохи Просвітництва свобода йшла у парі з моральністю. Не враховувати це було б великою помилкою.

Настає ера авторитету доцільності й моральності. Чиновництво засвоює поняття обов’язку й честі... Здійснюється великий процес виховання в людині громадянина. Суспільне благо стає мірилом розпоряджень правителів і послуху підданих. Одночасно докладаються зусилля до того, щоб кожну людину виховувати в дусі, що відповідає її людській гідності та її благові⁵².

Нова епоха відкинула старі моральні норми, які були тісно прив’язані до тодішньої церковної доктрини, однак не проголошувала аморальність, а просто стала утверджувати власні моральні норми. Епоха Просвітництва не позбавлена морального імпульсу – навпаки, він на початку цієї епохи доволі потужний. *Однак легітимація нових моральних норм уже інша.*

Тут доречно буде навести важливу думку Даниїла Андрєєва:

В XVIII ст. прокинулася соціальна совість. Соціальну дисгармонію було нарешті відчуте як щось недопустиме, як те, що ображає й вимагає подолання. Але старі релігії не зуміли цього зрозуміти...

⁵² Альберт Швейцер. – С. 142.

не побажали очолити процес соціальних перетворень, і саме в цій зашкарублості, в цьому розумовому ледарстві, в цій ідейній непорушності й вузькості – їхня якнайтяжча вина... На старі релігії падає значна відповідальність за глибину й затятість подальшого безрелігійного етапу, за духовну долю мільйонів душ, які, заради боротьби за справедливий світопорядок, протиставили себе релігії взагалі й цим вирвали коріння свого буття з лона світової духовності⁵³.

Названі зміни суттєво позначилися на ставленні людини до релігії. Розкутий розум узявся ревізувати саме християнство. Ісусова етика любові до ближнього й далі залишається центральною, однак тепер уже її вплетено в оптимістичну переконаність у тому, що вдосконалення світу можливе й потрібне. “Нова концепція християнства, коли їй доводиться полемізувати зі старою, виступає як ‘релігія Ісуса’ супроти ‘християнства догм’”⁵⁴. Завдяки цьому люди починають критично оцінювати реалії в самому християнстві:

В розчленованості релігії на різні віросповідання, що борються одна з одною, вони вбачають факт, що суперечить вимогам розуму... Віра у всіх її розмаїтих проявах є лише більш або менш недосконалим вираженням етичної релігії, яка узгоджується з розумом і повинна бути рівною мірою ясною і переконливою для всіх людей⁵⁵.

Міжконфесійним чварам і релігійним війнам нова епоха протиставила релігійну толерантність, яка почала крок за кроком завойовувати собі визнання. У напруженій боротьбі було усунуто

⁵³ Даниил Андреев. – С. 14.

⁵⁴ Альберт Швейцер. – С. 127.

⁵⁵ Там само. – С. 140.

застарілі станові бар'єри, що подавались як норми, сприятливі для суспільної моралі, хоч насправді за зовсім інших суспільних обставин духовно й соціально закріпачували людину, принижували її божественну природу, накладали неправомірні пута на одне з найсильніших людських почуттів – кохання. “Законодавцем моди” у сфері моралі став Розум, оснащений нововідкритими аргументами з біології, психології, природничих наук, а також детермінований логікою природної доцільності.

Безумовно, в той час можна було почути перестороги щодо надмірного захоплення можливостями розуму – навіть із боку таких визначних просвітників, як Жан-Жак Руссо, одна з робіт якого й була присвячена темі негативних наслідків для людської моралі з боку мистецтв і наук (“Чи сприяло відродження наук і мистецтв поліпшенню моралі?”). Природно також, що й Церква (в цьому контексті – Католицька) впродовж XVIII і XIX століть “засуджувала намір певних кіл збудувати суспільство без Бога й обстоювала цінність християнської цивілізації – ‘єдино правильного людського Граду’, як сказав був Пій XI”⁵⁶. Загалом Церква зайняла ізоляціоністську нормозахисну позицію:

Католицьке середовище намагалось, наскільки це було можливим, ізолювати вірних від небезпек модерної епохи... Практично всі проблеми релігійно-етичного характеру духовенство списувало на хиби конструкції сучасного світу. В результаті католицизм більше, ніж у попередні часи, набув рис ригористичного моралізму...⁵⁷

Церква й вірні обрали дорогу суспільної ізоляції, захисною поставою відгороджуючись від духу свого часу, який вони сприй-

⁵⁶ *Human Rights and the Church: Historical and Theological Reflections.* – Vatican City: Pontifical Council For Justice and Peace, 1990. – P. 36.

⁵⁷ Urs Altermatt. – С. 92.

мали як загрозу, і захищаючи давні вартості й норми, що містилися в підконтрольних Церкві світоглядіві й моральній науці⁵⁸.

Треба сказати, що Реформація була останньою спробою європейської спільноти оздоровити суспільство суто *релігійними засобами* (нову спробу вона робитиме тільки в наш час через феномен новітньої релігійності, про що ми поведемо мову нижче). Починаючи з епохи Просвітництва, головний фронт духовних пошуків людства проходить через етику, вже відокремлену від релігії, в надрах якої вона сформувалася. В діалог одна за одною вступають величні постаті мислителів (Кант, Спіноза, Лейбніц, Фіхте, Шіллер, Гьоте, Гегель, Фойєрбах). Вони шукають раціональні джерела етики, досліджують абсолютну й відносну етику, вдаються до абсолютизації то індивідуальної етики, то етики суспільної і врешті відмовляють їй, етиці, у самостійному значенні, розчиняючи її у феноменах духу або в утилітаризмі.

Власне, утилітаризм і забиває останні цвяхи в домовину тодішнього етичного почуття. Безоглядна експлуатація людини в період “дикого” капіталізму, відчуття безпомічності перед проблемами життя, розгул людських егоїзмів, криза міжлюдської солідарності – все це призвело до кризи суспільної й особистої моралі. Безнадія породжує нігілізм як кінцевий пункт усіх попередніх часткових заперечень. Людський дух поринає в декаданс, блискітки якого сприймаються за справжнє сяйво людського духу. Здавалося б, у європейській цивілізації маятник попередньо згаданої антиномії “моральний обов’язок – особиста свобода” дійшов до крайньої точки, з якої рух може відбуватись тільки у протилежному напрямку. І рух у цьому напрямі, тобто в напрямі оздоровлення (хоча й ілюзорного)

⁵⁸ Urs Altermatt. – С. 153.

справді почався, однак те, що властиво маятникові (тобто пряме повернення в попередній стан), не властиво суспільству. Якщо можливості епохи Просвітництва щодо забезпечення суспільної моралі вже вичерпалися, то ілюзії гордовитого розуму – ще ні. Нову нішу для оптимізму відкрила згадана вже науково-технічна революція. Людина ще мусила випробувати ті “м’язи”, які в неї тільки-но з’явилися. Отож, перш ніж прийти Тому, Хто мав стати Омегою, треба було прийти тому, хто став Його насильницьким предтечею. Перш ніж відродитись етиці любові, мала запанувати квазіетика насильства.

У пошуках раю на землі:

квазімораль тоталітаризмів ХХ століття

У другій половині ХІХ століття означились два напрями суспільної надії, два напрями творення нового, кращого світу. Обидва були логічними наслідками попередніх етичних пошуків. У першому напрямі пошуку головний акцент було зроблено на колективних формах порятунку:

Якщо припустити, що добробут суспільства залежить від використання досягнень біології та соціології, то в такому разі зникає необхідність залишати деякі етичні норми поведінки на розсуд індивіда. Його можна зобов’язати виконувати ці норми за умови, що стосунки між ним і суспільством будуть завдяки застосуванню економічних та організаційних заходів розвиватися в найбільш доцільній формі⁵⁹.

Так на сцену виходить перша зі стрижневих ідей найближчого майбутнього – соціалізм.

⁵⁹ Альберт Швейцер. – С. 174–175.

Маркс зі своєю есхатологією привніс у, здавалось би, такий просвічений світ нову віру – віру в магію історичних подій, цілковито абсурдну віру, де Історія перетворювалась у вищу інстанцію й посідала місце Бога⁶⁰.

У другому напрямі пошуку – ніцшеанстві – головний акцент було зроблено на індивідуальній етиці людини:

Ніцше проповідує метафізику волі до влади, пророкує про прийдешнього одноосібного Вождя й Законодавця. З глибини тотального нігілізму він бачить відродження – через володарів, які силою візьмуть у свої руки світову історію, підкоривши її, без жалю й поблажливості, жорстокому тотальному плануванню... Атеїст Ніцше висунув нову мету – надлюдину; ця думка стала апофеозом культу влади й сили; керівництвом до виведення кращої людської породи, до просвітлення життя...⁶¹

Ставлення до Бога в Ніцше надзвичайно складне і далеко не однозначне. Ясно лише одне: “Моральний бог, – кажучи словами Ніцше, – постає як бог звинувачення і приписів. Ось він який, відкинутий бог”⁶². Втім, характерно, що Ніцше цілком усвідомлює моральне значення пропонованої ним трансформації людського духу: “Все, що ми робимо, – всього лишень моральність, але та, що обернулася проти своєї попередньої форми”⁶³. Отже, надходить час зміни епохи, а з нею повинні змінитися й прив’язані до неї моральні норми.

У XX столітті в обох окреслених вище напрямках суспільної надії формуються дві антихристиянські екстрими. В одній із

⁶⁰ Карл Ясперс. – С. 107.

⁶¹ Там само. – С. 106–107.

⁶² Поль Рикёр. – С. 180.

⁶³ Карл Ясперс. – С. 8.

них – комунізмові – втілюється соціалістична надія на земний рай, утверджується повне й агресивне заперечення Бога і Церкви. Російська революція змінила цілу систему координат, в якій існувала людина; різко порушила узвичаєний гомеостаз, у межах якого відбувалися суспільні процеси; викривила всю духовну оптику, через яку людина бачила всесвіт. У фокусі цієї оптики опинився вже не Бог, а сама людина з усім добром і злом, які вона несе. Відповідно людина перестала сприймати себе як образ і подобу Божу, як віддзеркалення Святої Трійці. “Дзеркало” викривилося, і людина бачила в ньому вже не іскру Божу, а гіпертрофоване тріумфальне зло.

А далі все відбувалося за споконвічним законом помноження зла. Вчені якось дійшли цікавого висновку: якщо одну особину нешкідливої саранчі помістити на певний час у систему дзеркал, в якій вона бачить свої численні зображення, то в ній відбуваються морфологічні зміни й нешкідлива саранча перетворюється на оту біблійну “кару єгипетську”. Так і в душі людини торжество безконтрольного гіпертрофованого зла заражає її, індукує в ній струми ненависті й агресії, підсилює звірині інстинкти. Доказом цього є пароксизм насильства, що охопив величезний ГУЛАГівський континент, всю територію трагічного комуністичного експерименту. Саме тут і знайшли своє підтвердження слова Анрі де Любака, що людині цілком під силу збудувати суспільство без Бога, однак це суспільство виявляється нелюдським.

Я не перестаю дивуватися, чому християни на зламі століть усе ще очікують Антихриста в майбутньому. Адже він уже був, і навіть доволі виразно вписав себе в історію людської цивілізації. “Хто був при владі за нацистського та комуністичного режимів?” – ставить питання Ален Безансон, і сам же відповідає: “Це –

диявол”⁶⁴. І в цьому незауважуванні Анти-Месії нинішні християни нагадують юдеїв, які, на думку християн, не зауважили першого приходу Месії справжнього...

В іншій екстремі – фашизмові (нацизмові) – втілюється ніцшеанська надія на *іберменша* (*übermensch*) – надлюдину. Тут теж (причому з німецькою педантичністю) іде будівництво нового раю. Зіставлення комунізму й фашизму не випадкове, а подібність між ними підмічено вже давно. Зрештою, сам Беніто Муссоліні у 1930 році написав: “Більшовизм є слов’янським різновидом фашизму”⁶⁵. Отож фашисти теж відкидають “релігію рабів” – християнство, яка, на їхню думку, мужність перетворює в розслабленість, а впевненість у собі – в самопоїдання. “Нацизм і комунізм не вдовольняються гоніннями на релігію, вони її спотворюють і розбещують”⁶⁶. Гасло *Gott mit uns*, вигравіюване на бляхах нацистських ременів, було справжньою наругою над євангельською природою християнства.

Існує фальсифікація добра, яка є специфічно нацистською. [...] Полюс добра представлений білявою расою, полюс зла – євреями. Поміж цими двома полюсами розташовуються слов’яни та інші народи. Ця етика є відвертим запереченням загальнови znаної людської моралі. Насправді вона переноситься у сферу естетики. Це п’яний кіч, це мізансцени Нюрнберга, це величання брутальної сили⁶⁷.

Саме тоді ота брутальна сила набуває остаточної легітимності:

⁶⁴ Ален Безансон // *Критика*. – 31 (2000). – С. 13.

⁶⁵ Цит. за: Jan Andrzej Kłoczowski OP. O Nowej Erze (Далі – Kłoczowski) // *Rozmowy na koniec wieku*. – С. 249.

⁶⁶ Там само. – С. 14.

⁶⁷ Там само. – С. 12.

Червоний терор, брунатний терор, просто терор – це... надійний ключ до людини, яка не знає, в які їй двері. Вона вламється в будь-які двері, навчившись ефектно розганяти господарів⁶⁸.

Хоч якою принциповою є різниця між згаданими двома формами, в обох твориться новий тип людини: в комуністичному суспільстві – тип *гомо советікуса*, в нацистському – тип *іберменша*. З точки зору пересічної християнської ментальності, обидва типи є аморальними. Насправді ж вони не безморальні:

Ні фашизм, ні комунізм не були нігілістичними: без етичної мобілізації своїх прихильників й апелювання до їхнього “етосу” вони довго не протрималися б⁶⁹.

Кожен тип має свою, чітко виражену, хоч і *зміщену* мораль. Так, у випадку комунізму “він (революційний рух. – М.М.) посплюговується термінами давньої моралі: справедливість, рівність, свобода, великодушність тощо. От тільки всі ці терміни інструменталізуються задля досягнення єдиної мети... – комунізму. З погляду комуністичної ідеї, ці слова мають зі своїми давніми відповідниками лише омонімічний зв’язок”⁷⁰. На думку Жака Марітена, марксизм прагнув “породити цілком новий гуманізм, опертий на радикальний атеїзм”⁷¹.

⁶⁸ Євген Сверстюк. – С. 104.

⁶⁹ Здзіслав Краснодембський. – С. 128.

⁷⁰ Ален Безансон // *Критика*. – 31 (2000). – С. 12. До речі, блискучий аналіз викривлення комунізмом моральних цінностей християнства в українському контексті подав Євген Сверстюк у своїй праці “Перебудова Вавилонської вежі” (Євген Сверстюк. – С. 96–147).

⁷¹ Цит. за: Кардинал Поль Пупар, президент Папської Ради з питань культури. *Релігія й культура в сучасному світі*: (Доповідь від 16 червня 1995 року). – Київ. – С. 3. (Репр.). (Далі – Поль Пупар).

В обох випадках людина виходить із викривленої, сатанинської, квазіетичної норми, в якій позитивом стає негатив. Моральним стає або те, що “вигідно пролетаріату”, або те, що “вигідно нації” (чи арійській расі). В обидвох випадках нова мораль спочатку, здавалося б, дисциплінує суспільство, припиняє процес його деградації, сповнює динамізмом. Однак квазімораль не може замінити собою абсолютну мораль. Єдине, що їй вдається, – це *релятивізувати* її. Так знаходить своє практичне застосування висновок Честертона: “Коли людина перестає вірити в Бога, вона не починає вірити в ‘ніщо’ – вона починає вірити у все”⁷². Отож у випадку обох тоталітаризмів дестабілізаційним виявилось оте “вигідно”, що стало найтривкішим їхнім спадком. Сьогодні розвіялися з вітром оті “вигідно пролетаріату” та “вигідно арійській расі”, натомість залишилося – “*вигідно мені*”...

Обидві форми народжуються з відчаю, туги за свободою, а також із прагнення відновити в суспільстві організований моральний лад.

Нацист мислить себе митцем, комуніст – взірцем доброчесності. Моральний імператив визначає всю передісторію та історію більшовизму, і його перемога завжди святкується як перемога добра... У підсумку, комунізм ставив собі за мету відновити світ у всій його доброті, а нацизм – у всій його красі⁷³.

Однак виродження згаданих форм у тоталітаризм, тобто у крайні ступені несвободи й організаційного закріплення, є дуже характерним і показовим.

Обидві форми народжуються також із бунту, спрямованого начебто на захист простої людини, на всебічний її розвиток.

⁷² Цит. за: Kłoczowski // *Rozmowy na koniec wieku*. – С. 243.

⁷³ Ален Безансон // *Критика*. – 31 (2000). – С. 12.

Проте, незважаючи на цілковиту відмінність багатьох аспектів життя у порівнюваних системах, незважаючи на різний масштаб терору та відмінність ідеологічних засад, обидва тоталітарні режими були схожі у запереченні індивіда та його цінності, у створенні перешкод його розвитку, в підпорядкуванні індивіда та маніпулюванні його долею на розсуд влади...⁷⁴

Знаменно, що, будучи антихристиянськими, обидві форми насправді були квазірелігійними. Цитований тут Алан Безансон дуже вдало прослідковує отой богословський, біблійний підтекст обох систем. Обидві мали спільне бажання “спастися” світ, хоч насправді спасителями при цьому мали стати вже не Божа благодать, а розум і людська воля. В ідеологічній системі нацизму

величання нації та народу набуває форми богообраності народу юдейського. Проте обраність народу німецького ніяк не пов’язана з волею Провидіння, а є продуктом природи й історії... Обрана германська раса очистила німецьку землю, як Ізраїль очистив землю Ханаанську... Якщо нацизм є підробкою Старого Завіту, то комунізм можна розглядати як підробку водночас Старого і Нового Завітів. Він приваблює євреїв, тих, які прагнуть жити за законами Тори, месіанською ідеєю остаточного визволення, обіцяючи завершити процес емансипації та секуляризації, натиск якого здавався тоді нестримним. Він приваблює християн, пропонуючи їм замість віри, неабияк розхитаної після доби Просвітництва, “наукову” впевненість і нагоду влитися в гуманітарний і соціалістичний потік, який уже протягом століття пропонував свої поліпшені рецепти у сфері любові до ближнього⁷⁵.

⁷⁴ Даніель Кон-Бендіт. Європа – це остання утопія // *І.* – С. 7.

⁷⁵ Алан Безансон // *Критика*. – 31 (2000). – С. 13–14.

Квазірелігійний характер комунізму відзначало багато інших дослідників, з яких я назву, для прикладу, Арнольда Тойнбі, Сімону Вейль і Миколу Бердяєва:

Комунізм можна розглядати як ідеологічний заміник східного православної християнства, за який ухопилися в піку лібералізму, бо лібералізм – це західна правовірність, тоді як комунізм, дарма що західного походження, є в очах Заходу огидною ерессю⁷⁶.

Марксизм, звичайно, є релігією у найбільш нечистому значенні цього слова. З усіма найнижчими формами релігійного життя його, зокрема, споріднює постійне використання – згідно з напрохоту точним висловом Маркса – як опіум для народу⁷⁷.

Більшовизм є станом духу і явищем духу, цілісним світовідчуттям і світосприйняттям... Як віровчення фанатичне, він не терпить нічого біля себе, ні з чим нічого не хоче ділити, хоче бути всім і у всьому... У свідомості російських більшовиків революційний соціалізм лишається релігією, яку вони вогнем і мечем хочуть нав'язати світові... Більшовики, як і всі релігійні фанатики, ділять весь світ і все людство на два царства – царство Боже (тобто царство соціалістичного пролетаріату) і царство диявола (тобто царство буржуазне). (...) Соціалізм, який мріє про створення всесвітнього царства механічними революційними чудесами, є спокушанням антихриста; він відкидає свободу духу і позбавляє людину її богосинівства⁷⁸.

Отож ніщо так не підтверджує незнищенності релігійного почуття, того факту, що “людина – порушувана постійно Святим

⁷⁶ Тойнбі. – Т. 2. – С. 144.

⁷⁷ Сімона Вейль. – С. XVII.

⁷⁸ Николай Бердяев. Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа) // Його ж: *Собрание сочинений*. – Т. 4. Духовные основы русской революции (Статьи 1917–1918 гг.). Философия неравенства. – Paris: YMCA-PRESS, 1990. – С. 29–30, 34.

Духом – ніколи повністю не стане байдужою до релігійних проблем”⁷⁹, як саме досвід комунізму й нацизму. Всупереч богоборчим і антирелігійним деклараціям, єдине, чого їм вдалося досягти, – це лише розвернути вектор релігійного почуття з трансцендентного Бога на земного Кесаря.

Як і кожна фальшива віра, – стверджує Тілліх, – після початкової ейфорії та захвату, які можна порівняти з екстазами істинної ініціації, починається руйнівна дія енергій, скерованих у невірному напрямку, і таким чином група, яка піддається спокусі псевдорелігійності, після її краху опиняється у набагато гіршому становищі, аніж була до контраініціації⁸⁰.

Витворивши дві форми квазірелігії, комунізм і нацизм перетворилися на дві духовно-світоглядні химери. З одного боку, вони були природною реакцією на деструктивність нігілізму й виявом незнищеного потягу людини до оптимістичної віри. З іншого боку, тоталітарну надію сформулював Диявол, а тому вона була ідентична тій надії, яку в українській казці подає спраглому героєві пишноплідна яблунька, що в неї обернулася Баба-яга. Все це свідчило про сатанинську підміну понять, новітнє зваблення людини, фальстарт блудного людського духу на його шляху до Отчого дому.

У царстві незагнужданих сутностей

Названі два вектори тоталітарної надії завершилися двома грандіозними катастрофами ХХ століття. Разом з обома ідеологічними системами радикальної перебудови світу розсипалися й оперті на них моральні конструкти. Якщо прослідкувати за пря-

⁷⁹ GS, 41 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 545.

⁸⁰ Светислав Басара. *Війна як broadcasting* // *І*. – С. 262.

мою генетичною лінією антиномічного протистояння моралі й свободи, то вона вступає в особливий етап. Свого часу ідеологічні системи соціалізму й ніцшеанства, прагнучи переорієнтувати мораль, *зрушили* її з місця. Закріпити її в іншому порядку вже не вдалося. Отож відтепер моральна формула ґрунтується на *рухливій* системі цінностей, яка змінюється залежно від кон'юнктури (згадаймо: “морально те, що вигідно мені”). Фактично це означає байдужість до цінностей як таких. Людина релятивної моралі вибирає не позитивні цінності, що випливають із певної етичної системи координат, а той шлях, на якому вона якнайпевніше здобуде собі практичну вигоду. Вона вірить у свій розум не задля вдосконалення суспільства, а задля власного виживання у світі, який котиться у прірву. Це людина неронівського театру, зведеного на попелищі Рима. В такому суспільстві утверджується культ релятивності, який робить будь-яку комбінацію людських прагнень можливою і легітимною:

У цьому світі можуть перетинатися й співіснувати різні системи цінностей, що робить “правдиву” моральність вочевидь неможливою, а гра інтерпретацій (знову ж таки, у Вавилоні мас-медіа), здається, робить правду недоступною⁸¹.

Ми повинні усвідомлювати той факт, що демократичний консенсус, який поборов утопічну впевненість, котра формувала обличчя ХХ століття, може тепер поступитися місцем агностичному релятивізму, що призведе до страшного понятійного хаосу, суспільної деморалізації, політичного роздроблення й інтелектуальної дезорієнтації⁸².

⁸¹ Vattimo. – С. 52.

⁸² Збігнєв Бжезінський. Демократія перед лицем глобалізації // *І*. – С. 53.

Дуже швидко культ релятивності набуває довершення, і на арену виходить людина непрогнозованих суспільних реакцій, ентузіаст моральної вседозволеності, часто носій ірраціональної агресії, схильності до насильства. Саме ця людина сьогодні розстрілює з пістолета своє оточення, жорстоко плумиться над випадковим перехожим, привчає молодь до сексуального розтління й наркотиків. Душа такої людини сповнена “геройкою” гріха, п’янкою відсутністю межі. Втім, як і в кожній людині, в ній теж діє стимул до добра (“якщо воля схиляється до зла, то це завжди відбувається за рахунок того, що якесь зло виступає як добро”⁸³), але це добро надто прив’язане до особистих ціннісних пріоритетів і пристрасних забаганок, щоб служити надійним етичним компасом.

Надійним партнером такої непрогнозованої людини стає посттоталітарна людина, риси якої, за Євгеном Сверстюком, – це “форми здичавіння... соціальної мімікрії – неврози, психічні синдроми, покірні спини і агресивність, амотивні вчинки, зацькованість і пасивність, комплекси неповноцінності, самозневага, самоїдство та інстинкт смерти...”⁸⁴. Ця людина вже не тільки не бореться зі злом, а часто групується у мафіозні зграї й шокує увесь світ своєю безпринципністю й відсутністю почуття межі (знаменитим *беспределом*).

Описуваний етап – це класична ілюстрація тих наслідків, до яких призвели найодіозніші з ілюзій Просвітництва; центральною серед них є хибне розуміння свободи. Виявилось, що свобода людини піти за покликом своїх природних нахилів далеко не завжди розкриває багатства її внутрішнього світу. Часто таке підпорядкування веде до нових і страшніших форм рабства:

⁸³ Роберт Шпеман. – С. 82.

⁸⁴ Євген Сверстюк. – С. 110.

Ніколи раніше не мали люди такого гострого відчуття свободи, як сьогодні, але в той же час постають нові види соціальної і психічної неволі⁸⁵.

Сьогодні щораз більше стає зрозумілим, що хибним було не богословське тлумачення свободи, а його конкретно-історичні інтерпретації, детерміновані земними інтересами духовенства і світської влади. В цьому сенсі ліберальна теорія обдурила сама себе, оскільки “вихлюпнула з водою і дитятко”:

Коли апостол Павло закликає нас до свободи, він говорить про призначення людини бути вільною у Христі, тобто звільненою від пут гріха. Бо ж справжня свобода здобувається людиною в міру звільнення її від гріха. Ліберальна ідея не закликає до звільнення від гріха, бо саме поняття гріха в лібералізмі відсутнє. Гріховні прояви людини допускаються, якщо вони не входять у протиріччя з законом і не порушують свободи іншої людини. Ліберальна доктрина містить у собі ідею розкріпачення гріховного індивіда – а значить, вивільнення потенціалу гріха в людській особі. В цій частині ліберальна ідея діаметрально протилежна християнству. Вона антихристиянська⁸⁶.

Пафос неприйняття лукавого моралізування свого часу переконав людину, що її розкутий дух не потребує суспільних моральних шор – він сам зуміє розрізнити добро і зло. Адже саме для цього природа наділила людину розумом і свободою. Так адепти секуляризму фактично відтворили переконаність молодих софістів V ст. до н. е. у тому, що “вся мораль, включно з чинним правом, придумана організованим суспільством у своїх інтересах.

⁸⁵ GS, 4 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 502.

⁸⁶ Митрополит Кирилл // *БПІ*. – 3 (2000). – С. 57.

А значить, мисляча людина, що вивільнюється з-під цієї опіки, зможе сама собі дати свої власні ‘моральні’ норми”⁸⁷.

Спершу здавалося, що таке експериментування з моральними нормами буде відбуватись у певних допустимих межах. Однак логіку заперечення важко спинити, увібгати в певні обмежувальні рамки.

Руйнуючи бар’єри, встановлені християнством задля оборони від Просвітництва, породженого цим християнством, Просвітництво водночас руйнувало бар’єри, які боронили його від виродження уже у вигляді чи то обожнення природи й людини, чи то розпачу”⁸⁸.

Врешті-решт бунт проти *лукавих* моральних норм вироджується у безоглядний бунт проти *будь-яких* суспільно детермінованих моральних норм, у моральну вседозволеність. Настає останній (деградаційний) етап розвитку антиномії “мораль–свобода”: *аморальність виривається з-під дії будь-яких суспільних норм і стає невідкладною жодному іншому обмеженню, окрім власного волюнтаризму людини*. Вона вислизає з-під дії навіть потужних (на Заході) законодавчих пасток, а через те торжествує у своїй безкарності. Ця безкарність заражає тих, хто спочатку стає її жертвою, але згодом приймає нав’язувані закони насильства і сам перетворюється на речника помсти (див. класичну модель голлівудського бойовика). І навіть якщо в душах цих жертв палахкотить праведний гнів, серцем своїм і логікою вони вже порвали з етикою християнської любові до ворога й твердо тримають у руці естафетну паличку зла.

Наслідки людської гордині для її духу, суспільної моралі, а то й довілля стають, отже, дедалі руйнівнішими. Все разом

⁸⁷ Альберт Швейцер. – С. 108.

⁸⁸ Лешек Колаковський // *І.* – С. 123.

спричиняє значні суспільні пошесті й духовне виродження. Описаний етап – це саме та екстрема, яку критикує східнохристиянська ментальність, ідентифікуючи її (на мою думку, не завжди справедливо) з ліберальним світоглядом як таким:

Але якщо ліберальна ідеологія провокує вибух плотського начала і наріжним каменем ставить людський егоїзм, якщо ліберальні інститути служать легітимацією права на гріх, то суспільство, позбавлене уявлення про норму життя, неминуче прирікається на духовне виродження, стаючи ареною буйства темних пристрастей; крім того, воно буде приречене на погибель⁸⁹.

Принагідно треба назвати інший тип безконтрольності, який розвивається у постмодерну епоху, – *безконтрольність розуму*. Імператив свободи наукового пошуку й далі залишається для цього типу визначальним. “Вільний дух розкутого ума” породив дві подальші інтелектуальні революції – технологічну й інформаційну, кожна з яких призвела до грандіозної трансформації матеріальних обставин буття. Темпи згаданих змін, а головне – феєрична картина всесвіту, що відкривається людині внаслідок процесу пізнання, заворожують її. Жодні перестороги про моральну деградацію, занецищення довкілля, недопустиме порушення природних табу не здатні зупинити людину, якщо саме від неї залежить відхилити завісу з ще однієї таїни світу. Порушення заборони їсти плоди з дерева пізнання добра і зла (пор. Бут 2, 17) є для людської цивілізації парадигматичним: ледь не кожне досягнення науки рівнозначне отому зриванню забороненого плоду, оскільки несе в собі водночас і добро, і зло. Сьогодні ми маємо можливість спостерігати за перебігом нової драми – боротьби довкола проблеми клонування людини, переможцем у якій, наскільки я можу припустити, буде знову наука.

⁸⁹ Митрополит Кирилл // *БПІ*. – 3 (2000). – С. 58.

Репрезентант цього типу безконтрольності не заперечує наявності моральних втрат, проте вважає їх необхідною й неunikенною платою за поступ людства – високою ціною, яку воно готове платити. Така людина переконана, що нинішній стан кризи є тимчасовим, що розум і цього разу спроможний буде знайти протидію негативним тенденціям.

Нинішній церковний ренесанс у Європі для такого типу мислення є так само тимчасовим явищем – власне, розплатою за насильство над людською свободою, вчинене в часи тоталітаризму. З цієї точки зору, інтерес до Церкви підживлюється немудрими заборонами, які тільки включають дію вічного правила “заборонений плід – завжди солодкий”. Якщо ж надати Церкві свободу проповідництва, водночас гарантуючи людині свободу не мати жодного релігійного світогляду, то, з точки зору секулярної людини, після тимчасового захоплення “цінностями минулого” людство продовжить свій шлях свободи, полишаючи Церкву тепер уже назавжди історії минувшини. Втім, Церква може собі й існувати як культурний чи психотерапевтичний чинник і при цьому виконувати позитивні для суспільства функції, оскільки є люди, які Церкви все ще потребують. Вона, врешті, може навіть певною мірою очистити людство від суспільних “шлаків”, які неминуче накопичуються з огляду на стрімкий розвиток людської спільноти. Однак в уявленні такої людини Церква вочевидь належить минулому й не має майбутнього. Ставлячи себе у ситуацію *вибору* між кадилом і комп’ютером, така людина надає перевагу, звичайно ж, останньому⁹⁰.

⁹⁰ У повній відповідності до візії Тоффлерів: “Сьогодні розстановка сил у світі змінилася. Ми рухаємося до цілком іншої структури сил, яка поділяє світ не на дві, а на три чітко визначені протилежні ворогуючі цивілізації. Символ Першої, як і колись, – мотика, Другої – конвейер, а Третьої – комп’ютер” (Олвін і Гейді Тоффлери. Політика третьої хвилі // *І.* – С. 156). (Далі – Тоффлери).

Людина цього типу привчила себе “користуватися відносними етичними критеріями й уникати етичного тлумачення будь-яких проблем”⁹¹. Таке уникання етичного оцінювання речей вона називає “прогресом об’єктивності”.

Сучасна наука принципово відмежовується від усіх питань, що стосуються норм і цінностей. Проблеми обов’язку і сенсу життя перебувають поза її межами⁹².

Головна риса такого напрямку думки полягає ось у чому: якщо науково-технологічний прогрес натикається на якусь морально-етичну заборону, така людина порівняно легко переступає через неї, проголошуючи її пережитком минулого. В такому разі, з її точки зору, треба просто законодавчим шляхом ввести нові правила гри – а відтак рухатися далі. Іншими словами, така людина любить швидкісну їзду, і вона готова будувати щораз досконаліші автостради, щоб реалізувати свою забаганку.

Нестримність технологічного поступу людства, звичайно ж, породжує велику тривогу. Ось, для прикладу, лише кілька пересторог:

Ми вступили в епоху, коли наука перестає бути лише інструментом контролю людини над зовнішньою реальністю і стає знаряддям підкорення внутрішньої “реальності” людини. Інакше кажучи, наука вже не вдовольняється досягненням контролю над середовищем, в якому живе людина, а й отримує шанси значною мірою маніпулювати самою людиною⁹³.

⁹¹ Альберт Швейцер. – С. 96.

⁹² Здзіслав Краснодембський. – С. 16.

⁹³ Збігнев Бжезінський. Демократія перед лицем глобалізації // *І*. – С. 50.

Вкрай необхідно, щоб людина, яка має владу над природою, вміла керувати ще й собою, щоб ті небезпечні сили, які криються десь у темних закутках природи, вона могла використовувати богобоязливо і свідомо⁹⁴.

Ніл Постмен якось згадав старе прислів'я: “Людині з молотком все, що її оточує, здається цвяхом”. І далі продовжив: “...а людині з комп'ютером – все здається даними, інформацією... Комп'ютерна людина цінує інформацію, а не знання, в усякому разі не мудрість. Справді, в комп'ютерному віці концепція мудрості може зовсім зчезнути”⁹⁵, поступившись місцем, додамо, Голому Інтересові.

Отож сьогодні щораз більше стає очевидним, що й секуляризована норма, як колись норма християнська, має свою ахіллесову п'яту. Як про це йшлося раніше, з якогось моменту постсередньовічна християнська норма, залишаючись комфортним пристановищем для “простої” (в цьому контексті – слабкої) людини, стала занадто тісною для людей потужного творчого духу. В секулярному суспільстві останні нарешті здобувають бажану свободу. Однак лише духовно сильним особистостям з відповідною шкалою цінностей вдається втриматись на певному духовному рівні у своєму “вільному плаванні”. Натомість слабкі й незбалансовані люди – а їх у людській спільноті допоки була таки більшість! – занепадають. У пострелігійному суспільстві останні або почуваються покинутими напризволяще, від чого втрачається сенс їхнього буття, або ж знаходять своє “щастя” в пиятиці, злочинності, розпусті.

Ми бачимо, що постмодернізм у його сучасних секуляризованих формах є тільки повторенням все тієї ж кризи богопокинутості та

⁹⁴ Гьофнер. – С. 161.

⁹⁵ Neil Postman. Five Things We Need to Know About Technological Change // *Presentation for the conference “The New Technologies and the Human Person: Communication the Faith in the New Millenium”*. – Denver, Colorado. – March, 1998.

дезорієнтованості. Ця хвороба цивілізацій та культур підступає циклічно, коли втомлюються чи то боги, чи то люди⁹⁶.

Розплатаю за занепад релігії є те, що кожному з нас стало важко бути самим собою. Пострелігійне суспільство – це суспільство, в якому проблеми безумства, внутрішнього розпаду особистості набирають безпрецедентного розмаху. Це психічно виснажене суспільство, де люди живуть “нагими”, в постійній тривозі та неспокої⁹⁷.

Людина пізнала всі континенти, інші планети, глибини Космосу й мікрокосму, залишивши значною мірою непізнаним один-єдиний світ – саму себе. Мало того, чим більше вона пізнає себе, тим більше засобів для маніпулювання собі подібними вона здобуває:

Людина поширює далеко свою могутність, але не завжди вона спроможна вжити її на свою службу; проникаючи щораз глибше у тайни свого духа, часто стає вона ще більше непевною себе⁹⁸.

Людей цього типу доволі багато, й вони, фактично, поки що на Заході домінують. Саме це домінування й породжує велику тривогу християн. За словами кардинала Поля Пупара, “сьогодні існує небезпека того, що релігійність залишиться на узбіччі життя і не матиме на нього жодного впливу”⁹⁹. Складається

⁹⁶ Тарас Возняк. Зауваги на тему постмодерну як цивілізаційної кризи // *Ї*. – С. 224.

⁹⁷ Це слова відомого сучасного мислителя Марселя Гюше, процитовані головою Папської Ради з питань культури кардиналом Полем Пупаром у своєму виступі в Києві 15. 05. 2000 в Інституті філософії ім. Сковороди НАН України на колоквіумі “Віра і розум – два крила людського духу” (Клара Гудзик // *День*, 24. 05. 2000. Цит. за: *БПІ*. – 5 (2000). – С. 8).

⁹⁸ GS, 4 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 502.

⁹⁹ Клара Гудзик. Віра і розум – два крила людського духу (Цит. за: *БПІ*. – 5 (2000). – С. 8).

враження, що типова для попередніх епох діалектична взаємокорекція розуму і моралі в нинішню епоху вже не діє. Розум здобув такі засоби втручання, які порушують давній баланс взаємовпливів.

Цілком зрозуміло, що у світі віддавна вже звучать застережні голоси. Так, Сімона Вейль зауважує: “Тягар, що лежить сьогодні на плечах учених і тих, хто пише про науку, є таким гнітючим, що вони, як і історики, і навіть більше, ніж Гітлер, винні у його злочинах”¹⁰⁰. Папа Іван Павло II у своїй енцикліці “Віра і розум” пропонує й розв’язок: “Наука може очистити релігію від помилок і забобонів. Релігія може очистити науку від ідолопоклонства та фальшивих абсолютів”. І навіть в ізольованій від усього світу комуністичній Росії Даниїл Андрєєв пропонував:

Бажану етичну інстанцію можна побудувати на основі не так званого наукового світогляду – такого, по суті, й не існує, – а на приєднанні до духовного світу, на сприйнятті того проміння, що летиться звідти в серце, розум і совість, і на здійсненні у всіх сферах життя завіту діяльної і творчої любові. Моральний рівень, який цілком відповідає перерахованим ознакам, має назву праведності¹⁰¹.

Однак мені мало віриться, що такі застережні голоси буде почуто.

Історичний досвід свідчить, що вчені – політологи, історики, фахівці з прикладних галузей – дискутуватимуть, рекомендуватимуть, попереджуватимуть про небезпеки, а політики наступлять на граб-

¹⁰⁰ Сімона Вейль. – С. 183.

¹⁰¹ Даниил Андреев. – С. 12.

лі, які лежать на чистій дорозі, а далі героїчними зусиллями намагатимуться поборювати наслідки природного перебігу історії¹⁰².

Еволюція розуму стала надто стрімкою й неконтрольованою – і саме ця неконтрольованість передбачає надходження моменту, коли цивілізація не витримає надмірних навантажень. “Утворився величезний вакуум духовності... і гіпертрофована наука неспроможна його заповнити”¹⁰³. Мало того, гіпертрофованість науки сама стає причиною глобалізації, як про це твердить Зеновій Мазурик:

Глибинною причиною економічної глобалізації можна вважати порушення гармонійної єдності людини з природою й органічного розвитку людського суспільства внаслідок “тотального унауковлення світу” (Г.-Г. Гадамер)¹⁰⁴.

Так, у ноосфері, паралельно з проривом людського розуму, відбувається невинна деградація людської раси, щораз більше накопичення в суспільстві тих “шлаків”, вивести які сьогодні уже майже неможливо. Іншими словами, відновлення балансу духу й розуму все одно відбудеться, однак усе станеться, як про це й попереджує нас ап. Петро, як злодій вночі (пор. 2 Пт 3, 10). Так постає світ, що служить лаштунками для мізансцен Армагеддону. Незагнужданість релятивної аморальності й сваволі розуму породжує коло безвиході, а відтак детермінує необхідність Апокаліпсису.

¹⁰² Ярослав Сватко // *І.* – С. 265.

¹⁰³ Даниил Андреев. – С. 11.

¹⁰⁴ Зеновій Мазурик. Культурна політика в епоху глобалізації (Далі – Зеновій Мазурик) // *І.* – С. 170.

Релігійна ідеологія вмерла – хай живе релігійність?

Описаний вище етап “незагнужданих сутностей” (хоч, як уже було сказано, він ілюструє собою пряму генеалогічну лінію Просвітництва) не є єдиним проявом постмодерного духу. Як зауважує о. Юзеф Тішнер, сьогодні “зростає усвідомлення того, що ідеологія Просвітництва вичерпала свої можливості. Що належало зробити, те було зроблено. ‘Новочасність’, що довела до кризи релігію, зокрема католицизм, сама потрапила у стан кризи”¹⁰⁵. Людина, яка в передпросвітницький час збунтувала проти того, що була рабою догматизованого християнства, сьогодні стоїть перед важливим вибором: бути чи не бути рабою незагнужданої науки. Це сьогодні очевидно не тільки богословам, а й таким тверезим політикам-прагматикам, як Збігнєв Бжезінський:

Колосальне значення має те, щоб наука була знаряддям, а не господарем людства. Якщо вона залишиться знаряддям, то повинна керуватися суспільними цінностями, які дозволять окреслити і напрям її розвитку, і межі експериментів з людською природою. Це, безперечно, буде найважчою проблемою¹⁰⁶.

Обидва тоталітаризми ХХ століття – фашизм на Заході й більшовизм на слов’янському Сході – послужили великим іспитом для совісті людини. Відтак поряд із тривожним гарцюванням коней Апокаліпсису в нинішньому світі намітилися певні напрями надії. Звичайно, повоєнна епоха перебуває в часі надто близько до нас, а тому вдаватися до великомасштабних узагальнень важко. Ми твердо знаємо, що наше сьогоднішня вагітне майбутнім, але яка саме з існуючих нині бруньок дасть життєздатну галузку, сьогодні з певністю сказати не можна. Тому якщо

¹⁰⁵ Urs Altermatt. – С. 7-8.

¹⁰⁶ Збігнєв Бжезінський. Демократія перед лицем глобалізації // *І.* – С. 53.

при розгляді давньоминулих епох достатньо було загальних обрисів, то тут промовистими стають навіть нюанси. “Одним із парадоксів нинішньої ситуації є те, що окресленню ‘сучасна людина’ не відповідає один тип. Немає однієї сучасної людини – тих сучасних людей є дуже багато”¹⁰⁷. Цей висновок має засадниче значення для пояснення того, чому подальший аналіз розщеплюється на кілька дрібніших русел.

І все ж “фронт” еволюції постмодерної епохи непомітно для багатьох, але невинно зміщується в бік етичного полюсу, й приглянутись саме до цього напрямку суспільної думки мені видається дуже продуктивним. З певним наближенням можна було б виділити два напрями, які я умовно назвав би напрямом секулярної суспільної етики й напрямом постсекулярної релігійності.

а) напрям секулярної суспільної етики

Голокост євреїв та інші людиноненависницькі злочини фашистів поставили перед західноєвропейською цивілізацією надзвичайно складні екзистенційні питання: чи мала місце євангелізація? “в якого Бога ми можемо вірити після Освенціма?”¹⁰⁸ тощо. Церкві докоряють за брак ясно вираженого протесту проти ідеології та практики фашизму, за тривале виховання вірних у дусі антисемітизму (як казав у 1938 році єпископу Бернінгу сам Гітлер: “Ми лише закінчуємо те, що робила Церква впродовж 2000 років”)¹⁰⁹. Трагедії обидвох світових воєн врешті призвели

¹⁰⁷ Kłoczowski // *Rozmowy na koniec wieku*. – С. 233.

¹⁰⁸ Див. зб.: *Християнсько-юдейський діалог* / Сост. Хелен П. Фрай; пер. с англ. Юрий Табак. – Москва: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 1998. – С. 83.

¹⁰⁹ Див.: *Юдео-християнський діалог в Україні: (Стенограма семінару 19-20 квітня 1999 року, м. Львів)* / Упор. Мирослав Маринович, Леонід Фінберг. – Львів-Київ: Львівська Богословська Академія – Інститут Юдаїки, 2000. – С. 92.

до появи кількох болісних відчуттів: відчуття межі, яку суспільство таки переступило; відчуття вини за те, що європейська цивілізація впала в таке засліплення й гординю, а також відчуття тривоги за неспроможність розуму розрізнити добро і зло й опанувати темні людські інстинкти.

Зранене європейське сумління прагнуло рішучих дій, і вони не забарилися. Оскільки фашизм упав завдяки об'єднаним зусиллям людства, то це й визначило нові надії на спроможність людської спільноти відновити певні етичні межі й не допустити нових всесвітніх катаклізмів. Було покликано до життя Організацію Об'єднаних Націй, інші міждержавні й транснаціональні громадські структури, нарешті Європейський Союз, як “наслідок Другої світової війни, дитя страху, жаху, в провалля якого зазирнула була Європа. Вона побачила там своє друге обличчя: тоталітаризм, радикальний націоналізм, злочини Голокосту... ЄС був знаряддям морального відродження Європи”¹¹⁰. Успіхи їхньої діяльності тільки підтверджували згадану надію на відновлення етичних засад життя. Після першого повоєнного оторопіння з'явилася переконаність, що нинішні духовна та моральна кризи є лише черговим викликом, який людина, як завжди до того, зуміє прийняти й подолати.

Впродовж другої половини XX століття світ, що ледь не захлинувся у кривавому вирі Другої світової війни, набув порівняної стабілізації й певності, що в майбутньому сукупний розум людства вже не дозволить зіштовхнути себе у нову прірву. Це півстоліття було не таким уже й спокійним, але переважно – цілком прогнозованим. Здавалося, всесильне *ratio* Заходу не тільки швидко залікувало рани війни, а й витворило дивну у

¹¹⁰ Александр Смоляр. Вони не проминають і не вмирають (Далі – Александр Смоляр) // *І.* – С. 87.

своєму блисківі західну цивілізацію і впевнено взяло у свої руки долю цілої планети. Життя і далі підносило людям сюрпризи і тривоги, але головна візія прогресу була незмінною: хоч в окремих регіонах світу все ще панує темрява жорстоких диктатур, світло передової західної цивілізації невпинно відвойовує у зла нові території. Десь там в імлістій завершеності процесу глобалізації виднівся розумно упорядкований “вулик”, до якого всі культури зносять свій цивілізаційний “мед”.

Вражена безумством нацистів, повоєнна Європа вже не заперечує доцільність існування певної етичної норми, певного регулятивного суспільного механізму, хоч при цьому й не відкидає шлях розуму. Як твердить о. Юзеф Тішнер, мова йде не про відкидання останнього, а, за Гуссерлем, про *реформу* розуму.

Йшлося про те, щоб розум не тільки вмів – як розсудок – добирати засоби до мети, а також – як засада мудрості – був здатним встановлювати цілі людини... Ревізія розуму мусила бути пов'язаною з ревізією ставлення до Просвітництва. В цій сфері стрижневою виявилася проблема “прав людини”¹¹¹.

У 1948 році ООН приймає Загальну Декларацію прав людини, що є, на мою думку, першою спробою прищепити до стовбура світського права, досі відділеного від релігійної моралі, невеличку галузку християнської етики.

Я не випадково послуговуюся саме цим терміном. *По-перше*, достатньо зауважити, що докори, які були висунуті свого часу головному промоторові прав людини – президентові США Джеймсу Картеру, полягали саме в тому, що він “сплутував жанри” і привносив у політику моральні елементи. *По-друге*, теорію прав людини звично виводять із класичної теорії при-

¹¹¹ З передмови о. Юзефа Тішнера до кн: Urs Altermatt. – С. 13.

родних прав. І це справедливо, допоки ми говоримо про правову структуру згаданої теорії. Однак своїм духовним наповненням теорія прав людини завдячує Христовому “люби ближнього твого, як себе самого” (Мт 22, 39). Саме звідти черпає вона свою насагу, своє неприйняття звірств тоталітаризмів ХХ століття, свою готовність, услід за добрим самарянином, заопікуватися упослідженими, переслідуваними, маргіналізованими. Цей момент видається мені надзвичайно важливим, оскільки він знаменує собою поворотний пункт у світосприйнятті Європи й Північної Америки.

Протягом кількох десятиліть дерево міжнародних документів у сфері прав людини розростається, західні демократії творять “цивілізацію прав людини”, яка численними ниточками пов’язана з християнським минулим Європи. Християнський дух, за Лешеком Колаковським, взагалі був “семінарією європейського духу”. Цей факт може не вловлювати конфесійно заангажована церковна ментальність, яку шокує пустка в європейських храмах. Однак його добре вловлює, для прикладу, ісламська чи конфуціанська ментальність, яка негативно реагує на концепцію прав людини саме тому, що вважає її надто європейською, тобто – в контексті нашої розмови – надто християнською. На думку Крістофера Доусона, “ніде динамізм західної релігії не виявився так різуче, ніж в опосередкованому й неусвідомленому впливі на соціальні та інтелектуальні рухи, які були відверто світськими”¹¹². Так на новому діалектичному витку історії починає озиватися те, що досі було приглушене несприятливими суспільними резонансами. На європейській ріллі починає сходити християнське зерно, що прорісалося з-під серпа Просвітництва.

¹¹² Christopher Dawson. *Religion and the Rise of Western Culture*. – London: Sheed & Ward, 1950. – P. 33. (Цит. за: Поль Пупар. – С. 4).

Теорії прав людини вдалося зробити майже неможливу до того річ: вона вбрала ідею любові до ближнього в конфесійно нейтральні термінологічні шати. Завдяки цьому їй почасти вдалося зробити те, до чого були покликані християни, а саме: об'єднати людей (незалежно від їхньої раси, статі, етнічного чи соціального походження, релігійних чи політичних переконань) на допомогу стражденній людині – і цим вочевидь присоромити палких “патріотів своєї конфесії”. Адже в той час як останні натхненно вдивлялись у скалку в оці своїх опонентів, завчено повторюючи слова про “скандал розділення”, світський люд узявся реалізовувати Христове “чужинцем був, і ви Мене прийняли, ...у тюрмі був, і ви прийшли до Мене” (Мт 25, 35-36). Так, для прикладу, й сьогодні *приходять* до в'язнів своїми зверненнями й листами члени Міжнародної Амністії. Звідси не випливає, звичайно, що серед активістів правозахисного руху не було людей віруючих. Однак, перед вели, поза всяким сумнівом, організації світського характеру. Тільки згодом Церкви відчули тривогу, що їхня офіційна відсутність у цьому рухові починає входити в суперечність із декларованою ними філософією любові, а тому почали шукати коріння ідеї прав людини у своїх доктринах¹¹³.

В офіційних правозахисних текстах немає посилань на трансцендентну реальність – цілком очевидно, що будь-яка згадка про Бога негайно породила б доктринальні суперечності й розділила б тих, хто мав би бути об'єднаним. Прикладів цього в реальному житті чимало. І за це вже правозахист вини не несе. Зате, навіть не кажучи: “Господи, Господи!”, правозахист намагався в доступних йому межах “чинити волю Отця, що на небі” (пор. Мт 7, 21). Це і є та *прихована субстанціоналізована релігійність*, яка з підозрою

¹¹³ Для глибшого ознайомлення з цієї темою див.: *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. Богословські аспекти.

ставиться до структурованої церковної релігійності, що увігнала себе в доктринальні лещата, часом зраджуючи своєму християнському покликанню. Тому це правда, що “безрелігійна свідомість нездатна відкрити практичну систему цінностей, довкола якої може організуватися суспільство”¹¹⁴. Однак, намагаючись її віднайти, вона рано чи пізно натрапляє на колись відкинутий камінь – християнську етику, – в якому тепер щораз більше впізнає камінь наріжний. І в цьому сенсі рух за права людини, навіть якщо він цього сам не визнає, знаменує собою перший акт прощання секулярного суспільства зі своїм засліпленим богоборством. “Сучасному антиклерикалізмові, який ґрунтувався на самовпевненості наукового й історичного розуму, що не бачив меж для свого щораз повнішого домінування, настав кінець”¹¹⁵.

Досі я намагався виявити позитивні аспекти цієї оптимістичної лінії західної етичної думки, хоч було б недоречно замовчувати її негативи. Для частини християн теорія прав людини є принципово неприйнятною: “Ліберальні ідеї прав людини радикально розійшлися зі Священним Переданням, і протестантизм вирішив проблему на користь прав людини, ігноруючи ясну норму Передання”¹¹⁶. Мені, звичайно ж, важко пристати на таке однозначне засудження (тим більше що існують прямо протилежні міркування¹¹⁷), а тому я шукав би дещо спокійніші застереження. Кажучи про позицію Католицької Церкви, о. Йозеф Тішнер засвідчує:

Католицька критика прав людини спиралася на два аргументи.

Спершу видавалося, що “права людини” супротивні “правам Бога”;

¹¹⁴ Юрий Шрейдер // *Христианство как вызов*. – С. 4.

¹¹⁵ Vattimo. – С. 56.

¹¹⁶ Митрополит Кирилл // *БПІ*. – 3 (2000). – С. 57.

¹¹⁷ Детальніше див.: *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. Богословські аспекти.

визнаючи за людиною право на свободу, ми нібито обмежуємо права Бога на людину. По-друге, визнаючи за кожним громадянином рівний обсяг свободи, тим самим ми наділяємо однаковими правами правду і неправду¹¹⁸.

Справді, давно зауважено, що правозахисні документи в понятійному сенсі виразно антропоцентричні. З цієї риси правозахисту випливають серйозні його обмеження, які закладають підвалини його майбутньої – зрештою, вже сьогоднішньої! – кризи. Етична компонента тут усе-таки надто прив'язана до розумових (а відтак і правових) конструкцій. Однак, як засвідчує історія, людським амбіціям та егоїзмам легко вдається маніпулювати розумом. Це призводить до розхитування усієї етичної конструкції, до її ідеологізації та політизації. Так знаходить (принаймні почасти) своє підтвердження давнє правило: все, що перестає орієнтуватися на Абсолют, тут же розтерзується гарпіями людської гріховності.

З урахуванням цього ідея прав людини не може слугувати новітньою, сучасною релігією (як її часом сприймають натхненні адепти); на мою думку, ця ідея є предтечею майбутньої системи моралі. Вона виконує надзвичайно важливу підготовчу роль: розвертає людину до етичного первня, присоромлює нинішніх репрезентантів релігійного світогляду за єресь абсолютизації конфесіалізму, свідчить про можливість об'єднання людей довкола ідеї милосердя. Однак ця ідея, кажучи метафорично, хрестить лише водою, тоді як Святим Духом людей хреститиме лише її наступниця.

Однак повернімося до головної нитки нашого аналізу. Описаний вище тип західної людини покликаний стати для читачів

¹¹⁸ Urs Altermatt. – С. 14.

застереженням від поспішного висновку, що в пострелігійному світі секулярна людина “за означенням” є недуховною. У 60-х роках XX століття Другий Ватиканський Собор уже відмовився від тези, що людина не може бути довгий час прихильницею атеїзму, не несучи за це моральної відповідальності. Головна причина цього, як на мене, полягає власне в тому, що людина *сама* визначає свою систему цінностей, а тому цілком не виключено, що вона може вибрати таку систему, яка, за своєю мотивацією будучи нерелігійною, в основних своїх параметрах все ж буде збігатися з моральними константами людства, що мають релігійне походження. Така людина може самостійно переконатися у справедливості тези (і досвід XX століття у цьому сенсі є аж надто повчальним!), що “справжня свобода є ціннісно орієнтованою; це здатність діяти вільно, орієнтуючись на вищі цінності”¹¹⁹.

Власне, утвердження *вільної людини, здатної з власної волі орієнтуватися на вищі цінності*, є надзвичайно характерним вислідом пострелігійної епохи. Це підтверджується, зокрема, висновком Другого Ватиканського Собору: “В усьому світі щораз більше зростає відчуття автономності й відповідальності, які мають першорядне значення для духовної і моральної зрілості людського роду”¹²⁰. Згадана автономність асоціативно нагадує також думку Ернста Гуссерля, яку аналізує Здзіслав Краснодембський: “Людство може розвиватися у напрямку до особистої, всеохопної автономії людини – ось ідея, що є рушійною силою людства на найвищому щаблі його розвитку”¹²¹. Проте Гуссерль пропонує поглибити раціоналізм, спертися на теоретичний підхід,

¹¹⁹ Юрий Шрейдер // *Христианство как вызов*. – С. 5.

¹²⁰ GS, 55 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 568.

¹²¹ Здзіслав Краснодембський. – С. 31.

який “має замінити й природне мислення, й міфічно-релігійний підхід”¹²², чого соборові документи зі зрозумілих причин не пропонують.

Отож людину цього типу аж ніяк не назвеш аморальною. Вона, як правило, є добропорядним громадянином, що визнає верховенство закону й усвідомлює шкоду від правового нігілізму. Озброєна механізмом прав людини, така людина виконує відповідальну берегову місію: “Сучасна цивілізація, яка потребує ‘здирання шкіри’ (Достоевський), не побудована на правах людини; права людини – це захисні механізми, щоб не дати їй цю шкіру здерти”¹²³.

В останні кілька десятиліть XX століття з’явилася площина співпраці, на якій гармонійно зійшлися люди релігійні й секулярні (описуваного типу). Сформувала її ідея *добровільного самообмеження* людської цивілізації. Спершу ця ідея увиразнилась у сфері екології природного довкілля. Людство відчуло, що безконтрольне використання земних ресурсів і нестримне засмічення планети спроможне взагалі знищити “колиску” земної цивілізації. Сьогодні щораз актуальнішою стає ідея самообмеження у сфері духовного й морального буття людства. За останні роки популярно стало говорити про “екологію душі”.

Загалом такі зусилля можна, звичайно, лише вітати. Проте є на цьому шляху слабкі місця. *По-перше*, багато проблем виникає з епітетом “добровільне”. Баланс сил тут складається не на користь тих, хто готовий загнуждати стихію своїх егоїстичних інтересів та жадань. “Довгий список декларацій, прокламацій і конвенцій свідчить про правильні погляди та добрі наміри, які

¹²² Там само.

¹²³ Світлана Марінцова. Глобальні тенденції як виклик гуманітарному виміру буття // *І.* – С. 204.

досі не змогли втілитись у якісь принципові зміни”¹²⁴. Отож попри деякі успіхи, самообмеження не стало й навряд чи стане домінантним процесом на нашій планеті. “Не можна водночас вимагати: ‘Припиніть спорудження атомних електростанцій!’ і ‘Дайте нам дешеву електроенергію в необмеженій кількості!’”¹²⁵. Або, як це сформулював Борис Потятинник: “Екологічний рух у цих умовах нагадує людину, яка бореться однією рукою за порятунок окремих поросят, а другою – з усіх сил стимулює попит на свинину”¹²⁶.

По-друге, не менше труднощів виникає з кореневим словом “обмеження”. Брак внутрішніх стимулів призводить до того, що людина починає сприймати вимоги суспільного самообмеження як насильство над своєю свободою. Надзвичайно ілюстративним у цьому плані є інтерв’ю журналістки Джейн Клейсон з донькою знаного протестантського проповідника Біллі Грегема – Енні Грегем, що пройшло на телеекранах США після терактів 11 вересня 2001 року. Торкаючись питання тероризму, журналістка запитала: “Як міг Бог дозволити, щоб таке сталося?”, на що Енні Грехем відповіла:

Я переконана, що Бог сумує так само, як і ми, проте ми впродовж багатьох років казали Йому забиратися з наших шкіл, забиратися з нашого уряду, забиратися з нашого життя. І будучи джентльменом (ким Він і є), Він тихо відійшов убік. Як тепер ми можемо очікувати, що Бог дасть нам Своє благословення й захистить нас, коли ми вимагали, щоб Він дав нам спокій?[...]

¹²⁴ Прикінцевий документ № 3 Другої Європейської Екуменічної Асамблеї: “Рекомендації до дії. Обґрунтування рекомендації до дії” // *Примирення. Україна в Іраці* / Упор. М. Маринович. – Львів: Свічадо, 1999. – С. 118.

¹²⁵ Лешек Колаковський // *І.* – С. 136.

¹²⁶ *Медіаекологія.*

А тепер ми запитуємо себе, чому наші діти не мають совісті, чому не можуть відрізнити добро від зла, чому їм так просто убити незнайомого перехожого, свого товариша, а то й себе самих. Можливо, якщо ми поміркуємо над цим достатньо довго й глибоко, то ми зможемо зрозуміти. Я гадаю, тут ми маємо справу з правилом: “Ми пожинаємо те, що посіяли”¹²⁷.

В цьому інтерв'ю надзвичайно точно проілюстровано, в який глухий кут загнано модерне суспільство добрими намірами. В тому, що це здебільшого були добрі наміри, я глибоко переконаний. Чи треба нагадувати знаменитий опис Шарлоттою Бронте ледь не тюремного режиму, який панував у Ловудському притулку з його вдаваним благочестям і святенницькою релігійною освітою, щоб довести умотивованість тодішніх спроб вирватися з такої тюрми? І взагалі, чи треба нагадувати, скільки горя і кривди завдавало в минулому примусове втискування людини в межі зовнішнього благочестя? Свого часу епоха Просвітництва цілком слушно виступила проти моральних заборон, які служили зашморгом для людської свободи. Проте сьогодні, як бачимо з наведеного інтерв'ю, епоха постмодернізму цілком слушно виступає проти розгнужданої свободи, оскільки та веде людство до не менш страшної духовної катастрофи. Дехто по-слугується механізмом прав людини лише тому, що за його цивілізованою вивіскою можна легко приховати вибрики ненаситного егоїзму, який, як відомо, перебуває на дуже короткому повідку у негідних пристрастей. Тому на наше з вами вирішення зостається третє питання: чи є на цих діалектичних “терезах” момент гармонії? Як забезпечити гідне моральне життя людини, не відбираючи в неї свободи, і як зберегти за людиною її свободу, не даючи їй упасти у прірву гріха?

¹²⁷ М. Маринович. “Хай буде так” // *Арка*. – 37 (2002).

Початок ХХІ століття щораз більше перетворює візію розумного облаштування світу на гірку карикатуру. “Світло в кінці тунелю” поблякло і для переможного Заходу. Те, що здавалося надійно забезпеченим, раптом виявило свою вразливість. Цивілізаційний монолог Заходу, що тривав під глухе мовчання деспотичної Азії, наївне огризання мусульманського Сходу чи тихе потріскування закутого в тоталітарну кригу східнослов’янського моря, бачиться, підходить до кінця. Своєрідний “парниковий ефект” діє і в геополітиці, через що віковічні тоталітарні льодовики повсюдно тануть. Проте наслідком цього стає не тільки триумф західної демократії, а й активізація тих, хто ототожнює її з розтлінним царством диявола. Звичайно, західна цивілізація жодною мірою не поспішає знімати майку лідера і на рівні практичної політики й далі працює над здійсненням свого проекту майбутнього. Здається, нинішні труднощі й виклики лише загартовують її. Проте на рівні філософської рефлексії давно вже зріє тривога. Ось лише кілька перших-ліпших ілюстрацій з добробку Здіслава Краснодембського:

Не можна повністю виключати, що в черговий раз виявиться – риси сучасних суспільств, які було визнано незмінними й постійними, які розглядалися як надійні досягнення цивілізації, виявляться набагато менш тривкими, ніж це здається сучасним теоретикам¹²⁸.

Сьогодні в черговий раз з’ясувалося, що така мішанина народів – надмірно вибухова, що багатокультурність може переродитися в “неотрайбалізм”... Тепер культурна різномірність сприймається не тільки як непохитна цінність, а й як джерело небезпеки¹²⁹.

¹²⁸ Здіслав Краснодембський. – С. 115.

¹²⁹ Там само. – С. 156.

Так наприкінці ХХ століття західноєвропейське *ratio*, приймаючи заслужені лаври за значні досягнення в упорядкуванні світу, було водночас присоромлене за свою гординю й змушене поволі визнавати свою недостатність.

б) напрям постсекулярної релігійності

Хоч які відмінності характерні для згаданих процесів на Заході й на Сході, всюди можна зауважити один і той самий феномен: Церква щораз більше стає партнером суспільного дискурсу, а релігійний світогляд невинно відновлює свої позиції в ментальному просторі європейської цивілізації. “Можливо, що загальний процес раціоналізації й секуляризації на схилі ХХ століття сповільнив свій темп, оскільки люди постновочасної вразливості не хочуть і не можуть жити без Бога”¹³⁰. В принципі, на початку III тисячоліття для Церкви склалася унікальна за своєю сприятливістю ситуація, якої християни не мали вже щонайменше кілька століть. Від того, які саме шляхи виходу з антропологічної кризи вони запропонують, залежить дуже багато.

Увага до релігійного виміру з’являється тоді, коли в душу людини закрадається підозра, що вирішити нинішні проблеми суспільства, призупинити процес духовної деградації людства виключно правовими чи раціональними методами не вдасться. Так з’являється туга за трансцендентним – часом усвідомлена, але найчастіше інтуїтивна.

В міру того, як позитивізм і раціоналізм опановували модерне суспільство, люди почали відчувати емоційну й культурну “нестачу”. Чим більше світ набував техніко-раціоналістичного характеру, тим більше зростала потреба людини в ірраціональній трансцендентності, яка виходила поза критерії раціонального порядку¹³¹.

¹³⁰ Urs Altermatt. – С. 539.

¹³¹ Там само. – С. 93.

Тому людина кінця ХХ століття хай навіть краєчком ока позирає в бік Церкви або, ширше, релігії, недовіркою приглядаючись, чи справді з цього осміяного колись “Назарету” може прийти щось добре...

Нижче мова піде про особливості відродження релігійності у західній християнській цивілізації (про особливості новітньої релігійності на християнському Сході ми поговоримо дещо пізніше), хоч чимало тенденцій, які формуються сьогодні на Заході, мають загальноцивілізаційне значення. Західне суспільство – природно, що у своїх прикладах я більше спиратимусь на досвід римо-католиків, – повертається до релігії по-різному, і я міг би виділити щонайменше три типи логіки цього повернення: процерковну, нецерковну й сектантську.

- *процерковна логіка повернення до релігії*

Названу логіку добре аналізує Урс Альтерматт:

Чим більше прогрес та економіка втрачають блиск, тим більше зацікавленість обертається в бік нематеріальних цінностей – культури, ідентичності, релігії... У тих пошуках стежки, що веде поза сучасний світ, на перший план виходять невеликі й прозорі структури життя – сім'я, діляниця, село; стисло кажучи: все, що дає індивідууму почуття захищеності й одомашнення. [...] Сфери, які в процесі економічного зростання й віри в прогрес було знецінено або щонайменше занедбано як релікт минулої епохи, тепер набули нового значення. [...] Пошук утрачених світів, які заслонив, а почасти й знищив індустріалізм і технічний прогрес, став природною потребою. Завдяки цьому набула нової привабливості “стара” католицька культура – як антитеза до поступу, як спротив чистому матеріалізму¹³².

¹³² Urs Altermatt. – С. 37, 38, 70, 112 (хоч в останньому реченні цитати мовиться лише про католицизм, подібні процеси відбуваються і в “традиційних” протестантських Церквах).

В людей, які, здавалося б, уже назавжди відійшли від Церкви, раптом з'являється певний сентимент до її особливої літургійної атмосфери, таїнств, ритму життя, до церковної спільноти. Оглядачі в один голос говорять про щораз більшу кількість людей, які йдуть до Святого Причастя. Відроджуються й інші обрядові католицькі практики.

В контексті всіх цих явищ треба вбачати ренесанс народної побожності. Ще недавно народну релігію вважали реліктом померклої епохи магії й темряви. Але тепер народна релігія виступає як відроджений уламок старих добрих часів. Народну релігійність вважають уже не опіумом для народу, а ліками від протиприродних явищ раціоналістично-технократичного світу¹³³.

В такому типові повернення Урс Альтерматт вбачає прояв чистої діалектики розвитку: потяг людини до змін і реформ із часом неунікнено призводить до втоми, а відтак до протилежного потягу до стабільності й консерватизму. У зв'язку з цим цікаво проаналізувати, як виглядає сама спільнота західних християн, до яких, як правило, вливаються репрезентанти описуваної логіки.

Людина релігійна має чітко фіксовані норми моралі – особистої та суспільної. Внутрішнього конфлікту між цими нормами й особистою свободою така людина загалом не переживає, оскільки її свобода для неї не є спокусою. Зречення волюнтаризму свободи (в її секулярному значенні) в ім'я вищих цінностей є для неї внутрішнім імперативом, який знімає будь-який сумнів. Людина релігійної моралі є репрезентантом класичного морального консерватизму, в основі якого лежить не стільки розумовий акт вибору моральних норм, скільки непохитна віра в те, що об'явлені Господом правди є найкращим дороговказом.

¹³³ Urs Altermatt. – С. 96.

Втім, однозначність вищенаведених висновків більше пасує західній людині попередніх епох – для прикладу, згаданої вже “півської” епохи католицизму. Будучи реліктом золотої доби середньовічного християнства, цей тип шліфувався в умовах глибокоешелонованої оборони перед агресивним секуляризмом і міг бути злютованим лише доти, доки діяла ота “фортечна” логіка оборони. Зміна тональності повоєнного секуляризму й вихід західного християнства з окопів призвели до часткового розмивання досі цілісного типу.

Основу цього прошарку західного суспільства й далі складають переконані християни, які більш-менш регулярно відвідують церковні богослужіння, обстоюють класичні моральні норми життя і впроваджують їх у своє громадське довкілля через систему місцевого самоврядування. Якщо говорити, зокрема, про католиків, то саме під їхнім потужним впливом у повоєнний час і піднялася третя релігійна хвиля (С. Гантінгтон), відбулося дивне преображення Церкви, її *аджорнаменто*. Рішення Другого Ватиканського Собору водночас перевели її в сам епіцентр сучасних проблем, чи не вперше за кілька століть змусили західні секулярні мас-медіа заговорити про Церкву в стримано-похвальних тонах, повернули симпатії до Церкви тих, хто готовий уже був із нею розпрощатися. “Церква Св. Петра несподівано знову здобула духовне повновладдя, як у часи святого апостола Петра”¹³⁴. В доробку західних християн є також потужні зрушення в напрямі екуменізму, поступового призупинення колись потужного маховика полемічної ворожнечі. Це за гроші саме цих християн по всьому посткомуністичному просторі відбудовуються сьогодні храми, відроджуються церковні харитативні й соціальні програми.

¹³⁴ Зігфрід Ернст. – С. 45.

Разом з тим, у стані західних християн панує тривога, і більшість із них прогнозує, що років через двадцять-тридцять цей прошарок західного суспільства суттєво зменшиться. Ця тривога спонукає християн зміщуватися у своїх пріоритетах у протилежних напрямках. Якщо знову взяти для прикладу католиків, то одна частина їх, затривожена подальшою втратою привабливості Церкви, вважає, що Другий Ватиканський Собор був тільки початком, що започатковані ним тенденції треба продовжити (зокрема, демократизувати саму Церкву), що зволікання з цим іде останній тільки на шкоду, оскільки вона знову втрачає “момент руху”. Ця частина католиків психологічно готова до подальшого прийняття ліберальних цінностей, визнання в останніх тих “знаків часу”, які треба прийняти як даність і під які треба знайти нові церковні засоби євангелізаційного впливу.

Натиск цієї частини католиків усе ще потужний, хоч сьогодні стає очевидним, що третя релігійна хвиля вже прокотилася. Наприкінці ХХ століття між тими угрупованнями католиків, які далі розвивають лінію Другого Ватиканського Собору, й Ватиканом пролягли певні тріщини, породжені, так би мовити, різницею у швидкості руху. Між особистими переконаннями католиків-реформаторів і Магістеріумом¹³⁵ Церкви невпинно наростає напруженість. Вона тільки доповнює ту напруженість, що існує між вченням Церкви і загальними настроями в секулярному суспільстві. Відтак “прірва між суспільними преференціями й легітимізованими Церквою уявленнями постійно збільшується. Чудовим прикладом цього є сексуальна моральність – Церква репрезентує в цій ділянці концепції, для яких уже не може здобути суспільного визнання”¹³⁶ (додам від себе: здобути

¹³⁵ Магістеріум (з лат.) – тут: головна лінія вчення Церкви, сукупний остов церковної доктрини.

¹³⁶ Urs Altermatt. – С. 523.

навіть серед загалу добропорядних парафіян). Достатньо згадати в цьому випадку заборону Церкви на користування контрацептивами (і це в умовах епідемії СНІДу! – додають критики), якої дотримується дуже незначний відсоток католиків. Отож Другий Ватиканський Собор на якийсь час тільки призупинив ерозію церковності, хоч не ліквідував її повністю.

Реформістський імпульс 60-х років був таким потужним, що, коли хвиля прокотилася, не міг не започаткуватися “відплив”. Понтифікат Івана Павла II, за всієї його привабливості й навіть блиску, вважається періодом певного консервативного реваншу. Це збіглося із загальним посиленням у світі фундаменталістських настроїв, спричинених (якщо говорити про Європу) невдоволенням негативними наслідками лібералізму й суспільними пошестями постмодерну. На думку прихильників церковного консерватизму, чинний сьогодні плюралізм цінностей є великою загрозою для суспільства, оскільки він розмиває духовні й моральні його основи.

З релігійної точки зору, загроза християнству, яка походить від технонаукового суспільства, полягає в тому, що у щораз більш матеріалістичному, споживацькому й вавилоноподібному світі відбувається розмивання сакральних цінностей [...] втрачаються тверді, суворі характеристики божественної справедливості, а з ними й саме поняття гріха, реальність зла, а отже й необхідність спасіння¹³⁷.

Отож – робимо загальний висновок – західні люди з процерковною логікою повернення до релігії поповнюють сьогодні здебільшого консервативні церковні угруповання. Через них проявляє себе діалектичний “відкат” після реформістського імпульсу Другого Ватиканського Собору.

¹³⁷ Vattimo. – С. 52, 88.

- *нецерковна логіка повернення до релігії*

В основу опису цієї логіки ми покладемо аналіз, проведений сучасним італійським філософом Джанні Ваттімо. Передусім він зауважує, що сучасне повернення до Церкви має здебільшого реактивний і трагедійний характер. Людей лякає очевидна невіршальність – засобами розуму й технології – численних проблем, що стоять перед постмодерним суспільством, зокрема генних маніпуляцій, абортів, евтаназії, екології, а також проблем, пов'язаних зі спалахом насильства. Відповідно звернення до Бога в цьому разі є не стільки позитивною вірою, скільки прагненням знайти порятунок. Ця логіка надто нагадує спосіб мислення, іронічно представлений у російській приказці “поки грім не вдарить, мужик не перехреститься”, щоб люди філософського складу мислення (як-от сам Дж. Ваттімо) могли її прийняти: “Якщо є Бог, то Він, звичайно ж, не несе відповідальності тільки за наші турботи, як не є Він і тим, кого можна пізнати головним чином через наші провини”¹³⁸.

Отож головним стимулом, який спонукає таких людей шукати Бога, є той щораз очевидніший факт, що безбожний світ не може дати відповіді на інтелектуальні й духовні вимоги людства, а тому стає науково неспроможним. “Коли безбожність стане реальністю, згасне будь-який інтерес до істини”¹³⁹, – а тому саме прагнення до істини (читали б ці слова ентузіаста Просвітництва!) змушує людину філософського складу розуму всерйоз розглядати можливість існування Бога, торувати Йому шлях у свій інтелектуальний і духовний світ. (Як сказав колись Макс Планк, “ідучи шляхом науки, я прийшов до Бога!”). Однак усе-таки

¹³⁸ Vattimo. – С. 25.

¹³⁹ Карл Ясперс. – С. 69.

дамо слово самому Дж. Ваттімо для окреслення того, до чого, власне, він повертається (тим більше що книгу його, очевидно, ще не скоро буде перекладено в Україні):

Звичайно ж, я не маю на увазі спадок чітко означених доктрин і понять, що могли б розв'язати всі мої сумніви й ясно показати мені, що я маю робити... Це догматичне й дисциплінарне християнство, однак, не має нічого спільного з тим, що я і мої сучасники-напіввіруючі для себе “віднаходимо”... Християнство, що його ми віднаходимо, обіймає собою офіційну Церкву також, але тільки як частину більш складного явища, яке включає в себе питання щодо постійного перетлумачування біблійного послання¹⁴⁰.

Ставлення багатьох людей до Церкви сьогодні виявляє дивне поєднання шукань і позбування ілюзій: хтось відкриває для себе християнство (або інтерес до нього) й навертається до вчення папи й єпископів, однак невдовзі знову відходить від нього, тому що це вчення, яке намагається виконувати свою місію всього-навсього новим пропонуванням застиглої візії щодо людської природи, не промовляє “слів про вічне життя”. До того ж виведене з цієї візії моральне вчення не є вже більше теоретично спроможним. Враховуючи мій досвід як дослідника філософії, можна сказати, що нове відкриття християнства стало можливим завдяки занепадові метафізики, тобто вигасанню об'єктивістсько-догматичних філософій, а також претензії європейської культури на те, що вона відкрила й реалізувала справжню “природу” людства¹⁴¹.

Якщо я маю покликання заново відкрити для себе християнство, то воно полягатиме у завданні переосмислити Об'явлення в секу-

¹⁴⁰ Vattimo. – С. 60–61.

¹⁴¹ Там само. – С. 62.

лярних поняттях, щоб “жити відповідно до свого віку”, тобто жити як людина, яка належить до свого часу, і йти тим шляхом, який не ображатиме мою культуру. Це, однак, прямо протилежне такому поверненню в отчий дім (тобто католицьку доктрину), коли людина сповнена каяття, готовності принизити себе й умертвити свою інтелектуальну гордість¹⁴².

До речі, оця згадка про інтелектуальну гордість нагадала мені дивну, на перший погляд, фразу Карла Ясперса про те, що “бути християнами сьогодні не дозволяє нам саме наше благочестя – воно стало і строгішим, і капризнішим”¹⁴³.

Отож людина “філософського” благочестя не повертається до Отчого дому (в цьому разі – до Церкви), оскільки, на її переконання, *сам батько поки що до цього не готовий*. Якщо інтерпретувати цю євангельську притчу далі, я сказав би, що батько поки що виявляє логіку радше старшого сина, готового зважувати вчинки людей на терезах людської справедливості, ніж того євангельського батька, який щиро й неосудливо зустрічає блудного сина. Натяк на це міститься у точному спостереженні Поля Рікёра:

Єдиний шлях, який віднині закритий, – це шлях онтобогослов’я, що кульмінує в моральному богові і в етиці заборони й засуду, яку розуміють як принцип і основу. Мені видається, що відтепер ми не спроможні встановити таку форму морального життя, яка була б простим підпорядкуванням чужій волі, навіть якщо це – вища воля, що виступає як воля божественна. [...] Бог, якого ми шукаємо, не буде джерелом моральної зобов’язаності, автором настанов, який би мітив печаттю абсолюта етичний досвід людини¹⁴⁴.

¹⁴² Vattimo. – С. 75.

¹⁴³ Карл Ясперс. – С. 8.

¹⁴⁴ Поль Рікёр. – С. 181, 185.

Тому ж Полю Рікьору належать іще деякі цікаві застереження, до яких усім нам варто було б прислухатись, а саме: про духовні небезпеки простого моралізування, а то й виховання людей у режимі посиленої совісності.

Совісність свідчить і про те, що моральна свідомість стає здатною саму себе спотворювати: совісні люди заплутуються в лабіринті приписів, з якого немає жодного виходу... Одночасно з цим спотворюється і саме поняття послуху; виконання взятих на себе зобов'язань, оскільки вони спонукають до чогось, стає важливішим, ніж любов до ближнього або навіть любов до Бога; таку пунктуальність щодо правил і приписів ми називаємо правдивістю. Разом із нею ми вступаємо в пекло винуватості, описане св. Павлом таким чином: “Та коли прийшла заповідь, гріх ожив, а я умер...” (Рим 7, 9–10). Закон і гріх постійно породжують одне одного, утворюючи замкнуте коло, що перетворюється на коло погибельне¹⁴⁵.

Описувана категорія “новонавернених” християн поповнює ту групу християн, яка формується в результаті згаданої вище ерозії церковності і яку прекрасно характеризує не раз уже цитований Урс Альтерматт:

Не є вони ні антиклерикальними, ні арелігійними, однак фактично ведуть життя християн без Церкви... У більшості вірних знання релігії зменшилось до такої міри, що майже не існує вже щось таке, як субстанціональні фундаменти віри¹⁴⁶.

Причини відходу від Церкви різні, однак головними, здається, є дві: невдоволення “застиглістю” морального вчення Церкви

¹⁴⁵ Поль Рікёр. – С. 165.

¹⁴⁶ Urs Altermatt. – С. 521.

і факти негідної поведінки духовенства, які ними ж деклароване моральне вчення самі й порушують. Про цю травму (на прикладі Німеччини) сильно і досить гостро говорить Карл Ясперс:

Надто багато в Німеччині філософів і вчених, яким траплялося в дитинстві, вислухавши проповідь, перевести очі на самого проповідника (!) – і в результаті вони більше не вірять у Бога... Німецька філософія – це, по суті, не що інше, як невіра в *homines religiosi* (“людей релігії”), у святих другого рангу, у всіх сільських і міських пасторів, включно з університетськими богословами...¹⁴⁷

Погляди такого типу християн можуть творити калейдоскопне плетиво найрізноманітніших уявлень, однак об’єднує їх одне: неприйняття догматизованої ідеологічності. Даниїл Андреев ще в середині ХХ століття зауважив: “Досвід останніх століть і зростання особистості призвели до того, що свідомість людини відчуває умовність і тісняву будь-якої догматики”¹⁴⁸. Такий християнин ніколи не прийняв би “старчества”, ніколи добровільно не підпорядкувався б дисципліні монастирського послуху. Погоджуючись у принципі з потребою дисциплінувати соціальну поведінку людини, він понад усе цінує автономність свого власного духовного пошуку.

Втім, названі причини відходу від Церкви все ж не єдині. У Ваттімо можна знайти цікаве спостереження: “Як видно, сексуальна моральність уже не є головним стимулом, що призводив до заперечення Бога, як це було характерне для підлітків у 50-х роках”¹⁴⁹. До інших спонук можна віднести також невдоволення

¹⁴⁷ Карл Ясперс. – С. 7.

¹⁴⁸ Даниїл Андреев. – С. 15.

¹⁴⁹ Vattimo. – С. 71.

статусом жінки у Церкві, тягарем цілібату, заборонаю абортів та евтаназії тощо.

Описувану категорію католиків Урс Альтерматт називає “селективними”:

Селективні католики не виявляють особливої шани до того, що церковна верхівка – єпископи, богослови чи миряни – називає добрим у католицькому сенсі цього слова. (...) Селективні християни не надто цінують становище офіційної Церкви у моральних питаннях, таких як переривання вагітності, або суспільно-етичних, таких як відмова від служби в армії... В такого типу справах селективний християнин хотів би, щоб Церква дала йому спокій¹⁵⁰.

І цікаво, що для легітимації своєї автономності такий християнин посиляється на августинівську формулу *Dilige, et quod vis fac* (“Люби, й роби все, що бажаєш”)¹⁵¹.

Саме цей тип ледь не позацерковних католиків (ширше – західних християн) і викликає найбільший скепсис, якщо не осуд воцерковлених східних християн. Однак не все тут так просто. Процес ерозії церковності має ту особливість, якої часто не вловлює східна ментальність. “Секуляризація призвела не до занепаду релігії й Церков, а лише до зміни їхніх функцій”¹⁵². Сьогодні це дуже часто не втрата, а надмірна *індивідуалізація* віри. “Зв’язок із Церквою послабився й поступився місцем анонімній приватній релігійності”¹⁵³. В такому ментальному полі поняття духовності й церковності семантично не збігаються (хоч можуть частково й накладатися). Отож у сучасному

¹⁵⁰ Urs Altermatt. – С. 105–106.

¹⁵¹ Цит за: Vattimo. – С. 64.

¹⁵² Urs Altermatt. – С. 39.

¹⁵³ Там само. – С. 433.

західному суспільстві ми часто маємо справу не тільки з нівеляцією релігійної *віри*, а й із занепадом дотеперішньої християнської *норми*. В цьому сенсі він є вотумом недовір'я Церкві в широкому значенні цього слова – Церкві як спільноті, організованій задля колективного сповідуння християнської ідеї. Для прикладу, сучасному католику-європейцеві важко визнати справедливість формули сотеріологічного ексклюзивізму, що “шлях до спасіння лежить тільки через Церкву”, оскільки він відчуває свою здатність прокласти цей шлях незалежно і самостійно. Якщо хочете, це лютеранський принцип вільної герменевтики¹⁵⁴, доведений до свого екстремного кінця.

Подібні думки можна знайти в цілої низки сучасних мислителів, з яких я задля ілюстрації пошлюся лише на двох. Так, на думку о. Петера Невнера,

криза модернізму є кризою не релігійності, а уособленої релігії; вона є кризою Церков. Сучасний світ не є менш релігійним, ніж це мало місце в минулому, проте Церкви не можуть уже, як раніше, тамувати релігійну тугу й прив'язувати до себе сили релігійного виміру. Релігія в Європі не тотожна воцерковленню та християнству¹⁵⁵.

Взаємозв'язок між Церквою і внутрішньою релігійністю людини цікавив і Сімону Вейль (хоч її розкуте богословствування важко віднести до будь-якої з перелічуваних категорій):

І з кожним роком... зв'язки, що єднають мене з Католицькою Церквою, стають сильнішими, глибше укорінюються у серці та розумі.

¹⁵⁴ Герменевтика (з грецьк.: роз'яснення, тлумачення). Стосовно Біблії герменевтика означає вияснення потрібного сенсу тексту – чуттєво-буквального, абстрактно-повчального та ідеально-містичного.

¹⁵⁵ Peter Neuner // *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 261.

Однак у той самий час і думки, що віддаляють мене від Церкви, також набувають сили та ясності. Якщо ці думки справді несумісні з належністю до Церкви, не залишається жодної надії на те, що коли-небудь я зможу причаститися Святих Таїнств. А якщо це так, то я не бачу, яким чином уникнути висновку про те, що залишитися християнкою я можу лише поза Церквою. [...] Немає спасіння без “нового народження”, без внутрішнього осяяння, без присутності в душі Христа і Святого Духа. Таким чином, якщо існує спасіння поза Церквою, то існує й можливість індивідуального або колективного одкровення поза християнством... Слід наново осмислити поняття віри¹⁵⁶.

Отож у нинішньому секулярному західному суспільстві доволі потужним є прошарок віруючих, релігійність яких є суспільно неструктурованою та свідомо нецерковною, однак при цьому цілком переконаною, що є, власне, вотумом надзвичайної довіри людини до свого власного сумління. Для ілюстрації повторімо тут цитату з Джанні Ваттімо:

Я сказав би, що я просто намагаюся з більшою... довірою підпорядкуватися парадоксальному Ісусовому твердженню, що ми не повинні більше вважати себе слугами Бога, а радше Його друзями. Тому це нелегке християнство, однак дружнє – таке, як його нам заповідав Сам Ісус¹⁵⁷.

Право на власний пошук правди і життя у згоді з нею є головною суспільно-церковною вимогою описуваних західних християн:

Всі ми повинні домагатися права на те, щоб нас не відвертали від правди Євангелія в ім'я зречення розуму, чого вимагає тільки

¹⁵⁶ Сімона Вейль. – С. 238, 258.

¹⁵⁷ Vattimo. – С. 55.

натуралістична, людська, надто людська, щонайбільш нехристиянська концепція Божої трансцендентності¹⁵⁸.

Однак православна свідомість тут же додає:

Щоб норма віри стала для людини нормою життя, необхідні не тільки знання, а й реальний досвід життя в Церкві. Тільки в цьому разі дотримання норм віри не обернеться для людини тягарями непідйомними або, що гірше, фарисейством, яке вбиває сам дух віри¹⁵⁹.

Я не знаю, що відповів би цитований стільки разів Ваттімо на цей закид митрополита Кирила, але відчуваю, що обидва підходи є частково справедливими й мають право на пошанування, як справедливими, хоч і неповними, є індивідуалістичний та колективістський ракурси сприйняття реальності.

- *сектантська логіка повернення до релігії*

Розмивання церковної норми життя й індивідуалізація віри, про що мова йшла вище, означають граничну фрагментацію християнства й живильний ґрунт для буяння різноманітних нових релігійних рухів, коли зароджуються й гаснуть найрізноманітніші вірування – від виразно віртуальних до доволі стійких, які порівняно швидко стають респектабельними (згадаймо бодай мормонів у США). “На схилі II тисячоліття розвиває свій наступ постмодерна релігійність в особі руху Нью Ейдж, астрології, реінкарнації, окультизму, фундаменталізму та інших явищ такого типу”¹⁶⁰. Колишні християни, що відчували себе забутими в лоні традиційних Церков, знаходять те, чого прагне їхня душа, у нових релігійних рухах. За свідченням Дені

¹⁵⁸ Vattimo.

¹⁵⁹ Митрополит Кирилл // *БПІ*. – 3 (2000). – С. 56.

¹⁶⁰ Urs Altermatt. – С. 70.

Дюкло, в Інтернеті від 1997 року було зареєстровано понад 20 тисяч релігійних мережових сторінок¹⁶¹.

Щоб зрозуміти, звідки походить така фрагментація християнства, слід зауважити, що процес фрагментації деяких економічних, суспільних сутностей, хоч як це парадоксально, є однією з закономірностей глобалізації. Для підтвердження цих слів я пошлюся на кілька думок Олвіна і Гейді Тоффлерів:

Вся структура суспільства змінюється, коли однорідність суспільства Другої Хвилі замінюється різномірністю цивілізації Третьої Хвилі. На зміну масовості приходить роздробленість¹⁶².

Одночасна індивідуалізація виробництва, розподілу та комунікацій революціонізує економіку і просуває її від однорідності до крайньої розмаїтості. [...] Реклама націлюється на дедалі дрібніші сегменти ринку, досяжні завдяки щораз більш індивідуалізованим засобам масової інформації. Серйозна руйнація масової аудиторії підкреслюється кризою колись великих телевізійних систем ABC, CBS, NBC...¹⁶³

Отож із християнством (ширше – релігіями) не відбувається нічого екстраординарного, що відрізняло б його від інших суспільних явищ. Проте індивідуалізація віри, описана вище, не схожа на роздрібненість віри сектантського типу. Якщо першій властиві толерантність щодо вірувань інших людей, визнання за ними права вірити інакше, то в другому випадку ми стикаємося з агресивним місіонерством, яке визнає за іновірцями лише право горіти в геєні вогненній. І в цій нетерпимості нововіднайденого шляху – головна ознака сектантського типу релігійності.

¹⁶¹ Див.: Дені Дюкло. Сектантське божевілля та віра в глобалізацію (Далі – Дені Дюкло) // *І*. – С. 199.

¹⁶² Тоффлери // *І*. – С. 157.

¹⁶³ Там само // *І*. – С. 165.

Кожна переломна епоха в історії людства позначена спалахами створення нових шляхів до Града Божого. Поява такої кількості шляхів і свідчить про те, що в Граді земному жити вже просто нестерпно, і в цій долині сліз і мук ніхто не допоможе тобі, якщо ти не станеш на єдино правильний шлях¹⁶⁴.

Нові релігійні рухи дають цікаве суспільне свідчення: вони ілюструють собою загальноцивілізаційний поворот у бік релігійності. Якби не було згаданої вище фрагментації, неорелігійний рух, скоріше всього, вилився б у створення якоїсь нової масової релігії, яка декларувала б нову спробу оздоровити суспільство релігійними засобами. Отож період великих *секулярних* (квазі-релігійних) вірувань типу комунізму чи фашизму, схоже, минув. Проте чи минув період *масових* релігійних систем планетарного масштабу? Чи не є фрагментація релігійних вірувань свідченням того, що генетичне дерево великих світових релігій уже сформоване? Іншими словами, усі гілки, яким було суджено стати великими, стали ними, а подальший розвиток дерева може іти тепер лише за рахунок взаємного переплітання маленьких галузочок, тобто за рахунок переформування крони. Цікаве світло на цю проблему проливає психологічне спостереження Арнольда Тойнбі:

Є підстави припустити, що пропонувані кожною з нині живих вищих релігій способи життя та образ Бога можуть виявитися відповідними одному з основних психологічних типів... Коли б якась із цих релігій не задовольняла по-справжньому якоїсь зумовленої великим життєвим досвідом людської потреби, то навряд чи можливо, щоб усі вони так довго зберігали відданість таких широких верств людства. У цьому світлі відмінність живих вищих релігій

¹⁶⁴ Елизавета Морозова. Светлый путь к шаманизму (Далі – Морозова) // БРІ. – 4 (1998). – С. 60.

перестає бути каменем спотикання й виявляє себе як доконечний наслідок відмінності людської психіки¹⁶⁵.

Іншими словами, нині існуючі “історичні” релігії вже, схоже, задовольнили найголовніші психологічні потреби людства. Залишився, мабуть, лише один незаспокоєний голод “піонерів-першовідкривачів” – створити релігійну доктрину самим...

Характерно, що на слов'янському Сході така фрагментація віри сприймається болісніше, ніж на Заході. Цей феномен з'явився не сьогодні, а (якщо прийняти тезу Здзіслава Краснодембського) значно раніше:

Комунізм швидше був досить-таки відчайдушною спробою уникнути сучасності з її суспільною диференційованістю й автономізацією окремих сфер суспільного життя. Він був радикальною спробою відновлення єдності всього суспільного життя¹⁶⁶.

Це почасти пояснює, чому такою популярною серед нинішніх українських комуністів є теза боротьби з новітнім сектантством. Зрештою, не тільки комуністів, а й усіх тих, хто захист своєї спільноти вбачає у вибудуванні непроникних державних перегородок, за якими можна буде сховатися від руйнівних процесів європейської цивілізації.

Фрагментація вірувань не є останнім здобутком людства. Як на мене, тут ми маємо справу з феноменом намацування виходу з глухого кута в той момент, коли чинна парадигма вичерпує себе, а обрисів нової ще не видно. Здається, як передсвітанкова темрява є обіцянкою майбутнього сходу сонця, так і фрагментація сучасного релігійного мислення є лише передчуттям майбутньої інтегральної ясності.

¹⁶⁵ Тойнбі. – Т. 2. – С. 94-95.

¹⁶⁶ Здзіслав Краснодембський. – С. 138.

Ще однією причиною, чому з'являється феномен сектантства, є потреба в компенсації цивілізаційного шоку:

Коли люди терплять релігійну спрагу, розпачлива духовна безвихідь, у якій вони опинилися, може штовхнути їх до видобування дрібок релігійної розради з найменш придатних до того руд¹⁶⁷.

Щоб тверезо поглянути на новорелігійне сектантство, потрібно збагнути його як відображення суспільних відносин: воно вказує на злами культури, тамуючи їхню болісність. Саме це відрізняє секту від орієнтованої на тривале існування релігії й підтверджує суперечність між релігією та сектою¹⁶⁸.

Як довго триває дія цього компенсаторного механізму, залежить від надто багатьох і різних обставин, щоб вдаватися до якихось оцінок. Проте часом вона триває все-таки недовго, оскільки

кожна нова група, яка відвертається від Церкви через її надто єрархічну структуру, в свою чергу зіштовхується з феноменом виникнення кліру, проповідників, носіїв таємниці ритуалів чи зразкових представників спільного ідеалу. Заяви про рівність не скасовують владу¹⁶⁹.

І тоді причина входження в секту часто перетворюється на причину виходу з неї.

Інколи причина появи сект лежить у порушенні природного для певної спільноти духовно-релігійного гомеостазу. "Численні, подекуди дуже молоді секти, на які нині можна натрапити насамперед у Східній, Центральній та Південній Африці, або бразильські окультні групи (які почасти спираються на африканські дже-

¹⁶⁷ Тойнбі. – Т. 2. – С. 100.

¹⁶⁸ Дені Дюкло // *І*. – С. 197.

¹⁶⁹ Там само. – С. 201.

рела...), є всього лиш пророслими зернами, що посіяні колишніми палкими місіонерами”¹⁷⁰. В принципі, вивести спільноту з такої узвичаєної рівноваги за допомогою сторонньої сили порівняно легко, натомість потім повернути її у збалансований стан практично неможливо.

І нарешті, можна було б назвати ще одну ознаку такого способу мислення, який провокує відхід від усталених світоглядних систем: це – інерція матеріалістичного мислення або ж діалектичне повернення до архаїчних пластів релігійності:

Завершився певний тип мислення суто наукового, матеріалістичного, і в зв’язку з цим люди повертаються до давніх зразків релігійного мислення. Однак пам’ятаймо, що процес секуляризації підважив світ понять та уявлень християнства. У зв’язку з цим – не зможу до кінця пояснити чому – багато людей повертаються до уявлень, що є типовими для релігій космічних. Тобто таких, в яких сакральна дійсність з’являється через знаки, які можна підмітити передусім у природі¹⁷¹.

Однак, хоч якими є конкретні причини активного розвитку нових релігійних рухів, результат один:

У сучасному світі християнський світогляд утратив свою досі монопольну позицію, якої досяг значною мірою завдяки тискові з боку католицької чи протестантської віросповідної держави... Сучасне суспільство характеризується плюралістичною ситуацією, в якій Церкви намагаються передавати свій суспільний чи особовий зміст не понад іншими інституціями, а поряд із ними. Дедалі частіше релігія доходить до людини тільки у своєму частковому вимірі¹⁷².

¹⁷⁰ Дені Дюкло // *І.* – С. 201–202.

¹⁷¹ Kłoczowski // *Rozmowy na koniec wieku.* – С. 231.

¹⁷² Urs Altermatt. – С. 149.

Людина церковного світогляду не може не помічати, що це неорелігійне сум'яття дається коштом великих – часто надмірних – духовних втрат, які наприкінці ХХ століття вочевидь загрожують духовній цілості людства. Крім того, церковна ментальність не може не зауважувати, що “нова релігійність у багатьох пунктах має мало спільного з християнською вірою, а ще менше з Церквою”¹⁷³. В цьому разі втрати є платою за неправомірне забуття традиційними християнами вічних істин, даних нам у Об’явленні. Адже ці істини мають служити точкою відліку для усіх людських планів і доріг не тому, що їх проголосив саме Бог християн, а тому, що дотримання їх є запорукою правильності обраного шляху.

Там, де людина нормативного мислення бачить лише руйнацію засад, людина еволюційного бачення світу відчуває, що в цьому ідейному еклектичному “бульйоні” визріває майбутня ясність, яка не може взятися з “нічого”, а тому потребує отого духовного сум'яття. Така людина дивиться на процеси дещо відсторонено: не як учасник подій, а як філософ-спостерігач. У цьому випадку духовні пошесті стають платою за еволюцію людського вічно допитливого духу, за розгортання істини в історії, а духовні спазми людства – спазмами цивілізаційних пологів, муками великого акту Творіння, який усе ще триває. Інакше кажучи, щось у дотеперішньому “класичному” християнстві мусить умерти, щоб дати багато плоду (пор. Ів 12, 24).

* * *

А тепер спробуймо підвести підсумки нашого розлогого екскурсу в християнську історію:

¹⁷³ Urs Altermatt. – С. 551.

– Перший етап розвитку християнської цивілізації – ембріональний розвиток нової моральної норми суспільства в умовах аморальності давньоримської держави; мораль формується вільним вибором християнина.

– Другий етап (Середньовіччя) – моральне життя суспільства регулюється засадами віри й прилаштованими до них суспільними нормами; головний акцент поставлено на стримувальній функції норм, що з часом призводить до занепаду моралі й бунту свободи.

– Третій етап (Просвітництво) – моральне життя суспільства регулюється розумом і розкутою свободою секуляризованої людини; головний акцент зроблено на необмеженості свободи, що з часом знову призводить до занепаду моралі.

– Четвертий етап (тоталітаризми ХХ століття) – моральне життя суспільства регулюється дехристиянізованою ідеологією та квазіетикою насильницького преображення світу; секуляризована цивілізація поринає у стан нової моральної кризи.

– П'ятий етап (точніше, нинішній часовий зріз) – паралельне існування двох взаємовиключних напрямів духовної еволюції. З одного боку, моральне життя суспільства стає стихією релятивності й людського волюнтаризму; сфера аморальності виривається з-під дії будь-яких суспільних регуляторів (навіть частково з-під дії законодавчих регуляторів). З іншого боку, спостерігається відродження соціальної етики та постмодерної релігійності; формується людина, мораль якої є наслідком вільного вибору. Так діалектичне коло Просвітництва починає замикатися: свобода *від* моральної норми породила свободу *для* моральної норми.

Характерною рисою представленої вище інтерпретації християнської історії є те, що два серединні етапи – шлях віри й

моральної норми і шлях свободи й розуму – є цілком “легітимними” етапами розвитку людського духу, кожен із яких освоює певний еволюційний простір. Кожному з етапів притаманні свої здобутки і свої втрати. Розмежування суспільної моралі й індивідуальної свободи тут має не лише негативні, а й позитивні наслідки, оскільки через діалектичну взаємодію обох феноменів відбувається їхнє взаємозбагачення та взаємодоповнювання. Отож, якби ми вважали, що зрив у світ “антиморалі” настає лише в епоху тоталітаризмів XX століття, то обидва серединні етапи (Середньовіччя й Просвітництво) стали б для людства необхідними й благодатними, хоч і водночас якоюсь мірою недостатніми, а в тій своїй недостатності – хибними. Обидва можна було б розглядати (перефразовуючи Івана Павла II) як дві закономірні “легені”, якими дихала впродовж своєї історії людська цивілізація.

Середньовіччя створило тип людини, який я назвав би “людиною моральною”. Просвітництво дало імпульс появі “людини інтелектуальної”. Обставини нашого часу дають підстави зробити висновок, що людиною III тисячоліття буде “людина духовна”, яка поєднає в собі особливості першого й другого типів.

Навернення людини є доконечне для її ж таки спасіння, бо свобідна й непогамована воля дає їй духовну потенцію, що несе в собі безпеку відчуження людини від Бога... Завдання душі – досягти дитячої чистоти, вже “виріши з дитячих штанців”. Людське “я” має віднайти дитячу злагоду з Богом, рішуче опанувавши свою богодану волю, щоб виконувати волю Божу й тим заслужити в Бога ласки до себе¹⁷⁴.

Від того, якою мірою Україна відгукнеться на цю глобальну проблему, й залежатиме її подальше майбутнє.

¹⁷⁴ Тойнбі. – Т. 2. – С. 106.

У пошуках нової легітимації моралі

Передчуття синтези

Сучасне становище Церкви у світі є яскравим прикладом тих антиномій, які терзають свідомість сучасної людини. В пошуках однозначності, яка так часто вислизає з рук людини на зламі тисячоліть, людський розум легко впадає в крайнощі тези й антитези, які обіцяють йому мінімум світоглядного сумніву. Так на світ з'являються чи то безоглядні критики Церкви, які бачать у ній лише інституціоналізоване лукавство й слабосилість розуму, чи не менш безоглядні апологети Церкви, які з сумнівною відданістю ігнорують двохтисячолітній досвід її ілюзій та помилок. Вийти за межі цієї антиномії, або, точніше, зняти напругу протиставлення через синтезу обох крайнощів, людині, здається, не під силу. Все, що їй залишається, це наближатися до цієї синтези через різні види внутрішнього компромісу, в якому вона то дорікне обом сторонам дискурсу за надмірну сліпоту, то визнає їхню часткову правоту, але так ніколи й не досягне гармонії несуперечливості. Людині дано бачити тільки проекції істини, що проявляються на різних координатних площинах її буття. Споглядати ж істину в усіх її вимірах водночас людині не судилося ніколи.

Отож треба щиро визнати, що представлене вище бачення історії як діалектичної взаємодії свободи й стримувальних норм сьогодні не дуже популярне. Значно популярнішим є ставати на одну лише точку зору й докоряти або Середньовіччю, або Просвітництву. Проте на такому шляху не вийти з протиріч, які можна проілюструвати кількома прикладами.

Це правда, що секуляризм генетично виводить себе із Просвітництва, однак не можна залишити поза увагою, що й Про-

світництво логічно впливає з кризи концепції “християнського світу”. Також цілком слушно, що середньовічний досвід морального життя розвинув людську духовність, а Просвітництво впало у гріх гордині людського розуму. Однак середньовічне моралізування теж не оминуло пасток гордині, тоді як Просвітництво, своєю чергою, відкрило нові грані духовності.

Жоден з історичних періодів не має монополії на моральність. Із того факту, що ті чи ті моральні норми є історично детермінованими, не впливає, що одні історичні епохи (і відповідно – суспільства) є більш моральними, ніж інші. Кожна епоха додала щось своє до розуміння взаємовпливів моралі та свободи і водночас творила певну загрозу, якої слід було остерегатися. Як писав Даниїл Андреев, треба

розуміти не тільки небезпеку, що загрожує... внаслідок розгнущання імпульсів самості, а й небезпеку того надто зовнішнього розуміння релігійно-моральних цінностей, яке призводить до етичного формалізму, лицемірства, душевної черствості й святенництва¹⁷⁵.

Богослови слушно підмітили, що “будь-яка форма гуманізму, відділена від пізнання Христа або, тим більше, ворожа християнській вірі, неминуче породжує нелюдське й знелюджувальне суспільство”¹⁷⁶. Іншими словами, Церква добре знає умови, в яких людина духовно деградує, і в цьому сенсі ігнорувати досвід Церкви було б самозгубно. Проте критики середньовічного християнства теж правильно підмітили, що одержавлене, обдароване владою, багатством і почестями християнство таки відходить від пізнання Христа, є супротивним духові Його Нагірної проповіді й

¹⁷⁵ Даниил Андреев. – С. 13.

¹⁷⁶ Джакомо Биффи. – С. 41.

своєю чергою призводить до виродження суспільства. Саме цей напрям думки спонукав В. Соловйова написати такі мудрі слова: “Треба раз і назавжди відмовитися від ідеї могутності й зовнішньої величі теократії як прямої й негайної мети християнської політики”¹⁷⁷. Отож і секулярний досвід може людству таки пригодися! Як засвідчує Другий Ватиканський Собор, “Церква визнає, що вона чимало скористала і може скористати навіть з опозиції тих, хто їй протиставляється і її переслідує”¹⁷⁸.

Заслугою новітньої епохи є пізнання ілюзій моралізаторського християнства. Для ілюстрації пошлюся на кілька авторитетів. На думку Поля Рікьора,

етика визначає зло таким чином: зло є творінням свободи. [...] Мораліст протиставляє предикат “злий” предикату “добродесний”; він засуджує зло, він позбавляє зло свободи і в результаті зупиняється перед незбагненим... Віра йде в іншому напрямі; питання про витoki зла – не її проблема; її цікавить *зникнення* зла... Ось чому ставлення віри до подій і людей за суттю своєю прихильне. Врешті-решт *віра виступає на користь не пуританина, а людини Просвітництва (Aufklärung)*, для якої зло – у великому крокуванні культури – є складником виховання роду людського; пуританин ніколи не переступить порога, що відділяє осуд від милосердя...¹⁷⁹

Здивування, яке, напевно, відчує український Читач від останнього висновку, лише засвідчить, наскільки стереотипно дивимося ми на проблеми моралі, рефлекторно впадаючи в

¹⁷⁷ З листа В. Соловйова своєму другові Євгену Таверньє. (Цит. за: Джакомо Биффи. – С. 73).

¹⁷⁸ GS, 39 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 553.

¹⁷⁹ Поль Рікёр – С. 172–174 (виділення моє).

крайнощі, оскільки не вміємо аналізувати християнські процеси *неідеологічно*.

Роберт Шпеман кладе в основу свого аналізу вчення Аквіната: В етичному вченні св. Томи взагалі відсутні поняття обов'язку, категоричного імперативу тощо. Бог діє в свідомості людини не як диктатор, що вимагає виконання моральних інвектив, а як співтворець, що благодатно надихає на вільну творчість, яка здійснюється в моральній дії... Нинішня етична думка найчастіше спирається на ціннісно-індиферентне поняття свободи й тому вимушена "обмежувати" свободу моральним законом, "намагатися поставити людину на її місце" або прямо заперечувати право людини на свободу. Треба підкреслити, що в етичному вченні св. Томи свободу неможливо обмежувати моральним законом, оскільки це суперечило б останньому¹⁸⁰.

Про небезпеку бездумного моралізування говорив і Альберт Швейцер: "У банальних філософів-моралістів індивід стає маріонеткою, якою суспільство керує згідно з етичними засадами..."¹⁸¹

Давно підмічено, що схильність до агресивного моралізування властива здебільшого внутрішньо невільним людям. У свідомості таких людей існує викривлене розуміння і феномену свободи, і сутності людини, й ефективності самого моралізування. Так, ведучи мову про наслідки тоталітаризму, Юрій Шрейдер зауважує:

Людині, розчавленій несвободою, властиво саму свободу розуміти як зняття приневолення, як можливість діяти за власною сваволею... Це протидія, яка дорівнює примушувальній дії, але

¹⁸⁰ Роберт Шпеман. – С. 78-80.

¹⁸¹ Альберт Швейцер. – С. 133.

тільки з оберненим знаком, а тому легко реалізується як несвобода, як залежність від власних негідних бажань¹⁸².

Ота “розчавлена несвободою” жертва тоталітаризму не усвідомлює також, що Бог створив людину на Свій образ, тобто створив її *особою*. Тому дисципліна й аскетичне самообмеження є тільки *засобами* для становлення особистості людини, а не “метою в собі”:

Гідність людини вимагає, щоб діяла вона за свідомим і свобідним вибором, тобто за внутрішнім порухом і переконанням, а не за якимсь сліпим внутрішнім поштовхом чи за чисто зовнішнім примусом¹⁸³.

Нарешті, добрі наміри моралізатора, який при цьому вдається до притлумлення свободи людини, ведуть до спотворення самих добрих намірів. Нинішнім поколінням, що намагаються вирватися з полону тоталітарного минулого через ревне насаджування моральних приписів, важко навіть уявити собі, що тим самим вони роблять ведмежу послугу самій моралі:

Відсутність свободи *виключає людину зі сфери моралі*, бо її рішення не підлягають моральному оцінюванню через їхню вимушеність під тиском зовнішнього по відношенню до цієї людини закону¹⁸⁴.

Отож підсумуймо: у своїй критиці опонентів обидві сторони – адепти стримувальних норм і адепти свободи – багато в чому є справедливими, однак, оскільки кожна зі сторін виводить легітимність своєї потреби з *похибок супротивної сторони*, обидві вони неспроможні побачити свою власну недостатність і потребу

¹⁸² Юрий Шрейдер // *Христианство как вызов*. – С. 5.

¹⁸³ GS, 17 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 515.

¹⁸⁴ Роберт Шпеман. – С. 78 (виділення моє).

гармонійного взаємодоповнювання. Проте історія суперництва суспільної моралі з індивідуальною свободою надто нагадує розгортання гегелівських тези й антитези, щоб не поставити питання про можливість їхньої *діалектичної синтези*. Справді, чи можна уявити собі синтезу суспільної моралі й особистої свободи?

Що ж, юдео-християнська формула цієї синтези давно відома: “Вкладу закон мій у їхнє нутро і напишу його у них на серці” (Єр 31, 33; виділення моє. – М.М.); “бо має людина в своєму серці Богом записаний закон, якого слухатись для неї – честь, і за яким буде вона суджена”¹⁸⁵. За Робертом Шпеманом,

моральний закон може правильно функціонувати тільки тоді, коли він інтеріоризований, коли він успішно керує розумом, а розум, своєю чергою, зсередини, в силу свого авторитету, керує моральним життям. Якщо інтеріоризація морального закону є неповною, то позарозумове підкорення йому, засноване на страхові або фарисейському почутті обов’язку, виключає повне використання людських можливостей... Моральний закон не повинен забезпечувати розуміння цінностей лише через підкорення його приписам; не повинен він позбавляти людину й моральної незалежності. Головне, заради чого дано закон, – це виховання¹⁸⁶.

Отже, моральний закон, записаний у серці людини, діалектично знімає позірне протиріччя між особистою свободою і суспільною мораллю. Те, чого вимагає від людини моральний закон, вона виконує з власної волі: “Моральна совість – місце зустрічі закону й свободи”¹⁸⁷. В чистому вигляді ця формула, звичайно ж, є для людини недосяжним ідеалом, однак вона,

¹⁸⁵ GS, 16 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 514.

¹⁸⁶ Роберт Шпеман. – С. 87.

¹⁸⁷ Жан-Марі Обер. – С. 77.

людина, все ж може наближатися до нього як завгодно близько. Все залежить від того, наскільки сильною є її віра: “Щасливий той, хто не має викидів сумління в тому, що задумує робити... все бо, що не з віри, – гріх” (Рим 14, 22–23). Отож суспільству ХХІ століття потрібна *людина, яка є добровільним носієм релігійної свідомості й не допускає перетворення її в релігійну ідеологію*. Це єдиний спосіб зберегти віру живою, тобто виробити вміння прислухатися до Голосу Божого, не впадаючи в полон людських уявлень про Нього.

Наші роздуми про діалектичну синтезу раніше роз’єднаних сутностей цікаво проілюструвати деякими висловлюваннями ранньохристиянських гностиків, узятими з апокрифічних Євангелій (усі виділення тут – мої). Так, автор Євангелія від Пилипа подає цілу схему діалектичної взаємодії протилежностей:

Коли Єва була в Адамі, не було смерті. Після того як вона відділилася від нього, з’явилася смерть. *Якщо вона знову увійде в нього, і якщо він її прийме, смерті більше не буде*¹⁸⁸.

В тому самому Євангелії мова йде також про те, що нижнє буде верхнім, а верхнє – нижнім, тобто що розділення на протилежності буде усунено. Цим словам вторить Євангеліє від Хоми: “Для того щоб увійти в царство, треба зробити зовнішнє внутрішнім, верхнє – нижнім, *а чоловіче й жіноче – одним*”¹⁸⁹.

Характерне передбачення висловлює і Станіслав Ґроф:

Західна наука наближається до зсуву парадигми небачених розмірів, через який зміняться наші поняття про реальність і людську природу і

¹⁸⁸ Цит. за: И. С. Свенцицкая. *Тайные писания первых христиан*. – Москва: Изд-во полит. лит-ры, 1981. – С. 220–221 (курсив мій. – М.М.).

¹⁸⁹ Там само. – С. 239 (курсив мій. – М.М.).

який поєднає нарешті концептуальним мостом давню мудрість і сучасну науку, примирить східну духовність із західним прагматизмом¹⁹⁰.

З наведених думок можна зробити висновок, що наприкінці якогось циклу розвитку має настати синтез тих протилежностей, які розвивалися впродовж цього циклу. (Пам'ятаєте ясперсівське: “Блага вість полягає в тому, що немає більше протилежностей”¹⁹¹?). Власне, момент такої синтези є останньою миттю попереднього циклу й одночасно першим моментом циклу нового, наступного.

В контексті нашого дискурсу ми маємо сьогодні дві суспільні сили, одна з яких – секулярна – прагне особистої свободи, часом протиставляючи її нормам суспільної моралі, тоді як друга – церковна – прагне морального оздоровлення, часом виявляючи глибоку недовіру здобутій сьогодні особистій свободі. Як ми намагалися довести вище, жодна сила не має монополії на духовність, оскільки до Христа може вести як шлях морального благочестя у спільноті, так і шлях особистої духовної свободи. У цьому випадку вони не суперечать, а лише доповнюють одне одного. Натомість і лукаве моралізування, і безконтрольна свобода можуть завести людину в глухі кути рабства. Обидві суспільні сили відкрили й розвинули нові грані духовності людини, хоч водночас і увиразнили протилежні їм грані гріховності. Кожна сторона виробила свою особливу понятійну сферу, яка відзначається цілковитою ясністю й очевидністю. Водночас кожна з цих сфер закінчується суперечливим полем неясності та двозначності, де її аргументованість стає недостатньою, а правота – розмитою. Через те кожна сторона повинна загнuzдати свою гординю й поступитися цілісній

¹⁹⁰ Цит. за: Ігор Каганець. На порозі нової парадигми, або Фізичні підстави езотеричних циклів // *Мандрівець*. – 4–5 (1995). – С. 57.

¹⁹¹ Карл Ясперс. – С. 17.

правді життя, яка одна долає усі бар'єри й обіймає в собі всі антиномії. Кожна повинна смиренно визнати мудрість Господнього Провидіння, що допускає розділення на полярні ознаки (внутрішнє – зовнішнє, чоловіче – жіноче, верхнє – нижнє, праве – ліве), уможлиблює вільну їхню взаємодію, від калейдоскопної множинності проявів якої цей світ лише збагачується.

Ні секулярна, ні церковна сили не спроможні (принаймні поки що) “вписати у свої серця” логіку одна одної, проте, співіснуючи разом, вони обидві вписують себе в сукупне серце суспільства. Адепти суспільної моралі й особистої свободи змушені співіснувати, бо до цього їх спонукають обставини. Але цим вони мимоволі творять іншу якість, нарощують перший досвід співпраці, тобто майбутньої синтези. Саме це відчуття й наштовхнуло Лешек Колаковського на цікаве спостереження:

У наші часи з обох сторін вимальовується новий рух; християнство і Просвітництво, згідно констатуючи відчуття глухого кута й сум'яття, ставлять під сумнів власне значення і власну історію, з чого зроджується імліста й непевна перспектива нових укладів, про які нам нічого не відомо¹⁹².

Позитивність цього досвіду співпраці поволі осмислюється розумом і вловлюється серцем. Це й означає “рівняти стежки” для Господа (пор. Іс 40, 3), “записувати Божий закон у житті земної спільноти”¹⁹³, навіть усвідомлюючи, що, по-перше, “важко очікувати ‘синтези’, яка змогла б витворитися інакше, аніж це бувало упродовж усієї історії людства, тобто у драматичних конвульсіях”¹⁹⁴, а по-друге, що досягти цілковитого преображення людської цивілізації під силу лише Святому Духові.

¹⁹² Лешек Колаковський // *І*. – С. 123.

¹⁹³ Пор.: GS, 43 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 549.

¹⁹⁴ Лешек Колаковський // *І*. – С. 137.

Охоронний і пошуковий елементи життя

Антиномію “мораль–свобода” можна подати також як антиномію охоронного й пошукового елементів життя. Логіка цього розрізнювання очевидна, особливо якщо проілюструвати її знайомим прикладом. Згідно з сучасними науковими уявленнями, сім’я є стабільною, якщо в ній гармонійно взаємодіють пошуковий чинник – чоловік (на прикладі класичної сім’ї) та стабілізаційний чинник – жінка. Роль чоловіка полягає в пошукові засобів для існування, своєчасному виявленні зовнішніх небезпек, знаходженні нових можливостей адаптації до середовища, що невпинно міняється. Класична жінка відповідає за “консервативні” функції сім’ї; вона є берегинею родинного вогнища, підтримує спадкоємність традицій у нових поколіннях.

Обидві ролі є обов’язковими для забезпечення стабільності сім’ї, і водночас жодна не може претендувати на одноосібне домінування. Так і в суспільстві індивідуальна свобода людини є головною передумовою того, що прогностичні й адаптаційні можливості суспільства будуть високими. Однак свобода щохвилиної змінюваності без урахування традицій роду вилється у втрату ідентичності. Відповідно, моральні норми спільноти цементують її, дають можливість вчасно усунути з неї шкідливі “мутації”. Проте моральна “вузечка”, не збалансована індивідуальною свободою, може призвести до цілковитої втрати моменту руху, до замурування спільноти в застиглій нормі, а відтак до зменшення її адаптаційних можливостей.

Місце моралі в майбутніх трансформаціях людського духу

В історичному сенсі баланс між стримувальною дією моральних норм і потягом людини до свободи завжди мав тимчасовий характер, що визначався певними параметрами кон-

кретної історичної епохи. Існує якийсь незбагненний закон збільшення рівнів свободи, які здобуває людський дух у ході своєї еволюції, що корелює з так само незбагненим законом ентропії цього духу, в результаті якого зростає міра хаосу й падає загальний рівень моральності. Хоч якими тривалими були в історії періоди, коли людство покладало свої надії на “гамівну сорочку” суспільних норм моралі, на зміну їм приходили короточасні, але дуже значущі за своїми наслідками періоди бунту, які революційним чином ламали старі норми й задавали нові – як правило, з більшим ступенем свободи.

Складається враження, що і в суспільному житті існує якийсь головний цикл розвитку людської цивілізації, в результаті якого відбувається вивільнення скутого людського духу і водночас ентропійний занепад стримувальних норм. Своєрідним відгуком такої закономірності є Ісусове передбачення: “Через те, що розбує беззаконня, любов багатьох охолоне” (Мт 24, 12). Наприкінці цього циклу теж настає бунт супроти тих параметрів буття, в яких формувалося людство, – бунт Антихриста. Однак він теж, згідно з Івановим Одкровенням, не триватиме довго, завершуючись виходом людства в іншу парадигму буття – “Царство Небесне”.

Щоб можна було логічно “вписатися” в таку послідовність і визначити місце в ній моралі, а також характер її дії, треба, на мою думку (заради самої моралі!), розрізнити суспільні *норми* моралі й саму *субстанцію* моралі – отого “закону, записаного в серцях людей”. Як уже не раз було сказано вище, суспільні норми моралі є історично й культурно детермінованими, а тому з усією неунікненністю – перехідними. Хоч якою благодатною була якась норма для конкретного суспільства на певному етапі його розвитку, з часом може (а то й повинен) настати такий момент, коли між цією нормою і суспільним буттям будуть

з'являтися й накопичуватись певні протиріччя. Саме це, гадаю, мали на увазі отці Другого Ватиканського Собору, коли записали: "...Самі традиційні установи, закони та й спосіб думання й відчущання, здається, не завжди можна добре пристосувати до сьогоднішніх обставин"¹⁹⁵. Відтоді благодатність чинної норми, непомітно для її adeptів та захисників, робитиметься щораз більш ілюзорною.

Мораль, взята у "чистому" вигляді, тобто позбавлена чисто людських перехідних форм, – це невловима відповідність людського духу Духові Святому. Як відомо, Його шляхи незбагненні, а людина через внутрішнє осяяння й одкровення може тільки на мить відчутти Його присутність. Доторкнувшись на мить до Абсолюту, людина мимоволі прагне вловити Його й замкнути у певні сутнісні "координати", які ми називаємо – залежно від ступеня абсолютизації – релігійною догмою чи моральною нормою. Однак Дух Святий невловимий, або, кажучи словами народної казки, Жар-птицю не вловити голими руками. Найбільше, що людина може здобути, – це лише її перо. Тому людина мусить щоразу дослухатися до голосу свого сумління, "розпізнавати знаки часу й пояснювати їх у світлі Євангелія"¹⁹⁶, щоб по можливості вчасно відкоригувати згадані "координати", за якими вона вгадує волю Святого Духа. Як висловився о. Роберт Тафт, "минуле, звісно, завжди повчальне, але ніколи не нормативне"¹⁹⁷. *Моральні приписи мають служити людині її спасенням **опер-тям** у вічній боротьбі зі своєю слабкодухістю, а не пере-*

¹⁹⁵ GS, 7 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 505.

¹⁹⁶ Там само. – С. 501.

¹⁹⁷ о. д-р Роберт Тафт. Вивчення літургії в Українському Католицькому Університеті: Доповідь на Академічних нарадах з нагоди відкриття УКУ. – Львів, 27 червня 2002 року. (Далі – Роберт Тафт. Вивчення літургії в УКУ).

творюватися в **кайдани** її вічно допитливого духу, шляхи якого *теж* не підвладні людському осягненню. В цьому парадоксі – *тайна* духовного здоров'я людини.

Що ж стосується місця моралі у згаданому циклі розвитку цивілізації, то в пошуках відповіді поєднаймо дві констатації: (1) вчення Христа передусім моральне і (2) “Я – Альфа і Омега, початок і кінець, перший і останній” (Об 22, 13). Звідси дуже точно окреслюється місце моралі: так, мораль *теж* є тим наріжним каменем, якого постійно відкидають і який приречений на те, щоб бути повною мірою пошанованим лише на початку і в кінці часу. Отож останньою революцією людської цивілізації в нинішній парадигмі її розвитку буде революція моральна. Відпаде необхідність постійно і безуспішно закликати до *повернення* до моральних норм життя, *оскільки* *буде* *знайдено нову легітимацію моралі*. А оскільки моральна легітимація – це сфера морального богослов'я, то ми можемо так само слушно сказати, що останньою революцією людської цивілізації буде революція в богослов'ї.

Якщо вважати ці висновки правильними, то з них випливає дуже важливий висновок третій. Так, не можна припиняти закликати людей вернутися на моральний шлях, тобто *вернутися в межі нині чинних норм моралі* (хоч як їх ставлять під сумнів), оскільки припинити таку боротьбу за людину означало б віддати її на поталу її власним демонам. Водночас не можна й *абсолютизувати* історично детерміновані норми моралі, вважаючи, що істинні межі морального буття віднайдені в минулому, оскільки це було б проявом гордині людського ума, впевненого у своєму всевіданні, а отже зневаженням Святого Духа. В цьому сенсі крайнощі як силованого заштовхування людини в моральність, так і нехтування регулятивними суспільними механізмами

є шкідливими для Церкви та суспільства. Правдивий шлях можна знайти лише у вузькій протоці *поміж* Сциллою та Харибдою, до пасток яких так стрімко чомусь несе нас бурхлива течія.

Якщо Церква початку III тисячоліття однозначно ідентифікує себе зі стримувальною, нормозахисною суспільною силою, то вона, залишаючись вірною своїй середньовічній традиції, на мою думку, позбавить себе можливості стати тим духовним середовищем, в якому відбуватиметься описана духовна синтеза. Церква, для якої головне завдання – “вижити в цьому світі, очікуючи Другого пришествя”¹⁹⁸, могла б заслуговувати, повторюю, на ймення містичного тіла лише Івана, але не Христа. Однак якщо Церква ідентифікує себе з духом Євангелія, який не прив’язується до людських суспільних конструктів, то набуде того духовного “камертону”, за яким ми час від часу відкоригуємо сфальшовані тональності наших душ.

Бо це Євангеліє звіщає і проголошує свободу дітей Божих, відкидає всяку неволю, яка, остаточно, походить від гріха, свято пошановує гідність сумління й свободу рішень, закликає постійно відвойовувати всі людські дарування на службу Богові і на благо людей, а, врешті, всіх поручає любові – всіх¹⁹⁹.

Отож, якщо Церква буде “безперестанку обновляти й очищувати себе – під проводом Святого Духа”²⁰⁰, то вона опиниться в самому епіцентрі преображення людини. А саме там і є її власне місце.

¹⁹⁸ Приблизно так висловився у 70-ті роки один високопоставлений ватиканський чиновник, даючи інтерв’ю світській газеті (цитую з пам’яті).

¹⁹⁹ GS, 41 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 545.

²⁰⁰ Пор.: Там само, 21. – С. 520.

Розділ 4. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ, або КУДИ ЙДЕТЕ, УКРАЇНСЬКІ ХРИСТІЯНИ?

Питання “Камо грядеши?” було завжди актуальним для слов’янського світу і ніколи не мало простих відповідей. Очевидно, східне християнство не дарма так високо цінує антиномічність свого богослов’я, бо слов’янський Схід сам зітканий з антиномією, які він щоразу прагне подолати. Відповіді на поставлене питання ми будемо нижче шукати у різних площинах, проте напочатку було б варто охопити зором головну (точніше – якомога масштабнішу) геополітичну інтригу, пов’язану з християнським Сходом.

Для подальшого аналізу зручно буде скористатися схемою гарвардського політолога Семюела Гантінгтона¹, доповненою вченим із Атланти Джоном Вітті мол.². Згідно з твердженнями першого, сучасне обличчя світу сформували три хвилі політичної демократизації. Перша хвиля брала свій початок з Англійської, Американської та Французької революцій і взагалі започаткувала демократичні процеси. Друга хвиля, що настала після Другої світової війни, повернула демократію до більшої частини Західної Європи, а також запліднила демократичними ідеями деякі країни Азії, Африки й Латинської Америки. Третя хвиля, що набрала сили на початку 70-х років, огорнула понад тридцять країн Африки, Латинської Америки і Східної Європи. Звичайно ж, усі три

¹ Див.: Семюел П. Гантінгтон. Релігія і третя хвиля // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 17-39.

² Див.: Джон Вітті, мол. Християнство і демократія у глобальному контексті // Там само. – С. 40–54.

хвилі незмінно супроводжувалися тимчасовими антидемократичними відпливами і відхиленнями.

Дж. Вітті припустив, що цим трьом хвилям політичної демократизації передували і їх супроводжували три хвилі християнських демократичних імпульсів. Першою була протестантська хвиля, що набула політичних форм у XVII і XVIII століттях головним чином у країнах Західної Європи та їхніх колоніях. Другою була місіонерська хвиля, що огорнула Африку й Азію, а також пов'язана з нею християнсько-політична хвиля, що виникла в Європі й Латинській Америці у другій третині XX століття. Третьою стала римо-католицька хвиля, що виникла після Другого Ватиканського Собору й викликала політичні зміни передусім у Латинській Америці та Східній Європі. На думку Вітті, ці три хвилі християнських демократичних імпульсів послужили важливим, а то й необхідним поштовхом для трьох хвиль політичної демократизації.

Впадає в око, однак, що всі три хвилі християнської демократизації зачепили тільки дві гілки світового християнства – протестантизм і римо-католицизм. Третя гілка – східне православ'я – загалом залишилася осторонь. Цікаво прослідкувати наслідки третьої, католицької хвилі, ілюструючи їх прикладом колишнього Радянського Союзу.

У 1980-х роках політична демократизація стала головним пунктом порядку денного в соціалістичному світі, причому в цім процесі особливо виділялася католицька Польща. Наприкінці того буремного десятиліття хвиля демократизації вихлюпнулася й на радянський берег, зокрема на тодішні республіки Прибалтики й територію Західної України. Після розпаду Радянського Союзу на карті світу з'явилося п'ятнадцять нових держав, більшість яких проголосили себе демократичними. Здавалося, демократичні

процеси успішно проникли на територію, досі для них цілковито непроникну.

Спокусливо зазначити (у руслі гіпотези Дж. Вітті), що найменш спочатку політична “демократизація знизу” була ініційована й супроводжувалася релігійним пробудженням народів. Так, на перших етапах перебудови особливо активну роль справді відігравали, зокрема, римо-католики Литви і греко-католики Галичини, що начебто підтверджує припущення про переважно католицький характер третьої релігійної хвилі³. Першою свободою, яку відкрито і масово стали вимагати громадяни СРСР наприкінці 80-х років, була свобода віросповідання (офіційно домагатись політичних свобод люди наважилися вже після перших перемог щодо реабілітації релігії). Демократія обіцяла їм цю свободу, і слово “демократія” було у всіх на вустах.

Однак на початку 1990-х років картина різко змінилася. Якщо віруючі були першими, хто підняв прапор демократії, то вони ж і стали першими, хто почав проти неї протестувати. Головна причина, на мою думку, полягає в особливих нюансах сприйняття двох свобод – свободи віросповідання і релігійної свободи. Перша з них означала для віруючих право відновити *свою* Церкву. Друга надавала таке саме право віруючим *Церков-суперниць*. Виявилося, що порив релігійних людей у напрямі демократії наприкінці 1980-х років у певному сенсі був за своєю природою не стільки ПРОдемократичним, скільки АНТИкомуністичним. Допоки демократичний принцип прав людини, як уже було сказано, сприяв намаганням віруючих відродити свою Церкву, він легко знаходив у них визнання. Однак як тільки цей принцип надав таке саме право на існування Церквам-суперницям, симпатія щодо демократії частково ви-

³ В Латвії та Естонії конфесійно переважали протестанти, однак вони теж репрезентують собою галузки Західних Церков.

парувалась. У деяких “конфесійних патріотів” з’явилося бажання захистити свою Церкву уже від демократії в ім’я певних еклезіальних чи національних інтересів. Як тільки, з точки зору віруючих тієї чи іншої Церкви, розподіл впливів між нею та іншими Церквами ставав несправедливим, демократія як інструмент вирішення конфлікту інтересів переставала бути привабливою.

Якщо звузити поле аналізу лише до України, то все сказане стосується головним чином Східних Церков (Православних і Греко-Католицької), які тою чи іншою мірою претендували на особливу роль у суспільстві, хоч римо-католицькі й окремі протестантські громади в Україні теж виявляли певний неспокій від несподіваних плодів релігійної свободи.

Прийняття демократії опосередковано передбачало також модернізацію Церкви, оскільки в нових умовах якісної зміни зазнавали державно-церковні стосунки. Що ж, модернізація Церкви в усіх культурах є справою непростюю: “З чисто соціологічної точки зору, Церкви треба класифікувати як інституції, які чинять найупертіший опір спробам реформувати й оновити їх”⁴. Що стосується України, то тут справа виглядає ще складнішою. Адже старші люди підтримували саме ту стару Церкву, яку переслідували комуністи й образ якої сам по собі набув мало не сакрального значення. Змінити цю Церкву означало знову принести її в жертву. До того ж, здавалося, саме та стара Церква й виграла змагання з комунізмом. Для чого ж тоді модернізувати переможця – чи не для того лише, щоб, на думку старших людей, догодити Заходові, чії Церкви своє змагання зі секуляризмом таки програли?

Наприкінці 80-х років релігійні люди сподівалися також, що на зміну агресивному комуністичному атеїзмові в суспільстві утвердиться його альтернатива – інтенсивне церковне життя. На

⁴ Гоофт // *Знаки часу*. – С. 391.

початку церковного відродження тих років так воно і здавалося: люди масово потягнулися до Церкви. Однак доволі швидко виявилось, що реальні тенденції є далекими від сподіваних. Забезпечивши право Церков на свободу їхнього служіння, демократія призвела до утвердження принципів плюралізму й секулярної природи держави. Це означає, що замість повернення в докомуністичне минуле з його однозначною й історично детермінованою церковною приналежністю, в суспільстві утвердились секуляризм, плюралізм, а відтак і фрагментація християнства. Демократизоване українське суспільство 90-х років стало живильним середовищем для різноманітних сект, що не могло не насторожити церковну ментальність.

Отож підведемо ризик: наприкінці 80-х років відродження релігії й Церкви в колишньому Радянському Союзі значно прискорило подальші демократичні процеси, і в цьому сенсі роль Церков у трансформації радянського (зокрема, українського) суспільства доволі велика. Боротьба за право на релігійну свободу була важливим складником боротьби за демократичні зміни загалом. Проте вже через кілька років у багатьох місцях хвиля переможної демократії змушена була відступити, а де й не відступила, то, з погляду західних стандартів, була і залишається доволі умовною.

Симпатії щодо ліберальної демократії, якщо й існують сьогодні, то виключно на емоційному, а не ментальному рівні. Рух християнської демократії майже повністю припинився⁵.

Якщо виходити з логіки Дж. Вітті мол., то цей факт можна пояснити тим, що хвиля політичної демократизації не супро-

⁵ Игумен Вениамин Новик. Древний коллективизм и христианский персонализм // *Церковь и общество* / Под ред. Ж.-И. Кальвеза и А. А. Красикова. – Москва: Интердиалект. – 2001. – С. 29. (Далі – Вениамин Новик // *Церковь и общество*).

воджувалася демократичним імпульсом у самих релігійних віруваннях, зокрема у православному богослов'ї (до якого я типологічно зараховую і греко-католицьке). Пробуксовування демократії на слов'янських землях викликане, в ширшому плані, “мовчанням” православ'я в питаннях демократії, прав людини й релігійної свободи, богословською нерозробленістю східнохристиянської позиції щодо цих проблем.

Впродовж 90-х років в умах українського духовенства й вірних виробились певні перестороги щодо демократії. Кажучи узагальнено, українське духовенство вбачає свою місію не стільки в підтримуванні індивідуальної свободи, що є однією з засад ліберальної демократії, скільки в підвищенні духовності українського народу (тут під духовністю народу розуміється фактично його воцерковлення), що в уявленні цього духовенства дуже мало пов'язано з ліберальними принципами свободи. Все це вплинуло на те, що українські Церкви зробили порівняно незначний внесок у розбудову демократичної свідомості й громадянського менталітету (повторімо, за винятком початкового періоду *перестройки* в СРСР). Отож третя хвиля відступила, залишивши після себе головну інтригу десятиліття: закріпиться демократія на території Слов'янщини чи ні⁶?

Падіння комунізму викликало було на Заході чималий інтерес до звільнених народів. У повітрі бриніло питання: “А що там, за берлінською стіною?” Багато європейців на Заході очікували, що

⁶ Я визнаю, що обмеження інтриги лише Слов'янщиною є науково не зовсім виправданим, бо якщо надії на встановлення демократії в Середній Азії остаточно зів'яли, то питання демократії для народів Кавказу все ще залишається відкритим. Тут мені важливо було підкреслити, що доля демократії в усьому пострадянському просторі значною мірою залежить від того, як підуть справи у Слов'янщині, зокрема в Росії та Україні.

Слов'янщина, яка так довго змушена була мовчати, скаже нарешті цивілізаційно важливе (якщо не вирішальне) слово. Не один з європейців признався мені, що в той час очікував від Сходу якогось пророчого одкровення. Проте все, що тоді почула від нас Європа, вона знала й раніше, до того ж відчайдушно намагалася цього позбутися. Тут я маю на увазі ксенофобію та ізоляціонізм, нетолерантність і конфліктність. Усе відбулося за тим правилом, яке сформулював Макс Вебер щодо революційних рухів Росії:

Важко не піддатися враженню, що тут ідеться виключно про епігонське – й спізнене – повторення того, що вже давно було осягнуте на Заході. Новизна, якщо взагалі можна було говорити про неї, впливала лише зі спізнення, з прагнення осягнути те, що на Заході, а в деяких сферах і в Росії, вже було переборене⁷.

Європа Західна зазирнула у Європу Східну не як у своє пророче майбутнє, а радше як у непривабливе минуле. Звідси походять розчарування і погорда, менторство й намагання “цивілізувати” Схід, які так травмують нас у поведінці західних чинників.

Початок нового тисячоліття покликаний дати відповідь на засадничі питання: “Яким буде остаточне слово слов'янського Сходу? Чи має Захід навечно взяти його на аборт, припнувши гаками до свого більш стійкого корабля, чи Слов'янщина таки зазнає внутрішньої трансформації і явить світові очікуване ним цивілізаційне слово?” Ідучи за згаданою інтуїцією Дж. Вітті мол., таке преображення слов'янського Сходу має бути неминуче пов'язане з відродженням профетичної сили його східно-християнської духовності. Тому стан справ у цій ділянці має в цій концепції визначальне значення. Отож пригляньмося кри-

⁷ Цит. за: Здзіслав Краснодембський. – С. 113-114.

тично до особливостей української духовності, зосереджуючи увагу в цьому розділі на трьох головних блоках проблем: (1) внутрішніх особливостях нашої віри і шляхах її зміцнення, (2) конфліктності українських Церков і характерних рисах української національно-релігійної ідентичності та (3) способах реагування української християнської свідомості на виклики християнського світу. Ставлення українських християн до проблеми екуменізму та єдності вселенської Церкви буде виведено в окремий (п'ятий) розділ книги.

Блиск і злиденність сучасної української релігійності

Проблема свободи та моралі в українському контексті

Антиномічний зв'язок між людською свободою й морально-етичними нормами – це, як впливає з роздумів третього розділу, вічна діалектична проблема, яка людиною ніколи не буде розв'язана. Її буде знято лише в іншій парадигмі буття. Однак пошук оптимального *співвідношення* обох чинників, яке було б благодатним для конкретного суспільства у конкретний історичний час, – це завдання, яке доводиться вирішувати кожному черговому поколінню. Нинішні покоління українців, так і не дочекавшись обіцяного життя при комунізмі, зате “вкусивши”, окрім плодів реального соціалізму, ще й усіх можливих плодів кризового періоду, живуть тепер у стані значного духовного занепаду. Вийти з цього кризового стану, спираючись на свій нинішній духовний багаж, вони вочевидь не можуть. Мало того, донедавна ситуація здебільшого нагадувала борсання у трясовині: чим більше зусиль докладало суспільство, щоб дістатись нагору, тим глибше воно поринало униз.

Оптимальне для суспільства співвідношення ніколи не буде знайдено уможкладно, а лише у практичній взаємодії (подекуди в протистоянні, а часом – і в співпраці) тих суспільних сил, які репрезентують собою згадані категорії. В нинішній Україні, з одного боку, потреба особистої свободи захищена головним чином секулярною природою держави. Що стосується суспільних інституцій, які в ліберальних державах обстоюють особисту свободу людини (наприклад, незалежних правозахисних організацій, професійних спілок, вільної преси тощо), то в Україні вони розвинуті слабо. З іншого боку, відповідальність за моральний стан суспільства щораз більше бере на себе Церква. (Зрештою, слово “відповідальність” тут надто сильне – радше мова йде про те, що Церква стала найголовнішою інституцією, яка ставить питання про моральне оздоровлення суспільства).

На нинішньому етапі стосунки між державою й Церквою складаються доволі дивним чином. Присоромлена періодом свого воївоначного безбожництва, держава воліє не наражатися на відкрите протистояння з Церквою, офіційно декларуючи свою відданість співпраці з нею. Разом з тим, в адміністративних коридорах влади стійко тримається недовіра до Церкви. В цьому проявляє себе не тільки інерція комуністичного виховання, а ще й певне побоювання внести “інфекцію” міжконфесійного протистояння. Таке побоювання, на жаль, досить виправдане, хоч цим аргументом чиновники часто спекулюють, виправдовуючи ним свою бездіяльність. Отож на практичному рівні держава значною мірою гальмує ініціативи Церкви в духовній сфері. З недовірою приглядаються до Церкви й секулярні суспільні кола. Вступати у відкрите протистояння з Церквою вони так само не хочуть – це сьогодні немодно, на цьому шляху можна зазнати втрат. Проте до ініціатив Церкви вони ставляться з мовчазним упередженням. Загалом, і державні, і суспільні

секуляризовані чинники поглядають на спроби Церкви вилікувати хворе суспільство з виразним скепсисом, почасти спричиненим комуністичними стереотипами, почасти – давнім: “Лікарю, вилікуйся сам!”

Церква (принаймні в деяких регіонах України) намагається бути активною стороною. Головна її суспільна мета – переконати суспільство, що шлях, яким воно сьогодні іде, є хибним. Духовенство сьогодні говорить голосом Івана Предтечі: покаятися, вернутись на правильний шлях – ось визначальні формули сучасного церковного проповідництва. По відповідні засоби такого навернення Церква звертається до свого двохтисячолітнього досвіду. В цій ситуації, на думку духовенства, йому нема коли філософствувати. Потрібно якомога швидше відновити церковні структури, а через них – налагодити нормальний плин церковного життя, прокладаючи людям той шлях до спасіння, в істинності якого християни переконані. Часом складається враження, що Церква стала тим польовим шпиталем, що розгорнув свої намети неподалік місця великої аварії, а духовенство – тими санітарами, що намагаються винести з небезпечної зони усіх поранених. Але подібність на цьому, мабуть, і закінчується. Бо не всі поранені поспішають у той шпиталь, і не всі ті, хто туди вчащає, видужують.

Баланс сил між секулярними й церковними чинниками перебуває в дуже складній динамічній рівновазі. З одного боку, Церква виборола собі право на проповідництво, і люди це право не тільки визнали за нею, а й не дозволять так легко його знову відібрати. З іншого боку, секулярна сторона теж готова перейти до відкритого бунту, якщо Церква домагатиметься надто великого обмеження особистої свободи, як сьогодні її розуміють секулярні люди. В цьому яскраво переконує нас досвід Польщі у питанні заборони абортів. Як довго триватиме це тимчасове (в українському кон-

тексті – мовчазне) перемир'я? Якими наслідками обернеться для суспільства порушення його? Як вплине порушення рівноваги на саму суспільну мораль? Адже не перемога якогось одного члена дихотомії “секулярна держава – Церква” є для нас головною метою, а благо людини, її духовне здоров'я й забезпечення тих суспільних умов, що підтримують це здоров'я. Навряд чи хтось у нинішній Україні може дати чіткі відповіді на ці запитання. Надто вже останні є поліфункціональними. Єдине, що ми сьогодні можемо, – це вдячно згадати про здобутки й уважно приглянутись до наших втрат, адже нинішній етап вільного церковного проповідництва дає можливість зробити як позитивні, так і негативні висновки.

Спершу згадаємо позитиви. Перейшовши через атеїстичний казан, східний християнин краще від західного вловлює правоту твердження отців Другого Ватиканського Собору, що “віра ставить усе в новому світлі й виявляє Божі плани щодо всебічного покликання людини, а тому накермовує уми до справді людських розв'язок”⁸. Чимало людей усією душею увібрало в себе дивний світ східної літургії, сприйняло її не тільки як естетичне, а й як містичне явище. Церковна традиція промовила до них таємничими кодами людської цивілізації, які вони ще не готові пізнати повністю, але вже давно готові відкинути будь-які атеїстичні кпини й зневажливе зухвальство. Чи не вперше в житті пострадянські українці привчалися на сповіді критично споглядати своє життя, відчули священний трепет від простих слів: “Нехай не на суд і не на осудження буде мені Причастя Святих Твоїх Тайн, Господи...”, зробили бодай найменшу духовну спробу зрозуміти, що це значить – “зодягнутися в Христа”.

⁸ GS, 11 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 510.

Це був дивний етап, під час якого відбувалося таїнство прищеплення надламаної галузки Церкви до суспільного стовбура. Галузка не тільки прижилася, а й багатьма своїми бруньками зазеленіла. Тоді з новою силою забриніло в душі людини моральне почуття, оздоровно замлоїло її сумління. В житті багатьох людей донедавна аморфність їхнього духовного життя почала набувати певної структурованості, а донедавна стихійність їхніх моральних пріоритетів – певної осмисленості й доброго спрямування. Душа людини опинилась у відповідному гравітаційному полі, де знову увиразнилися “верх” і “низ” і де кволе моральне почуття отримало таку важливу для нього духовну опору.

Не в одній парохії люди вдячно потягнулися до свого пароха, який натхненно взявся “піднімати цілину”, постійно сам оживляв свою віру, а також своїм ширим свідченням Христові розчищав ікони душ своїх парохіян. Про таких парохів між мирянами ходять легенди, оскільки саме вони сповнюють серця оптимізмом, запалюють людям “світло в кінці тунелю”. Вони успішно реалізують своє покликання бути друзями й радниками, лікарями-психотерапевтами, майстрами-“реставраторами”. Такі священики стають ворітьми, через які люди входять у світ духовності, – ворітьми хай навіть у чомусь недосконалыми, зате перед Господом у своїх намірах чистими. Завдяки їм, так само як особам посвяченого життя, які віддають себе людям, стихія народної релігійності подекуди набуває катехитично окреслених церковних обрисів. Завдяки їхній самопожертві в житті не одної людини гармонійно відновився освячений Церквою світопорядок, який дає їй, людині, відчуття душевної стабільності та моральної впорядкованості.

Отож сьогодні, після якогось десятка років служіння Церкви в умовах відносної свободи можна лише радіти її очевидним

успіхам у зміцненні людських душ. Проте водночас злочином щодо Церкви і власного християнського сумління було б не помічати деяких тривожних тенденцій.

Навіть тяжка криза церковної людини, хоч і є небезпечною, але не настільки небезпечною, як стан “прелести” (перебування в спокусі), коли людина живе і не розуміє, що вона гине, а уявляє собі, що все гаразд⁹.

Наша церковна свідомість якось дуже швидко відкрила в собі “нові” надії, які насправді виявляються давно забутими, але від цього не менш шкідливими старими ілюзіями. Наші “нові” добрі наміри, ніби ті коні в старому млині, часом ідуть завченими дорогами, а ми й не здогадуємося, що це – рух по колу. І оскільки далі я планую вдатися до критичного аналізу, то хотів би в цьому місці зробити один невеличкий відступ.

Сьогодні в мирянських “кулуарах” не бракує критичних слів на адресу духовенства. Правда, все це відбувається у нас саме в “кулуарах” і дуже вже по-українськи: мовчки – у присутності духовенства і в’їдливо – за їхньої відсутності. Нижче ми ще будемо говорити про відповідальність священників, про незадовільний стан справ у Церкві: критичність взагалі є завданням цього розділу. А тому спершу я хотів би визначитися щодо того, якою мірою ці докори можуть бути односторонніми. Не пригадую, хто з католицьких єпископів Середньовіччя (здається, єпископ Алеппо), реагуючи на докори щодо невідповідної поведінки священників, цілком слушно зауважив: “А звідки береться духовенство, як не з мирян?” А. Тойнбі теж якось сказав доречні слова:

Церкви складаються не зі святих, а з грішників і, подібно до шкіл, за будь-якої доби й будь-якого суспільного ладу, не можуть набагато

⁹ Александр Мень. – С. 71.

випереджати суспільство, в якому вони живуть, розвиваються і підтримують своє існування¹⁰.

Отож у кожному гріхові священика, як у краплі води, віддзеркалюється якийсь гріх цілого суспільства. Тому критичний пафос мирянина не може бути спрямованим виключно на духовенство: як відомо, критику слід починати з себе самого. До чого призводить забуття цієї істини, дуже слушно зазначає Йозеф кардинал Гьофнер:

Занадто критичне до будь-якої влади виховання, яке розхвалюється багатьма як “звільнення” людини, породжує нездатних до співжиття у спільноті суперіндивідуалістів та помножує неврози. Небезпечно підносити подолання системи... вище, ніж подолання самого себе¹¹.

Нижче Читач переконається, що в цьому розвертанні вини на мирян не проявляється буцімто узалежене становище автора як одного з керівників богословської інституції. Я вважав і далі вважаю, що духовенство може і повинно нести ще *поцейбічну* відповідальність за свої похибки, а миряни мають моральне (і церковне!) право їм на ці похибки цивілізованим (і церковним!) чином вказати¹². Іншими словами, я не вважаю, буцімто “думка, що Церкву можна критично оцінювати і навіть реформувати”¹³, є сьогодні такою ж революційною, як вона була у XVI ст. Однак вектор впливу (а значить, і відповідальності) ніколи не спрямований *лише* від священика до мирянина. Не менш дієвим є і вектор впливу мирянина на священика. Тому миряни теж несуть

¹⁰ Тойнбі. – Т. 2. – С. 96.

¹¹ Гьофнер. – С. 60.

¹² На жаль, навіть тепер, після десятиліття великої проби, відомі випадки, коли священики забороняють мирянам говорити про них критично, вважаючи це гріхом, що вимагає сповіді й покути.

¹³ Борис Гудзяк. – С. 116–117.

велику відповідальність – або за те, що неправильно розуміють суть покори та смирення, часом мириачись із неєвангельськими діями священика; або за те, що внаслідок своєї схильності до гріха й готовності чинити зло самі творять неєвангельську атмосферу, якою часом спонукають священика до фактичного порушення ним своїх священичих обітниць. Отож до правди можна наблизитись тільки тоді, коли визнати спільну відповідальність духовенства і мирян за стан справ у Церкві.

На підтвердження свого висновку наведу слова Стефана Свежавського, якими він відреагував на запитання щодо клерикалізації Церкви:

Гадаю, що клерикалізм загрожує усій Церкві... Вину тут несуть не лише духовенство, а й миряни. Це результат того, що на духовенство звалили всю відповідальність за Церкву, і цей процес наростав із Середньовіччя. Я займався колись справою Яна Гуса, і виявилось, що один із його супротивників, Станіслав зі Знойма, твердив, що Церква – це папа й кардинали. Навіть єпископи, священики й пресвітери не були включені до складу Церкви. Вина лежить на обох сторонах, і в певному сенсі клиру вигідно, що він єдиний є представником Церкви. Проте, з іншого боку, це також вигідно мирянам, бо тоді миряни уникають відповідальності за Церкву, перетворюються в ній на пасивний елемент, що не несе відповідальності за всю спільноту¹⁴.

А тепер, зробивши потрібні застереження, уже можна перейти до аналізу типових докорів, що їх висувують миряни на адресу духовенства. Так, легенди між мирянами ходять не тільки про відданих і жертвних священиків, а й про священиків нечесних, надміру владних, користолюбних. Проповідувані ними моральні чесноти, заклики до “незбирання скарбів земних” на тлі власного користолюбства стають насмішкою над Євангелієм, великою

¹⁴ Stefan Świeżawski. O znakach czasu // *Rozmowy na koniec wieku*. – С. 90–91.

отрутою для цілої парохії. Рятуючись від відповідальності, такий священник накладає табу на всіляку критику своїх вчинків під страхом невідпущення парохіянину його гріхів, використовує слабкі місця в централізованій церковній адміністрації для самовигороджування, а то й здобуття надмірних впливів у Церкві. Вже навіть у 90-ті роки бували випадки, коли болем резонували в серці слова пророка Єремії: “Жахливе й страшне сталося у цім краї. Пророки пророкують іменем неправди, священники правлять, як хочуть. Народ же Мій це любить! І що ви чинитимете, як тому кінець настане?” (5, 30–31).

Не раз і єрархія Церкви у конфліктах між священником і парохіями стає на бік священника не тому, що він правий, а радше задля захисту, як колись казали, “честі мундира”. Часом створюється патова ситуація, коли, з одного боку, устрій Церкви загалом не допускає демократичного “імпічменту” парохіяльного священника з ініціативи парохіян, а з другого – єпископ-ординарій не вживає своєчасних заходів для усунення й адміністративного покарання священника, який порушив якісь правила поведінки. Бувають також випадки, коли за священниками немає достатнього контролю, що фатально впливає на їхню дисципліну, зате в інших випадках декани при потуранні свого ординарія здобувають надмірну, авторитарну владу над деканальними священниками. Інколи до нашої епохи можна значною мірою застосувати той висновок о. Бориса Гудзяка, який зроблено ним для передберестейського минулого:

Намагання розв’язати конкретні проблеми, такі як церковна дисципліна, корупція й невігластво клиру, фінансова неспроможність і взагалі інституційна слабкість, постійно зводилися нанівець опортунізмом і фракційністю – виплодами підневільного становища та сервілізму¹⁵.

¹⁵ Борис Гудзяк. – С. 56–57.

І в усіх цих випадках головною причиною негараздів, як на мене, є збіднілий духовний світ священика, брак його християнської та загальнолюдської культури (що виразно корелює з іще більшим браком християнської культури серед мирян).

Зрозуміло, що напруга між обов'язком священика проповідувати моральний спосіб життя і його власною земною недосконалістю є вічною проблемою, яку ніколи не вдасться вирішити остаточно. Ніщо так не травмує мирянина, як духовно застигла й користолобна душа священика. Як тільки мирянин відчує, що за офіційно декларованою опікою над його мораллю з боку такого пароха ховаються власні чи групові корисливі інтереси останнього, це стає присудом для всього духовенства. В цьому – одна з причин низки церковних розколів, ефективності нинішнього протестантського антиєрархічного ферменту, врешті – атеїстичного бунту проти віри загалом.

Можливою розв'язкою, прийнятною для людини III тисячоліття і гідною її свободи, є, на мою думку, ситуація, коли священик не стільки *моралізує* як безгрішна й всевідаюча особа, скільки *запрошує* парохіянина до тих духовних пошуків, які веде сам; коли він бере мирянина *співучасником* тих духовних здобутків, які сам зумів досягти. “Сучасна людина більше довіряє свідченню, а не повчанню”, – зазначив на X Генеральній Асамблеї єпископів світу у Ватикані в 2001 році єпископ Морісет із Канади. На підтвердження свого висновку я міг би навести і слова донедавного головного редактора “Тижодніка повсехнего” Єжи Туровича:

Я надаю величезної ваги простому формулюванню, яке знаходимо в енцикліці [Івана Павла II] *Redemptor hominis*: “Людина є шляхом Церкви”... Перед Собором [Другим Ватиканським] єпископ чи богослов сказав би: “Церква є шляхом людини”. Сьогодні Церква

йде до людини такої, якою вона є, не думаючи про те, щоб із нею боротися, хоче їй служити, хоче свідчити Євангеліє словом і ділом. Це шлях саме діалогу, розмови, розуміння, а не намагання накинати свої погляди силою – хоч би силою демократичної більшості. Бо до уваги беруть людину, кожну людину – незалежно від того, якого вона віровизнання, якого світогляду¹⁶.

Нормативними для згаданої розв'язки можуть бути відомі слова св. Августина: *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus* (“Для вас я єпископ, а з вами християнин”). У першій частині цієї фрази (у згаданому контексті) закладено елемент навчання вірних через роз'яснення правд віри, викладання доктрини Церкви. Тут присутня позиція: “Я знаю правду, ви – ні”. І часом духовна особа на цьому й зупиняється. Однак в августинівській фразі є і друга частина: зі своїми вірними священник є християнином, тобто він так само, як і інші християни, *шукає* правду, не маючи її гарантованою раз і назавжди. І тут уже важливо, щоб священник не боявся запрошувати мирянина до своїх духовних пошуків, до своїх сумнівів і вагань. Через цей досвід віри він наближається до тих інших, хто теж шукає, а тому учительство слуги Церкви через свій власний приклад разюче (і в добромум сенсі!) скорочує дистанцію між ним і його ближніми. І знаменно, що навіть Іван Павло II, посилаючись на ці августинівські слова, пропонує нам: “Розважте добре, наскільки ж більше значить *christianus*, аніж *episcopus*, бодай би навіть ішлося про Єпископа Риму”¹⁷.

¹⁶ Jerzy Turowicz. O Ziemi Obiecanej // *Rozmowy na koniec wieku*. – С. 286–287.

¹⁷ Іван Павло II. *Переступити поріг надії*: (Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі) / Пер. з польськ. Надія Попач. – Київ: Кайрос – Львів: Свічадо. – С. 32.

Над дилемою, що саме спонукало того чи іншого священика стати слугою Церкви, мирянин замислюється майже автоматично. Сама поява духовної особи неухильно включає в свідомості мирянина механізм зіставлення духовних чеснот цієї особи з тим уявним образом, який служить для нього високим “стандартом” духовного лідера. Витримати це випробування дуже непросто – хоча б тому, що самі миряни є різними. Один прагне знайти у священикові передусім мудрого й виrozumілого духівника, другий – цікавого інтелектуального співбесідника; один хоче переконатися, що священик живе аскетичним життям і цурається земного, тоді як другий хоче бачити його елегантно вдягнутим і чутливим до естетики й краси; один прагне, щоб священик “не пив, не курив”, тоді як другий, навпаки, чується краще, коли священик не відгороджений від нього таким собі “забором святенництва” і є просто *живою* людиною. Тому догодити всім практично неможливо. Проте понад усе мирянин цінує щирість і нелукавість у священичому проповідуванні, простоту і негордовитість у поводженні з паствою. І ці риси мають визначальний вплив на успіх євангелізаційної місії священика, оскільки лише в цьому випадку можливий резонанс між проповідуваними ним істинами й душею мирянина.

З точки зору домінантної лінії сучасного парохіального проповідництва, можна сказати, що нинішній священик радше погнав би своє стадо услід за Іваном Предтечею в пустелю, щоб очистити його від гріховності цього світу, ніж завів би його услід за Христом до хати митаря. Адже там – спокуси, розтління, гульба. Або, точніше, наша сучасна українська домівка давно вже нагадує “хату митаря”, з якої духовенство чимскорше хотіло б людей вивести. При всій умотивованості цього бажання, за ним усе ж ховається глибока недовіра до особистої спроможності людини

розрізнити добро і зло. Свобода, в очах такого священика, надто дискредитувала себе, щоб тепер робити на неї ставку. Христос умів *переконати* людину, вселити в неї віру, а будучи переконаною, вона вже з *власної волі* йшла нововіднайденим шляхом, витримуючи часом великі муки й страждання. Чимало нинішніх священиків свідомо чи підсвідомо вважають, що гріха в суспільстві надто багато, щоб чекати на особисте навернення кожної людини. Ізолювати її від спокус, силою суспільних обставин змусити її вести більш моральний спосіб життя – таким буцімто є їхнє завдання як пастирів.

Все це часом призводить до того, що християни опиняються в напівдобровільному гетто. Дорога туди починається часом непомітно і зовсім невинно. Втомлені від бездуховності й цинізму, хамства та розпусти у знебоженому суспільстві, церковні люди прагнуть відгородитися від цього агресивного світу зла. Як сказав би Христос, наша віра надто слабка, щоб ми могли ошляхетнити й одухотворити наше затруєне довкілля. Тому ми намагаємося знайти собі прихисток і душевний комфорт у творенні *паралельного* суспільства – кращого, духовнішого, ніж той, що є. Однак я далеко не певен, що такий шлях можна назвати справжнім відвойовуванням у зла життєвого простору (методологічно це нагадує радше розмежування сфер впливу); він був успішним лише в часи катакомбного християнства, коли останнє переживало ембріональний період розвитку. Повторення цього шляху західними католиками в XIX-XX століттях успіху вже не мало: насправді вони відступили в “гетто”, “внутрішню еміграцію”, “субкультуру”¹⁸. Логіка відмежування заводила їх навіть іще далі: “Католики часто робили при цьому чесноту зі своєї відсталості й

¹⁸ Див.: Urs Altermatt. – С. 147–163.

вигідно влаштовувалися у своїх сільських провінціях як альтернатива сучасності”¹⁹. Натомість агресивна сучасність успішно вихоплювала з того гетто все нові й нові жертви, увиразнюючи невтішний висновок, що від зла не сховатися ніде. Отож у цьому сенсі досвід боротьби західних християн із епохою модернізму міг би виявитися для нас надзвичайно повчальним!

Хай там що твердить офіційне вчення Церкви, але нинішній типовий український священик має глибоку *практичну* недовіру до благодатності людської свободи. Згадка про неї викликає в нього, як правило, негативну відрухову реакцію. Досвід західних ліберальних демократій в його уявленні є однозначно негативним, оскільки, на його думку, до секуляризму там призвела не стільки вся сукупність техно- і соціокультурних чинників, скільки переважно надуживання свободою. Відтак “український шлях” недопущення секуляризму мав би буцімто полягати щонайменше в настороженості щодо ліберальних свобод, у заміні формули “невластиве надуживання свободою” на “благодатне обмеження свободи”. Іншими словами, змініть дещо стилістику мови сучасного українського священика – і ви в багатьох випадках отримаєте типову логіку, яка була властива французькому духовенству в перший період боротьби з Просвітництвом.

Звідси постає небезпека застосовувати для боротьби з секуляризмом ті самі методи, які духовенство застосовувало в боротьбі з атеїзмом. Найчастіше такою боротьбою є голе заперечення у стилі боротьби з вольтеріанством. Однак така інерція методів може виявитися для Церкви надзвичайно шкідливою, як є шкідливим будь-яке нехтування особливостей супротивника. В часи комуністичного переслідування Церкви її потен-

¹⁹ Urs Altermatt. – С. 55.

ційними прихильниками були всі, хто не приймав атеїзм, – навіть агностики. Тому в той час священникові достатньо було просто відчинити двері храму, і він уже здобував собі принаймні мовчазних прихильників. Саме в пошуках антитези до комуністичного безбожництва люди й пішли в храми на початку 1990-х років. Однак у час секуляризму мало відчинити двері храму, бо люди можуть легко його проминути. Храм треба перетворити на духовний та інтелектуальний магніт, який притягуватиме людей, – особливо тих, хто вагається, хто живе поза “стадом вірних”. Інакше років через десять наші храми можуть знову спорожніти.

Для типової більшості українського духовенства період боротьби з Церквою був нічим не вмотивованим безумством людської гордині, духом сваволі, що вирвалася з благодатних оков. У Французькій та Російській революціях вони вбачають тільки кров і руїну, але не зауважують тісної вуздечки, що була до того накинута на людський дух і яка, зокрема, й спричинила таку потужну силу революційного вибуху. Роль Церкви у творенні такої вуздечки надзвичайно велика! Іншими словами, досвід антицерковного бунту в очах такого духовенства має виключно негативний характер і не несе в собі жодного іншого позитивного висновку, окрім того, що “треба вірити в Бога й ходити до церкви”. Негативні ж наслідки похибок самого духовенства залишаються непоміченими, а тому й неврахованими. Однак на голому запереченні комунізму й атеїзму, як засвідчує психологічна реакція українського суспільства 90-х років, далеко не заїдеш. Підрастають нові покоління, які знають про ГУЛАГ лише з матеріалів історії й які вже сьогодні потребують інших стимулів і мотивацій.

Звичайно, не можна змальовувати ситуацію лише в чорних тонах. Чимало священників слушно називає деякі важливі методи

боротьби з секуляризмом, наприклад: євангелізацію; відмову від протистояння “ми – вони”, яке не сприяє конструктивності; релігійну освіту за допомогою паралельної з державною мережі конфесійних шкіл. І я не згадую ширше цього позитивного досвіду лише тому, що зосереджую свою увагу на наших прорахунках.

Отож вишколений в умовах суворой семінарійної дисципліни, типовий український священик стає носієм певної системи цінностей, в якій аскетизм, покіра, монастирська суворість є милішими Богові, ніж узвичаєний “земний” побут, незалежність і веселість. Таке розрізнення не завжди можна вловити на рівні доктрини, оскільки церковне вчення не може ігнорувати той факт, що гріх зів’є собі кубельце за *кожною* з названих характеристик (і відповідно навпаки, кожна з них може бути цілком благодатною). Але це прекрасно відчувається на рівні психологічних та поведінкових реакцій у практичному житті.

Релігії аскетичного забарвлення найвищим ступенем вважали святість, розуміючи під нею чистий зразок монашого служіння або мучеництва за віру²⁰.

Нинішній пересічний священик переважно почуває себе пастирем *неслухняного* стада, тобто покликаним спрямовувати це стадо, підганяти його, щось йому забороняти, а то й не відпускати гріхи. Він стає великим співцем моральної церковної “норми”, яку сприймає як огорожу, в межах якої його овечкам буде безпечно і, відповідно, за межами якої їх можуть розтерзати хижі спокуси. Однак далеко не все в цій моделі є невинним:

Такий погляд призводить до душпастирської практики, що в Церкві завжди мусить панувати порядок. Звідси в християнській святині мусить панувати притлумлена тиша під час літургії, в якій, зрештою,

²⁰ Даниил Андреев. – С. 20.

все наперед усталено, а літургія є фактично чимось попередньо створеним для вірних, а не дійсністю, що твориться через них самих. Жити по-християнськи означає прямувати точно окресленою дорогою засад і директив. Всі мають наперед накинута конкретні ролі й функції для виконання. В цій піраміді всю увагу спрямовано угору, а всі директиви влади – також по ступенях піраміди – спливають униз. Ті, хто при владі, існують не для того, щоб слухати, а для того, щоб говорити. Все передбачено і перебуває в належному порядку; новаторство є чимось підозрілим, якщо не цілковито забороненим²¹.

Так у відповідь на стримувальну функцію моралі в Церкві починає відновлюватись однобічно стримувальна, заборонна модель її служіння. Однак це знову ж таки прирікає Церкву йти давно протореними хибними шляхами. У випадку Східної Церкви важливою пересторогою для нинішнього духовенства мали б прозвучати слова св. Іларія Піктавійського (IV ст.), з якими він звернувся до імператора Констанція:

Збурений світ Церкви неможливо відновити, розрізнених неможливо зібрати інакше, як надаючи їм повну свободу жити згідно зі своїми переконаннями, без будь-якого рабського приневолення. Якби ви застосували насильство – навіть в інтересах правдивої віри, і тоді єпископи, з їхнім учительським авторитетом, пішли б проти вас і сказали: Бог – Господь усього всесвіту, Він не потребує підневільного послуху, не потребує вимушеного сповідання. Його не можна обдурити, а Його благовоління можна заслужити щирим сповіданням Його²².

У випадку Західної Церкви такою пересторогою міг би послужити досвід “Церкви в обороні”, яка протиставляє себе світові,

²¹ Monika Hellwig // *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 285.

²² Цит. за: Вениамин Новик // *Церковь и общество*. – С. 36.

замість того щоб бути йому добрим і прихильним радником. Отцеві Юзефу Тішнеру належить дуже вдале зіставлення двох моделей Церкви – “Церкви в обороні”, що існувала до Другого Ватиканського Собору, і післясоборового її варіанту:

Церква в обороні вбачає у вірі акт “підкорення авторитетові Бога”. Післясоборова Церква відкриває – згідно з біблійною традицією, – що віра “є вільним відгуком людини на заклик Бога”. Місце “підкорення авторитетові” займає “свобода відгуку”²³.

Якщо це зіставлення справедливе, то у нас Другий Ватиканський Собор ще вочевидь не відбувся.

Досі я говорив переважно про ситуацію в Українській Греко-Католицькій Церкві. Якщо ж звернути свій погляд у бік українського православ’я в усіх його відламах, то там становище, на мій погляд, у цьому плані навіть гірше. Українське православ’я розвиває модель “Церкви в обороні” не тільки тому, що перебуває у стані протистояння зі знедуховленим посткомуністичним суспільством у тому сенсі, про який ішлося вище, а й тому, що протистоїть водночас динамічній західній цивілізації (більше про ці аспекти дещо згодом). Відповідно довіра до людської свободи, як засвідчує практика, тут іще менша. А значить забутими виявилися дивовижні у своїй простоті слова Григорія Богослова:

Рослини, якщо насильно нагнути їх руками і потім відпустити, знову випрямляються і повертаються в попередній стан, чим і виказують ту свою властивість, що *насильством можна їх зігнути, але не випрямити*²⁴.

²³ З передмови о. Юзефа Тішнера до кн.: Urs Altermatt. – С. 15.

²⁴ Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. *Собрание творений*: В 2 т. – Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 2. – С. 328 (Репр.) (виділення моє).

Духовна, психологічна та інтелектуальна неготовність священика до режиму несилуваного душпастирювання призводить до того, що надто багато тем із повсякденного людського життя виведено зі сфери діалогічності й переведено в категорію необговорюваних заборон, табу, а то й псевдодогм. Таким чином, щоб бути воцерковленою, людина в цьому випадку повинна не стільки “вмерти для гріха” (пор. Рим 6, 2), скільки “вмерти для свободи”, в тім числі – свободи критичного аналізу особистої поведінки священика, методів його душпастирювання, змісту його повчань. При цьому забувають, що “динаміка надії вимагає згоди на те, щоб ласка діяла через свободу людини, а не через її обмеження”²⁵.

Зрозуміло, що в будь-який час і в будь-якому суспільстві завжди знайдуться люди, для яких саме обмежувальна модель стосунків зі своїм душпастирем буде найкомфортнішою. Однак звідси не випливає, що священик повинен таку модель вважати взірцевою для всього суспільства. Мислити так означало б заганяти Церкву в уже “освоєний” нею глухий кут, з якого вона тільки-но почала вириватися. Хоч як прикро священикам слухати ці та подібні критичні слова, сьогодні важливо не допустити, щоб мирянам говорили те, що колись ізраїльські владоможці “говорили пророцтвам: ‘Не бачте!’ а пророкам: ‘Не пророкуйте правдивого нам, говоріть нам гладеньке, передбачте оманливе, уступіть з дороги, збочте з путі...” (Іс 30, 9-10).

Релігійність народна супроти релігійності філософської

Аналізуючи новітню українську релігійність, неможливо обійти увагою стан мирянства, зокрема проблему співвідношення народної побожності та “інтелігентської”, або, як ми називали її

²⁵ Monika Hellwig // *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 295.

при аналізові західних тенденцій, “філософської” релігійності. У 80-ті роки могло видатися, що в тодішньому Радянському Союзі домінує саме остання. Преса того часу – хай скупо, але все-таки дедалі виразніше – висловлювала делікатний сумнів щодо справедливості антирелігійного спрямування комуністичної ідеології, підважувала науковість “наукового” атеїзму, а то й відвоювала для релігійного світогляду очевидні плацдарми на терені суспільної свідомості. Кожен, хто вмів читати між рядками (а таких в СРСР була більшість), відчував нові віяння часу: вірити в Бога ставало модно й престижно.

Народна релігійність у той час тулилася якщо не в підпіллі, то в сільській глибинці, й навіть не потрапляла на шпальти загальносоюзної преси. Однак отой найнижчий рівень в англійській мові не дарма має назву “трав’яного”. Народна релігійність, як і трава, на позір легко гнеться, однак так само легко випростується. Саме прості люди пронесли в собі крізь усі лихоліття пам’ять церковної народної обрядовості, не раз горою стаючи на захист свого храму й не дозволяючи навіть потужній радянській “машині” зруйнувати чи закрити його. Саме прості миряни, якщо говорити про Українську Греко-Католицьку Церкву, “виносили” її в часи підпілля на своїх плечах. Отцеві Івану Музичці належать слушні слова, що чітко окреслюють роль мирянської ініціативи того періоду: “Хто був Церквою протягом перших трагічних літ повоєнної руїни? Миряни!”²⁶.

Народна релігійність була тим паливом, на якому працював двигун української “оксамитової” революції 1989–1991 років. Згадаймо: перш ніж народ насмілився висовувати політичні ви-

²⁶ о. І. Музичка. Вагомість мирянського руху в діяльності мирян в Україні / *Патріярхат* (За єдність Церкви й народу). – Нью-Йорк, США. – Грудень 1995 року. – С. 17.

моги, було висунуто гасло релігійної свободи. Саме релігія першою протаранила фортечні мури комунізму, саме прості люди, що вийшли на Арбат голодувати за визнання Греко-Католицької Церкви, роззброїли тогочасну Москву; саме руками релігійних галицьких жінок потай виготовлялися синьо-жовті прапори, які уквітчали собою перші політичні мітинги. В ті буремні роки “філософська” релігійність тулилася у вчених кабінетах і мовчала: революція для філософа – надто прямолінійна й чорно-біла пора; вона відкидає сумнів, який є головним рушієм філософії.

Однак те, що є головним капіталом народної релігійності в часи підпільного опору, – ота біблійна “твердошиїсть” – у часи відкритого протистояння іноді набуває сумнівних ознак. Міщанство, не ошляхетнене голосом духовної еліти, сповнюється стихійними реакціями й почуттям власної непомильності. Під час зіткнень із суперниками або конкурентами в умах такого міщанства церковна історія перетворюється на карикатуру, Біблія – на цитатник для вуличних ватажків, а релігійна терпимість – на шкідливу “розслабленість” перед боєм за власну Церкву. Гарантією перемоги тоді є не сила віри, а нечутливість серця; не любов до Бога, а непохитна ненависть до тих, хто вірить інакше. В той час на прапорі борців можна розпізнати обриси кого завгодно, але аж ніяк не євангельського Христа з Його Нагірною проповіддю.

З часом минає вуличне протистояння, але не згасає пристрасність “захисної” психології. Вона тепер обертається проти тих, хто привносить у храмові служби “не наші” обряди, хто “не туди веде Церкву”. Якщо говорити, зокрема, про УГКЦ, то саме серед тих людей, що винесли в часи підпілля на своїх руках цілу Церкву (а це означає, зокрема, – твердо й непохитно трималися прийнятих на той час обрядових особливостей), сьогодні можна

зустріти тих, хто не може психологічно змиритися з тим, що їхня Церква набуває інших ознак. Будь-яка зміна в їхніх очах рівнозначна зраді Церкви, поновному принесенню її в жертву. Саме серед людей, які в часи підпілля й переслідувань були опорою духовенству, сьогодні можна натрапити на тих, хто внаслідок своєї негнучкості та обрядової консервативності може стати бар'єром для свого пароха, суттєво обмежити його вільний пошук найкращих засобів душпастирювання.

Народна релігійність в Україні своєю потужністю дивує сьогодні усіх, хто має можливість порівняти релігійні процеси на Заході Європи й на її Сході. Кажучи знову про УГКЦ, мені не раз доводилося чути захоплені відгуки й справжнє здивування, що ця Церква, яка на Заході внаслідок постійної ворожої пропаганди з боку Московської патріархії сприймається як “аномалія” церковного життя, насправді є Церквою *живою*. Велелюдні прощі до відпустових місць, включно з кульмінаційними урочистостями в Зарваниці, активне відродження тих форм церковного життя, які традиційно були властивими Греко-Католицькій Церкві, – все це вражає стороннього спостерігача й свідчить про величезний потенціал української церковності.

Разом із тим, народна релігійність може створювати труднощі внаслідок своєї доктринальної розмитості. Зрозуміло, що дати однозначне визначення такої розмитості майже неможливо – на те вона і розмитість, що стала, здається, характерною ознакою нинішнього стану східного християнства. Принаймні була вона властива українцям у менш атеїстичні епохи – як, наприклад, берестейську, про яку говорить о. Борис Гудзяк:

Духовне життя мирян не опиралося на знання доктрини, проте черпало своє змістове наповнення в народних звичаях, у міфології явищ природи, а також в інституційній релігії з її канонічною

літературою, догматичним і моральним кодексами та літургійною практикою²⁷.

Часто народний Бог – це саме той грізний, моралізуючий Суддя, той Громовержець, якого не може прийняти сучасна філософська релігійність. Народна побожність дуже інерційна, а тому вона часто нагадує саме те догматичне й дисциплінарне християнство, якого ще донедавна так активно зрікалася (і почасти зрікається й сьогодні!) західна релігійна думка.

Благочестя [тут] досягається за рахунок пригнічення царственною благоліпністю, яка веде до одностороннього пізнання суті Бога і Святого Духа (в послуху та покорі)²⁸.

Водночас народному Богові не відмовиш у милосердності, бо на чому тоді трималася б людська віра, що їхні гріхи буде Ним пробачено?! Часом, хоч як це звучить парадоксально, згадану розмитість підживлює сам парох, який надто вже наполягає на необхідності парохіян ходити регулярно до церкви, не турбуючись особливо тим, що саме спонукає їх до цього, не працюючи над їхнім вишколом в етиці милосердної й вибачливої любові.

Поряд із тим, не все гаразд і в царстві української філософської релігійності. Сьогодні тут вочевидь панує еклектика. Хоче він того чи ні, нинішній український інтелігент перебуває у майже літописному стані “вибору віри”. Його належність до Церкви мотивується радше культурними чинниками, ніж суто доктринальними, генеза його віри часом більш ніж екзотична. Мозок і душа такого інтелігента – це знову ж таки тиглі, в яких переплавлюються рештки марксистсько-ленінського матеріалізму, принагідно засвоєні елементи християнської доктрини, прикладні

²⁷ Борис Гудзяк. – С.147.

²⁸ Зігфрід Ернст. – С. 43.

інтерпретації наукових теорій і, звичайно ж, любі серцю вкраплення східних релігійно-філософських учень²⁹. Все це радикально перемелюється згаданим у вступі любомудрієм ума й неспокоєм серця – отим *perpetuum mobile*, що невтомно прагне знайти однозначні відповіді на вічні запитання, які такої однозначності в принципі не передбачають.

Духовенство, як правило, ставиться до такої еклектичної релігійності з великою пересторогою. І це зрозуміло, адже в цьому разі ниточка, що пов'язує такого інтелегента з Церквою, стає надто тонкою, а християнство, якщо воно зводиться лише до естетико-культурних феноменів, – надто залежним від історії. І все ж, оскільки подолати цей еклектизм і відділити зерно від бур'яну в умах нашого сучасника-інтелегента сьогодні несила нікому, треба постаратись не стільки заперечувати реальність, яка однаково існуватиме попри твою волю, скільки побачити в ній ті можливості, якими варто скористатися. Сьогодні, коли Церква опинилася в плюралістичному суспільстві, де існує поліфонія релігійних і нерелігійних ідей, їй потрібні імпульси нетрадиційності, сміливе нестандартне душпастирство, розкутість богословського пошуку. Тільки вони, на мою думку, допоможуть Церкві вийти на нові орбіти, завоювати серця молоді й тих, хто поки що – “поза стадом”; іншими словами, допоможуть ввести Церкву в діалог із сучасним світом. Для здійснення цього завдання їй потрібен отой доктринальний “люфт”, розмитість світоглядної парадигми, що дозволяє існування мутантних різновидностей ідей, а отже – збагачує пошук.

²⁹ Описуючи нашого сучасника у світі, Дмитро Шурхало вдається до ще гостріших слів: він (наш сучасник) “...читає буддійські тексти або лівацькі брошури і часто примудряється... поєднувати Гессе, зодіак, алхімію, маоїзм і марихуану”. (Див.: Дмитро Шурхало. Темні віки третього тисячоліття // *І.* – С. 211). (Далі – Дмитро Шурхало).

Для української – особливо народної – релігійності характерне також явище, іронічно описане Карлом Ясперсом: “Християнин чинить як усі; християнство в нього – для церемоній і створення особливого настрою”³⁰. Надто часто ми розуміємо християнство “у ритуально-сакральному сенсі храмового благочестя й утішання в скорботі”³¹. Це призводить до того, що багато людей у нас підміняє повноцінне релігійне почуття, яке передбачає існування світоглядно-інтелектуальної компоненти, просто релігійним *настроєм*, емоційно-чуттєвим актом! Але ж цей емоційний молитовний стан був і в язичників-русичів, інакше вони так зворушено не молили б Перуна: “Видибай! Видибай!”.

Чи впливає звідси, що народну релігійність відтепер треба засудити? Очевидно, що ні. Це означало б заперечити траву, надаючи право існувати лише орхідеям. Я переконаний, що Богові мила як нехитра, “натуральна”, доктринально неогранена народна релігійність, так і релігійність “філософська” – допитлива, примхлива, “богоборча”. Так само й Церкві мають бути любими обидві форми релігійності (що нині є лише ідеалом, оскільки допитливе вільнодумство тут радше засуджують, ніж схвалюють). Чим більша амплітуда западання Церкви в ту чи іншу крайність, тим більше це свідчить про незбалансованість релігійних процесів у суспільстві. Разом із тим, не можна собі уявити й безкритичного ставлення з боку духовенства до згаданих вище особливостей мирянської релігійності, бо інакше це призводило б до внутрішнього вистигання й дехристиянізації Церкви.

Як ми вже зазначали вище, є час, коли голосно говорить зворохоблений простий народ, і тоді інтелігентська еліта мовчить. Проте настає час, коли народ стомлено й дещо розгублено за-

³⁰ Карл Ясперс. – С. 42.

³¹ Вениамин Новик // *Церковь и общество*. – С. 25.

мовкає, інтуїтивно відчуючи, що зайшов у якийсь глухий кут, а його інстинкти намагаються розбурхати тільки ті, хто спекулює на людському невдоволенні й черпає з нього свій політичний і владний капітал. Тоді й повинна сказати своє слово інтелігенція, яка в плюралізмі своїх ідей намагає нові шляхи подальшого поступу. Проте минає ще якийсь час, і множинність ідей стає надто хаотичною, щоб бути конструктивною. І тоді з глибин народу проступає нова ясність – отой *vox populi*, який, як відомо, в таких випадках стає *vox Dei*.

Назад у світле християнське минуле?

Аналіз того, як сучасний український Божий люд реагує на нові обставини буття, можна продовжити і в площині державно-церковних стосунків. На початку 90-х років багатьом українцям здавалося, що релігійна ситуація в країнах Західної Європи та Америки відповідає якійсь одній, типовій моделі державно-церковних стосунків, яку нам, фактично, треба тільки запозичити і пристосувати до своїх умов. Проте насправді строкатість таких моделей у західному світі настільки велика, що попервах наша людина просто розгублюється. Виявляється, американська модель “стіни розмежування” є далеко не єдиною і навіть не панівною. Державність Англіканської Церкви Англії суттєво контрастує з традиційною відособленістю Церкви і держави у Франції. А загалом країнам Західної Європи властиві різноманітні форми *співпраці* між державою і Церквою³², причому для кожної країни вид моделі корелює з історією народу і його менталітетом.

³²Див.: Сильвіо Феррари. Церковь и государство в Западной Европе: Итальянская модель // *Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США: Сборник научных трудов*. – Киев: Отделение религиоведения Ин-та философии НАН Украины, 1996. – С. 68.

Усвідомивши це, українські традиціоналісти починають дорікати Заходові, що він вдається до подвійних критеріїв: з одного боку – пошана до власної історії, а з іншого – ігнорування християнської історії Східної Європи. Не заперечуючи повного іноді анальфабетизму пересічних західних християн щодо історії східного (слов'янського) християнства, треба відзначити одну суттєву різницю у ставленні до своєї традиції між “ними” і “нами”. Західні традиції органічно породили принцип релігійної свободи, позбувшись задля нього всіх своїх історичних ексклюзивізмів або принаймні суттєво загнуждавши, формалізуючи й нейтралізуючи їх³³. Багато ж християн на Сході сьогодні прагне використати свою традицію, навпаки, для применшення, а то й заперечення релігійної свободи інших. Так східну традицію, яка має свої власні джерела релігійної терпимості і могла б стати джерелом нашої автентичної релігійної гармонії в суспільстві, часто перетворюють на засіб релігійної нетерпимості, на інструмент витіснення своїх суперників. Про цю небезпеку, на мою думку, ніколи не треба забувати.

У людей старшого покоління природною реакцією на небажані антирелігійні чи псевдорелігійні явища в Україні є апеляція до держави: “держава повинна втрутитися, держава повинна оберегти”. Однак під обтічним і милозвучним словом “держава” завжди треба ясно бачити реального чиновника з його більш ніж приблизним уявленням про природу Церкви. Загалом, це дивний парадокс, із якою готовністю вірні “традиційних” Церков прагнуть у деяких випадках звернутися по захист держави. На запитання, чи довіряють люди державним чиновникам і чи розуміються останні на релігійних процесах, мало хто з духовенства чи вірних дасть ствердну відповідь. Проте при цьому вони все-таки вважають, що оті “необтяжені”

³³ Для глибшого ознайомлення див.: *Religious Liberty in Western Thought* / Eds. Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. – Atlanta: Scholars Press, 1996.

нашою довірою чиновники *повинні* регулювати церковні процеси (наприклад, коли мова йде про іноземних місіонерів). Так масова церковна свідомість впускає через вікно ту саму “державу”, яку ще кілька років тому так завзято виганяла через двері:

Покладаючи на державу завдання боротися з переконаннями, хай навіть найбільш осудними, Церква залишає прочиненими двері до того самого “тотального контролю за життям особи”, проти якого, здавалося б, заперечує. З точки зору сучасної правової держави, боротися треба не з переконаннями, а зі злочинними діями, які слід карати в суворій відповідності до законів³⁴.

Держава в особі законодавця повинна встановити цивілізований і вивірений правовий режим, держава в особі чиновника повинна той режим підтримувати на практиці, але ні один, ні другий не повинні давати *якісні* оцінки релігіям чи переконанням. Сфера людської совісті – це те, що належить Богові, а не кесарю. Саме цього, для прикладу, й вимагає Декларація Другого Ватиканського Собору “Про релігійну свободу”:

Публічна влада не може силою, страхом чи іншими засобами накидати громадянам визнання чи відречення якої-небудь релігії, або перешкоджати в тому, щоб хтось вибирав собі чи залишав релігійну спільноту³⁵.

В цьому ключі, на мою думку, і треба вивіряти участь держави в релігійних процесах. Особисто мені однозначно осоружна модель привласнення Церкви державою – модель, що розбещує владу й сильно спотворює природу Церкви. Така позірна “втеча від політики” через підпорядкування владі є небезпечною ілюзією

³⁴ Анатолій А. Красиков. Русская Православная Церковь и политика (Далі – Анатолій Красиков) // *Церковь и общество*. – С. 55.

³⁵ ДН, 6 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 382.

східного православ'я, яка вже не раз оберталася для нього значними втратами. Також не приваблює мене й суто американська модель “стіни розмежування” між державою й Церквою. Те, що творці американської Конституції замислили як режим найбільшого сприяння усім релігіям, на мою думку, перетворюється сьогодні в режим найбільшого сприяння одній-єдиній системі переконань – секуляризмові. Тому я шукав би “золотої середини”, тобто такої форми мирного співіснування Церкви й держави, за якої, з одного боку, було б пошановано автономність кожної сторони, а з іншого – встановлено й законодавчо закріплено взаємоприйнятну і взаємокорисну модель їхньої співпраці. Таку модель, як мені видається, успішно випробовує Німеччина³⁶, до досвіду якої мала б приглянутися й Україна. Адже така модель, здається, є найбільш прийнятною для української релігійної ментальності й культури.

Водночас слід точно й дуже обережно вивірити *сферу* співпраці з державою, що для східнохристиянської ментальності було завжди непросто:

Ставлення до слів Ісуса про необхідність чітко розрізняти дві сфери: державну і церковну, віддавати кесарю кесарево, а Богу Богове – виявилось найскладнішим питанням для християн на Сході Європи...³⁷

В Україні ні державні чиновники, ні духовенство здебільшого не мають досвіду такого толерантного співдіяння, яке велося б на засадах *пошанування автономії кожної сторони і взаємного*

³⁶ Для прикладу, див.: Martin Heckel. The Impact of Religious Rules on Public Life in Germany // *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. – С. 191–204.

³⁷ Анатолій Красиков // *Церковь и общество*. – С. 57.

невикористання у власних цілях. Таку співпрацю слід проводити не в ім'я інституційних інтересів держави чи якихось Церков, а задля блага людини, задля задоволення її духовних потреб.

Міжнародне законодавство у сфері релігійних прав людини побудоване фактично на визнанні секулярної природи держави. Однак саме такий характер держави часто ставлять в Україні під сумнів. Великої популярності серед українських християн, втомлених від безбожності комуністичної влади і моральної деградації влади нинішньої, набуває ідея “християнської держави” як альтернативи гріховній секуляризованій державі. На думку таких християн, міжнародне законодавство змушує Україну визнати “легітимність” секуляризму саме в той час, коли секуляризм має бути критично осмислений і подоланий у глобальному масштабі.

Ця тема надзвичайно серйозна і далека від однозначності, а тому, без сумніву, заслуговує на поважні студії. У своєму ж огляді я обмежуся лише застереженням щодо недопустимості певних спрощень і хибних тлумачень.

Першою проблемою у цьому ряду я виділив би проблему “назадництва” в українському церковному мисленні, яка у нас існує в кількох варіантах. Так, *по-перше*, в типовій картині історії, що характерна для масової християнської свідомості сучасних українців, період моральної деградації суспільства розпочався з епохою Просвітництва, яка стає лінією розмежування добра і зла, символом відпадиння від християнської духовності. Однак якщо деградація суспільства настає однозначно з *утвердженням* Просвітництва, то людина свідомо чи підсвідомо прагнутиме повернутися в “старі добрі” часи Середньовіччя з властивою йому державною регуляцією суспільного життя. Так з’являються ідеї повернення до тих форм і методів впливу на суспільство, які були

відкинуті Просвітництвом, зокрема повернення до ідеї християнської держави, тобто проголошення християнства державною релігією.

По-друге, стурбована християнська свідомість зауважує, що нинішня ситуація бездуховності й морального занепаду дуже нагадує ситуацію в дохристиянській Римській імперії.

І знову, як тоді, в нас християнство без “християнського світу”, віра без зовнішнього захисту, життя, в якому нічого не зрозуміле само собою... Земний, поцейбічний, інституційний захист, який система “християнського світу”, “християнського суспільства”, “християнської держави” хоча б візуально забезпечувала цінностям нашої віри, втрачений без вороття. На ближче майбутнє всі ми запрошені належним чином поміркувати над текстом Послання до євреїв (13, 14): “Бо ми не маємо тут постійного міста, а майбутнього шукаєм”³⁸.

А якщо так, то думка нашого стурбованого християнина мимоволі починає рухатись “від Константина”, некритично й неісторично сприймаючи тодішні методи (на подібні аналогії наштовхує ще й той факт, що в нинішню посткомуністичну епоху, як колись в епоху Константина, суспільство вступило після великих переслідувань). Відповідно, така людина сумніватиметься в позитивності методів, вироблених у новітній час, і буде психологічно готова до нової спроби, так би мовити, воцерковлення суспільства, або, що в цьому контексті точніше, одержавлення християнства.

По-третє, в розмовах між мирянами (і навіть у деяких проповідях священників) часом звучить ностальгійна ідея “повернення

³⁸ С. Аверинцев. Майбутнє християнства в Європі (Далі – Аверинцев) // *Наша віра*. – 4 (2000).

до Володимира” – мудрого державного мужа, який усвідомив безперспективність язичництва і вдався до рішучого кроку – державного запровадження християнства. Паралелі тут очевидні: ми сьогодні живемо в умовах фактичного язичництва, яке виводить нас за межі цивілізованого світу, а тому мав би й сьогодні знайтися державний муж, який би рішуче відновив в Україні закони християнської держави. Цікаво, що людська пошана до Володимира доволі-таки вибіркова: так, люди воліють не згадувати, що саме князь Володимир відмовлявся виносити смертні вироки – тобто робив майже те саме, до чого так довго підштовхувала нас Рада Європи. Іншими словами, ми, обожнюючи Володимира, часом духовно перебуваємо в таборі його опонентів.

По-четверте, ще одна форма ностальгії за минулим характерна для ментальності мешканців західних областей України з їхньою австро-угорською й польською передісторією. Там усе ще живе пам’ять про довоєнне галицьке християнське суспільство (теж свого роду *Christendom*), в якому роль Греко-Католицької Церкви серед українського населення була надзвичайно потужною. Той світ не вигас еволюційно сам по собі, як це відбувалося на Заході, а був брутально зруйнований чужинецькою силою. Отож туга за цим світом породжує ще й надію, що у справжній українській державі таку християнську цивілізацію можна буде відродити. На перешкоді цьому стоять сьогодні два чинники: квазікомуністичний характер нинішньої держави і сучасна демократія з її узаконеним плюралізмом, яка теж не вкладається в модель *Christendom*, а через те викликає в умах віруючих певну підозру.

В нашому суспільстві є достатньо багато людей, які переживають такі форми ностальгії за минулим, і це змушує поставитись до них з усією серйозністю. Головна хибка сценарію

“назадництва” в усіх його варіантах, на мою думку, полягає в його неісторичності, тобто не враховано те, що неможливо штучно відтворити всі без винятку параметри епох Константина, Володимира, європейського Середньовіччя чи Шептицького. У цьому плані досить поглянути на епоху Константина, яка, нагадаю, характеризувалась появою тогочасних пасіонаріїв-християн, що відзначалися надзвичайною вірою, вивіреною через практику повсякденного життя, й великим суспільним динамізмом. Цілість тої віри та її потужна енергетика визначались не тільки волею людини, а й конкретними параметрами суспільства. Тогочасні політичні реалії сприяли формуванню *євангельської* за своєю природою віри, натомість віра українських християн комуністичного чи посткомуністичного періоду більше вистояна на політичному та ідеологічному противленстві, в якому євангельський вимір суттєво ослаблений. Отож, як колись казали, кожен черговий виток діалектичної спіралі начебто й повторює обриси попереднього, але робить це вже на іншому рівні.

Крім того, коли люди вимовляють слова “християнська держава”, то вони здебільшого мають на увазі суспільство, яке живе за християнськими законами моралі, тобто роблять наголос на слові “християнська”. Чи можуть християни заперечувати позитивність такої візії? Звичайно, ні. Адже всі ми бачимо, наскільки гріховним і самозгубним є антихристиянське суспільство. Однак люди правового, а не морального складу розуму робитимуть наголос на слові “держава”, тобто на системі певних регулятивних норм. Для такого складу розуму цілком природним є такий логічний ряд: в історичних умовах України слово “християнська” є синонімом до слова “церковна”; але яку Церкву в тій майбутній християнській державі чиновник має брати до уваги, щоб вивіряти по ній норми моралі: УПЦ Московського патріархату, як найбільш

численну (за кількістю громад, оскільки надійної статистики щодо кількості вірних немає), чи УПЦ Київського патріархату, як втілення українського православ'я? Не перелічую далі, бо хибність такого підходу, здається, уже очевидна. Зрештою, певний прообраз такої моделі ми вже маємо сьогодні, наприклад у Криму чи в Харкові, де за консультаціями в питанні “історичності” тих чи тих релігійних угруповань чиновники звертаються до єрархів УПЦ МП. Чи таку християнську державу ми собі мислимо?

Тому складається дивне враження, що в деяких випадках тільки секулярний характер держави (на сході України – ще й слабкість церковних інституцій) рятує такого українського священика від повторення давніх помилок щодо використання державної влади в інтересах “християнізації”. Як слушно зауважує С. Аверинцев щодо Росії (що ми легко можемо прикласти й до України), “нині час утисків минув, і нам загрожує радше протилежна небезпека такої собі невмілої пародії на православний істеблішмент у пізньоцаристському стилі...”³⁹.

Здається, увесь досвід Церкви, так натхненно проаналізований на Другому Ватиканському Соборі, списується такими ідеологічно стурбованими християнами на рахунок “хибного шляху”, яким буцімто пішло західне християнство в питанні церковно-державних стосунків. Характерно при цьому, що на практиці концепції “християнської держави” й “державної релігії” мисляться саме як інструменти приневолення, “силування їх прийти” (до християнської віри, до моєї “істинної” Церкви, а не до “сектантів” тощо). Однак Христос ніде не говорив про те, що суспільство житиме краще, коли Його заклики до сумління людей стануть державними обмежувальними законами; не закли-

³⁹ Аверинцев // *Наша віра*.

кав Він також до того, щоб Його вчення стало державною релігією Римської імперії. Христос, звичайно ж, ніде не заперечував суспільного значення закону (пор. Мт 5, 17), проте характер Його проповідництва цілком відповідає згаданому вище пророцтву Єремії про “закон, записаний у серці людини”.

Ми вже говорили в попередньому розділі, якої шкоди в епоху Середньовіччя нанесло християнству його одержавлення. Сьогодні важливо пам’ятати, що “функція [релігії] – пронизувати світлом все світське життя, суспільне і приватне, ніколи і ніяким чином над ним не пануючи”⁴⁰. Повторення Церквою попередніх своїх помилок було б для неї самозгубним. Воно шкідливе уже тим, що спонукає людей ідеалізувати минуле, недооцінювати можливості сьогодення і не бачити нових шансів у майбутньому.

Отож у мене, людини з християнською перспективою мабутнього, немає сумніву, що секуляризм нашої доби – явище тимчасове, яке буде змінене на нову ясність діалогу з Творцем. У цьому сенсі я готовий, услід за голландським ученим, сказати:

Як науковець, залишаю відкритим питання, чи секуляризація є сталим лінійним процесом згасання [релігійності], чи Бог повертається у трансформаційний спосіб... Як особа, яка визначає себе як релігійну, маю, проте, надію, що Бог повернеться в трансформаційний спосіб⁴¹.

Однак вірити у подолання секуляризму в глобальному масштабі через відтворення феодальних державно-церковних моделей навряд чи розумно. Кардинал Поль Пупар, опонуючи

⁴⁰ Сімона Вейль. – С. 103.

⁴¹ Ks. Johannes A. van der Ven. Współczesne kontestacje chrześcijaństwa: sekularyzacja czy desekularyzacja? // *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 219.

“ностальгії за старими шляхами Церкви або за релігійним контролем над суспільством”, спирається на слова енцикліки *Orientalis Lumen* (п. 8), що справжня “традиція ніколи не є чистою ностальгією за минулим, ані жалем за втраченими привілеями”⁴². Слушними є й застереження, висловлені архієпископом Клавдіо Гуджеротті:

Проста ностальгія за *status quo ante* не веде насправді до реалістичних обріїв у теперішньому міжнародному контексті, а всього лиш спонукає повернутися до середньовічного обскурантизму. Саме це відбувається у випадку некритичного віднайдення категорій традиції та роду, яке часто властиве також деяким Церквам. До становища, яке існувало перед настанням комуністичного режиму, не лише неможливо, а й не слід повертатися. Це посилює різні табу, захопило б романтичне і фідеїстичне посилення на цінності, котрі насправді треба переосмислювати і переглядати в оновленому ключі, аби вони не утворювали намулу та осаду сумнівної вартості: достатньо згадати доведений до краю етніцизм, надзвичайно згубний саме з огляду на брак “універсальності”, яка виходить із цілості, щоб знайти єдиний сенс, а не ототожнює себе з якоюсь окремою точкою⁴³.

Спокуса використати християнство як інструмент для зміцнення держави й суспільства або ж використати державу як інструмент християнізації чаїть у собі ще одну небезпеку – ідеологізацію самого християнства. Цієї спокуси не вдалося уникнути жодному із християнських народів, однак нашому народові, травмованому сімдесятилітнім періодом комуністич-

⁴² Цит. за: Поль Пупар. – С. 12.

⁴³ Архієпископ Клавдіо Гуджеротті. Український Католицький Університет у контексті Східної Європи: Доповідь на Академічних нарадах з нагоди відкриття УКУ 28 червня 2002 року. (Далі – Клаудіо Гуджеротті).

ної індоктринації й тотального ідеологізування, цей шлях має бути цілковито протипоказаний. Заміна комуністичної ідеології на ідеологію церковну – це найбільший гріх, якого могли б припуститися сучасні українські християни. По-перше, це було б недопустимим зневаженням того історичного шансу, який був окуплений кров'ю мучеників. По-друге, як завжди, “це означало б перетворити вчення Христа в ідеологічний сурогат, знищивши його глибинну суть – живу присутність Самого Ісуса”⁴⁴.

Вище ми вже торкалися проблеми ідеологізованості на прикладі західних релігійних процесів. Багато що безпосередньо стосується і нас, християн Сходу. Часто в нашій церковній ментальності можна натрапити на явище, влучно підмічене в дособоровій римо-католицькій ментальності згадуваним уже отцем Юзефом Тішнером:

Засада “поза Церквою немає спасіння” отримує нову інтерпретацію: “поза Церквою нема ані правди, ані добра”. Ніхто з тих, хто стоїть поза Церквою, не має можливості висловлювати правдивих суджень про Церкву, оскільки з того місця, на якому він стоїть, не видно правди. Поза Церквою не може бути також автентичного добра. Якщо поза Церквою чиниться якесь добро, то воно є уявним; відомо ж, що демон набирає часом вигляду добра, щоб легше зводити серця добродушних⁴⁵.

Таке мислення формує у священників чи мирянинів ригоризм носія безапеляційної правди, а отже виводить його зі стану діалогічності й прирікає на менторство. Так коло замикається, а в душі шукача правди при зустрічі з таким ідеологізованим християнином майже неunikнено визріває вольтеріанський бунт.

⁴⁴ Юрий Шрейдер // *Христианство как вызов*. – С. 14.

⁴⁵ З передмови о. Юзефа Тішнера до кн.: Urs Altermatt. – С. 12.

На початку III тисячоліття було б неприпустимим для нашого духовенства повторювати помилки їхніх галицьких колег кінця XIX століття, які заштовхували молодого Івана Франка в антиклерикальне бунтарство.

На жаль, часом з'являється відчуття, що у багатьох випадках досвід Церкви XIX ст. таки забуто. В умовах Західної України – особливо в провінційних місцевостях – частина духовенства підозріло швидко зайняла нішу, яку до того займали ідеологи та політпрацівники. Найбільше болять те, що такі духовні особи вдаються майже до того самого прийому ідеологічного “накачування”, яким ще донедавна так зловживали комуністи. Основна його прикмета – велика байдужість до того, який ефект викликає насаджування тих чи тих ідей у душах слухачів. Головне, щоб ці ідеї *прозвучали*, – й цим уже начебто виконано відповідний обов’язок. А якщо люди з якихось причин не сприймають ці ідеї, то це їхня проблема – її завжди можна “списати” на вплив колишньої комуністичної чи нинішньої західної деморалізації.

Але цікаво, що цим ми знову повторюємо західнохристиянські помилки! Варто тут ще раз нагадати пересторогу швейцарського католицького богослова Урса Альтерматта щодо дособового католицизму:

Практично всі проблеми релігійно-етичного характеру духовенство списувало на хиби конструкції сучасного світу. В результаті католицизм більше, ніж у попередні часи, набув рис ригористичного моралізму...⁴⁶

Саме незнання історії Церкви, зокрема негативного її досвіду в боротьбі за впливи на суспільство, так само як імпринтингована з радянських часів схильність до ідеологізації (адже всі ми *родом*

⁴⁶ Urs Altermatt. – С. 92.

с Октябрю!) і спонукає наших священиків “відкривати наново колесо” й не помічати, що неврахування *реакції* людей на нав’язувані їм релігійні приписи шкодить самій Церкві!

Шкода, про яку йдеться, звичайно ж, має багато облич. Одне з них було дуже вдало підмічене Іваном Лисяком-Рудницьким:

Характерним і дуже негативним явищем нашого суспільного побуту є перемішання церковної й політичної сфер. Політиканство втискається в українські церкви, як і церковщина в наші політичні організації. Таке змішання не виходить на здоров’я ні одній, ні другій царині. Наші церкви правлять за національно-політичні установи, й це одна з причин, чому в них так мало справжнього одуховлення та богословської мислі. Знов же псевдорелігійний кольорит, що ним люблять прикрашувати себе наші партії, зовсім не причиняється до їх уморальнення, але зате обтяжує їх зайвою відповідальністю за речі, до яких їм було б краще взагалі не втручатися⁴⁷.

Не менш актуально звучать для нас слова, сказані на початку ХХ століття Вячеславом Липинським:

Тільки ж не та релігія і Церква нам в нашій світській боротьбі за Україну допоможе, яка буде найбільше “національна” та найбільше “українська” і яка в ім’я “націоналізму” буде визнавати всіх наших “отаманів” і толерувати наші руїнницькі національні прикмети; не та, яка в себе вбере найбільше елемента земного, світського, політичного і якої пастирі захочуть зайняти (кажучи фігурально) місце офіцерів генерального штабу... – а та, яка найкраще навчить своїх вірних в їх світській боротьбі за Українську державу виконувати вічні і загальнолюдські закони творчої громадської моралі. Та Церква і релігія, що, обмеживши розбещений егоїзм і анархізм

⁴⁷ Іван Лисяк-Рудницький. Що робити? // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 449.

наших провідників, навчить їх бути добрими провідниками і, обмеживши такий самий егоїзм тих, кому дають провід, навчить їх слухати своїх провідників та вічними бунтами не губити української справи⁴⁸.

Ці слова великого мислителя України виводять нас на проблему, про яку в нас – принагідно до церковної ситуації – мало говорять. Невдоволеність ситуацією в Церкві з боку сучасних західних християн і нас, українців, проявляється по-різному (при цьому я усвідомлюю всю умовність подібних порівнянь). У першому випадку (тобто на Заході) активно діє мирянство, яке, підмітивши якусь негативну тенденцію, порівняно вчасно, публічно і достатньо цивілізовано її обговорює, знаходячи більш-менш адекватну їй протидію. Ясна річ, ситуація там не ідеальна, але загалом механізми видалення шкідливих явищ діють у Західних Церквах досить справно.

У випадку українських християн їхня стривоженість процесами в Церкві, як правило, проявляється поетапно. На першому етапі переважає загальне мовчання. Українець бачить якусь проблему, але воліє мовчати. Так проявляється залежність, дуже вдало підмічена (у її позитивних проявах) Наталею Яковенко для епохи середини минулого тисячоліття:

Негаразди внутрішньоцерковного життя ніби ковзали по поверхні традиційного для Русі духовного авторитету віри, що терпляче споглядає гріховну метушню своїх служителів⁴⁹.

Цей етап завжди є небезпечним для духовенства і єрархії, оскільки він творить ілюзію спокою, загальної покорі і безкритичності. Не знаходячи опору, шкідлива тенденція розвивається

⁴⁸ Вячеслав Липинський // *Знаки часу*. – С. 94.

⁴⁹ Наталя Яковенко. – С. 103.

далі, її винуватці втрачають обачність, переконуються у власній безкарності, а також “сліпоті” та “недолугості” своїх ближніх і врешті переходять межу допустимого.

Тоді настає другий етап – “термоядерний” спалах бунту, який набирає розмаїтих неконтрольованих форм. Одна частина бунтарів пікетує осідки єрархів, паралізує богослужіння, засипає церковні канцелярії скаргами та протестами. Іншими словами, якусь церковну проблему тепер уже прагнуть вирішити нецерковними засобами. Єлизавета Морозова приписує цю звичку слабкому особистісному *его*, яке, на її думку, взагалі властиве нашій культурі:

Слабке *его* призводить не до нормального конструктивного вирішення кризової ситуації, а до бунту. Внаслідок слабенького *его* немає джерела внутрішнього саморозвитку, тому треба мати зовнішнього ворога⁵⁰.

На цьому етапі ми перестаємо скаржитися на нашу вічну пасивність, а навпаки – захоплюємося від надміру енергії. На зміну бездощів'ю приходить повінь. Або, як сказав Іван Лисяк-Рудницький про певні відтинки української історії,

забрало не “єросу” – струму емотивної енергії, а “логосу” – трансформатора свідомости. Це, зрештою, була здавна хронічна слабкість української духовости⁵¹.

Друга частина скривджених християн чинить не менш радикально, але інакше: вона краще покине Церкву, ніж буде намагатись її змінити. Такі християни “бунтують ногами”, переходячи чи то в іншу Церкву, чи до “сектантів”, чи впадаючи в

⁵⁰ Морозова // *BPI*. – 4 (1998). – С. 49.

⁵¹ Іван Лисяк-Рудницький. В обороні інтелекту // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 403.

невір'я взагалі. Зізнатись у своїх прорахунках духовенству в цьому випадку несила. Психологічно легше подати себе жертвою “інославного прозелітизму”, “засилля тоталітарних сект”, “безбожної пропаганди”. Я, звичайно ж, не виключаю усіх перелічених явищ, однак шкідливо було б для Церкви й суспільства бачити загрозу лише і передусім у них.

Мені не відомо, до речі, як в українських Церквах поставлена справа контролю за якістю душпастирювання. Але в цьому висновку насправді вже міститься часточка відповіді: якщо миряни не знають про таку систему контролю, то, значить, ніякої більш-менш важливої ролі в ній не відіграють. Така ситуація є небезпечною для будь-якої суспільної інституції – що вже казати тоді про Церкву, яка діє в умовах атеїстичного заперечення, секулярного скепсису та потужної конкуренції з боку інших релігійних громад! Втім, саме ситуація конкурентності часто змушує єрархію замовчувати негаразди в Церкві, домагаючись цього і від підлеглих. До чого це призводить, видно хоча б на прикладі Католицької Церкви США, яка сьогодні розплачується за цю короткозорість великими моральними та матеріальними втратами.

Отож сьогодні Церква просто не має права, декларуючи вірність Святому Духові, миритися з очевидними фактами свого власного переродження. Духовна зрілість, моральна чистота й душпастирський вишкіл слуг Церкви мають бути для єрархії найбільшими пріоритетами, а голос мирянства має сприйматись нею у цій ділянці як помітний сигнал тривоги, а не як зухвала образа маєстату Церкви. Цим самим буде забезпечено, зокрема, те, про що говорив у 2001 році на засіданні Синоду Єпископів Католицької Церкви президент Папської Ради у справах соціальної комунікації кардинал Фолі:

Недостатньо забезпечити правовірність наших звернень – важливо ще добитися, щоб їх почули. Бути правим дуже важливо, але не менш важливо – не бути проігнорованим.

Обманути нинішню довіру людей до Церкви було б непрос- тимим гріхом усіх, хто несе відповідальність за характер церковного проповідництва. Втоплена від духовної порожнечі й суспільних катастроф, людина врешті трепетно потягнулася до Бога. Як же важливо тепер не сполохати її, не поранити кволу стеблинку віри бездумним катком приневолення, не травмувати це перше, ще не- встояне релігійне почуття ідеологічними шорами. Про цю небезпеку тут іде мова в умовно-майбутньому часі, хоч насправді вже не одна душа в Україні була травмована невирозумілістю таких “войовничих християнізаторів”. І якщо при цьому деякі люди й не припинили своїх пошуків Бога, то прокладають до Нього свій шлях уже само- тужки – часом поза Церквою, а часом і всупереч їй.

Соціальна місія Церкви і людські сподівання

Місія Церкви в соціумі завжди була і буде пов’язана з подо- ланням певної антиномії. Для початку я подам формулювання, яке належить перу Георгія Флоровського:

Церква, що встановлює себе у світі, завжди піддається спокусі надмірного пристосування до навколишнього середовища, спо- кусі, що змальовується звичайно як “світськість” Церкви. Церква, яка, у відчутті своєї радикальної “іншосвітності”, відділяє себе від цього світу, постає перед іншою загрозою – загрозою над- мірного відриву від цього світу⁵².

Отож, з одного боку, Церква, як містичне Тіло Христа, є і має бути “не від світу цього”. Не облаштування раю *на землі*, а готування

⁵² Георгій Флоровський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 260.

людини до того раю, що *на небі*, – ось головна вісь її земної діяльності. І чим більше адаптується Церква до світу цього, чим гармонійніше вписується вона в земні структури, тим тривожніше має бути християнинові, який пам'ятає, що “якби були б ви від світу, то світ би своє любив. А що ви не від світу, бо Я вибрав вас від світу, ось тому й ненавидить вас світ” (Ів 15, 19). З цього випливає, що духовенство має бути не стільки речниками облаштування *суспільства*, скільки речниками облаштування *людської душі*.

З іншого боку, існує недвозначний євангельський імператив служіння людині в її реальних земних стражданнях: “Бо Я голодував, і ви дали Мені їсти; мав спрагу, і ви Мене напоїли; чужинцем був, і ви Мене прийняли; ... у тюрмі був, і ви прийшли до Мене” (Мт 25, 35-36). Захистити гідність людини, а в ній – і самого образу Божого, є визначальним імперативом соціальної доктрини Католицької Церкви.

Християнська благовість не відводить людей від побудови світу, ані не спричинює занедбування блага ближніх, а радше таки ще більше й стисліше їх до того зобов'язує⁵³.

Не ставлячи перед собою утопічного завдання усунути страждання із земного життя, Церква все ж зобов'язується бути разом з людиною в її стражданнях, навчаючи її “переплавлювати” ті страждання у своїй душі в християнську віру й любов. За словами протестантського богослова Віллема Вісера ‘Т Гоофта,

християнство, яке використало б свою задивленість у вертикальний вимір як привід уникнути своїх обов'язків у житті людства і відповідальності за нього, було б запереченням дару воплощення, Божої любові до світу, яка виявила себе у Христі⁵⁴.

⁵³ GS, 34 // *Документи Другого Ватиканського Собору*. – С. 536.

⁵⁴ Гоофт // *Знаки часу*. – С. 389.

Проте захищати гідність людини – це означає водночас формулювати умови, в яких вона може бути захищеною; окреслювати суспільні обставини, за яких образ Божий в людині не зазнаватиме болісних деформацій. Так формується “пуповина”, яка прив’язує Церкву до світу цього. “Прийти до того, хто в тюрмі”, як на мене, означає так чи інакше протиставитися тому, хто несправедливо його ув’язнив. “Нагодувати голодного” означає в чомусь протиставитися тому, хто залишив його без їжі, тощо. Можна сперечатися про форми такого протиставлення – і тут досвід латиноамериканського богослов’я визволення був би надзвичайно ілюстративним, – але сам факт принаймні духовної опозиції до структур насильства й гріха є безсумнівним. Саме в цьому сенсі, за визначенням Луїджі Падовезе, “Ісусове Царство... спрямоване проти структур гноблення суспільного та релігійного ладу певної епохи”⁵⁵. Або, як про це сказано у папському повчанні, “засудження зла й несправедливості також є частиною євангелізаційного служіння у соціальній сфері, яке є одним із аспектів профетичної ролі Церкви”⁵⁶.

Цю саму позицію поділяють і християни інших Церков:

Ми повинні знову навчитися сміливо промовляти в ім’я Христа до можновладців і народу, щоб засудити терор, жорстокість і расову дискримінацію й виступити на захист знедолених, в’язнів і біженців. Ми повинні повсюдно перетворити Церкву на голос тих, хто позбавлений голосу, і дім, де кожен почуватиметься вдома. Ми повинні знову навчитися, якими мають бути

⁵⁵ Луїджі Падовезе. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви (Далі – Луїджі Падовезе) // *Соціальна доктрина Церкви*. – С. 33.

⁵⁶ *Sollicitudo Rei Socialis*, 41 (переклад мій).

обов'язки християнина і християнки у промисловості, сільському господарстві, політиці, професійній діяльності і вдома⁵⁷.

Скажемо принагідно, що це завдання легше сформулювати, ніж здійснити, і про цю складність у випадку державної Церкви переконливо говорить Андрій Зубов:

Державній Церкві залишається або викривати владу, тим самим стаючи в опозицію до неї та втрачаючи статус Церкви офіційної, або заплющувати очі на гріхи можновладців світу цього, втрачаючи при цьому благодать Святого Духа, Якому огидні наші беззаконня... В обох випадках між Церквою й суспільством виникають небезпечні для євангельської проповіді рубежі: коли Церква повстає проти беззаконня світської влади, від неї сахаються патріоти, “благонамірені” й просто боязкі люди; коли Церква боягузливо мовчить – спокушаються чесні й тверді у вірі⁵⁸.

Українська Греко-Католицька Церква повною мірою відчуває у своєму тілі тягар згаданої вище антиномії “буття в світі й буття не від світу”. Як Церква *Католицька*, вона може й повинна легітимно засвоїти активне суспільне вчення, яке зобов'язує цілу Католицьку Церкву. Водночас, як Церква *Східна*, вона може і повинна зберігати певну міру *апотаксії*, тобто відмови від світу. В реальному житті це означає важке завдання уникати двох хибних екстрем: з одного боку, не зводити євангелізаційну місію до простого соціологізування, позбавленого релігійної перспективи; з іншого боку – не відцуратися світу настільки, щоб почути від Сина Чоловічого, Який прийде у славі Своїй, сакраментальне:

⁵⁷ Послання Першої Асамблеї Всесвітньої Ради Церков (Амстердам, 1948) // *Знаки часу*. – С. 383.

⁵⁸ Андрей Б. Зубов. Русская Православная Церковь и русский национализм (Далі – Андрей Зубов) // *Церковь и общество*. – С. 127.

“Те, чого ви не зробили одному з Моїх братів найменших, – Мені також ви того не зробили” (Мт 25, 45).

Роз’яснення особливостей позиції греко-католиків принагідно до сотеріологічного контексту знаходимо у прот. Івана Гаваня:

[Існує] відмінність сотеріологічних акцентів на Сході й на Заході: Схід акцентує на Божественній участі у спасінні (благодаті Божій, нетварній енергії), Захід – на участі людини у спасінні (моральному вдосконаленні). Звідси випливає й основна відмінність у пастирській діяльності в річищі двох великих традицій: на Сході йдеться про освячення, преображення, зрештою про теозис (обоження земного в небесне); на Заході – мовиться про впорядкування, реформування, відповідність небесній нормі земного. Обидва підходи – адекватні й разом творять повноту. На жаль, в історії християнства вони частіше протиставлялись, ніж взаємно доповнювались. Але саме для нас – українців-християн – відкривається чудова можливість, як це було на світанні українського християнства, повноцінно і хосенно черпати з обидвох джерел⁵⁹.

В контексті богословської дискусії довкола соціальної місії Церкви традиційно згадується святоотцівське передання. “Покликання на ‘апостолів і святих отців’ у східнохристиянському етосі є загальним правилом”⁶⁰. Однак святоотцівська традиція, на думку, наприклад, італійського богослова Луїджі Падовезе⁶¹, не містила чіткої програми соціальних вимог або плану оновлення економічних структур того часу – там радше викривалися конкретні випадки несправедливості. Подолання несправедливостей, від яких

⁵⁹ Прот. Іван Гаваньо. Передмова до українського видання (Далі – Іван Гаваньо) // Гьофнер. – С. 21–22.

⁶⁰ Борис Гудзяк. – С. 149.

⁶¹ Див.: Луїджі Падовезе // *Соціальна доктрина Церкви*. – С. 30–48.

страждає суспільство, залежить від внутрішнього перетворення людини, а не від зміни структур. “Кожний нехай зостанеться в тому стані, в яким Бог його покликав” (1 Кор 7, 20). Жоден з Отців Церкви не бореться за повалення рабства, навіть якщо вони вважають, що інститут рабства походить від акту гріхопадіння.

Ідеться більше про те, щоб, залишаючись у статусі раба, позбутися ментальності раба. (...) При такому оновленні розуму (пор. Рим 12, 2) суспільна структура не змінюється⁶².

Католицька традиція тривалий час дотримувалася такого самого методологічного підходу. Однак надходження індустріальної доби змусило Церкву по-новому прочитати “знаки часу”. Святоотцівське Передання зазнало доповнення, оскільки змінилося розуміння самого суспільства. Суспільні структури й соціальний статус не вважаються більше такими, що постанали з прямої Божої волі. Тепер суспільство визначається історичними обставинами, а тому підлягає змінам і трансформації. Відповідно Церква може перетворювати не тільки людей, а й цілі суспільства. Церква не тільки засуджує особисті гріхи й моральні падіння; вона також засуджує несправедливі структури й види експлуатації. Так, для прикладу, в енцикліці Папи Івана Павла II *Sollicitudo Rei Socialis* (“Турбота про соціальні справи”) мовиться про структурний характер явища убогості та “введено тему ‘структур гріха’, які треба подолати не за допомогою милостині або принагідної солідарності, а шляхом такої ж структурної солідарності, здатної творити структури, які (...) можна було б назвати ‘структурами благодаті’”. Тут поняття “структур гріха”, на думку італійського богослова Антоніо М. Баджо, “слід розу-

⁶² Луїджі Падовезе. – С. 35.

міти в подвійному значенні: структур, народжених із гріха, і структур, які в свою чергу породжують гріх”⁶³.

Інерція традиції підпорядкування Церкви сильній державі в нашому суспільстві є все ще досить великою, щоб повною мірою “розкріпачити” соціальні функції українських Церков. Можна припустити, що ситуація в цьому плані поволі буде мінятися. Проголошення Російською Православною Церквою своєї соціальної доктрини, без сумніву, вплине на засвоєння її не тільки тими українськими православними, які перебувають у сфері впливу патріаршої Москви, а й – на порівняльній основі – усіма християнами України. Уже регулярними стали також звернення Єпископів Української Греко-Католицької Церкви щодо ставлення Церкви до нинішніх соціальних проблем України. А в липні 2002 року було проведено спеціальну сесію Собору УГКЦ, присвячену соціальним проблемам посткомуністичного суспільства й місії Церкви в ньому.

Загалом, поява нових і засвоєння існуючих соціальних доктрин само по собі є революційним відкриттям для України. Адже надто довго українське суспільство знало про Марксів *Маніфест* більше, ніж про папську енцикліку *Rerum novarum*; надто довго тут проголошувалось, що єдиними захисниками соціальних прав людини є комуністи! Важливу роль у посткомуністичному суспільстві можуть відіграти протестантські Церкви та спільноти, які мають традиційно багатий досвід соціального служіння людям у потребі. Діючи в конкурентному середовищі, вони мимоволі зосереджують увагу суспільства на соціальних проблемах.

Проте, на мою думку, засадничим для Східних Церков пострадянського простору є питання: як має виглядати повноцінне повер-

⁶³ Антоніо Марія Баджо. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // *Соціальна доктрина Церкви*. – С. 64-65.

нення до Традиції після комуністичної руїни? Адже дві третини населення України, згідно з опитуваннями, проведеними австрійськими та угорськими соціологами, не вважають себе приналежними до будь-якої Церкви⁶⁴. Така неординарна ситуація вимагає вочевидь неординарних підходів із боку Церкви у боротьбі за душі людей. Однак наші Церкви звіряють кожен свій крок із Традицією, яка формувалася в радикально інших історичних обставинах! Тому гостро стоїть питання: чи це світ повинен змінитися, пристосувавшись до незмінної церковної традиції, чи все-таки Церква повинна вивірити свою місію в соціумі, щоб знову стати голосом останнього. Коротше кажучи, чи то світ для Церкви, чи Церква для світу? Ігнорування суспільної напруги, що стоїть за цією дилемою, і мрійливе самозаколисування у позачасовому літургійному дійстві часом призводять до ситуації, напрочуд влучно змальованої Й. Прокопом:

Прагнучи абсолютного добра в засвітах, живемо в диявольстві, безсильні щодо його актуальної переваги в нас і навколо нас⁶⁵.

Здається, єдиний вихід тут – довіритись *духові* східної Традиції й критично оцінити її дотеперішню *букву*, яка інколи може бути застарілою або неповною. Як свідчить ігумен Веніамін Новік,

було б великою методологічною помилкою робити висновок... про богословську повноту у творах святих Отців, яка нібито містить усі відповіді на всі можливі запитання, включно з майбутніми⁶⁶.

З ним перегукується о. Роберт Тафт, кажучи:

⁶⁴ Див.: Віктор Єленський. Новітні релігійні рухи – зони занепокоєння // *Людина і світ*. – 8 (2000). – С. 6.

⁶⁵ Цит. за: Іван Гаваньо // Гьофнер. – С. 19.

⁶⁶ Ігумен Веніамін Новік. Соціальна проблема в Російському Православ'ї // *Соціальна доктрина Церкви*. – С. 208.

Традиція – це не історія і не минуле. Традиція – це самоусвідомлення Церкви про те, що їй передано не як закостенілий скарб, а як динамічний принцип життя... Ми досліджуємо традицію не через те, що зацікавлені у відродженні мертвого минулого, а для того, щоб плекати сучасне розуміння християнського життя від його витоків та з перспективи розвитку⁶⁷.

Але, на жаль, реалізувати це завдання внаслідок його великої складності вдається лише частково. На перешкоді цьому стоять, зокрема, “катастрофічний брак освічених богословів, масова релігійна неписьменність, потужний вплив на суспільну свідомість атеїстичних і ліберально-прагматичних доктрин, світоглядного плюралізму”⁶⁸ тощо. Потрібні стабілізація міжцерковних процесів, певність своєї ідентичності, розвинене богослов’я, яке не побоїться осучаснити “літургію після літургії”, тобто соціальне служіння Церкви. Іншими словами, на все потрібні час і ласка Господня.

Дехто при цьому слушно зауважить, що масштабне розгортання соціальної роботи українськими Церквами потребує також відповідного матеріального забезпечення, якого сьогодні з різних причин у них іще немає. Проте аналіз логіки переходу віруючих “традиційних” Церков до протестантів чи нових релігійних рухів засвідчує, що часом не брак матеріальної допомоги спонукав людину покинути свою Церкву, а брак теплого приязного слова у складну для людини хвилину, що й створює в душі людини почуття покинутості. Саме байдужість парохіяльних священиків до їхнього горя або формалізм у наданні духовної опіки й болить їх найбільше.

⁶⁷ Роберт Тафт. Вивчення літургії в УКУ.

⁶⁸ Игорь Исиченко. Ключ к украинской церковной идентичности // <http://www.zerkalo-nedeli.com/print.php?id=31991>. (Далі – Игорь Исиченко).

Що ж, загалом треба бути реалістами: у великій парохії один священник просто не в силі пропустити через серце особисті болі усіх своїх парохіян. Проте вихід тут таки є: організувати мирянські громади, які б і взяли цей тягар на свої плечі. Врешті-решт, у протестантів і членів нових релігійних рухів такою опікою займаються не чільні проповідники, а прості вірні! Та й римо-католицькі громади Латинської Америки, проаналізувавши причини своїх тимчасових втрат, давно вже пішли шляхом активізації мирян. Цей досвід уже вивчено й осмислено в християнському світі. Тому українські священники також несуть відповідальність за те, що багато вірних їхніх парохій і далі є пасивними “прихожанами” (а після служби Божої – досить байдужими “відхожанами”). Така ситуація яскраво ілюструє застиглість душпастирської практики частини українського парохіяльного духовенства, сонливо-заспокійливу його переконаність, що “якось воно та буде”.

На цьому тлі дуже дошкульно звучать питання о. Роберта Тафта:

Йдеться просто про те, щоб служити душам у потребі, які шукають нашої допомоги, в жодному разі не втручаючись у їхні релігійні уподобання і не сперечаючись про це... Чи можливе таке взаємне служіння, що ґрунтується на безкорисливій християнській любові, в українському пострадянському суспільстві, де все ще переважають моральні цінності минулого, де з бідними та неімущими часто обходяться як з непотребом, де жінки все ще не займають належного їм місця в суспільстві, де переважає релігійне суперництво і ворожість, де наклепи і паплюження заповнюють навіть релігійну пресу, де роль мирян, особливо жінок (у тому числі багатостраждальних дружин наших священників), у

Церкві все ще далека – на відстані світлових років – від тієї, яку вони відіграють на сучасному Заході?⁶⁹

Що ж, на ці запитання поки що важко відповісти з оптимістичною бадьорістю. Проте саме від того, зможуть українські християни знайти адекватні відповіді чи ні, й буде значною мірою залежати християнське майбутнє України. Адже нинішні християни навряд чи будуть ламати списи через те чи інше тлумачення богословського принципу *філіокве*, проте напевно збайдужіють до своєї Церкви, якщо вона збайдужіє до їхніх потреб.

Релігійна свобода:

легітимація “єресі” чи передумова майбутньої єдності?

Церковна ментальність і права людини

Загальновідомо, що ідея демократії йде у парі з ідеєю прав людини. Позиція сучасних українських Церков щодо проблеми прав людини загалом окреслена дуже слабо. Це не означає, звичайно, що українське християнство залишає соціальні питання поза своєю увагою. Окремі аспекти цієї проблеми традиційно розглядаються суспільним вченням Церкви; задоволення елементарних прав людини лежить в основі також харитативної її діяльності. Разом із цим, у сучасному світі проблематика прав людини існує самостійно як окрема наука з розвинутою системою понять, термінологією, аналітичними прийомами. На Заході сьогодні говорять про існування “цивілізації прав людини”, в па-

⁶⁹ о. д-р Роберт Тафт. Слово до випускників (Львівської Богословської Академії, 25 червня 2000 року) // *Богословія*. – 64 (2000). – С. 97-98. (Далі – Роберт Тафт. Слово до випускників).

радигмі якої живе нинішній світ. Зрозуміло, що внаслідок певних історичних обставин українські Церкви, як і суспільство загалом, усе ще живуть поза цією цивілізацією, а окремі спроби залучити Україну до неї сприймаються неоднозначно і з виразною недовірою.

Несприйняття українською церковною ментальністю ідеї прав людини починається уже з настороженого ставлення до її генези. Цивілізація прав людини прийшла у світ не як Афродіта – з піни морської, а з кривавої піни Французької революції. Права рука тогочасного революціонера, що складала піднесені рядки “Декларації прав людини і громадянина”, здається, не усвідомлювала, які страшні рядки вписувала в Книгу буття його ліва рука, запускаючи в дію гільйотину. Історія тієї великої у своїх ідеях і крові революції може бути класичним прикладом того, до якого пекла можуть призвести, з одного боку, неспроможність інституцій своєчасно реформуватись, а з іншого – добрі наміри, якщо їх втілювати негідними вчинками.

В часи революції Церква й земне царство прав людини розійшлися одне від одного так далеко, що всякий подальший розвиток міг бути лише конвергенцією, повільним взаємним зближенням (звичайно ж, у класичному вигляді цей процес відбувався лише в Західній Європі). Церква, зокрема Римо-Католицька, поволі позбувається свого колишнього авторитаризму і вчиться виконувати свою місію в дуже непростих умовах секуляризму. В концепції прав людини, від якої вона свого часу так пристрасно відшуралася, Церква врешті-решт відшукала своє власне богословське підґрунтя. Своїх трансформацій зазнав і протестантизм, який напочатку був вельми далеким від концепцій свободи для всіх. Зі свого боку, рух за права людини пройшов довгий шлях від полум’яного заперечення релігії в ім’я

людини до полум'яного захисту її (людини) релігійних прав. Культ войовничої безбожності виявився так само супротивним Духові, як і культ силою насадженого Бога.

Так Церква і правозахисний рух, ідучи кожне своєю дорогою, наприкінці ХХ століття обережно сходяться (звичайно ж, у певних площинах), причому у фокусі цього зближення дедалі виразніше проглядається концепція релігійної свободи. Чим більше сучасні Церкви привчаються жити в умовах релігійної свободи і безсторонності держави щодо різних релігій і конфесій, тим більше правозахисний рух із суперника перетворюється на партнера. Справедливе, здається, й інше твердження: чим глибше замислюються правозахисники над причинами порушень прав людини і над роллю, яку в цьому відіграє масова дегуманізація суспільства, тим більше вони поглядають на Церкву як на партнера, а не суперника (ясна річ, що ідеалізувати нові стосунки ще рано).

Українські Церкви не пройшли цей тривалий шлях обережного зближення. Тому українське духовенство не могло не успадкувати глибокої, майже інстинктивної недовіри до всього, що пов'язане з обома революціями й надмірною емансипацією людини загалом. Головною перешкодою, яка ніколи не дозволить злитися Церкві й правозахисному рухові в межах нинішніх уявлень про світ, є, так би мовити, різний об'єкт абсолютизації. Як уже було зазначено в попередньому розділі, центром універсуму для Церкви є Бог, тоді як таким самим центром для правозахисту, оскільки він офіційно не визначається щодо проблеми Бога, є людина. Крім того, у тих формах теорії прав людини, які дійшли до українських християн, часом ставлять надмірний акцент на *правах* людини й нехтують її *обов'язками*, що для української християнської думки видається надмірним зміщенням акцентів.

Отож ідея прав людини сприймається вірними Східних Церков України здебільшого як ідея західна, чужинська – надмірно ліберальна, індивідуалістична, протестантська. Втім, спектр ставлення цих Церков до прав людини теж є надзвичайно широким: від офіційного визнання з боку Української Греко-Католицької Церкви (хоч і з певними застереженнями щодо богословських джерел легітимації цих прав) до офіційного заперечення з боку Української Православної Церкви (що перебуває в єдності з Московським патріархатом).

Якщо говорити про Українську Греко-Католицьку Церкву, то вона, здається, єдина Східна Церква в Україні, яка у своїх офіційних зверненнях активно послуговується лексикою прав людини. Так, для прикладу, у Пастирському зверненні Єпископів УГКЦ до духовенства та вірних з нагоди президентських виборів 1999 року одним із критеріїв для вибору кандидатів був такий: “Наскільки кандидат у своїй програмі підтримує основні права людини – на життя, свободу, зокрема релігійну, а також свободу слова, пересування, отримання інформації, створення політичних і професійних об’єднань громадян...”⁷⁰ Також у ще одному Зверненні Єпископів права людини згадані першими в переліку тих проблем, “які заслуговують на особливу увагу”⁷¹.

Якщо ж говорити про духовенство Української Православної Церкви, то воно загалом поділяє цитовану вже мною в третьому розділі думку митрополита РПЦ Кирила, що “ліберальні ідеї прав людини радикально розійшлися зі Священним Переданням”⁷².

⁷⁰ *Мета*. – 1(132), 14 жовтня 1999 року.

⁷¹ Звернення Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві (Львів, 12 березня 1999 року). – С. 9. (Репр.).

⁷² Цит. за: *БПІ*. – 3 (2000). – С. 56-57.

Характерною в цьому плані є реакція керівника однієї зі структур Української Православної Церкви на збірник “Релігійна свобода й права людини: Богословські аспекти”, якого надіслав їм очолюваний мною Інститут Релігії та Суспільства Українського Католицького Університету і в якому зібрано матеріали, що характеризують католицьку, православну й протестантські позиції. В листі цього керівника, зокрема, сказано: “Немає необхідності знайомити священнослужителів із цією книгою, тому що вона більш прозахідного тлумачення, в її змісті відчувається дух прозелітизму, і для православного менталітету вона не може бути настільною книгою”. Як же ж це далеко до атмосфери, що панувала, наприклад, у школі Орігена, де не було нічого забороненого, бо не було таємничого й недосяжного; де сміливо вивчали і досліджували все.

Втім, не все в несприйнятті ідеї прав людини можна вважати однозначно відсталим. Так, великої уваги потребує проблема співвідношення релігійної свободи індивідуумів і релігійної традиції спільнот – проблема, що в 90-х роках набула надзвичайної гостроти.

Наші політичні та економічні моделі ліберальної ринкової економіки ґрунтуються на силі дії індивідуума. Демократію, права людини і правову державність ми виводимо з індивідуалізму Просвітництва. Ми легко пропускаємо повз увагу те, що в інших культурних колах суспільства групуються навколо клану, сім'ї й об'єднання станів...⁷³

Право на релігійну свободу захищено (принаймні теоретично) міжнародними стандартами прав людини та чинними угодами. Іншими словами, індивідуальна релігійна свобода має *правове*

⁷³ Дітер Галлер. Амортизатор на шляху глобалізації // *І*. – С. 95.

регулювання. Право релігійних спільнот оберігати свою традицію захищене значно слабше. У кожному разі, обов'язок ненанесення травми певній історичній традиції є радше *моральним* обов'язком місіонерів і якщо й регулюється міжнародним законодавством, то, як нам видається, лише опосередковано. Однак різниця між правовим і моральним регулюванням у нашому недосконалому світі таки відчутна. Оскільки далеко не всі західні місіонери були на висоті такого обов'язку, в масовій свідомості слов'ян склалося враження, що релігійна свобода діє на користь Західних Церков, що це інструмент, винайдений Заходом для духовного і культурного пригнічення Сходу. Таке сприйняття може бути справедливим чи не справедливим, однак його треба брати до уваги як реальність, нехтувати якою було б необачно.

Важливо також звертати увагу на те, якою мірою в суспільстві вкорінене верховенство права. Довший час світовий правозахисний рух надто покладався на, так би мовити, римську ілюзію самодостатності права. У спрощеному вигляді ця ілюзія зводиться до віри в те, що на кожен проблему суспільства можна знайти таку формулу права, яка її (проблему) розв'яже. Слів нема: без права деградує будь-яке суспільство. І християни Сходу традиційно таки недооцінюють значення правових механізмів – принагідно до росіян цей висновок зробив ігумен Веніамін Новік:

Російські філософи, орієнтовані на “духовність”, недобачили духовний сенс правових механізмів, без визнання яких суспільною свідомістю ті механізми просто не працюватимуть⁷⁴.

І все ж суто правовий підхід, на думку східної людини, не може бути самодостатнім. Проілюструймо цю думку ситуацією на заході та на сході Європи, які дещо відрізняються одна від одної.

⁷⁴ Вениамин Новик // *Церковь и общество*. – С. 27.

Так, для західних держав правові формули й суспільні технології творилися під наявний людський матеріал і розвивалися разом з ним. Щоб проілюструвати взаємодоповнюваність суспільних та духовних (релігійних) ознак, досить згадати знамениту теорію Макса Вебера про спорідненість капіталізму й протестантизму. В результаті суспільний лад, в ідеалі, був тісно припасований до певного типу людини – саме того типу, який одночасно формував суспільний лад і сам формувався в ньому. Сьогодні головна проблема західного суспільства – ерозія того духовного гумусу західної цивілізації, на якому вона, власне, і трималася. Духовні цінності поступово вивітрюються, а прагматизм невпинно вивільнюється з-під санкцій колись суворої пуританської моралі.

І все ж західне суспільство зберігає свою здатність самоочищуватися, спираючись на винайдені раніше суспільні технології, а головне – на добре поставлену освіту і, як сказав би, на певний суспільний вишкіл. За допомогою освіти суспільство підтримує в народі ті якості, які потрібні йому для самозбереження, і вчасно замінює мотивацію суспільно корисних дій, якщо попередня вже стає неспроможною. Так, для прикладу, християнську формулу “люби ближнього свого” замінила релігійно нейтральна формула толерантності, проте вектор суспільної дії обох формул залишився майже без змін. Тому суспільні інституції все ще працюють, відповідно і правозахист може спиратися переважно на правові норми та інституції громадянського суспільства. Однак про ерозію духовних принципів говорять щораз більше, і її деградаційний вплив на суспільні інституції стає щораз відчутнішим.

Постсоціалістичні держави мають справу з мутантними формами “нової людини”, вирощуваної комуністичною моделлю. Вони були припасовані до своєї матриці і формувалися разом з

нею. Після падіння комунізму і демократизації суспільства останнє відчуває деформації, які виникають на стикові західних суспільних технологій і місцевого людського матеріалу. *Оптимізм західних демократій щодо можливостей демократизації постсоціалістичних країн спирався на їхній досвід, що людей можна навчити. Песимізм людей Сходу впливає з логічного чи інтуїтивного усвідомлення своєї інакшості.* Надто довгий час їхня суспільна поведінка визначалася не правом як таким, а харизмою (чи деспотичною волею) тієї особи чи інституції, яка задавала певні правові норми. Мотивація наших дій має не стільки правову, скільки духовну (а часом і бездуховну) основу, що і змушує нас сумніватися в абсолютній силі правових формул. Тому коли мова заходить про ту частину Європи, яку традиційно відносять до сфери впливу Східної Церкви, слід звертати більшу увагу на духовний вимір, хоч і на Заході, і на Сході правовий і духовний виміри, незважаючи на різні пропорції, все ж мають взаємодоповнюватися.

Отож, оцінюючи рівень дотримання прав людини в Україні, слід брати до уваги не тільки відповідність чи невідповідність внутрішнього законодавства міжнародним документам та угодам, а й національну історію, культурні й етнопсихологічні особливості українського народу. Як зазначив Гарольд Берман: “Релігійні права людини, як і всі інші права людини, повинні знайти свої джерело й санкцію одночасно в моралі, історії й політиці”⁷⁵. Цієї мети не можна досягти проголошенням якогось одного юридич-

⁷⁵ Це висловлювання, як і подібні, можна знайти в статті: Harold J. Berman. Religious Rights in Russia at a Time of Tumultuous Transition: A Historical Theory // *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspective* / Edited by Johan D. van der Vyver and John Witte, Jr. – The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996. – P. 285–304.

ного акту. Вона передбачає тривалий процес трансформації, ознаки якої в сьогоденній Україні уже цілком очевидні.

Тому вже сьогодні можна сказати, що богословське мовчання українських Церков у питаннях прав людини не буде вічним. З одного боку, сам поступ цивілізації й сучасні засоби комунікації не дозволять слов'янській гілці східного християнства надовго ізолюватися. Українські Церкви змушені будуть шукати відповідь на виклик західного світу. З іншого боку, важко уявити собі просто механічне перенесення на наш ґрунт західних християнсько-демократичних форм. Рано чи пізно Україна, а з нею і її Церкви напевно увійдуть у цивілізацію прав людини (як цивілізацію більшого пошанування гідності людини), однак, по-перше, це буде *інша* цивілізація зі своїми особливими східними ознаками, а по-друге, станеться це не раніше, ніж православне богослов'я віднайде своє власне розуміння основних засад демократії.

Релігійна свобода й національно-релігійна ідентичність

Тема взаємозалежності двох чинників, винесених у підзаголовок, опинилася сьогодні в епіцентрі суспільної уваги. Митрополитові Смоленському й Калінінградському РПЦ Кирилові належать слушні слова:

Фундаментальна суперечність нашої епохи й одночасно головний виклик людській спільноті у XXI столітті – це протистояння ліберальних цивілізаційних стандартів, з одного боку, і цінностей національно-релігійної ідентичності – з другого⁷⁶.

Ця тема стократ важливіша для України, в якій модерна нація тільки формується, що підтверджується словами архієпископа УАПЦ Ігоря (Ісіченка):

⁷⁶ Цит. за: *БПІ*. – 3 (2000). – С. 55.

Незрозумілі для більшості українців сучасні проблеми православної громади лише частково можна пояснити особистими амбіціями церковних лідерів і втручанням позацерковних політичних сил. Головною об'єктивною причиною церковного розколу і не завжди коректних дискусій між розділеними частинами Православної Церкви в Україні став пошук власної ідентичності і відповідних до неї моделей канонічного устрою⁷⁷.

Після занепаду ідеї комунізму настав час для діалектичного “заперечення атеїстичного заперечення”, тобто повернення до ідеї Бога через ідею Церкви. Остання відроджувалась в Україні як Фенікс, як національна святиня, як сакралізована “цінність у собі”; поверталась у спраглий душі людей, оповита ореолом мучеництва і терпінь. Однозначності тут немає, і в масштабах цілої країни є ще багато зон, де населення майже всуціль дехристиянізоване. Однак головною тенденцією 90-х років на релігійному тлі України була нова євангелізація, або, що наразі точніше, нове, хай навіть часткове, *воцерковлення*.

Ще наприкінці 80-х років всі прагнули релігійної свободи, проблем із якою начебто ніхто не передбачав. Релігійна свобода означала свободу від переслідування за релігійні переконання й за вірність своїй Церкві, далеко не завжди визнаній комуністичним режимом. Релігійна свобода обіцяла, для прикладу, вчителям, що вони не стоятимуть біля храмів на Великдень, записуючи, хто з дітей їхньої школи іде поклонитися плащаниці. І для духовенства ця свобода обіцяла звільнити їх від обов'язку бути “добровільними інформаторами” КГБ. Саме такої свободи прагнули наші люди, й саме її вони здобули на початку 90-х років.

Втім, якщо говорити конкретно про Велику Україну, то вже на початку 90-х років виявилось, що в ній важко впізнати оспівану

⁷⁷ Ігорь Исиченко.

Шевченком православну землю. Сьогодні це край із дивним конгломератом вір і конфесій, християн і новітніх язичників, віруючих та атеїстів, свідомих чи несвідомих агностиків, які не побажали визначитися щодо якоїсь Церкви. Так само й Галичина, де комуністичний режим тривав коротше і де зосереджено поки що головну частку християнських громад, вже мало нагадує Галичину митрополита Андрея Шептицького. Міграція населення і повоєнна присутність Православної Церкви призвели до того, що галицьке суспільство стало виразно поліконфесійним, а не як колись – конфесійно гомогенним (тут ідеться, звичайно, про етнічно українське населення довоєнної Польщі).

Можна сміло вважати, що Україна не була готовою до такої зміни, адже комуністична влада спотворювала усіяку інформацію про релігійні процеси в Україні, а тому віруючі люди жили радше романтичними міфами, ніж гіркою реальністю. В результаті, мало було, здається, тих традиційних релігійних громад, які не були шоковані тією реальністю, що виявилася дуже далекою від сподіваної. Релігійна свобода “узаконила” те, що болісно перекреслювало рожеві плани, підривало усталені уявлення, ставило жорсткі питання, на які емоційна українська душа відмовлялась давати очевидні відповіді.

На початку 90-х років зрушився з місця увесь релігійний “льодовик”, так начебто надійно заморожений Сталінім – хоча й у незрівноваженому стані. Незбалансованість міжконфесійних впливів, нестійкість переходів віруючих з однієї Церкви до другої, двозначна поведінка органів влади призвели до того, що більшість громад і Церков відчули себе непевно, а то й у небезпеці. Відтак головним їхнім завданням (що засадничо відрізняє релігійний ренесанс на слов’янському Сході від такого самого ренесансу на сучасному Заході) стало *оберегти* свої громади від конкурентів і

влади, *захистити* свою загрожену релігійну ідентичність. Ця самозахисна детермінанта визначила собою характер, якого набули церковні процеси того бурхливого десятиліття, забарвила настрої вірних у тривожно-неприхильні обертони.

З того часу Україна перетворилася на ареал активного релігійного бродіння, на тигель, у якому переплавлюються усі складники минулої та сучасної української релігійності. Спершу епіцентр того бродіння вочевидь містився в Галичині, на лінії православно-католицького розмежування. Сьогодні він дедалі виразніше зміщується в бік Великої України, зосереджуючись на лінії внутрішньоправославного розшарування. Цілком очевидно, що переходовий період в українському церковному відродженні ще не скінчився, а тому – звичайно ж, за умови, що в релігійні процеси в Україні знову не втрутиться якась брутальна стороння сила, – повністю збалансований і заспокоєний вигляд українського релігійного ландшафту сьогодні важко навіть передбачити.

Отож релігійна свобода, ніби лакмусовий папірець, виявила втрату (або щонайменше розмитість) дотеперішньої релігійної ідентичності українців. Нинішній баланс церковних впливів не відповідає ні тому штучному балансові, який за допомогою НКВД закріпив Сталін у середині XX століття, ні, звичайно ж, більш ранньому, докомуністичному балансові. З урахуванням цього варто поставити собі парадоксальне, на перший погляд, запитання: чи правильно говорити в нинішній Україні про проблему *збереження* або *відновлення* релігійної ідентичності? Чи не правильніше буде вести мову про її *формування*?

Перебуваючи протягом тривалого історичного часу в силовому полі російського православ'я, яке з надзвичайною пильністю викорінювало національну і релігійну самобутність українців, християнські традиції в Україні не могли не зазнати спотворення.

Будь-яка самобутність колишньої Київської митрополії повинна була зникнути. Єрархи і богослови з Києва мали тільки допомогти Російській Церкві відкритися до Європи. Але в усьому іншому Київська Церква мусила своє духовне, літургійне й богословське життя підігнати під московський, а пізніше петербурзький взірець⁷⁸.

Стверджуючи факт такого деформування релігійного світогляду українців, я зовсім не хочу заперечити природність самого процесу взаємовпливів між двома сусідніми Церквами (адже був час, коли на Московську Церкву відчутно впливала Церква Києва!). Однак є велика різниця між природними впливами російського православ'я, які залишаються надовго, якщо не навечно, і силовим “обтесуванням” київського благочестя під “єдино правильну” московську матрицю.

Отож *збереження* дотеперішньої релігійної ідентичності означало б консервування в українському православ'ї насаджених силою російських національно-релігійних ознак чи орієнтацій (як свого часу в греко-католицизмі – насаджуваних елементів латинства). Тому втрата чи розмивання офіційної релігійної ідентичності українців в умовах релігійної свободи може не бути однозначно негативним явищем, а навпаки – виявитись першим кроком до розчищення історичних намулів та решток чужоземних впливів і, тим самим, до пошуку свого власного християнського обличчя. “Вільне, незалежне духовне життя є джерелом нових ідей для політичної організації й економіки”, – стверджує Зеновій Мазурик⁷⁹. Його можна доповнити: а для релігійно-національної

⁷⁸ Ернст Крістоф Суттнер. *Українське християнство на початку III тисячоліття: Історичний досвід та еkleзіологічні перспективи*. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 28. (Далі – Суттнер).

⁷⁹ Зеновій Мазурик // *І*. – С. 169.

сфери – передусім. Ось чому в наступних параграфах ми й зосередимося на значенні релігійної свободи.

В умовах сучасної Галичини та сама засада *відновлення* релігійної ідентичності теж породжувала б ілюзії, що начебто існує бодай якась імовірність того, що можна позбутися тут православної присутності й відновити конфесійну гомогенність цього краю. Висунення такої мети (а в окремих греко-католицьких парохіях Галичини це гасло таки озвучується!) не принесло б Україні нічого іншого, крім великої шкоди.

Проте життя складніше за наведені лінгвістичні конструкти, і в сучасних релігійних процесах має місце і збереження якихось ознак, і відновлення втрачених, і запозичення нових. Пошук національної, політичної, культурної і, звичайно ж, християнської ідентичності завжди дуже складний і болючий, оскільки люди повинні одночасно діяти в трьох напрямках: (1) відновлювати певні засадничі елементи втраченої або деформованої ідентичності, тобто позбуватися сторонніх впливів, які їй суперечать, і в цьому сенсі повертатись до своїх джерел⁸⁰; (2) остаточно переплавити в умовах новоздобутої свободи ті сторонні історичні впливи, які виявилися творчими й плідними для її духу; і нарешті (3) формувати нову ідентичність, запозичуючи новітні здобутки цивілізації, вводячи Україну в контекст нинішньої епохи. Кожен із цих напрямів має своє особливе значення, яке не заміниш двома іншими.

Все це свідчить про те, що на зміну гострому суперництву має нарешті прийти спокійна праця українських Церков над

⁸⁰ “Чужий вплив буде тяжіти над нами до тих пір, поки ми не звільнимось від нав’язаних українцям комплексів неповноцінності, стереотипів наслідувальності й не повернемося до притаманної нам системи етноконфесійних і культурних вимірів” (Ігорь Исиченко).

формуванням власної ідентичності. Стосовно православ'я про це говорить архієпископ Ігор (Ісіченко):

Услід за періодом войовничого самоутвердження й неминучих при цьому конфліктів з оточенням настає час уважного вивчення свого родоводу, спокійного знайомства з іншими церковними традиціями, виховання культури відносин зі старшими – давніми Східними Патріархатами, що мають сталий пріоритет у диптиху – постійному списку Православних Церков, і з ровесниками – іншими Помісними Церквами⁸¹.

Масова українська релігійна свідомість усе ще не сприймає Україну як місце зустрічі трьох головних гілок християнства – православ'я, католицизму й протестантизму. Якщо роль православ'я у формуванні релігійного світогляду українця очевидна, то роль католицизму і протестантизму часом применшують. Вплив двох останніх гілок християнства часто трактують як наслідок “насильницького і підступного прозелітизму”. Відповідно, ідеальною ситуацією в очах таких християн мало б бути “очищення” їхньої землі від сторонніх (в цьому контексті – “шкідливих”) впливів. Методологічно така позиція відбиває радше російську, ніж українську релігійну ідентичність, оскільки саме Москва взяла на себе функції “захисниці чистоти православ'я”, в той час як Київ (у ті періоди історії, коли він міг визначатися самостійно) був радше прихильником об'єднання розсварених гілок християнства.

Втім, донедавна це було лише умоглядною схемою, оскільки вважалося, що на практиці православна Україна поділяє загально-православну упередженість щодо католицизму. Мені доводилося не раз висловлювати своє переконання в тому, що українській

⁸¹ Ігорь Исиченко.

християнській традиції завжди були притаманні відкритість на історичні центри християнства, небажання переймати на себе греко-латинську ворожнечу епохи розколу. Як правило, мої співбесідники (особливо на Заході) вислуховували цю тезу з звичливою, проте вочевидь недовірливою увагою. Мовляв, яка вже там відкритість, коли увесь світ говорить про католицько-православні конфлікти в Україні. Недавній візит Святішого Отця Івана Павла II в Україну допоміг розставити акценти й послужив важливою ілюстрацією згаданих відмінностей.

Дискусії довкола візиту Святішого Отця в Україну дали нагоду ерархам обох українських Церков, що перебувають на автокефальному статусі, у той чи інший спосіб висловитися на підтримку контактів з католицизмом. Звичайно, важливим стимулом тут було намагання відмежувати себе від позиції Московського патріархату, вигідно відрізнитись від нього в очах світової спільноти. Проте, як казав Арнольд Тойнбі, “добрі вчинки не стають менш добрими від того, що є водночас і мудрими”⁸². Тому хоч якими були конкретні стимули та спонуки у випадку кожної Церкви, важливим є нарощення *кумулятивного ефекту відкритості* національно орієнтованих Церков України. Адже принаймні три з чотирьох нині існуючих фрагментів давньої Київської Церкви виявляють схильність до більш відкритого християнства, що об’єктивно наближає їх до глибинної природи київського благочестя. Неприхильна щодо католицизму позиція Української Православної Церкви, що перебуває в єдності з Московським Патріархом, є тим винятком, який тільки підтверджує правило.

Певні завдання стоять і перед самою Римо-Католицькою Церквою в Україні. Так, на думку Олега Турія, перед нею

⁸² Тойнбі. – Т. 2. – С. 301.

постає альтернатива: а) полонізації (чи, в окремих випадках, ре-полонізації), б) “українізації” (тобто інкультурації). Якщо перший шлях (полонізації через латинізацію) відомий з історії (відомі і його трагічні наслідки), то другий існує радше на рівні інтуїтивного шукання, не маючи ані теоретичного осмислення, ані бодай виразної артикуляції. Ще одна трудність для самоототожнення українських римо-католиків полягає в тому, що у минулому вони належали до панівної державної Церкви, тепер же вони змушені пристосовуватись до ролі релігійної меншини⁸³.

Оцінити вплив протестантизму на релігійну ідентичність українців завжди було складно. На відміну від раннього протестантизму в Західній Європі, в Україні ні ранній, ні пізній протестантизм не мав у своїй основі принципу “чия держава, того й релігія”, який так допоміг деяким державам у Західній Європі XVI століття звільнитися з-під гніту католицької Іспанії⁸⁴. Звідси все ж не випливає, що він не мав певного впливу на розвиток української культури. Протестантизм в Україні, на думку дослідника протестантизму Вікторії Любащенко⁸⁵, діяв здебільшого як культурно-просвітницький чинник. Цей висновок загалом підтверджує й Іван Паславський:

Необхідно зазначити, що Реформація зіграла загалом стимулюючу роль у відродженні української культури кінця XVI – першої поло-

⁸³ Олег Турій. *Греко-католики, латинники і православні в Україні: проти, поруч чи разом?* (Серія: Україна християнська. Вип. 7). – Львів: Вид. Ін-ту Історії Церкви Львівської Богословської Академії (Без р.в.). – С. 10.

⁸⁴ Поданий отак схематично, цей висновок, звичайно ж, не виглядає достатньо умотивованим. Проте заглиблення в рушійні мотиви українських протестантів у Речі Посполитій чи царській Росії вийшло б за межі нашого огляду.

⁸⁵ Див.: Вікторія Любащенко. *Історія протестантизму в Україні* (Курс лекцій). – Львів: Просвіта, 1995.

вини XVII ст. Під її впливом, зокрема, посилився інтерес до вживання живої народно-розмовної мови в літературі, особливо в перекладах і тлумаченні текстів Св. Письма. Реформаційно-протестантська практика сприяла омирщенню української школи, раціоналізації освіти, секуляризації світської культури [...] справила певний позитивний вплив на пробудження і розвиток першого українського культурно-національного відродження⁸⁶.

На відміну від Православної чи Греко-Католицької Церков, українські гілки протестантизму традиційно не розглядалися як *національні* Церкви українського народу. З такого твердження, проте, зовсім не випливає, що місцеві протестанти не мали кумулятивного впливу на українську релігійну свідомість, а значить і на українську релігійну ідентичність.

Сьогодні ситуація зазнає цікавих змін. Ось свідчення Андрія Юраша:

Оригінальну... інтерпретацію киевоцентричної орієнтації можна зустріти в деяких протестантських конфесіях. Детермінований новими політичними обставинами й вимогами найдосконалішого правового оформлення свого функціонування в умовах існування самостійної Української держави, киевоцентричний принцип у практиці протестантських деномінацій проявляється не лише в повному визнанні й концептуальній підтримці новоздобутої державної незалежності, а й у створенні організаційних структур найвищого правового статусу. Останні є незалежними й рівноправними щодо таких самих структур в інших державах – організаційно-юрисдикційна модель, що віддалено нагадує систему рівноправних автокефальних Церков⁸⁷.

⁸⁶ Іван Паславський. – С. 30, 31.

⁸⁷ Юраш Андрей Васильевич. *Религиозно-церковная структура современной Украины и ее трансформации* (Огляд, зроблений на замовлення Московського Громадського Наукового Фонду й Фонду Форда, США). (Репр.)

Релігійна свобода у цьому контексті ставить щонайменше два питання: (1) чи залишається Україна й далі православною країною? і (2) чи має згадана поліконфесійність України якісь позитивні наслідки для духовності народу?

На знаходження відповіді на обидва запитання щораз більше впливає явище глобалізації. На початку ХХІ століття з його невпинною міграцією населення, зростанням інтенсивності світових комунікацій, інформаційною революцією тощо такі характеристики, як “росіянин – православний”, “поляк – католик”, “англієць – протестант” і, відповідно, “українець – православний”, швидко втрачають свою очевидність. Для Заходу Європи таке конфесійне визначення території стає щораз більше неадекватним; там поглядають на наші пошуки ідентичності з виразним скепсисом: “Постсоціалістичні суспільства ще не зрозуміли, що відособлення й втрата ідентичності неунікненні”⁸⁸. (На Заході вже сумніваються, чи залишиться Європа християнським континентом, хоч, ясна річ, там лунають і інші голоси: “Християнство і в майбутньому повинно лишатися душею Європи”⁸⁹.)

Для посткомуністичного простору, в якому здебільшого діють Східні Церкви, однозначної відповіді все ще не знайдено. З одного боку, здається, що такі поняття, як Грузинська, Вірменська, Румунська, Російська Церкви, будуть існувати завжди, незалежно від інтенсивності глобалізаційних процесів. (Принагідно зазначмо, що навряд чи можна знайти обґрунтовану причину, чому в такому праві треба відмовити Церкві Українській). Інакше глобалізація нанесла б надто великої шкоди східнохристиянським культурам, збіднюючи тим самим духовні надбання людства.

⁸⁸ Здіслав Краснодембський. – С. 157.

⁸⁹ Гьофнер. – С. 232.

З іншого боку, не можна сьогодні не зауважувати, що саме стоїть за етноконфесійною ідентичністю віруючого. Принагідно до православ'я цю думку вдало прокоментував російський релігієзнавець Андрій Зубов:

Гріш ціна нашій православності, якщо православні ми тому, що росіяни, а не тому, що істини православ'я, глибоко пережиті серцем і розумом, свідомо прийняті нами. Від цієї побутової віри визволені ми 1917 роком, який засвідчив, до речі, і її поверховість, легкість у викоріненні⁹⁰.

Тому на початку III тисячоліття було б недопустимо пристати на позицію, свого часу так емоційно висловлену Іваном Вишенським: “Молю вас, хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебувайте у православній вірі”⁹¹.

XX століття засвідчило існування небезпечної закономірності: спроби зберегти чистоту етнічно зумовлених релігійних характеристик часто пов'язані з проявами фундаменталізму, шовінізму чи націоналізму й порушенням прав людини. В цьому випадку національно-релігійну ідентичність народу абсолютизують, перетворюють на “цінність у собі”, виводять за межі історичного процесу. В результаті людську особу підпорядковують релігійній культурі, а остання, замість бути живильним середовищем для духовного зростання особи, перетворюється на її в'язницю. Отож культурно-релігійна травма, нанесена глобалізаційними процесами, згідно з якимось нефізичним третім законом Ньютона, дорівнює культурно-релігійній травмі, яку наносять фундаменталістські реакції.

⁹⁰ Андрей Зубов // *Церковь и общество*. – С. 128.

⁹¹ Цит. за: Іван Паславський. – С. 34.

Нам і досі потрібно те, що рекомендував Гельмут Плеснер, – потрібен такий суспільний життєвий лад, така цивілізація, яка вбачає в культурі не мету й обов’язок, а засіб і визволення⁹².

Відповідь на перше з поставлених запитань українські християни й будуть шукати між отими двома крайнощами. Найближче десятиліття засвідчить, чи вдасться українському суспільству з його поліетнічним і поліконфесійним характером зберегти переважно східний характер свого церковного життя, разом із тим унеможливаючи розвиток фундаменталістських тенденцій. Якщо ж удатися до обережних прогнозів, то, на мою думку, Україні таки вдасться переосмислити стереотипічну формулу “православний = антикатолицький” (яка, на мою думку, перспективи не має) і в майбутньому термін “православний” буде стосуватися не міжцерковних антагонізмів, а глибинних архетипічних ознак східного християнства, причому в нашому випадку – в його слов’янських формах. Я переконаний, що для більшості українців найвідповіднішою Церквою у сенсі культури та етнопсихології й далі залишиться Церква Східна – звичайно, за умови, що духовне наповнення такої Церкви буде відповідати духовним запитам людини ХХІ століття.

Цікаво, що елементи східного церковного мислення доволі потужно діють навіть в українському протестантизмі. На цей висновок наштовхнув мене мій знайомий баптист-американець. Приїхавши в Україну до своїх одновірців, він зі здивуванням виявив, що їхні поведінкові звички суттєво відрізняються від тих, які властиві американським баптистам. Наприклад, українські баптисти більш прискіпливо й догматично ставляться до виконання певних обрядів, менше довіряють свободі людини⁹³.

⁹² Здіслав Краснодембський. – С. 78.

Отож, навіть перебуваючи в Церквах суто західного походження, українські християни бодай у якихось окремих ознаках належать стихії східної традиції.

Що стосується другого запитання, то на нього я особисто даю однозначно позитивну відповідь. Так, впливи Західних Церков – як Римо-Католицької, так і протестантських – відіграють сьогодні важливу позитивну роль у духовному житті України. Ми вже говорили, що західне християнство вирізняється добре розробленою соціальною доктриною й динамічним її застосуванням у практичному житті. Для сучасного українського суспільства, в якому соціальні проблеми вийшли на перший план, досвід Західних Церков може виявитися неоціненним. З тоталітарного атеїстичного минулого Україна вийшла з традицією зневаження гідності людини, зловживання владою, схильності до нетолерантних способів вирішення конфліктів. Разюче занепала етика праці й етика міжлюдських стосунків. У цих умовах позитивний вплив із боку римо-католиків і протестантів може відбуватися як безпосередньо – через нарощення етичного почуття їхніх одновірців в Україні, так і опосередковано – через створення конкуренційного тиску на Церкву східного кореня.

⁹³ Перекажу коротко зміст цієї розмови. Приїхав мій знайомий баптист-американець до своїх одновірців в одному українському місті. Прийшов на їхнє богослужіння, сів і за американським звичаєм закинув ногу на ногу. Українці, що сиділи поруч, йому сказали: “Не можна цього робити”. Американець послуухався, оскільки був гостем. Через якийсь час він побачив, що місцевий проповідник після проповіді сів та й закинув ногу на ногу. Американець подумав, що оскільки він – людина вільна, то йому дозволено те, що дозволено проповіднику; та й собі закинув ногу. Після служби сусіди сказали йому: “Недобре Ви вчинили”. “Та чому не добре, – обурився той, – коли те саме робив і ваш проповідник?!” “Е ні, – кажуть люди, – він на коліно закинув коліно, а Ви – ступню. Так не можна”. Ніяк не міг втямити американець, чому в одному випадку закидання ноги на коліно є образою Бога, а в другому – ні.

До проблеми конфліктності українських Церков та їхньої єдності

В нинішній Книзі буття Церкви в Україні є одна сторінка, яка дуже тривожить людське сумління: у 90-х роках відродження українських Церков – інституцій, місією яких є ширення Євангелія любові, – супроводжувалося збільшенням ворожнечі в суспільстві. Цей факт є класичною *contradictio in adjecto* (лат.: внутрішньою суперечністю), якій немає простих пояснень. Разом із тим, цілковита відсутність останніх шкодить Церкві, оскільки місце пояснення займає тоді сектантська негачія Церкви як такої.

Посилання на відомі слова Христа: “Не думайте, що Я прийшов принести мир на землю. Не мир прийшов Я принести на землю, а меч” (Мт 10, 34) – саме по собі нічого не роз’яснює, оскільки ці слова звучать радше гірким пророцтвом, сумною констатацією неуникненності шляху, визначеного Господнім Провидінням. Без сумніву, пряме прочитання Христового твердження виводить нас на проблему боротьби між Світлом і Темрявою. Проповідування любові у світі, Князем якого є Темрява, викликає з боку цього світу шалене противленство, тобто відсутність миру, постійне відчуття меча, витягнутого з піхов.

Проте таке розуміння є однією з найбільших спокус нашого буття, оскільки людині імпонує ототожнювати себе з борцями за справедливість і добро, розглядаючи негативну реакцію оточення як вияв противленства зла. Саме цим відчуттям сповнені серця багатьох “борців за віру”, які навіть не помічають, як, “кладаючи своє життя” за Церкву Христового Євангелія, вони перетворюються на безупинні “реактори” антихристиянського ненавистництва. Від цього уста, що марно вимовляють слово “любов”, стають вартими покарання саме за те, що вони впроваджують народ у помилку, говорячи “любов”, а любові нема (пор. Єз 13, 10).

До речі, такою ж спокусою є, для прикладу, людське прочитання євангельської оповіді про вигнання гендлярів із храму. Ця оповідь часто виправдовує ненависницькі засоби такого вигнання, задає “борцям за правду” алгоритм цієї боротьби.

Отже, конфліктність Церков не є виключно українським явищем і має свої історичні прецеденти у двохтисячолітній історії вселенської Церкви:

Поки Церква була гнаною, а християни жили під загрозою смерті, вони трималися одне одного. Коли ж їм дозволили вільно сповідувати свою віру, виявилось, що головні її принципи вони сприймають і розуміють по-різному. А вогонь пасіонарності, який спалював серця людей того часу, викликав замість дружніх суперечок і бесід пожежі, що їх гасили пролиттям крові⁹⁴.

Такий самий висновок можна зробити й для новітнього часу:

З часів Просвітництва релігію часто оскаржують у тому, що вона є фактором незгоди, нетолеранції й агресивності в людській історії. Усі ситуації криз і напружень на релігійному або національно-релігійному тлі, видається, лише підтверджують це переконання⁹⁵.

Зрозуміло, що нинішня конфліктність українських Церков – це явище, яке має своє логічне пояснення в історичних, культурно-політичних і богословсько-єклезіальних чинниках. Причини цієї конфліктності закорінені в особливостях нашого релігійного мислення, у характерному для нас розумінні природи Церкви та її історії. Зокрема, рушійними силами міжконфесійних конфліктів у нинішній Україні є глибоко вкорінена нетолерантність і невміле

⁹⁴ Лев Гумилёв. – С. 428-429.

⁹⁵ Вацлав Гриневич. *Минуле залишити Богові: Унія та уніатизм в єкуменічній перспективі*. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 164. (Далі – Вацлав Гриневич).

залагодження конфліктів, що є типовими ознаками, успадкованими від тоталітарного суспільства. Ні духовенство, ні вірні не можуть вважати себе вільними від того “спадку”. Логіка “захисту Церкви”, що домінувала впродовж 90-х років, надавала більше аргументів радше еклезіальному “яструбам”, ніж їхнім опонентам. Хочеться вірити, що з настанням нового тисячоліття набере сили протилежна тенденція.

а) політико-ідеологічне тло конфліктності

Існує щонайменше одна суто політико-ідеологічна причина, яка значною мірою легітимізує міжцерковну конфліктність, а саме: ставлення Церков до державної незалежності України. Остання викликає або несприйняття, або схвалення – в обох випадках, на жаль, ідеологічно забарвлене чи надмірне (з точки зору християнської “норми”).

Так, значна частина духовенства Української Православної Церкви, що перебуває в єдності з Московським патріархатом, незмінно виступає за відновлення СРСР, називаючи державну незалежність України “трагічною помилкою”. Будь-які зрушення в бік всеукраїнського церковного порозуміння блокуються в УПЦ відчайдушною вірою Москви в те, що можна покінчити з отією нелюбою незалежністю України, вернути її в омріяний “союз братніх слов’янських народів”, в якому твердою рукою “старшого брата” негайно буде покінчено з “єретично-націоналістичним розколом” і відновлено безальтернативність панування Московського патріархату. Отож упертість, із якою цей патріархат не хоче визнати автокефалію українського православ’я, має у своїй основі не стільки канонічну, скільки політичну, національну й імперсько-еклезіальну мотивації.

Проімперська пропаганда особливо активізувалася 2000 року у зв’язку з обговоренням питання канонізації російського імпе-

ратора Миколи II. Для прикладу можна процитувати архимандрита Української Православної Церкви Тита з Одеси: “Цар Микола II – святий; значить, державний устрій до нещасного 1917 року був благодатним, Боговстановленим, а значить, тільки така державність нам і потрібна”⁹⁶. Така проімперська позиція цього православного єрарха з України повністю збігається з позицією православних єрархів з Росії, наприклад ігумена Алексія (Провсвіріна) з Барнаульської єпархії: “Для православного християнина ідеалом державного устрою є самодержавна монархія”. Що цей ідеал може означати в нинішніх умовах, чітко формулює сам ігумен Алексій:

Якщо ж спробувати визначити той політичний режим, той спосіб влади, який потрібен нашій вимученій “реформами” Батьківщині, виходячи з тих політичних реальностей, що існують, то я назвав би його “православним сталінізмом”. І однією з найважливіших його ознак повинен бути стратегічний союз російської державної влади з Православною Церквою. Це – головна умова, запорука відродження Росії⁹⁷.

Ясна річ, я не хочу тут провести знак повної рівності між єрархами РПЦ й УПЦ. Хочу вірити, що в серцях багатьох із тих других панує дискомфорт від такого “православного сталінізму”. Проте зауважте: більш ніж 500-літня визнаність канонічного характеру російського православ’я не заважає духовній особі з РПЦ турбуватися про *відродження Росії* й розмірковувати, який політичний устрій був би найкращим для піднесення її могутності. Такі висловлювання не викликають протестів з боку керів-

⁹⁶ *Справедливость*. – 3 (19) (2000).

⁹⁷ Монах и воин: Беседа генерала Альберта Макашова с игуменом Алексием (Провсвириным) // *Завтра* (Газета Государства Российского). – 2 (267). – 12. 01. 99.

ництва РПЦ. Натомість будь-які спроби єрархів чи духовенства українського православ'я торкнутися теми *відродження України* нашоствхуються на розгромні звинувачення в націоналізмі та політизації.

Риторика етноцентричності є в Москві настільки загально-прийнятою, що навіть найвищий єрарх РПЦ не помічає характерних невідповідностей декларованому принципові універсальності. Ось лише один, але дуже характерний приклад. Як зауважив Андрій Зубов,

у всій розлогій доповіді, прочитаній 29 грудня 1994 року в Російській Академії освіти й названій “Основи православної освіти в Росії”, Святіший Патріарх [Алексій II] не раз підкреслював нерозривний зв'язок російського народу з православ'ям, але жодного разу не згадав, що він патріарх не лише росіян, а й якутів, українців, чеченців, татар, мордви, вірмен, німців, євреїв, калмиків та інших народів Росії⁹⁸.

На відміну від російського дослідника, українські православні московської орієнтації таких фактів чомусь просто не помічають.

Характерною є сама спрямованість політичної орієнтації УПЦ (Московського патріархату): на виборах Президента України 1999 року православні промосковської орієнтації офіційно виступили на підтримку кандидата від комуністів Петра Симоненка. Тут логіка національно-політичного протистояння переважає навіть логіку церковної перестороги щодо відвертого, ідеологічно вмотивованого безбожництва, і така позиція цілком відповідає мисленню Російської Церкви. Як зазначає ігумен Веніамін Новік,

⁹⁸ Андрей Зубов // *Церковь и общество*. – С. 130.

зречення “євразійського” комунізму так і не відбулось. Незліченні статуї Леніна, головного ворога Церкви, та його послідовників і досі вкривають всю Росію... Але ці статуї, як і прокомуністичні назви вулиць і деяких закладів, нікого не дратують. Натомість іноземні місіонери дратують багатьох. [...] Це може означати лише одне – етнічний чинник залишається більш значущим, ніж релігійний. Ленін – більше “свій”, ніж американський християнин-баптист, німецький лютеранин чи італійський (або будь-який інший) католик⁹⁹.

У пресі, що орієнтується на УПЦ, ведеться постійна агітація за розрив партнерства України з Заходом, НАТО, Європейським Союзом. А в Києво-Печерську Лавру з ідеями незалежності просто небезпечно заходити – “ізженуть” як сатану.

Одне слово, у своїй політико-ідеологічній орієнтації Українська Православна Церква повністю підпорядкована політиці Третього Риму, який, бачиться, так і не зробив належних висновків із власної історії. На жаль, непочутими залишилися слушні слова Євгена Свєрстюка:

Гірку науку на всі часи мала б винести зі свого політичного краху Російська Православна Церква... Церква не повинна була б важити на волю і традиції інших народів... Якщо ж вона з одного імперського центру пробує керувати духовим життям інших народів, то це передусім означає, що вона перестає дбати про доконечні потреби свого власного народу¹⁰⁰.

Що ж, така програма є дуже природною для традиційної російської ідеї (“самодержавие, православие, народность”). Що стосується українців, то мусить минути час, щоб люди побачили

⁹⁹ Вениамин Новик // Церковь и общество. – С. 33.

¹⁰⁰ Євген Свєрстюк. – С. 121.

в цій програмі пастку тоталітарного минулого, а не шанс для утвердження християнського майбутнього. Потрібен час, щоб українці переконалися: так званий “універсалізм” російського православ’я, звичайно ж, є фікцією, за якою щораз менше вдається приховувати національно-релігійні інтереси Росії. Відстежувати ці інтереси й уживати вчасних заходів для відстоювання інтересів своєї землі – це логічне і природне завдання православної (ширше – християнської) спільноти України. Адже історія “московського полону” Київської митрополії не може не викликати біблійних асоціацій: “Ось ти покладаєшся на опору, на оту зламану тростину, на Єгипет, що тому, хто обіпреться на нього, пройде крізь руку та її проколе” (Іс 36, 6). Такою самою “проколотою” є й рука українського православ’я¹⁰¹.

Зі свого боку, українські Православні Церкви, що перебувають на автокефальному статусі, виступають на підтримку державної незалежності України. Так, для прикладу, патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко), що є первоєрархом Української Православної Церкви – Київський Патріархат, нещодавно заявив: “Наша Церква підтримує українських патріотів, які твердо стоять на державницьких позиціях, ведуть боротьбу за утвердження української держави”¹⁰². Духовенство цієї Церкви орієнтується в основному на політичні структури правої (інколи навіть ультраправої – як, наприклад, УНА-УНСО) орієнтації. Проте (ми будемо про це ще говорити далі) в такій україноцентричності – загалом мені симпатичній – міститься одна “хробачливість”, а саме: інерція московського розуміння природи

¹⁰¹ Звідси, проте, не випливає, що впливи російського православ’я на релігійні почуття українців мають бути поставлені поза законом. Глухий мур між Києвом і Москвою був би другим кінцем тієї самої насильницької палиці.

¹⁰² *Українська газета*, від 25 лютого 2000 року.

державно-церковних стосунків, яке сутнісно відрізняється від історичного київського розуміння.

У домонгольській Русі... на відміну від Візантії й Москви, державна й церковна влади були не злиті, а розділені, причому кожна з них була автономною у своїй власній сфері. Державність Києва носила на собі виразну печать духа свободи¹⁰³.

На мою думку, шанси православного Києва у його проти-стоянні православній Москві будуть мізерними доти, доки перший буде інерційно відтворювати природу другої.

Греко-католики теж майже одностайно виступають на підтримку державної незалежності України. Як засвідчує відомий критик націоналістичних обертонів у позиції своєї Церкви сестра Софія Сенік, “УГКЦ перейняла точку зору, що в національній державі Церква має бути національною”¹⁰⁴. Загалом національний характер цієї Церкви є повсюдно визнаним:

УГКЦ – церква національна, з досвідом і багатючими традиціями національно-творчої діяльності, яка витримала репресії та підпілля, але не припинила своєї діяльності в краю, не скорилася владі¹⁰⁵.

¹⁰³ Іван Лисяк-Рудницький. Україна між Сходом і Заходом // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 8.

¹⁰⁴ Sophia Senyk. A Victim to Nationalism: The Ukrainian Greek-Catholic Church In Its Own Words // *Het Christelijk Oosten / The Christian East* (ж-л Інституту східнохристиянських студій в Наймегені, Голландія). – 3–4 (1999). Умотивовану відповідь на цю статтю подав о. Петро Ґаладза (Там само. – 1–2 (2001)). Зазначу від себе, що суттєвою хибобою загалом важливого аналізу сестри Софії Сенік є те, що наведені в ньому цитати не подано в контексті зустрічної пропаганди з боку Московського патріархату.

¹⁰⁵ Василь Іванишин. *Українська Церква і процес національного відродження*. Матеріали до вивчення дисциплін гуманітарного циклу. – Дрогобич, 1990. – С. 38. (Далі – Василь Іванишин).

На думку оглядачів, “греко-католики у порівнянні з православними виявляють більшу політичну активність на виборах, підтримують політичні структури правої (часом навіть ультра-правої) орієнтації”¹⁰⁶. Така національна орієнтація греко-католиків і відчуття все ще незагоєної історичної кривди Львівського псевдособору 1946 року часом заштовхують їх у тупик навиворіт, а саме: заперечення права “москальської” Церкви (тобто УПЦ в єдності з Московським патріархатом) на існування в Галичині. Цілком очевидно, що така рефлекторність реагування на кривду не лише призводить до порушення права віруючих цієї Церкви на релігійну свободу, а й перетворює колишніх *об’єктів* кривди на *самих* кривдників.

Загалом кажучи, вірним усіх трьох “національних” Церков потрібно було б навчитися розрізняти природну зорієнтованість на духовні запити свого народу, що лише сприяє знаходженню ефективних засобів євангелізації, і надмірну зосередженість на національно-політичних аргументах, що, без сумніву, затемнює євангельську природу християнства.

Першу половину цього завдання (орієнтуватися на духовні запити свого народу) можна було б проілюструвати позицією патріарха УГКЦ Йосифа Сліпого. Посилання на благо українського народу, зв’язання в любові до нього, прагнення служити йому аж до скону й “аж до краю землі”¹⁰⁷ є постійним рефреном патріарших текстів. Цей факт може стривожити тих, хто автентичність *християнського* бачить у відсутності згадки про *національне*. Для них християнський “дистилят” є ближчим до Христо-

¹⁰⁶ *Поступ*, 8 квітня 2000 року.

¹⁰⁷ *Патріарх Йосиф Сліпий. Ісповідник віри: Методичний посібник.* – Львів: Комісія у справах катехизації УГКЦ, 2002. – С. 30. (Далі – Патріарх Йосиф Сліпий. Ісповідник віри).

вої науки, ніж збагачена національними “солями” жива вода віри. Проте Йосиф Сліпий ніколи не приховував місійний – місійний щодо українців – характер свого служіння. Він міг би сміло вмістити у своєму Заповіті євангельський парафраз: “Я посланий лише до загиблих овець дому України” (пор. Мт 15, 24). І в цьому не було б нічого від націоналізму чи етнофілетизму. Визначальним тут є слово “загиблих”, оскільки воно безпосередньо відсилає нас до Христового: “Коли хтось має сто овець і одна з них заблудить, – чи він не кине дев’яност дев’ять у горах і не піде шукати ту, що заблукала?” (Мт 18,12). Євангельська “вівця” України заблукала була тоді в ідеологічних чагарях, заплуталася в лукавих обітницях, знекровилась у ГУЛАГівському терні. Тому національний характер його місії – це безпосереднє втілення євангельського духу, а не деформування останнього!

Проте зорієнтованість на духовні потреби свого народу не повинна вироджуватися в національну обмеженість та егоїзм – і вчасно побачити цю небезпеку є другою половиною згаданого вище завдання. Як точно й образно зауважила Сімона Вейль, “наявність язичницької чесноти патріотизму є дещо руйнівною для християнської душі. Вона перейшла у наші руки з Риму, не отримавши хрещення”¹⁰⁸. Без сумніву, націоналістичний синдром діє в українських Церквах головним чином внаслідок тривалої історичної кривди з боку сусідніх народів. В цьому сенсі ці Церкви неможливо урівняти з Російською Православною Церквою з її більш ніж 500-літньою традицією державного визнання. Однак чималий вплив на підживлювання цього синдрому має безкрилість нашого головного церковного “проекту” для України. На підтвердження цієї далеко не очевидної для всіх тези я скористаюся запитанням, поставленим свого часу Гельмутів Плеснеру:

¹⁰⁸ Сімона Вейль. – С. 111.

Невже сьогоднішня криза в Європі не є доказом того, що коли нам бракує універсального проекту, довіри до розуму, коли немає суспільної утопії, то лишаються лише націоналізми, які борються одне з одним?¹⁰⁹

Отож висновок, що в нинішній церковній ситуації проявляється боротьба двох національних Церков – російської та української, – нам, звичайно ж, важливий для того, щоб уникнути однобокого звинувачення українських християн у надмірній політизації та захопленні націоналістичними аргументами. Проте, аналізуючи цю ситуацію в іншому ракурсі, можна лише висловити розчарування, що ні одна, ні друга сторони не спроможуться на *аргументи християнські*, причому такої духовної висоти, з якої націоналістичні реакції видавалися б уже дрібними й майже непотрібними.

Орієнтація українських Церков візантійського кореня на ті чи інші політичні позиції, без сумніву, справляє великий вплив на паству, задаючи їм певні ідеологічні координати. В окремих випадках деякі Церкви, замість бути джерелом примирення, стають джерелом радше ідеологічного протистояння, що обтяжує й без цього складну історичну спадщину й міжконфесійні упередження.

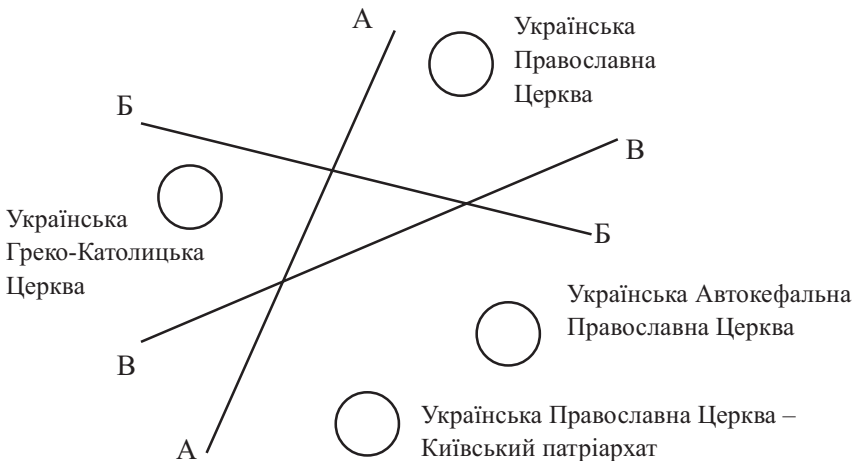
б) еклезіальне тло конфліктності

Як уже було сказано, наприкінці 80-х років XX ст. відбувався активний процес танення сталінського “льодовика”, в якому свого часу були заморожені органічні для нашої землі елементи її релігійного самовизначення. Як тільки пригріло сонечко демократизації, так зразу церковна монополія Москви похитнулася і розбуяли знакові для України еклезіальні орієнтації на Царгород і Рим. Тому не дивно, що головні суперечності існують між

¹⁰⁹ Здзіслав Краснодембський. – С. 73.

репрезентантами цих трьох орієнтацій, особливо між чотирма Церквами візантійської традиції, які вважають себе спадкоємцями давньої Київської Церкви. На мал. 2 представлено головні лінії напруження поміж ними. На цій схемі увиразнено не тільки стан розколу, що ускладнює примирення, а й стан взаємного відштовхування. Здавалося б, тут знову унаочнюється “трикутник смерті – типова в українській історії політична геометрія”¹¹⁰.

Лінією А-А відзначено “класичне” історичне протистояння між православними й греко-католиками. Тут на українському



Мал. 2

церковному полі увиразнилась перша з двох ліній тойнбівських “зустрічей”¹¹¹ – лінія католицько-православного розмежування. У цьому випадку відмінності всередині самого українського православ’я не відіграють особливого значення; натомість що є

¹¹⁰ Василь Іванишин. – С. 12.

¹¹¹ Детальніше про це див. розд. 5, стор. 468.

важливим – так це характер конфесійної ідентичності (католицької або православної). При цьому все ж треба враховувати, що юридично умотивованою причиною для сутичок впродовж 90-х років XX століття була не конфесійність як така, а спори щодо юрисдикційної приналежності храмів. Близько 90% всіх зареєстрованих конфліктів між греко-католиками й православними у згаданий період стосувалися майнових питань. Так у церковному тілі України вибухнула “міна сповільненої дії”, закладена Сталіним у час Львівського псевдособору 1946 року, коли власність Греко-Католицької Церкви, включно з храмами, було частково або конфісковано, або передано в користування Російській Православній Церкві. Вихід, який знайшла нинішня влада, полягав у почерговому користуванні храмами, однак він був успішним тільки для частини конфліктів.

Лінією Б-Б позначено протистояння між так званими “національними” Церквами, з одного боку, і Московським патріархатом – з іншого. Тут насправді проявляється зіткнення інтересів двох національних Церков – Церкви Москви і Церкви Києва, яка поки що існує у вигляді кількох розділених фрагментів, що шукають тепер шляхів до об’єднання. Логіка їхнього протистояння спільному суперникові – патріяршій Москві – часом приглушує навіть взаємну недовіру між ними. Тобто у цьому випадку важлива не стільки конфесійна приналежність, скільки давнє суперництво між Києвом та Москвою. Втім, як на мене, у згаданий лінії протистояння опосередковано проявляється друга лінія тойнбівських “зустрічей” – лінія московсько-візантійського розмежування.

Ще на початку 90-х років попереднього століття *лінія конфліктності В-В* виглядала б цілком надуманою і проведеною виключно заради графічної довершеності. Адже, здавалося б,

що може об'єднувати в одному таборі досі непримиренних суперників – УПЦ й УГКЦ? Сьогодні, проте, стає щораз очевидніше, що в цій лінії відзначено дедалі напруженіші дискусії довкола проблеми канонічності. І Українська Православна Церква, і Українська Греко-Католицька Церква визнані як канонічні відповідно у православній і католицькій спільнотах. Натомість обидві Православні Церкви, що задекларували свій незалежний статус, поки що не визнані, і тому природно, що Московський патріархат відмовляє їм у статусі “богоспасенних Церков” і вважає їх розкольницькими. Так-от, цікаво, що 1998 року на двосторонній зустрічі делегацій УПЦ й УГКЦ у Відні православна делегація зробила спробу схилити греко-католиків до того, щоб вони підтримували стосунки виключно з “канонічною” Українською Православною Церквою, тобто з нею самою¹¹². Крім того, і УПЦ, і УГКЦ є учасниками традиційних міжцерковних зустрічей, тоді як обом невизнаним українським Церквам у праві на такі зустрічі відмовлено.

Напруження між трьома православними юрисдикціями і греко-католиками значною мірою залежить від інтенсивності почуттів, викликаних переходами вірних з однієї Церкви в іншу. Усі три юрисдикційні орієнтації – на Рим, Царгород і Москву – виявили свою стійкість, і від усвідомлення цього учасниками

¹¹² Див: М. Мариневич. До аналізу віденської зустрічі делегацій УПЦ й УГКЦ // *Вірую*. – 19-20 (1998). Тут я лише зазначу, що делегація УГКЦ відмовилася підписати відповідний параграф комюніке. Причина зрозуміла: ситуація у внутрішньоправославних конфліктах в Україні є надто дражливою, щоб українські греко-католики могли собі дозволити ставати на чийсь бік. Втім, газета “Регион” через якийсь тиждень поспішила надрукувати статтю під красномовною назвою “Униаты будут общаться только с канонической Церковью”, що викликало велике невдоволення серед православних автокефального статусу.

протистоянь рівень конфліктності загалом знизився. Я, звичайно, не можу передбачити, наскільки ота динамічна рівновага, що встановилася між ними, буде тривалою. Наприклад, у майбутньому можна прогнозувати певне перебалансування впливів на лінії “Московський патріархат – автокефалія (Київський патріархат)”. Однак безсумнівно, що нині між усіма згаданими векторами впливів встановився певний паритет сил, і це змушує замислюватися над ефективністю дотеперішніх підходів та шукати нові розв’язки для українського вузла проблем.

Головна еклезіальна причина нинішньої конфліктності полягає в тому, що множинність українських Церков візантійського кореня сприймається українським суспільством не як конфесійний плюралізм, з яким врешті-решт треба було б примиритись, а як розкол, тимчасове порушення норми, яке потребує виправлення¹¹³. Колективна пам’ять народу береже образ єдиної Київської Церкви, якій і має бути надано статус Помісної. Отож усі сторони тою чи іншою мірою засуджують цей розкол і пропонують свої моделі подолання конфліктності, яких є щонайменше чотири (за числом “фрагментів” Київської Церкви – УАПЦ, УГКЦ, УПЦ, УПЦ-КП). В усіх варіантах як головний шлях до подолання конфліктності пропонується відновлення єдності Київської Церкви.

Проте характерно, що під “єдністю” у православних моделях розуміється поглинання якоюсь Церквою інших Церков-суперниць. Кожна Церква бачить себе як єдину повноцінну розв’язку

¹¹³ Цю особливість, як правило, ніяк не можуть зрозуміти західні християни, які звикли до плюралізму Церков і не вловлюють, що такий спокійніший плюралізм у нас міг би існувати лише між *уже об’єднаною* (!) Київською Церквою, Римо-Католицькою Церквою в Україні та українськими протестантськими Церквами й спільнотами.

українських церковних проблем, тоді як усі інші Церкви-суперниці оту ясність в її очах тільки затьмарюють. Кожна сторона легко гарантує християнський мир, за умови якщо інші зречуться самих себе і просто увіллються до неї. Про визнання одна одної як еклезіальної реальності даремно й говорити. До цієї ситуації можна пристосувати (дещо перефразувавши) вислів А. Тойнбі:

В офіційній концепції кожної з цих Церков світло, що світило в її власне віконце, вважалось єдино ясним світлом, а всі споріднені Церкви нібито скніли в сутіні, коли не в цілковитій темряві¹¹⁴.

Уявімо собі на хвилину ситуацію, коли перемагає саме таке бачення проблеми і єдність буде здобуто ціною саме такого силового підходу. Що станеться тоді з характерними особливостями інших Церков? Звичайно ж, їх усунуть як небезпечні відхилення від єдино правильного курсу. Таке (у значно гостріших формах) уже було в історії Київської митрополії, коли після приєднання її до Московського патріархату 1686 року по наших монастирях було знищено манускрипти, які містили бодай найменший натяк на “уніатську ересь”.

Усі спроби об’єднати існуючі православні Церкви наштовхуються на опір, оскільки передбачають таке об’єднання довкола якогось одного з існуючих ядер, яким передбачено поглинання усіх інших. Так, зусилля адміністрації Президента Леоніда Кравчука в 1992-1993 роках об’єднати православних довкола новоствореного Київського патріархату викликали опір духовенства й вірних Української Православної Церкви, що перебуває під юрисдикцією Московського патріархату. Зусилля адміністрації Президента Леоніда Кучми зробити те саме (особливо в 1994–1995 роках) довкола ядра вірних Московського патріархату закін-

¹¹⁴ Пор.: Тойнбі. – Т. 2. – С. 92.

чилися невдачею через опір національних Церков України. Впродовж 2000 року активізувалися спроби українського уряду залучити до об'єднання українського православ'я Константинопольський патріархат, що викликало рішучий спротив Московського патріархату.

Я переконаний, що якби сьогодні, тобто за нинішнього стану української церковної свідомості, вдалося об'єднати усі згадані фрагменти в одну “сильну” Київську Церкву, вона інерційно відтворювала б російські еклезіальні моделі, а логіка протистояння з Третім Римом розвивала б у ній логіку Риму Четвертого. Отож нинішня патова ситуація насправді є запорукою того, що за умови радикальної трансформації нашої релігійної свідомості можна було б вийти на правильне рішення.

Втім, хоч який вигляд матиме остаточно модель об'єднання, уже сьогодні можна зробити один важливий висновок: уперше за багато століть відродження Київської Церкви залежить головним чином від природних процесів “притирання” різних релігійних груп, взаємного пізнання їх та узгодження їхніх інтересів. І хоч сьогодні більшість віруючих київської традиції все ще вірить у те, що альтернатива толерантності й діалогові існує, час бере своє. Тому чим більше в них закрадатиметься підозра, що з українського “човна” Церков-суперниць не вигнати, тим більше спрацьовуватиме логіка неминучого “плавання в одному човні”, визначальною ознакою якої є толерантність.

в) релігійна свобода і проблема єдності Київської Церкви

Отож розкол Київської Церкви є однією з найголовніших причин міжцерковної конфліктності в сучасній Україні і, відповідно, об'єднання фрагментів цієї Церкви вважається одним із найважливіших національних пріоритетів. Релігійна свобода й

толерантність у цій ситуації часто сприймається як шкідлива перешкода до такої єдності, оскільки вона, мовляв, легітимізує “єресь” чи небажаний плюралізм Церков, закріплює розкол, віддає момент єдності, який начебто був уже такий досяжний. Здається, ще трошки зусиль, більш твердої владичої руки, більш чіткої державної волі – і єдність буде здобуто. Толерантність же, мовляв, послаблює державницькі м’язи, дає прихисток розкольникам, і ми, замість зробити один рішучий ривок до єдності, ідемо по великому колу протистояння або, в кращому разі, – вимушеного перемир’я. Спробуймо розібратися і з цим аргументом.

Передусім треба ще раз нагадати, що кожна з запропонованих моделей об’єднання має за собою щось таке, що змушує нас до обачності. (Тут варто було б згадати характерне правило: “Плюралізм постає тоді, коли існуючі до того часу об’єднувальні засади втрачають свій вплив”¹¹⁵). Так, *по-перше*, позиція УПЦ надмірно акцентована на канонічності, що призводить до абсолютизації останньої. Звичайно, канонічність процедури унезалеження церковних спільнот, зміни юрисдикції з боку вірних та духовенства є важливою проблемою для кожної Церкви. Однак канони покликані церковно *відображати* реальність, а не *притлумлювати й деформувати* її. Натомість у позиції УПЦ канонічність якраз і є засобом притлумлення українських національно-релігійних ознак на користь російських. Як слушно зауважив Микола Митрохін, “слово ‘канонічність’, зашморгане в пропагандистських боях, тепер у Західній, та й, імовірно, у всій іншій Україні є радше синонімом слова ‘російський’, ніж слова ‘законний’”¹¹⁶.

¹¹⁵ Peter Neuner // *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 243.

¹¹⁶ Николай Митрохин. Русская Православная Церковь на Западной Украине // *Диа-Логос. 2000-01*. Альманах. – Москва: Культурно-просветительский центр «Духовная Библиотека», 2001. – С. 292.

Що стосується об'єднавчої моделі УПЦ-КП, то, звичайно, створення Київського патріархату щораз більше здобуває собі історичну й націотворчу санкції. Звідси, однак, не випливає, що існуючі моделі такого патріархату є автоматично бездоганними у своїй богословській та еклезіальній інтерпретаціях. З того факту, що Київський патріархат уже існує як адміністративна одиниця, ще не випливає, що він існує як богословське та церковне втілення автентично київського благочестя. Сьогодні мова йде радше про відмежування від Москви:

Церкви сучасної києвоцентричної орієнтації – УПЦ КП та УАПЦ – свої духовні пошуки зорієнтували у напрямі повного (хоч часом цілком стихійного та декларативного) відмежування від промосковської ідеологічної лінії¹¹⁷.

Однак ще донедавна тут нуртувала візія такого самого православного монополізму, тільки з протилежним щодо Москви знаком. Саме глибинна спорідненість цього церковного мислення з мисленням московським всупереч антимосковській орієнтації зовнішньої політики, й викликає найбільшу тривогу.

Про позицію УАПЦ говорити однозначно важче, оскільки там спостерігаються великі розбіжності в позиціях конкретних єрархів. І все ж намір упокорення, на якому щоразу наголошує єрархія цієї Церкви, може послужити доброю передумовою для утвердження її відкритості на інші церковні реальності.

Перед обома Церквами автокефального статусу стоїть важлива проблема, як уникнути тієї особливості автокефалії, про яку так промовисто, хоч і доволі гостро говорить о. Мирон Бендик:

¹¹⁷ Андрій Юраш // *Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”*.

Відпадаючи від вселенськості, Церква неминуче одержавлюється і політизується, папство замінюється цезаропапством, національно-визвольні гасла приходять на зміну сотеріологічним. Ідеологію помісності замінює ідеологія національної виключності чи різні види “богослов’я визволення”, ерархія Церкви вироджується лише в політиків, дипломатів та фінансистів, священники – в державних чиновників, сповідь – у зондування настроїв населення, проповідь – у захист існуючих порядків, духовність – у віропідданість, церковність – у політичну благонадійність. Тому автокефальність Церкви не має нічого спільного з помісністю. Остання є плодом закорінення Церкви в субстанцію життя народу, автокефалія ж виникає від поєднання Церкви не з народом, а з державними структурами, які часто можуть опинятися в опозиції до свого народу, а з ними і орієнтована на державу Церква... В помісній структурі Церква грає роль ‘совісті нації’ і у випадках аморальних дій держави має право і обов’язок їх відповідно оцінювати¹¹⁸.

Якщо ж говорити про модель УГКЦ, то певним ганджем нинішньої позиції УГКЦ є те, що в сучасному церковному “трикутниківі” УГКЦ все ще виконує роль однієї з його вершин, тоді як первісний характер унійної пропозиції київських владик у XVI ст. мав би спонукати її до того, щоб самій бути отим *полем посередництва*, на якому діяли б *одночасно* католицька і православна точки зору: “Східні католики покликані бути, принаймні певною мірою, голосом православ’я в Католицькій Церкві і голосом католицизму на християнському Сході”¹¹⁹. Ясна річ, чимало в цьому напрямі вже відбувається, однак своєю сукупною свідомістю УГКЦ все ще не готова стати епіцентром об’єднання.

¹¹⁸ о. Мирон Петро Бендик. *Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення Патріархом Йосифом Слітим*. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 16–17. (Далі – Мирон Бендик).

¹¹⁹ Андрій Чировський // *Богословія*. – 66 (2002) – С. 111.

Отож, на мою думку, жодна Церква сьогодні не може одноосібно стати “ядром” майбутньої єдності. Кожна з них перебуває в одній із вершин українського церковного трикутника, де діють сили відштовхування, а не в його центрі, де і мала б діяти сила взаємного притягання.

Заперечення частиною українських християн позитивного значення релігійної свободи спонукає їх вимагати втручання держави в релігійні процеси. Зі свого боку, державні структури теж не проти були б мати справу з однією православною Церквою замість трьох існуючих – московська модель тісної співпраці між президентом і патріархом багатьом українським чиновникам служить за простий і зрозумілий зразок. А тому держава може легко заразитися солженіцинським синдромом “обустроювання” (в нашому випадку – “облаштування” українського православ’я). Мовляв, є вівці, що розбрелися хто куди, не тямлячи своєї кошари. Є невдахи-пастирі, які пересварились і неспроможні відновити порядок. І є добрий пастир – влада, яка зажене овець у ту кошару, в якій їм буде найкраще. Якщо релігійна свобода заважає “загнати людей до щастя”, то, мовляв, тим гірше для свободи – нею варто пожертвувати задля доброї мети. Приблизно такою логікою сьогодні наповнені уми багатьох “облаштовувачів” в Україні. Отож, не ставлячи під сумнів бажаність однієї “кошари”, можна все ж засумніватися у правильності того, що думка “овець” при цьому буде мало кого цікавити.

Що ж, вплив держави по-своєму відчутний у всіх країнах, і було б шкідливою утопією домагатися, щоб його не було взагалі. Інша річ – методологія цього впливу. В сьогоднішній Україні часом проявляє себе рецидив радянської ментальності, коли релігійними процесами намагаються *керувати* (на щастя – керувати шляхом уже кулуарно-адміністративного, а не ГУЛАГів-

ського тиску), а не *коригувати*, впливаючи на них цивілізованими методами, доступними для громадського контролю. У випадку керованості релігійна ситуація не є природним балансом сукупної волі релігійних інституцій, віруючих і законних інтересів держави. Її (ситуацію) підганяють під той логічний конструкт, який існує в голові чиновника – хай навіть і найвищої посадової особи. Навіть будучи реалізованим, такий конструкт не має шансів вижити без неперервної підтримки з боку держави, і через деякий час так натужно здобута “гармонія” виявляється фікцією.

Режим релігійної свободи і цивілізованого державного впливу дає можливість діяти хай і повільніше, зате – ефективніше. Звідси випливає дещо парадоксальний, хоч і дуже позитивний наслідок нинішньої ситуації. Немоżliвість використання ситуації на користь якоїсь одної Церкви стає відтак “цінністю в собі” й щораз більше спонукає людей (і державу!) шукати більш толерантні та “інклюзивні” засоби для об’єднання. Крім того, приблизний паритет сил між “промосковською” й “національною” гілками українського православ’я стоїть на перешкоді утвердженню такої моделі “сильного православ’я”, яка передбачала б інструменталізацію Церкви в руках влади чи надмірне зрощення з нею. Адже над православ’ям завжди висітиме дамокловим мечем цезаро-папистська модель, характер якої свого часу точно передав Царгородський патріарх Антоній IV:

Для християн взагалі неможливо мати Церкву і не мати імператора. Імператорська влада й Церква тісно між собою пов’язані, і їх абсолютно неможливо відділити одне від одного¹²⁰.

Іншими словами, цей паритет сил сприяє формуванню нового, більш демократичного типу державно-церковних стосунків. Кож-

¹²⁰ Цит. за: Суттнер. – С. 51.

на зі згаданих Церков має свої претензії до нинішньої державної влади, чується в чомусь ображеною на неї, змушена в чомусь опонувати їй; жодна з них не може назвати чинну владу “свою” (я навіть не згадую тут інші Церкви, оскільки вони за своєю природою більш дистанційовані від держави). Це, ясна річ, не полегшує їм життя, натомість творить нову якість: кожна Церква, хоче вона цього чи ні, *формує свій власний незалежний голос*. Так сама ситуація вимушеного церковного плюралізму призводить до позитивних наслідків, а саме: дистанціювання Церкви від держави, прощання з московською моделлю Церкви як “додатку до Відділу зовнішніх церковних зв’язків”¹²¹.

Знаменною в цьому контексті є одна “правозахисна” заповідь Блаженнішого Йосифа, яку він залишив у своєму “Заповіті”:

...Але бороніть права Української Православної Церкви, так само жорстоко нищеної чужим насиллям! Бороніть також інші християнські і релігійні громади на українській землі, бо всі вони позбавлені основної свободи сумління і віровизнання та всі терплять за свою віру в Єдиного Бога!¹²²

Наскільки вищою у християнському сенсі є ця відкритість на свободу сумління порівняно з позицією багатьох наших сучасників, які, не маючи духовної сили переконати своїх ближніх в істинності своєї віри, прагнуть оточити їх частоколом державних обмежень чи заборон!

І нарешті, розгляньмо суто еклезіальні аргументи. Програма повного відродження Київської Церкви передбачає проходження

¹²¹ Точна цитата слів співробітника Московської патріархії звучить так: “Власть терпит Церковь только как придаток к Отделу внешних церковных сношений”. Див.: Б. А. Филиппов. *Государство и церковь: детерминанты политики*. – Москва: СТБИ. – <http://www.rchgi.spb.ru/fil.html> – С. 9.

¹²² Патріарх Йосиф Сліпий. Ісповідник віри. – С. 40.

двох етапів – (1) об'єднання нинішніх православних гілок і (2) об'єднання православної та греко-католицької гілок Київської Церкви. На кожному з цих етапів режим релігійної свободи й толерантності спроможний запропонувати якісно інші й, на мою думку, адекватні розв'язки.

Так, у першому випадку дотеперішні пропозиції об'єднання трьох православних Церков України були неефективними тому, що така “об'єднана” православна Церква виявилася б ворожою або щодо українських національних особливостей (варіант УПЦ), або щодо православної Москви (варіант УПЦ-КП та УАПЦ). Обидва шляхи програшні, оскільки, по-перше, неможливо уявити собі автентично Київську Церкву, яка була б ворожою щодо особливостей українського благочестя. Наявність такої ворожості є генетичною ознакою ментальності Третього Риму. А по-друге, ми вже дійшли висновку (у першому розділі книги), що антиросійська спрямованість українства насправді його не визволяє.

Можна як завгодно довго і справедливо перелічувати кривди, заподіяні Києву з боку патріаршої Москви, проте від цього не міняється суть справи: *плекання ворожості щодо Москви деформує програму київського благочестя, закладає в нього логіку Четвертого Риму, а не Другого Єрусалиму*. Матрицею київського благочестя є борисоглібське страсотерпство. Впродовж віків воно було “глулотою для світу” і причиною наших національних поразок. Однак воно ж є нашою надією, що “сіється у безчесті, а встає у славі; сіється в безсиллі, а встає у силі” (1 Кор 15, 43). Те, що ми зневірено називаємо закляттям нашої національної долі, є охоронним оберегом, що рятує нас від нас самих, що блокує невластиві для київського благочестя душевні порухи й адміністративні зусилля. Тому причина нинішніх українських поразок полягає в тому,

що українці не тямлять свого призначення й марно намагаються перейняти, здавалося б, успішніші технології інших народів.

Натомість релігійна свобода й толерантність припиняють нуртування ворожнечі в церковному тілі України. Ні одна, ні друга не є заміником християнської любові, проте обидві готують ґрунт для неї, обидві наближають українців до автентичної природи їхньої духовності. Зрештою, не тільки української. Як сказав архієпископ Клавдіо Гуджеротті, “пошана – це нове ім’я культури в нашій Європі”¹²³.

У другому випадку – об’єднання православної і греко-католицької частин Київської Церкви – режим релігійної свободи, здавалося б, пропонує ще більшу “єресь”. Адже євхаристійна єдність УГКЦ з Римським Апостольським Престолом довгий час розцінювалася православними (і розцінюється сьогодні) як небезпечний прецедент, що загрожує православній ідентичності¹²⁴. Тому, з точки зору православних, необхідною передумовою об’єднання з “уніатами” було і є зірвання такої єдності. Проте в “Концепції екуменічної позиції УГКЦ” знаходимо (п. 17), що

церковна єдність зі Вселенським Архієреєм стала однією з фундаментальних засад ідентичності УГКЦ, а тому будь-які подальші екуменічні кроки не можуть підважувати значення цієї єдності й мають розбудовуватися з її урахуванням¹²⁵.

Суперечність між цими позиціями – на перший погляд, неподолання – усе ж має свою (принаймні теоретичну!) розв’язку. По-перше, згадана “небезпека” існує лише доти, доки головним

¹²³ Клавдіо Гуджеротті.

¹²⁴ Так, на думку архієпископа Львівського УПЦ МП Августина, “будь-які заклики греко-католиків до християнської єдності все одно закінчуються закликом визнати першість Папи” (<http://www.portal-credo.ru>).

¹²⁵ *Богословія*. – Т. 65. – С. 56.

елементом ідентичності православ'я є його *антикатолицькість*. Якщо ж в основу цієї ідентичності покласти спадщину свято-отцівської *духовності*, а не спадщину міжцерковної *ворожнечі* (в тім числі й ворожнечі, підтримуваної окремими Отцями Східної Церкви), то оптика бачення ситуації радикально міняється, а греко-католики стають носіями того елементу ідентичності Київської Церкви – її відкритості на західне крило Церкви, – яку було колись втрачено. По-друге, ідея такого об'єднання вимагала б духовних зусиль і переосмислення власної позиції не лише з боку православних, а й греко-католиків. Адже логіка конфесійного протистояння й ворожнечі значною мірою властива сьогодні і їм. Неможливо декларувати себе *посередником* між розсвареними гілками християнства і водночас бути деколи *носієм* такого протиставлення. Отож режим релігійної свободи й толерантності і в цьому випадку наближає українських християн – як православних, так і греко-католиків – до первинної основи їхньої ідентичності.

Тому слід зробити загальний висновок: одна з найважливіших причин, чому й понині, всупереч численним еклезіальним, політичним і національним мотиваціям, нікому так і не вдалося об'єднати Київську Церкву, полягає в тому, що в основу такого об'єднання досі не покладено принцип толерантного й неруйнівного визнання особливостей кожного з її фрагментів, зокрема притаманних їм геохристиянських орієнтацій. Слід запропонувати таку модель об'єднання Київської Церкви, в якій характерні особливості її нинішніх фрагментів не тільки не будуть елімінуватися, а навпаки – будуть оберігатися. Майбутня єдність Київської Церкви може бути лише структурованою, тобто “єдиною у розмаїтті”. Історія однозначно засвідчила, що час, коли єдності можна було досягти шляхом уніфікації, “підстригання” всіх відмінностей під один гребінець, минув без вороття. В цьому

випадку виявляється, що режим релігійної свободи й толерантності відповідає глибинним інтересам християнської України і є доконечною передумовою структурованої єдності Церкви, оскільки лише в цьому випадку органічні для української духовності елементи будуть пошановані та захищені.

Нинішній вимушений “плюралізм” Церков візантійського кореня вчить нас бути толерантним щодо “іншого”, розуміти й поважати його неподібність. Тут релігійну толерантність треба розуміти як таку, що

є зичливим, позбавленим місіонерських поривів, зацікавленням іншими [Церквами]... Це постава так званої “зичливої відкритості”, що допускає культурну дифузійність, але разом із тим переконана у винятковості (не – виключності) власної... відмінності¹²⁶.

Про те саме говорить і о. Борис Гудзяк:

Історія перших століть християнства виразно засвідчує, що християнська ідентичність постає в діалозі, як відповідь на питання, поставлені не тільки власним життям, а насамперед життям Іншого. Праця над власною тотожністю передбачає глибше пізнання Іншого, а також звільнення від стереотипів власної ексклюзивності¹²⁷.

Тому нинішня патова неможливість схилити шальки терезів на користь якоїсь однієї Церкви – це радше Господня ласка для України, аніж її кара! І долати нам треба не *плюралістичність* бачення майбутньої єдності, а ту *непримиренність*, із якою наші окремі бачення опираються взаємному узгодженню.

¹²⁶ Тут до церковної ситуації пристосовано цитату з доповіді Лешека Гавора “Міжкультурна толерантність у громадянських суспільствах в добу глобалізації”, прочитаної у Львівському національному університеті 14 грудня 2001 року на міжнародній науковій конференції “Громадянське суспільство і соціальні перетворення”.

¹²⁷ о. Борис Гудзяк. Інавгураційне слово ректора Українського Католицького Університету: Доповідь на Академічних нарадах з нагоди відкриття УКУ, Львів, 26 червня 2002 року.

Українські Церкви

в контексті світових релігійних процесів

Глобалізація в церковній свідомості українців

Слово “глобалізація”, без сумніву, є потенційною жертвою української журналістики, оскільки приречене бути недопізнаним та недочутим, викривленим і знеславленим, полемічно оспіваним чи занехаяним – і врешті перетвореним на сухий брикетик публіцистичного штампу. Це жертва не перша і далеко не остання, хоч на цвинтарі розтерзаних термінів давно вже бракує вільних місць.

Якщо ж говорити про *явище* глобалізації, то ми є його свідками та учасниками вже віддавна. Світовий масштаб двох воєн ХХ століття і міжнародні політичні блоки й пакти, транснаціональні монополії й спільні ринки, міжнародні недержавні організації й молодіжні чи жіночі рухи, транснаціональні ЗМІ й Інтернет, а також Ватикан, Всесвітня Рада Церков, ісламські релігійні об’єднання, екуменічний процес – із багатьма з цих явищ ми вже зжилися, без деяких уже й не уявляємо свого життя. Втім, деякі дослідники¹²⁸ вважають, що треба розрізняти так звану “пізню”, або “новітню”, глобалізацію (іноді як точку відліку називають 60-ті роки ХХ століття), в якій процеси набули значного прискорення й інтенсифікації.

Як відомо, “три” – число ледь не магічне; отож дослідники розрізняють три головні види реакцій на явище глобалізації: гіперглобалістичну, скептичну й трансформістську. До першої

¹²⁸ Тут і нижче автор статті спирається на ще не опубліковані робочі чернетки проекту “Глобалізація: релігія, культура, етнічність”, започаткованого 2000 року в Центрі вивчення світових релігій при Гарвардській богословській школі, люб’язно надані йому дослідниками цього проекту.

групи належать ті, кого заворожують економічні й технологічні перспективи, що їх відкриває глобалізація; ці люди з оптимізмом уявляють, що в майбутньому існуватимуть один світовий ринок, одна глобальна культура, одне суспільство, кероване глобальними структурами. До другої, відповідно, можна віднести тих людей, які у творенні такого моносвіту вбачають реалізацію програми апокаліпсису, появу глобальної диктатури, нівеляцію національних і культурних особливостей, неминуче зіткнення цивілізацій. Третю групу складають ті, хто визнає неоднозначний і суперечливий характер глобалізації, а тому не поспішає бути пророком щодо її подальших наслідків.

Можна легко передбачити, що до першої групи входять ті, кому в процесі глобалізації пощастило і хто користується її благами. У другій групі опиняються радше аутсайдери – ті, хто чи не найбільше відчуває негативні наслідки глобалізації. Для членів третьої групи я шукав би не так соціальних, як філософських характеристик: ці люди твердо пам'ятають, що увесь наш світ і всі породжені ним явища й трансформації зіткані з антиномією. Отож зосереджувати свою увагу лише на одних проявах глобалізації, ігноруючи інші, вони вважають методологічно неправильним.

За умов, коли технології зменшують наш світ до розмірів глобального Мангеттена, така політика [протесту проти глобалізації] здається безперспективною. Відхилити вектор цивілізації не вдавалося ще нікому; краще зрозуміти загрози на її шляху і виробити політику уникнення тих явищ, які загрожують знищенню всього людства¹²⁹.

До позитивних наслідків глобалізації дослідники відносять, зокрема, нарощення потенціалу економічного зростання, поши-

¹²⁹ Ярослав Сватко // *І.* – С. 262.

рення технологій, щораз більший доступ до інформації та демократичних інституцій, стрімке зростання рівня й культури співпраці та співвідповідальності. До негативних наслідків глобалізації можна віднести, зокрема, щораз меншу залежність потоків капіталу від контролю з боку національних урядів, знецінення універсальної цінності інституту національної держави й поступову втрату нею свого суверенітету, зародження явища гіперконкуренції, появу “фінансової бомби” (Команданте Маркос), яка здатна в один день підірвати економіки цілих держав; поглиблення прірви між багатими й бідними державами, глобалізацію масової культури й занепад культурних ідентичностей. Всі ці явища співіснують в один і той самий час, а це й призводить до того, що оцінити явище глобалізації *однозначно* практично неможливо.

Тепер пора нам повторити знамените запитання Андрія Кирчіва: “Що несе глобалізаційне торнадо тихій європейській заводі з мелодійною назвою Україна?”¹³⁰. Пересічним українцеві чи українці явище глобалізації знайоме на рівні розмаїтих (і часто – негативних!) наслідків, а не однієї кумулятивної причини. А відтак самого явища ніби й нема – є лише поки що нерозв’язний вузол проблем, породжених не нами, а завжди, як нам здається, чиеюсь злою волею. Ще трохи, і ми, здається, образимося на весь світ. Україна, затиснута своїми камінносердими олігархами, зраджена своєю елітою, висмоктана геополітичними “упирями”, стрімко скочується в групу аутсайдерів, а тому нема нічого дивного в тому, що явище глобалізації стає нам осоружним.

Сказане навіть більшою мірою стосується українських християн. Звичайно ж, явище глобалізації навряд чи жваво обговорюється нашими парохіянами після недільних проповідей, і то

¹³⁰ Андрій Кирчів. Передмова // *І.* – С. 2.

не тільки тому, що, на жаль, дуже часто наші парохіяльні храми є місцем випадкової зустрічі незнайомих людей. Головне те, що й на релігійній площині ми теж обізнані радше з окремими наслідками глобалізації, не сприймаючи її як єдине явище, а відтак є пасивними *об'єктами* глобалізації, а не активними й рівноправними її *учасниками*. Ось чому якби на проповіді чи після неї й говорилося щось про глобалізацію, то майже завжди – негативно, з осудом і запереченням. Глобалізація, з точки зору традиційної української церковної свідомості, виглядає явищем однозначно шкідливим для Церкви і релігійного світогляду загалом.

Насправді взаємозалежність глобалізації й релігії не є такою однозначною. Новітня глобалізація супроводжується значним відродженням релігії. Всі попередні передбачення про “смерть Бога”, поступове відмирання релігії, неминучу й цілковиту секуляризацію світу не справдилися. Релігія дедалі більше стає повноправним учасником суспільного дискурсу. І це явище має пряме відношення до глобалізації, оскільки, на думку дослідників, релігія, з одного боку, переносить складні світоглядні системи понад національні бар'єри, чим сприяє формуванню “загальносвітової” ідентичності, а з другого – локалізує універсальні релігійні ідеї, інкультурує їх у місцевий контекст, у результаті чого національні культури позбуваються своїх локальних обмеженостей.

Що, однак, є несподіваним для церковної свідомості, так це те, що релігія відроджується далеко не завжди в традиційних формах. Бурхливе зародження й поширення новітніх релігійних рухів є теж характерною ознакою глобалізації. Отож остання є не стільки загрозою релігійному світоглядові як такому, скільки викликом, перед яким стоять історичні релігії загалом і традиційні християнські Церкви зокрема.

Ще однією ознакою глобалізації є екуменізм. З одного боку, він є *результатом* глобалізації. Екуменізм відображає факт зростання інтенсивності міжнародних контактів, появи відчуття, що всі ми живемо в одному “взаємозалежному світовому селі”. На появу екуменічного виміру впливає і глобалізація засобів масової інформації. Для прикладу, саме завдяки мас-медіа нинішній Папа Римський став “нашим Папою” для багатьох некатоліків в усіх куточках планети. З іншого боку, екуменізм є однією з найбільш адекватних *відповідей* на глобалізацію. Він спроможний позитивно вплинути на відновлення етичного виміру планетарної економіки. Крім того, – і це, може, найважливіше, – успіх екуменізму відновив би переконливість християнського свідчення, довів би, що концептуальні засади християнства відповідають практичній поведінці християнина. Це, без сумніву, принесло б людям нову надію.

Звідси випливають і дві головні ролі, які, на думку дослідників, можуть відігравати світові релігії. По-перше, вони можуть мобілізувати своїх вірних на негативістські антиглобалізаційні протести, спираючись на міжетнічні суперництва та фундаменталістські настрої. По-друге, однак, вони можуть сприяти утвердженню справедливості й соціальній гармонії, впливаючи на індивідуальну та групову свідомість і мобілізуючи вірних на захист релігійної свободи, прав людини, довкілля, а також добиваючись скасування боргу бідних країн тощо. Так, для прикладу, виступаючи 2000 року в Давосі, Папа Іван Павло II закликав християн протиставити бездушній економічній глобалізації глобалізацію людської солідарності. Релігії, оскільки вони мають безпосереднє відношення до творення системи цінностей, можуть також суттєво вплинути на сам перебіг процесу глобалізації:

Лише пошук вартостей може протиставитись інтересам, які загрожують перетворити світ у глобалізовану однорідність, що є не сповненим покори, послідовним пошуком кращого, а створенням пустелі, населеної слухняними і безмозкими клієнтами¹³¹.

Пасивність цивілізаційної ролі, яку відіграє Україна, прирікає її християн на психологічний та концептуальний спротив процесові глобалізації. Якщо говорити про нинішню релігійну ситуацію, то наслідки цього процесу ми відчуваємо головним чином у площині стосунків “Схід – Захід”, зокрема так званого “католицького прозелітизму”, “нашестья протестантських сект, тоталітарних культів” тощо. Отож, не зупиняючись на згаданих прикладах детально, я хотів би придивитись ближче до логіки ізоляціонізму як типової реакції українців на “нашестья” глобалізації з такого часом немилого їм Окциденту.

Стосунки “Схід – Захід” і логіка ізоляціонізму

На зламі століть серед християн слов'янського Сходу немає, здається, більш популярної теми, ніж обговорювати, в яку глибоку прірву котиться християнський Захід. Залежність тут, бачиться, така: чим менше люди знають християнські процеси на Заході, тим більш замашистими стають осудливі мазки. Я не жив на Заході так багато, щоб претендувати на вичерпність та адекватність свого бачення тамтешніх процесів, але все ж хотів би запропонувати Читачеві, як мені здається, дещо спокійніший погляд.

Проблема стосунків “Схід – Захід” є сьогодні в Україні однією з засадничих. Для нас це проблема власної ідентичності, вибору подальшого шляху розвитку, напряму циркуляції капіталу, джерела

¹³¹ Клавдіо Гуджеротті.

цивілізаційної енергетики. Для Заходу це проблема підтвердження (чи заперечення) універсальності західноєвропейських цінностей, окреслення меж панєвропеїзму. Під сучасну пору запропоновано вже чимало геополітичних моделей, що стосуються європейської “квадратури круга”, проте караван реального життя просувається все далі, мало звертаючи увагу на блискітки аналітичних умів. Теорія теорією, а останню крапку в згаданій проблемі поставить лише емпірика реальних взаємозв’язків.

Ігор Шевченко називає одну важливу рису українських культурних зв’язків як зі Сходом, так і з Заходом, а саме: “брак прямого доступу до оригінальних джерел, якого Україна дуже часто і дуже довго не мала. Закордонні культурні цінності надходили сюди через посередників”¹³². Проте такі контакти все ж були інтенсивними, і “пасербиця” Речі Посполитої – Україна користувалася доволі ефективним “вікном у Європу”, через яке відбувався жвавий і не боязкий діалог із Заходом:

Польща стала посередником між Україною і Європою. Вона першою запозичувала форми суспільного життя та інтелектуальні здобутки Заходу і використовувала їх для підпорядкування собі України. Але поступово європейськими надбаннями оволодівали самі українці, і необхідність у польському посередництві зникала. Вигода від такої співпраці була обоюдоцінною: “український світ” давав самобутнє обличчя полякам перед лицем Європи, а “польський світ” допомагав українцям зрозуміти свою особність на новому культурному рівні¹³³.

Якщо ж ставалось так, що те вікно з певних причин мутнішало, завжди знаходився хтось (як-от митрополит Петро Могила

¹³² Ігор Шевченко. *Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII ст.* – Львів: ІЦ ЛБА, 2001. – С. 7.

¹³³ Максим Розумний. – С. 195–196.

у XVII столітті), хто старанно його протирав. Невдовзі цар Петро оте українське вікно в Європу прикрив (прорубавши нове – петербурзьке), а цариця Катерина ще й наглухо забила його цвяхами. З тих пір духовне спілкування України з Європою відбувалося через російські “рецептори” та “мембрани”: “Тепер уже звідти йшли до нас європейська освіта, культура, державний устрій, видозмінені й пристосовані до потреб імперії”¹³⁴.

Проте саме ота пристосованість до потреб і має тут визначальне значення. У першому випадку Польща пристосовувала західні цінності до своїх потреб, прагнучи бути частиною Заходу. В другому випадку Росія пристосовувала їх до потреб імперії, яка прагнула замінити собою померклий Схід. Від цього пропускну здатність російської мембрани меншала, а самі західні цінності зазнавали певної деформації, оскільки їх запозичували не стільки для того, щоб жити ними, скільки для того, щоб повернути проти самого ж Заходу.

Внаслідок горбачовської демократизації і здобуття Україною незалежності наша земля стала полем нових та інтенсивних контактів між Сходом і Заходом. Ситуація часом настільки різке нагадувала берестейську епоху, що для описання подій нашого часу цілком годилися б висновки, зроблені на основі минулого:

Втікати від цього нового світу було нікуди: він зносив усі бар’єри, якими обгороджувалися традиційні релігійні спільноти, оберігаючи свій стиль життя... По Речі Посполитій носився дух реформи та змін, діймаючи навіть тих, хто опирався йому як міг¹³⁵.

Умоглядно можна вирізнити три фази української реакції на західний подразник. *Перша фаза* – це безкритичне сприйняття Заходу як позитивної антитези до негативних реалій комунізму,

¹³⁴ Максим Розумний. – С. 218.

¹³⁵ Борис Гудзяк. – С. 315.

готовність механічно переймати західні форми суспільного буття, безоглядна й довірлива відкритість Сходу на незнайомий йому світ. Типологічно близькою до неї є безоглядність, з якою свого часу частина українських націоналістів довірилась “батьківщині Гайне й Гьоте” – фашистській Німеччині, а вже в нинішній час сама Східна Німеччина довірилась Західній. Модель цієї фази дуже “чорно-біла”: все східне – віджиле й безперспективне; все західне – високе й універсальне. Такими ж безоглядно довірливими були віра дисидентів у спасенню європеїзацію своїх держав, а також інтерес пострадянських громадян до західних протестантських місіонерів, які, як виявилось, часто навіть не здогадувалися про існування на наших землях тисячолітньої християнської традиції. Наслідок такої фази здебільшого буває сумний: поглиблення кризових явищ, культурна травма, імунна недостатність щодо західних суспільних виразок.

[Східноєвропейська інтелігенція] завжди шанувала Захід, але тепер він з'являється у нас не в образі шляхетної культури, а в образі тривіальної масової культури й через споживчі продукти. Замість екзистенціалізму й франкфуртської школи тепер домінують ляльки Барбі й сенсаційні фільми¹³⁶.

Як із дещо іншого приводу влучно сказав Дмитро Шурхало, “одержуючи готовий результат, варвар сподівається відразу ‘прилучитися’ до вершин цивілізації, а отримує часто лише продукти її розкладу”¹³⁷.

Друга фаза є виразно рефлексивною щодо першої – це безоглядна критика Заходу, применшування його здобутків, розпалювання антизахідних настроїв, вивищення східного за рахунок приниження та карикатуризації західного. У слов'янському просторі це типова

¹³⁶ Здзіслав Краснодембський. – С. 160.

¹³⁷ Дмитро Шурхало // *І.* – С. 211.

російська модель (за висловом Григорія Померанца, “в сучасній Росії дедалі відчутніший ‘вітер відособлення’”¹³⁸), в якій акценти розставлені з точністю до навпаки: все західне – бездуховне й аморальне; все східне – високодуховне й автентично християнське:

Теза про “загнивання Заходу”... доповнює російський міф про могутню східну імперію, засновану на одвічних природних моральних засадах, що протистоїть розтлінню і занепадництву Європи¹³⁹.

В такій оптиці наша цивілізаційна відсталість подається як органічний елемент східнохристиянської культурної ідентичності, а відтак головним завданням українських християн мала б бути одвічна максима російського православ'я – “берегти чистоту” останнього аж до замороження стосунків із Заходом.

Причини такої реакції очевидні: впродовж 90-х років православ'я, або, в ширшому сенсі, всі Східні Церкви, опинилися перед двома сильними, модернізованими формами християнства – римо-католицизмом і протестантизмом, у той час як самі вони, здається, неспроможні внести зміни (або принаймні внести їх легко) у свою найвищу цінність – Традицію. Це створює значний “цивілізаційний відрив” між західним і східним християнством (особливо слов'янським православ'ям), в результаті якого православ'я, що у своїх нахилах та орієнтації виявляє тенденцію до архаїчності, зазнає великого тиску в напрямі модернізації. Вважається, що і протестантські, і римо-католицькі місіонери є більш конкурентноспроможними, ніж місцеві православні¹⁴⁰.

¹³⁸ Цит. за: Марат Чешков // *І.* – С. 179.

¹³⁹ Максим Розумний. – С. 144.

¹⁴⁰ Визнаючи загалом більший динамізм західних християн, все ж треба обачно ставитися до полемічного перебільшення впливовості західних місіонерів на місцевих християн. Часом таке перебільшення служить лише мотивацією для апелювання до держави з метою змусити її втрутитися в релігійні процеси й захистити місцеві Церкви.

Не дивно, що в православ'ї (й певною мірою в настроях греко-католиків) за останнє десятиліття посилились ізоляціоністські тенденції. Цей ізоляціонізм виявляється, зокрема, у схильності відносити будь-які власні втрати на рахунок прозелітизму, який увижається скрізь; у небажанні та неспроможності вступати в діалог зі світом, від якого досі були відлучені, і побачити в ньому щось позитивне, а не тільки тривожний перелік апокаліптичних симптомів.

Хочеться вірити, що *третя фаза* – заміна відрухової *реакції* на західний подразник осмисленим пошуком власної *позиції* – підспудно уже розпочалась, хоч і не стала поки що панівним явищем. Методологічний підхід тут наближається до пошуку “золотої середини”. З одного боку, не все, що йде із Заходу, є універсальним і загальноприйнятним; треба розрізняти універсальні ідеї, що є набутком усієї людської цивілізації, та їхні західні культурні форми, які мають цінність “колиски”, а не самого “дитяти”. В історії України яскравими ілюстраціями такого розрізнення були українське барокко і, якщо хочете, українські форми фемінізму (серед іншого – активізація жіночого мирянського руху).

З іншого боку, не все, що існує на християнському Сході, справді є складником східної ідентичності. В цьому випадку яскравим прикладом розрізнення духу православної Традиції та її букви був згадуваний уже митрополит Петро Могила, якого було висвячено 1633 року всупереч волі захисника “древняго благочестія” – митрополита Ісаї Копинського. Тут зіткнулися дві східні моделі реагування на західний подразник: Копинський тільки *захищався* від Заходу через ізоляціонізм і неприйняття “знаків часу”, натомість Могила *прийняв виклик* Заходу й рішуче оновив православ'я:

На ідейному відтинку Могिला намагався насамперед усунути ті перешкоди, які відділювали Україну від всіякого зв'язку із Заходом, тому живив латинську і польську мови, користався із здобутків західньої культури і теології. Згодом він намагався злагіднити розбіжності й зрештою проєктував синтезу між Західньою і Східньою Церквами. При всьому він не копіював сліпо західні зразки, бо брав із західних здобутків тільки те, що було корисне і не запечувало української духовости, традицій, обрядів¹⁴¹.

Цей приклад дає українським християнам багато поживи для роздумів!

Отже, зробімо висновки: з одного боку, сліпа довіра й відсутність внутрішньої опорності загрожують православ'ю втратою самого себе; з другого боку, сліпий ізоляціонізм прирікає його на консервування за давнених недуг, втечу від світу, а відтак на втрату “моменту руху”. Як слушно висловився архієпископ Клавдіо Гуджеротті,

Східна Європа повинна вповні віднайти почуття власної гідності, уникаючи визначати себе виключно у зв'язку (любові-ненависті) із Заходом. Це є ознакою ще не завершеного підліткового віку, коли для того, аби зрозуміти себе, потрібен взірєць, який можна наслідувати або якому можна протиставитися¹⁴².

Натомість сміливий діалог за умови тверезого, неупередженого оцінювання як чужих, так і власних чеснот і слабощів – це те, що може відновити ослаблений “культурний і духовний імунітет”. Він – єдино можлива перепустка до III тисячоліття.

¹⁴¹ Аркадій Жуковський. *Петро Могिला й питання єдності Церков*. – Київ: Мистецтво, 1997. – С. 179.

¹⁴² Клавдіо Гуджеротті.

В українському церковному середовищі ізоляціоністські антизахідні настрої найбільш активно пропагують православні, що перебувають у юрисдикції Московського патріархату. Теоретичне обґрунтування надають їм, як правило, російські богослови-антизахідники, виразним представником яких є диякон Андрій Кураєв:

В умовах руйнування традицій церковного богослов'я, школи, освіти, було б дещо наївним прагнути повномасштабного діалогу з такою структурою, як Ватикан. Треба спочатку свої рани зализати, усвідомити, хто ми такі, згадати свою власну історію, вийти хоча б на той рівень, який у нас був у передреволюційну епоху... Як можна вступати в діалог з якимось іншим суспільством, з іншою культурою, іншою традицією, не знаючи передусім самих себе?¹⁴³.

Реагуючи на цю логіку, можна було б виділити кілька слабких місць. *По-перше*, православ'я не є новітнім релігійним рухом, що впродовж свого ембріонального визрівання потребує безпечної ізольованості. Головна проблема нинішнього слов'янського православ'я полягає в тому, що воно, як правило, *оберігає* неоціненний свій капітал – східне богослов'я, а не *користується* ним. Цим воно, якщо хочете, уподібнюється тому немудрому євангельському рабові, який отриманий ним від пана один талант закопав у землю (пор. Мт 25, 14–30). А скористатися богослов'ям, примножити його “капітал”, пустити отой талант в обіг можна тільки “на ринку ідей”, в діалозі, в живому обміні думок, у застосуванні богословської *свободи* Отців Церкви до вирішення складних проблем сучасності. І Захід, до речі, моментально відреагує

¹⁴³ Интервью диакона Андрея Кураева “Две Церкви – два пути” для ежедневной интернет-газеты “Вести.Ru”. – 26 октября 2000 года. (<http://www.vesti.ru/2000/10/23/972310265.html>).

на це живе богослов'я й визнає його, як визнав він цілу плеяду російських релігійних філософів XIX-XX століть, зокрема Флоренського й Соловйова. В наш час щораз активнішим стає богослов'я румунське, яке при всій своїй православності не боїться вступити з Заходом у повноцінний діалог, від чого тільки збагачується.

По-друге: а може, слов'янському православ'ю і не треба відновлювати себе в дореволюційних формах? Хіба православні богослови забули вже відчайдушний заклик тогочасного російського архиєрея, учасника Помісного Собору РПЦ (1917–1918 рр.):

Досить нам союзу з державою! Хрустіли наші кості від міцних обіймів покровительки-держави раніше, як зараз від переслідувачів-більшовиків. Ні, не треба нам карет і почту, будемо ходити пішки і будемо вільними, як сектанти, спираючись на вірний нам народ. (...) Не держава, яка катастрофічно міняє свій вигляд, а віруюче суспільство – ось гарантія міцного устрою Церкви, яку вже знайшла Російська Церква і від якої вона не має підстав відмовлятися у дні майбутнього визволення Росії від комуністичного рабства¹⁴⁴.

Може, в тому, що комуністична сокира відсікла слов'янське православ'я від його дореволюційної форми, й проявилася ласка Господня щодо нього, даючи йому шанс прищепити себе до модерності?

По-третє, пізнавати себе в ізолюваності – це дуже часто означає консервувати за давніми недуги, відтворювати найбільш одіозні й нежиттєздатні концепції, в чому й переконуюєшся, коли читаєш нинішню російську церковну пресу. Мало того, часом стає моторошно, коли зустрічаєш серед молодих українських богословів (московської орієнтації) індоктринованість у ненавис-

¹⁴⁴ Цит. за: Веніамін Новік // *Соціальна доктрина Церкви*. – С. 208.

ницькі форми вірування, які подаються як автентичне глибинне православ'я. Надмірний ізоляціонізм тривожить навіть деяких російських богословів, зокрема митрополита Смоленського і Калінінградського РПЦ Кирила:

Її [ізоляціоністської моделі. – *М.М.*] прихильники пропонують широкими воротами увійти у вузьке національно-релігійне гетто, де й замкнутися від зовнішнього світу, плекаючи свою ідентичність й оберігаючи її від світу. Однак виникає питання: чи може бути ефективним і життєздатним ізоляціонізм в умовах взаємопроникного світу, що увійшов у період активної інтеграції?¹⁴⁵

Брак діалогічності прирікає нас на нерозуміння як самого Заходу, так і тієї користі, яку він може нам принести. Так, Захід стає тим культурним подразником, який дає можливість краще пізнати самих себе (“через ‘інше’ пізнається ‘своє’”¹⁴⁶).

Також зростає здатність критичного погляду на власну спільноту, її історію й традиції. Відкритий світ, відкрита Європа, дедалі більш плюралістичні суспільства безугаву пропонуватимуть нам дзеркала, де ми бачитимемо своє відображення під різними кутами зору; ми мусимо навчитися жити у такому світі, не звинувачуючи інших у зловорожості чи змові¹⁴⁷.

Захід зберігає пам'ять про Схід, яку ми часом уже втратили і звідки тепер можемо почерпнути знання про себе. Крім того, Захід допомагає нам пізнати загальнолюдську цінність надбань інших культур, які впливали на культуру українську і часом сприймалися нею як щось чужорідне. Врешті, Захід, маючи необірвану традицію розвитку, є невичерпним джерелом новітніх духовних,

¹⁴⁵ Цит. за: *БПІ*. – 3 (2000). – С. 57.

¹⁴⁶ Зеновій Мазурик // *І*. – С. 174.

¹⁴⁷ Александр Смоляр // *І*. – С. 92.

творчих чи інтелектуальних підходів, свою органічну відповідь на які повинна відшукати Україна.

Чудовий перелік досягнень Заходу дає о. Роберт Тафт:

Східнохристиянські лідери люблять говорити, що за все зло сучасного світу відповідальність несе “Захід”. Але, незважаючи на дуже реальні вади сучасного Заходу, саме західна культура окреслила сьогодення з його визначними цінностями плюралізму, коректності, поваги до особи та її прав і таке інтелектуальне, мистецьке й культурне життя, яке намагається бути вільним від зовнішнього тиску чи маніпуляцій і прагне бути об’єктивним, неупередженим і справедливим. Ці ідеали, може, не завжди реалізовані, проте на Заході це принаймні ідеали, чого напевно не скажеш про християнський Схід, де навіть для тих, хто вважає себе інтелектуальною елітою, характерна брехлива карикатуризація християнського Заходу. Цим людям варто було б засвоїти принаймні такі західні цінності, як інтелектуальна чесність, послідовність, постійність, самокритичність, об’єктивність, справедливість, діалог; поміркованість і ввічливість вислову, навіть коли існує розбіжність думок; взаємність, коли, уникаючи будь-яких подвійних стандартів у критиці, застосовують ті самі, що й до себе, критерії і стандарти при оцінюванні своїх співрозмовників, їхніх думок і дій¹⁴⁸.

Нерозуміння ролі Заходу, своєю чергою, прирікає нас бути ображеним на нього. Важко придумати щось більш неконструктивне, ніж оте наше слабохарактерне й капризне “нас не розуміють, нас ігнорують”. Всім, хто скаржиться на навалу іноземних місіонерів та сектантів, можна у відповідь сказати: богословська книга України є сьогодні в очах Заходу незаймано чистою, а тому нічого дивного нема, що її прагнуть заповнити іншими письменами. І так буде доти, доки за перо не візьмуться українські богослови.

¹⁴⁸ Роберт Тафт. Слово до випускників // *Богословія*. – 64 (2000). – С. 93.

Діалог передбачає партнерство, а це накладає певні обов'язки на обидві сторони. Заходові треба переосмислити своє ставлення до Сходу, чутливо сприйняти його культурні особливості, які лежать поза межами західної культурної парадигми. Ця теза, як правило, викликає здивування й протести з боку моїх західних співбесідників – мовляв, ми ж і так шануємо східну Традицію. І справді, Захід вивчає Схід значно більше та професійніше, ніж навпаки. Однак досить важко при цьому роз'яснити, що мова йде не про захоплення східними іконами чи церковним співом, “екзотикою” священничих риз чи храмових розписів; не йдеться навіть про вивчення східного богословського скарбу. Мова йде про врахування того засадничого факту, що Схід має *принципово* інший погляд на світ, рівноправне визнання якого передбачає розширення західнохристиянської парадигми, творення нової моделі єдності на основі принципу взаємодоповнюваності, а не свідомої чи несвідомої уніфікації. В цьому плані Захід зробив уже величезний крок уперед, однак його все-таки недостатньо.

Для підсилення сказаного пошлюся на слова Тараса Возняка, сказані ним принагідно до загальнокультурного контексту:

Очевидною характеристикою модерної глобальної цивілізації є її культурна нерозбірливість – практично увесь культурний та інформаційний продукт залучається до загального плавильного тигля. Однак залучається він на даний момент поки що поверхово. Можна було б сказати – декоративно. Якщо спрощувати, то ми пробуємо проектувати на декартову систему координат, грецьку логіку та римське право засадничо відмінні культурні та цивілізаційні конструкції, гадаючи, що у такий спосіб їх належно засвоюємо. Натомість ми маємо справу не з цим самим конструктором, а тільки з його проекцією на наші культурно-цивілізаційні координати¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Тарас Возняк. Глобалізація як виклик людству // *І.* – С. 42.

Отож ізоляціонізм Сходу далеко не завжди є результатом виключно відсталості й ретроградності його репрезентантів. Часом до цієї самоізоляції його опосередковано заганяє той же Захід, який, незважаючи на існування в ньому блискучих постатей, теж не готовий до рівноправності і якому теж треба зазнати своєї *перестройки*. За словами Тараса Возняка, сказаними щодо входження в Європу сучасної Польщі,

коли вона [Європа] бажає бачити вас у європейській спільноті, нехай змінює правила гри, достосовуючи їх до ваших інтересів, а не “нагинає” вас, вимагаючи грати за своїми правилами¹⁵⁰.

Східні Церкви (зокрема, Церкви України) часто побоюються розчинитись у “спільній Європі”, де Західні Церкви є в більшості. Адже навіть Польща, Угорщина й Чехія – це все-таки територія західнохристиянської цивілізації. Ізоляціоністські тенденції частини східних християн певною мірою є реакцією на погляди численних західних місіонерів (особливо властивих їм на початку 90-х років), що посткомуністична територія є місійною територією, куди вони ледь не першими повинні принести Добру Новину. Ситуацію погіршувала прихована конкуренція між самими західними місіонерами. Елемент конкуренції був настільки сильним, що місіонери не помічали духовної й культурної травми, яку відчували місцеві християни. Своєю чергою, намагання захиститися з боку останніх було настільки сильним, що вони не вважали за необхідне особливо рахуватися з принципами демократії та діалогу.

Такі самі відповідальні обов’язки лежать і на Сходові. Головне – йому треба навчитися розрізняти, що *насправді* належить

¹⁵⁰ Матеріали Круглого столу “Україна та Об’єднана Європа на тлі процесу глобалізації” // *І.* – С. 59.

східній культурній ідентичності, а що є результатом тривалої відірваності від цивілізаційних процесів. У цьому місці мені хотілося б знову навести цитату з виступу о. Роберта Тафта перед випускниками Львівської Богословської Академії:

...Коли історичні вади західного християнства – імперіалізм, владолубство, зверхність – призвели до історичних злочинів, за які Папа Іван Павло II просив прощення в Римі тієї історичної великопісної неділі, то східне християнство теж має хронічні вади: готовність в обмін за підтримку світської влади по-рабськи їй прислужувати, даючи їй видимість духовного виправдання і дозволяючи їй вершити брудну справу історичних злочинів. Додайте до цього націоналістичну ізольованість, наслідком якої є розкол справжньої церковної соборності, попри всі історичні гасла протилежного змісту; постійні пошуки “жертвенного козла”, коли виходять із переконання, що у всіх негараздах обов’язково винен хтось інший, оскільки “містичний Схід” ніколи нічого злого не вчинив...¹⁵¹

Нарешті, не забуваймо, що ми, християни України, відчайдушно прагнемо зайняти своє місце під сучасним сонцем глобалізації. У зв’язку з цим надзвичайно переконливо звучить думка Зеновія Мазурика, в якій лише треба було б замінити слово “культура” на “релігія”:

У глобалізованому світі кожна культурна подія розглядається у світовому контексті, через усвідомлення своєї творчої дії в контексті цінностей світових культур. Етнокультурна замкнутість, аж до фундаменталізму і обмеженого націоналізму... відкидає її носіїв на периферію, підвищує небезпеку політизації культурних відмінностей і створення нових вогнищ міжкультурних конфліктів¹⁵².

¹⁵¹ Роберт Тафт. Слово до випускників // *Богословія*. – 64 (2000). – С. 92.

¹⁵² Зеновій Мазурик // *І*. – С. 174.

Втім, проста справедливість змушує озвучити тут запитання моїх невидимих опонентів: “А хто сказав, що релігійні процеси в Україні виглядатимуть точно так, як вони виглядають сьогодні на Заході? Чому ми обов’язково повинні переймати західні моделі?” Так постає важлива проблема, якою мірою Україна і весь слов’янський Схід будуть втягнуті в загальносвітові процеси і, відповідно, якою мірою особливості нашої ідентичності “відкоригують” ті західноєвропейські стандарти, що пропонують себе як універсальні. Адже “те, що для одних є необхідною модернізацією, європеїзацією, інші сприймають як колонізацію, нав’язування чужих, партикулярних зразків”¹⁵³.

Що ж, нам нікуди втекти від того загальновизнаного факту, що “поняття модернізації є подекуди синонімом окциденталізації та європеїзації Землі”¹⁵⁴. Однак дедалі важливішими стають відмінності між розвитком процесів на заході та сході християнської цивілізації. Звичні для Заходу поняття зазнають на Сході аберації, наповнюються почасти іншим змістом. Наприклад, слов’янському Сходові притаманний інший – порівняно з Заходом – баланс індивідуалістських і колективістських імпульсів, а через те фрагментація християнства й індивідуалізація віри, характерні для нинішнього Заходу, навряд чи впишуться такою самою мірою в культурний архетип Слов’янщини (відмінності всередині нього на цьому етапі розгляду залишмо без уваги). Звідси не випливає, звичайно, що нашому краю вдасться уникнути сучасних секулярних тенденцій; навпаки, українській християнській думці треба чимдуж готуватися до виявів їх уже найближчим часом. Проте характер секулярних процесів у нас, на мою думку, буде іншим, їхня інтенсивність – дещо меншою, їхня індивідуалістич-

¹⁵³ Здзіслав Краснодембський. – С. 163.

¹⁵⁴ Urs Altermatt. – С. 69.

ність – дещо приглушеною. Відповідно роль групових форм суспільного буття, зокрема Церкви, буде тут сильнішою.

Досі ми вели розмову про проблему “Схід–Захід” на прикладі більше міжцерковних стосунків, а точніше – свого роду християнської геополітики. Натомість проблема діалогу культур доволі гостро стоїть і в сучасному богослов’ї. Зрозуміло, що в цій сфері я можу подати лише побіжні свої зауваження, наперед визнаючи їхній дилетантський характер. Спершу пригляньмося до того, якими ознаками традиційно характеризуються Схід і Захід. Прийнято вважати, що в якомусь сенсі східна і західна цивілізаційні “півкулі” відрізняються протилежними характеристиками (див. таблицю).

<i>Схід</i>	<i>Захід</i>
інтуїтивне пізнання світу	раціональне пізнання світу
переважання емоцій	переважання логіки
акцент на духовному вдосконаленні душі	акцент на технологічному вдосконаленні суспільства
самозаглибленість і споглядальність	активність і динамізм
колективізм	індивідуалізм

Відповідно до цієї шкали, у східних версіях геополітичного майбутнього Заходів інкримінується (а) надмірне акцентування на раціональних формах пізнання, в яких знехтувано шлях релігійної віри та інтуїтивного осягнення світу, (б) намагання втиснути розмаїтий у своїх проявах світ у прокрустове ложе юридизованої логіки, (в) цілковите покладання на технологічний прогрес, який, без паралельного удосконалення людського духу, ставить людство на грань катастрофи; (г) нав’язування різним, у тім числі й споглядальним, культурам жорстких законів змагальності й “вільного ринку”, що ставить під загрозу саме існування менш динамічних народів; (г) нав’язування більш колективістсь-

ким народам індивідуалістичних форм суспільного буття, які травмують ідентичність цих народів.

Визнаючи певну слушність цих аргументів, слід разом з тим ще раз повторити, що критика західних культурних параметрів ведеться здебільшого “з точністю до навпаки”, тобто як апологія Сходу. Для прикладу, пригляньмося до першого з перелічених “звинувачень” на адресу західного християнства, а саме: до абсолютизації логіко-раціоналістичного пізнання Бога. Такому шляхові протиставляють східний шлях особового спілкування з Богом.

Розмежування “знання Бога” і “знання про Бога” є стислим і влучним, але не зовсім правомірним. Вчення *про* Трійцю є таки знанням *про* Бога. Спілкування з Богом як Особою не може замінити *пізнання* Його як Особи, тобто слово “пізнання” не може мати лише негативного змісту. Навіть слово “спілкування” має об’єктний відтінок, оскільки не можна спілкуватися з тим, хто не є “кимось іншим”. Справді, абсолютизація логіко-раціоналістичного пізнання Бога суттєвим чином детермінує кризу західного християнства. Однак заперечення *абсолютизації* не має вести до заперечення або приниження *самого* логіко-раціоналістичного пізнання Бога. Бо інакше непомітно для себе можна почати абсолютизувати другий шлях, а саме: інтуїтивно-емоційне сприйняття Бога через спілкування з Ним. Проте абсолютизація цього шляху, наскільки я розумію, – це гріх Сходу і причина його власної історичної кризи. І загалом, як висловила Сімона Вейль,

всюди, де переслідують розум, відбувається притиснення особистості соціальністю, котра прагне перетворитися на тоталітарну. Церква поклала початок тоталітаризму ще у XIII столітті. Ось чому з неї не скидають відповідальність за сучасні події¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Сімона Вейль. – С. 267.

Тому я опонував би не якомусь одному зі згаданих шляхів, а лише претензіям на їхню виключність. У цьому разі логічне зусилля людини вже не буде вважатися злочином перед Богом, Який, зрештою, і дав нам розум, щоб ми через нього докладали зусилля. Злочином залишається лише абсолютизація розуму, нехтування інтуїтивного осягнення Бога через молитву і віру загалом.

Слова Івана Павла II про “дві легені” (західну і східну), якими дихає християнська цивілізація, стали загальновідомими і, власне, серйозних заперечень не викликали. Однак в українській церковній ментальності (можливо, як реакція на одвічний виклик з боку формули про “вищість латинського обряду”) часто вишиковується зустрічна єрархія цих легень: східна – первинна, західна – вторинна. Схід перебуває у повноті, Захід – редукує Правду до її ерзацу. Я не можу прийняти такої моделі, бо вона дуже рефлекторна. Це спроба захиститися від масованого впливу кризових явищ Заходу через апологію Сходу. Це справедливе лише тією мірою, якою Схід – забутий.

Відповідно до відомої тріади “тіло – душа – дух”, в українській свідомості часом вишиковується тріада відповідних наук: знання про Бога (богословські науки), знання про людину (гуманітарні науки) і знання про світ (природничі науки). Виглядала б ця схема дуже струнко, якби людина не вкладала в неї елемент протиставлення, а відтак і пониження певних елементів, з чим я особисто погодитись не можу. Бо хіба пізнання законів природного і суспільного життя – це не пізнання *Бога* у Його ділах? Хіба точна і гуманітарна науки є манівцями, які ведуть у нікуди, а не іншим, хай і звивистим, шляхом до осягнення Бога? Протиставляючи елементи цієї тріади, можна впасти в редукціонізм навиворіт, тобто у витіснення Бога *лише* у духовну сферу, відмов-

ляючи Йому в праві бути присутньому (а через це пізнаваному!) у нашому тілесному і душевному. Нема сумніву: розчинення духа в душі, психологізація духовного призвели до атеїзму. Але зважмо, що заперечення божественності тілесного і душевного, пониження і “знебоження” їх, зведення їх до сфери гріховного так само викликали бунт людського духу, що призвів до атеїзму! Небезпечним є *будь-яке* порушення повноти Правди!

Цим своїм “поглядом збоку” я лише хочу висловити свої побоювання, що такі начебто непомітні недотягнення (ясна річ, я не вичерпав увесь перелік!) можуть так само непомітно виховувати в українських християн дещо зневажливе ставлення до знань як продуктів логічних зусиль розуму, до західного християнства взагалі. Критика західного християнства важлива і неминуча. Але кожного разу, як мені здається, ми маємо “збалансовувати” себе запитаннями такого типу: “Що позитивного дало світові західне християнство? Чим саме воно доповнило духовність Сходу? Що у східному християнстві залишилось би нерозкритим, якби не ‘спроби й помилки’ християнства західного?”

Перед потребою високої мети

Перелічування ознак української (християнської) релігійності можна лише припинити, але аж ніяк не вичерпати. До того ж навіть уже описані особливості можна перегрупувати інакше, надавши аналізу інших акцентів. Бо будь-який аналіз не може не бути лінійним, тоді як явище релігійності – надзвичайно багатогранне й багатовимірне, а його ознаки – взаємопереплетені. Тут завжди можна виділити ті аспекти національної релігійної ідентичності, які амбівалентні у своїй дії: можуть бути як підставами для

духовного зростання, так і причинами релігійної кризи. Отож настав час підсумувати наші відповіді на головне питання цього розділу, а саме: “Куди йдеш, християнська Україно?”

Відійшов у минуле період поганської наруги над Розп’ятим – і велика шана усім, хто намагається сьогодні в Україні повсякчас зодягнутись у Христа і хто допомагає їм у цьому. Проте відродження Церкви й повернення віри в масштабах цілої держави є надто складними й суперечливими феноменами, щоб усе відбулося в кабінетній тиші й згідно з кимось накресленим планом. Конфліктність українських Церков досі ставила їх десь у сам загімінок християнської Європи як поганих учнів, що не засвоїли уроку християнської культури. Втім, існує ракурс, в якому всі ці процеси можна осмислити в інший спосіб. Міжцерковні протиріччя кінця ХХ століття було ознакою радше бурління живої релігійності, ніж мертвотного занепаду. Про це добре сказала Моніка К. Гельвіг:

Існує така тенденція, щоб розглядати всілякі виклики та зміни як небезпечні, а у відсутності їх вбачати безпеку. Таке твердження є вочевидь фальшивим у світі, що просякнутий несправедливістю... Непідлягання змінам є значно небезпечнішим, ніж реагування на виклики, навіть якщо це призводить до конфліктів¹⁵⁶.

Іншими словами, метою українських християн має бути не позірний мир, за яким ховається притлумлена несправедливість, і не стан конфліктності в ім’я захисту своєї часткової ексклюзивістської правди, а активне подолання застійних і “гнійних” явищ, коли навіть конфліктне “підвищення температури” є ознакою одужання. В нинішньому релігійному дискурсі України страшною є не конфліктність як така, а *відсутність високої*

¹⁵⁶ Monika Hellwig // *Chrześcijaństwo jutra*. – С. 287.

мети, що запалила б людські серця. Хай дарують мені Читачі нецерковну лексику, але на схилі XX століття українське суспільство частіше мало справу з непомірними амбіціями гордовитих церковних достойників, для яких найголовніше – це влада і впливи, ніж із проявами високого церковного духу. Натомість висока мета християнської України не тільки існує – вона за останній час золотою “жилою” вийшла на поверхню, і лише інерційність мислення відповідальних осіб, а з ними й усього Божого люду, не дозволяє їм її побачити. Про окремі аспекти цієї мети я й намагаюсь говорити у кожному розділі своєї книги.

Впродовж останнього десятиліття – особливо на початку 90-х років – українське церковне життя відзначалося безкрилим конфесіоналізмом духовенства й загрозливим віросповідним анальфabetизмом мирян. У першому випадку це призводило до зміщення акцентів у священничому служінні й до підсилення ролі духовенства як “воїнів Церкви” на шкоду їхнім духовним і душпастирським ролям. У другому випадку миряни ставали носіями доктринального невігластва й забобонів, псевдоляльних стереотипів і відрухових агресій. Маючи таке ідеологічне “оснащення”, наші Церкви були донедавна готові радше до глибоко-ешелонованої оборони, ніж до осмислення якісно нового світу.

Натомість нинішнє українське суспільство потребує осучаснених відповідей Церкви на виклики радикально зміненого світу. У своєму слові до випускників Львівської Богословської Академії 2000 року о. Роберт Тафт сказав:

Минули часи, коли Церква могла бути просто гарною обгорткою, яка милує зір і слух обрядами, піснеспівами, ризами й митрами. Таку Церкву відкинула секулярна культура, така Церква тепер в агонії. Після Другого Ватиканського Собору новий тип Церкви намагається прийти їй на зміну: це Церква прощення і примирення,

Церква смиренного служіння усім, Церква, здатна визнати гірку історичну правду про себе, хоч якою вона є болісною...

Звичайно, знайдуться такі, хто думатиме, що Східні Церкви можуть продовжувати й надалі житися селянською культурою побожності й фольклору, “обрядовіства” та обскурантизму, надалі з зачаруванням читати, що пишуть замріяні західні романтики про славу християнського Сходу. Абсолютною правдою є те, що в сучасному світі ми маємо справу переважно з добре освіченим міським населенням, якого вже не задовольняє Церква, яка нічого добре не робить, хіба що співає “Господи помилуй!”¹⁵⁷.

Занурившись у логіку взаємного противлення, українські християни часто забувають, яке тисячоліття сьогодні на аркушах календаря, і все ще мало думають про потребу якісної трансформації буття Церкви. Боронь нас, Боже, знову піти, як коні у млині, завченими дорогами, на яких усе перетворюється на свою протилежність: трепетна віра стає ідеологією, нетерпіння серця – насильством, невправна любов – ворожнечею, неvistaраждане слово – лукавством. У людства немає ще двох тисяч літ, щоб усе повторити по колу. А в Україні цього часу ще менше. І ця пересторога має блимати червоним світлом в очах усіх нас – і первосвященника, і перводержавця, і останнього з найменших цих.

Я переконаний, що за сумними реаліями українських Церков, які ми вище оглянули критичним оком, стоять ті архетипічні риси української релігійності, які є позитивною скарбницею народу, “золотим запасом” для виконання його майбутніх геохристиянських ролей. *Нинішні негаразди є знаком радше недуховної наповненості наших рис, а не хибності чи нехосенності їх як таких.* Цей висновок радикально міняє ситуацію, обриваючи вічні скарги на безталанність спадкоємців східного християнства і створюючи простір для надії.

¹⁵⁷ Роберт Тафт. Слово до випускників // *Богословія*. – 64 (2000). – С. 96, 97.

Прошу звернути увагу на те, що, формулюючи необхідність християнського миру, я не користуюся аргументом “спільної загрози” ні з боку сект (оскільки за цим стоїть не менш загрозлива, як на мене, неповага до церковного інакодумства), ні з боку ісламу (оскільки за цим криється релігійна нетерпимість), ні з боку секуляризму (оскільки за цим стоїть моральне засудження невір’я, від чого відмовився Другий Ватиканський Собор). Проте спільна загроза для наших Церков усе-таки існує, і йде вона з боку *сучасного варварства*, що проникло в наше суспільне й церковне життя, а відтак позбавляє наші Церкви здатності реалізувати своє власне призначення.

На основі нинішньої агресивної бездуховності подолати оте новітнє варварство неможливо. Посилаючись на слова Крістофера Доусона про те, що стрижену роль у наверненні варварів відіграла не стільки “нова доктрина”, скільки “нова сила”, явлена в житті святих ченців, Поль Пупар робить такий висновок: “найбільшим уроком, що його дає нам досвід першого тисячоліття”, є вміння зустріти виклики нашого часу “без гніву й насильства”, а на основі головним чином “християнського свідчення і навіть святості”¹⁵⁸.

Іншими словами, *нам потрібна ґрунтовна євангелізація нашої віри*, яка радикально міняє логіку осмислення світу. Зокрема, до серця зневіреного й душевно розтерзаного українця мали б урешті переконливо промовити слова апостола Павла: “Тому я милуюся в немочах, у погорді, у нестатках, переслідуваннях та скорботах Христа ради; бо коли я немічний, тоді я міцний” (2 Кор 12,10). Знайти провіденційний сенс нашої національної немочі, допомогти людям побачити в ній не так перст Божий, що карає за гріхи, як Його дар, що за умови мудрого застосування може стати нашою силою, – це і є сьогодні одне з великих завдань Церкви, її мирян, монашества, духовенства та єрархії.

¹⁵⁸ Поль Пупар. – С. 4.

Глибина кризи і міра труднощів, які переживає сьогодні Україна, виразно засвідчують, що українській Церкві мало покластися на рятівну силу Традиції. Остання діє повільно і є радше корсетом для віри, ніж самою субстанцією віри. Інакше кількість тих, хто визнає східний обряд, відповідала б кількості тих, хто, вслід за Христом, був би “не від світу цього”, а це не так. Христос справді “освячує тих, що на Нього надіються”, але “надмірна надія на Боже милосердя”, не підтримана активними зусиллями людини, є гріхом проти Святого Духа. Сучасній Україні потрібна Церква, яка, залишаючись Східною, не піддається заколисуючій гіпнозі візантійського обряду, що милує зір, але часто зневладнює дух. *Потрібна Церква, що стане містичним Тілом Святого Духа й буде все очищати від скверни – довкола себе й у собі самій.* Це сьогодні найвище завдання християнської України, і хай нікого не бентежить його максималізм. Адже відомо, що Бог помагає тим, хто ставить перед собою великі завдання. Досягти ідеалу ніколи не вдасться – але важливо почати іти, вирватися з полону куценьких мрій, дрібненьких завдань, низеньких загорож.

Всі негативи, які так травмують сьогодні людську віру, йдуть фактично від того, що українські християни змушені прийняти виклики сучасної епохи, але не можуть на них гідно відповісти. Нинішні тенденції є, власне, *реакцією* християнського Сходу, а не його осмисленою *відповіддю* на цивілізаційний подразник світу. Проте безкрилий людський дух такої мети не досягне. Щоб знайти її, оту відповідь, потрібен чистий незатемнений дух, що однаково добре бачить як глибини власної природи, так і стратегічні простори всесвіту. Формувати цей дух і є завданням Церкви, з яким вона поки що справляється вочевидь недостатньо.

Якщо в західному суспільстві головна проблема полягає в примхливому калейдоскопному миготінні індивідуальних вірувань, то у східному вона проявляється у великому напруженні між психологічною потребою віри, яку відчуває східна людина, і розпачливо занедбаним станом Церкви. Отож, якщо на Заході перед Церквою стоїть небезпека розчинитися у фрагментизованих соціальних феноменах, то на Сході Церква відроджується, мало помічаючи, що сидить на цивілізаційному вулкані. Тому кожен християнин української землі – від найвищого єрарха до найменшого вірного – повинен усвідомити, що українській Церкві (а з нею й Українській державі) не вдасться “спочити” на рівні сірої посередності. Вона або здобудеться на радикальну внутрішню трансформацію і тим дасть духовну енергію для перетворення всього суспільства, або й далі занепадатиме разом зі зневіреним і духовно застиглим народом, знайшовши врешті “спочинок” у нових національних підлеглих.

Ось чому головне питання розділу мало б звучати, власне, не “Куди йдеш, християнська Україно?”, а “Чому застигла, не прагнучи власного преображення?”

Розділ 5. ЄДНІСТЬ ЦЕРКВИ:

ФАТА МОРІАНА ЧИ ПРОВІДЕНЦІЙНА НЕМИНУЧІСТЬ?

Взаємодоповнюваність фрагментів світового християнства

Поділи та розколи в історії християнства були не тільки сумними прикладами людської недосконалості. Схоже, що вони служили своєрідною розгорткою вищої реальності, істинність якої можна досягнути лише тоді, коли виповнено увесь можливий набір християнських форм.

З-поміж усієї розмаїтості еклезіальних форм і напрямів сучасного світового християнства з плином історії вирізнилися три найголовніші його відгалуження – православ'я, католицизм і протестантизм. Головні, визначальні ознаки усіх трьох відгалужень відтворюються в історії настільки стійко, незважаючи на калейдоскоп історичних епох і політичних систем, що це змушує ставити питання про наявність у цих відгалуженнях якихось архетипічних первнів, тих визначальних чинників, які лежать в основі буття. І справді, в нинішній християнській свідомості усі три відгалуження “відповідають” за різні функціональні ознаки. Так, православ'я найчастіше асоціюється з незмінюваністю традиції, консерватизмом, церковною архаїкою, пієтетом перед духовною аскезою. Вважається, що православ'я задивлене у минуле, де й перебуває покинута людьми (але не православ'ям!) істина. Найхарактернішими ознаками католицизму є наголошування на єрархічності устрою (аж до принципу непомильності Папи) та необхідності організаційної єдності Церкви і пієтет перед стрункістю канонічного права, який черпає свою силу в пієтеті перед

правом римським. Протестантизм проявив себе в історії Церкви як християнська течія, якій властива особлива лабільність організаційних форм і функціонального богослов'я. Він уміє блискучо пристосувати себе до мінливих обставин життя; шукати, знаходити, відкидати і замінювати богословські формули; виявляти ініціативу і надзвичайну рухливість.

Отож сконденсуємо наведені визначення до умовних робочих характеристик і виділимо тут два рівні розмежування. З одного боку, культ духовної аскези православ'я сутнісно відмінний від культу логіки і права у західному християнстві. Це ознаки двох різних культур, двох різних способів сприйняття світу. З іншого боку, православ'я, протестантизм і католицизм можна назвати репрезентантами відповідно принципів консерватизму, змінюваності та ерархічного централізму. А це вже характеристики функціональні.

Два великі за своїми наслідками розколи християнської Церкви – розкол 1054 року і розкол у XVI ст., спричинений Реформацією, – бачиться, були за своїми визначальними спонуками якісно відмінними. Так, розкол 1054 року за своєю природою був насамперед розколом *культурно-цивілізаційним*. На різні боки розійшлися материки західної і східної християнських цивілізацій, яким були властиві засадничо відмінні параметри. *Логіко-раціональний* характер західного християнства на той час уже не міг співіснувати в одній Церкві з *образно-емоційним* характером християнства східного. Вони й розійшлись на дві християнські півкулі, які ніколи не зможуть ні подолати, ні підмінити одна одну. Це розходження можна представити і таким чином:

Церква пережила... внутрішній розрив – розділення закону віри (*lex credendi*) і закону молитви (*lex orandi*). Ми загубили цілісність дару Святого Духа і наукової синергії...¹

¹ Іван Гаваньо. Слово редактора // *Богословія*. – 65 (2001). – С. 12.

Треба, однак, зауважити, що цей розкол позначився і на визначеному нами функціональному рівні. Адже стерегти свій скарб істини, що в минулому, залишилося православ'я. Так увиразнився перший зі згаданих принципів – **консерватизм**.

Розкол, спричинений Реформацією, мав іншу природу. Він відбувся в межах однієї лише цивілізації – західної, а тому якісно інших культурно-цивілізаційних ознак не виявив. Визначальним для цього розколу став *функціональний* його характер. Протестантизм визрівав у Римо-Католицькій Церкві XV-XVI століть як величезна потенція змін, стримуваних закостенілими структурами Церкви, які у важливих параметрах буття таки відійшли від імперативів Євангелія. В силу різних обставин ця потенція не змогла самореалізуватись у рамках тодішньої Церкви, через що врешті відштовхнулася від неї протестантським ядром, з великою пасіонарною силою відвоювала шмат Європи, перекинулася аж за океан і почала намацувати різні підходи до істини, яку відтепер треба було ще віднайти. Так увиразнився другий принцип – **змінюваність**.

Реформація, без сумніву, оживила й Католицьку Церкву, надавши пасіонарної сили своєму дзеркальному відображенню – єзуїтам. Разом із тим, “вистрілювши” зі свого тіла рухливе протестантське “ядро”, посттридентська Католицька Церква у богословському сенсі відкотилась у протилежний бік. У часи Контрреформації такі принципи, як централізм, ерархічність та сотеріологічний ексклюзивізм, набули у Католицькій Церкві абсолютних та виключних форм, що домінували в Церкві аж до Другого Ватиканського Собору. Так увиразнився третій функціональний принцип – **централізм**.

Відтоді кожен принцип, відокремившись і позбувшись гамівних рамок, встановлюваних іншими, почав вільно і необмежено

“спеціалізуватися”. З якоїсь точки зору, така спеціалізація мала позитивний вплив, оскільки давала можливість кожному принципові розвинути і збагатити свій внутрішній зміст. Проте відірваність від інших принципів та одночасна конкурентність із ними позначалися на зростанні догматизму кожного:

Церква перебуває в стані небезпеки стати об’єктом ідолопоклонства тією мірою, якою впадає в переконання, що вона не просто джерело істини, а єдине джерело істини в її повному та остаточному вияві...²

В історичних розколах було втрачено не лише єдність Церкви, а й її інтегральну істинність. Як сказав патріарх Атенагор, “я бачу лиш істини, часткові, обрізані, які опинилися часом не на місці і претендують на те, щоб вловити в собі невичерпну таїну”³. Жодна Церква після цього насправді не була довершено правдивою, оскільки істинність християнства неможлива без його повноти. Не будучи досконалою у своїй недовершеності, кожна Церква, разом з тим, несла в собі якісь чесноти єдиної соборної апостольської Церкви, що осявали її сыйвом істинності, виправдовували її існування і розкривали перед нею ворота майбутнього.

Треба сказати, що такий спосіб мислення досі був властивий здебільшого протестантам, які найменше прив’язані до історичних детермінант. Наведемо для ілюстрації виразні слова протестантського богослова Темпла:

...Через розколи кожен його учасник втрачає якийсь духовний скарб, і жоден уже не представляє врівноважену істину в її досконалості, так що істину цю взагалі ніким не явлено світові. Дякувати Богові, ми вже розпрощалися з нашою звичкою вважати нашу традицію найдосконалішою та сповненою повноти істини і тепер

² Тойнбі. – Т. 2. – С. 116.

³ Олів’є Клеман // *Знаки часу*. – С. 181.

прагнемо пізнати, яку частку “незбагненої скарбниці Христа” ми втратили, тоді як нею володіють інші. Так ми щораз більше вчимося одне від одного. Це взаємне пошанування є чимось подібним до смирення і милосердя; і воно веде нас до щораз більшої товариськості.

І далі:

Я усім серцем переконаний, що ми, послідовники своєї традиції, є попечителями якоїсь частки істини стосовно природи Церкви, що вимагає від нас дотримуватися певної виключності, допоки наша частка істини не буде об’єднана з іншими у більш повну й гідну концепцію Церкви, якою сьогодні жоден із нас не володіє. Але я також переконаний в тому, що наші розколи є найбільшою ганьбою перед усім світом⁴.

Римо-Католицька Церква традиційно дотримується дещо консервативнішої точки зору. Як роз’яснено в документі Конгрегації доктрини віри *Dominus Iesus (Господь Ісус)*,

...існує тільки одна Церква Христова, яка перебуває в Католицькій Церкві, керованій Наступником св. Петра та єпископами у єдності з ним. Церкви, які, не перебуваючи в досконалому сопричасті з Католицькою Церквою, залишаються, попри те, пов’язаними з нею найтіснішими зв’язками, тобто апостольським преемством і тайною Євхаристії, є правдивими Помісними (партикулярними) Церквами. Тому Церква Христова *перебуває та діє також і в цих Церквах*, навіть якщо вони не перебувають у повному сопричасті з Католицькою Церквою, не приймаючи католицького вчення про При-

⁴ Вільям Темпл. Проповідь на богослужінні з приводу відкриття Другої Всесвітньої конференції з Віри та Устрою (Единбург, 1937) // *Знаки часу*. – С. 385-386. (Далі – Вільям Темпл).

мат (найвищу й загальну владу), яким, із волі Божої, силою свого уряду володіє Єпископ Римський і який він здійснює щодо всієї Церкви (п.17)⁵.

Після проголошення цитованої тут Декларації *Dominus Iesus* у позиції післясоборової Римської Церкви стали відчутними певні зміни, які було сприйнято як крок назад, що викликало у богословському світі значне розгублення:

Зокрема, у відносинах із Православними Церквами спостерігається певна видозміна еклезіології Церков-Сестер через впровадження поняття Церкви-Матері, загальної для всіх Помісних Церков. Про це відкрито не сказано, але відчувається претензія на “материнство” саме Римської Церкви⁶.

Що стосується православної позиції, то їй властивий виразний ексклюзивізм. Так, в “Єкуменічній концепції Російської Православної Церкви” знаходимо:

Православна Церква є істинною Церквою Христовою, заснованою Самим Господом і Спасителем нашим, і вона є Єдина, Свята, Соборна і Апостольська Церква... Вона несе повноту... влади свідчити про “віру, раз і назавжди передану святим” (Юд. 3) (п.1, 1)⁷.

Не приймає РПЦ і теорію філетизму, “яка стверджує нормальність... існування християнства у вигляді окремих ‘гілок’” (п. 2, 5) – хоч у патріарха Атенагора *фактичне* існування таких гілок, здається, не викликало сумніву. Отож для РПЦ “шляхом

⁵ Цит. за: Іван Гаваньо. Роздуми над “єкуменічною” концепцією Російської Православної Церкви // *Богословія*. – 65 (2001) – С. 114.

⁶ Іван Гаваньо. Слово редактора // Там само. – С. 16.

⁷ Цит. за: Іван Гаваньо. Роздуми над “єкуменічною” концепцією РПЦ // Там само. – С. 112.

до єдності є шлях покаяння, навернення і відновлення” (п. 2, 7) тих церковних спільнот, які “відділились” від православ’я.

Кожна Церква вистояла серед великих труднощів і спокус саме тому, що містила в собі частку божественного вогню. Однак ноша ця не була легкою. Сяйво істинності часом засліплювало, суто земна гордіня духовенства часом штовхала на кроки, від яких згодом треба було відмовлятися чи ще треба буде відмовитися в майбутньому. Хибність таких кроків ставила під сумнів божественність тої чи іншої Церкви, викликала згіршення і подальші розколи, а також сіяла в серцях церковних достойників гордовиту певність своєї непомильності й самодостатності. Натомість забувалося, що

повчати непомильно не означає, що можна висловити всю повноту істини. Така довершеність не властива для земної Церкви. За словами апостола Павла: “Бо знаємо частинно й частинно пророкуємо. Коли настане досконале, недосконале зникне” (1 Кор 13, 9–10)... Те, що вчення Церкви має недосконалі моменти і тому постійно потребує покращення, є самозрозумілим, але це також одна з важливих причин того, чому жодна Церква не може вважати себе самодостатньою⁸.

Репрезентанти кожного принципу, замкнувшись у своїй виключній правоті, так чи інакше втрачали можливість розуміти своїх опонентів, які представляли два інші принципи.

Будь-який “догмат” та будь-яка “конфесія” породжують свій власний тип людини, котра “присвятила” себе Богу і незалежно від того, на яких паралелях і меридіанах вона живе, часто керується одним і тим же страхом. Це панічний страх за хистке суспільне визнання

⁸ Суттнер. – С. 11–12.

своїй “присвяченості”: щоб не було заплямоване добре ім’я, щоб не виникло сумнівів щодо її репутації, її духовності, її послідовності в цій обділеності. Така людина закохана у свою “присвяченість”, у свою ідолізовану егоїстичну непорочність, але не в Бога⁹.

Отож за свободу внутрішнього спеціалізованого розвитку треба було платити. Так досконалість розвинутої форми почала обертатися втратами надмірної спеціалізації, а те, що видавалось безсумнівним благом, часом перетворювалось у свою протилежність.

Спробуймо проілюструвати цю тезу історичними тенденціями, які були характерні для трьох гілок християнства. На одному краю історичної розмежованості занурилось у свою непорушну Традицію східне православ’я. Натхненне взятим на себе обов’язком пронести євангельську благовість через усі часи й епохи, воно самоізолювалося від плину часу, стало позачасовим. Тільки завдяки такій самопошвяті наприкінці XX століття серед нервових ритмів нашої епохи можна раптом поринути у маєстатичне дійство давньої православної літургії. Для багатьох необізнаних західних протестантів, які вперше стають учасниками такого дійства, це створює ефект “машини часу”, тоді як серця православних сповнюються радістю від думки, що вони можуть славити Бога майже так само, як це робилося ще за славних Отців Церкви.

Однак благо позачасовості неминуче несе в собі небезпеку стагнації. З плином часу православ’ю стає щораз важче розрізнити дух традиції та її форми. Історична форма, створена протягом першого тисячоліття християнства для увиразнення церковної істини і живого спілкування з нею, перестала бути за-

⁹ Христос Яннарас. – С. 88.

собом, а стала цінністю у собі. Пишний обряд став тим позолоченим окладом, який майже зовсім приховав трепетний живопис ікони євангельського благочестя. Літургію почали щораз більше сприймати естетично, усіма чуттєвими рецепторами душі, і щораз менше – розумом, проникненням у логіку літургійної мови.

На відміну від схоластичного Заходу, православ'я, відповідно до своєї апофатичної традиції, загалом уникало інтелектуального вираження доктрини та творчого розвитку богослов'я. У центрі уваги православних богословів було насамперед літургійне життя Церкви. Ще в пізньому Середньовіччі теологію на Заході розуміли як інтелектуальну дисципліну; богослови ж християнського Сходу завжди покликалися на невимовність тайни Божої та вважали догми Вселенських соборів вичерпними за змістом і нормативними за формулюваннями¹⁰.

Сприйнятий у богословському сенсі спрощено, страх Господній значною мірою витіснив живе особистісне спілкування з Богом через опанування Його Слова – Біблії. *Берегти* істину через переховування її в дорогій позолоті стало завданням важливішим, ніж *користуватися* нею у повсякденному житті.

Натомість із часу розколу протестантизм щораз більше ставав прихистком богословської свободи. Найрізноманітніші богословські течії давали життя новим протестантським Церквам та церковним спільнотам, спроможність мінятися стала характерною ознакою протестантизму. Цьому якнайбільше сприяв революційний підхід Лютера до проблеми герменевтики, згідно з яким Церква не має монополії на пояснення Святого Письма. Людина наділена правом трактувати Писання так, як це підказує

¹⁰ Борис Гудзяк. – С. 52.

їй власне сумління. На думку Поттера, Лютер “повернув у центр життя Церкви верховенство Божого слова [...] – слова, яке може постійно розвиватися, щоб бути правдивим домом із живого каміння”¹¹ (виділення моє. – М.М.).

Протестантизм вивільнив богословський пошук зі стримувальних меж церковного Передання та традиційних еклезіальних форм, проте одночасно з цим постав перед іншою, не менш складною проблемою. З плином часу спроможність мінятися, яка була безсумнівною чеснотою на тлі закріплених форм тодішнього католицизму, почала з *інструмента* богословського пошуку перетворюватись на прикметну *рису* певної форми богослов'я, на *мету*, а не *засіб*, на “чесноту в собі”. Нічим не стримувана мінливість стала заручником самої себе. Протестантизмові (я не маю тут на увазі фундаменталістських течій протестантизму, які, власне, виникли в результаті підсвідомої туги за консервативною стабільністю) важко не стільки *реформуватися*, скільки *зупинитися*. Натхненний взятим на себе обов'язком стати зрозумілим для людей кожної конкретної епохи, протестантизм почав надміру пристосовувати себе до мінливості епох. Прискорення історичного часу, що набуло особливого темпу в ХХ ст., змусило протестантизм (головним чином євангелістські його течії) постійно наздоганяти і засвоювати ті ідеї, які невпинно продукував секуляризований світ. Протестантизм навчився гнучко користуватися біблійними істинами, припасовуючи їх до потреб часу, але від цього істина десакралізовувалася, набувала головним чином прагматичного, прикладного, інструментального значення. Прагнучи стати поряд із потребами людини і бути їй порадиником повсякчас,

¹¹ Філіп Поттер. Звіт Генерального Секретаря на Шостій Асамблеї ВРЦ (Ванкувер, 1983) // *Знаки часу*. – С. 397.

протестантизм включився у калейдоскопну мінливість (а то й гонитву) цих потреб часу.

Сучасному католицизму (після Другого Ватиканського Собору) вдається уникати обох крайнощів – як стагнації в архаїчних формах, так і надмірної мінливості його богословських та еkleзіальних позицій. З одного боку, діючи в сучасному світі пліч-о-пліч із протестантизмом, католицизм змушений прийняти його виклик і давати свою власну відповідь на ті богословські проблеми, які намагає протестантизм. Певний своєї місії бути арбітром у питаннях доктрини, католицизм не може відсахнутися й самоізолюватися від модерних тенденцій, як це досі здебільшого робило православ'я. З іншого боку, католицизм ніколи не відмовиться від пієтету перед церковним Переданням – хоча б тому, що в ньому перебуває легітимація принципу верховенства папи. Уявлення про себе як про організаційну вісь єдиної Апостольської Церкви змушує католицизм триматися серединної позиції щодо православ'я і протестантизму.

Розвиток концепції релігійної свободи є прекрасною ілюстрацією католицько-протестантських взаємовпливів. Так, з одного боку, саме протестантський виклик змусив католицизм переглянути на Другому Ватиканському Соборі своє давнє упередження щодо принципу релігійної свободи і врешті-решт визнати його. Проте ситуація зовсім не виглядала як принизливе для Риму упокорення перед протестантизмом. Теоретичне обґрунтування доктрини релігійної свободи, здійснене Другим Ватиканським Собором, було настільки потужним, а головне – некомпілятивним, тобто органічно католицьким, що, наскільки мені відомо, у протестантському світі не було скільки-небудь поважних голосів торжества щодо власної перемоги. Скоріше, навпаки, мова йшла про перемогу католицизму –

принаймні над самим собою, над своїм давнім упередженням щодо принципу релігійної свободи.

Проте саме організаційно-правова вісь, що начебто стабілізує поступ католицизму, будучи абсолютизованою, стає одночасно ахіллесовою його п'ятою. З одного боку, логіко-правовому мисленню важко уникнути спокуси обійняти правовою формулою всі прояви вічно мінливого життя. Так духовний вимір мимоволі приносять у жертву логіко-раціоналістичному вимірові. З іншого боку, акцентування на устрої, єрархічності церковної структури і пов'язаній з нею видимій єдності Церкви стало найхарактернішою ознакою католицької ідентичності. Однак саме це акцентування на устрої та організаційній єдності, особливо після дуже контroversійного, з сучасної точки зору, декрету Першого Ватиканського Собору про непомильність папи, вважається головною перешкодою для визнання християнським світом першості папи Римського у справах християнської доктрини. Принцип верховенства папи, який у I тисячолітті був засобом інтеграції Церкви, в подальші епохи зазнав певних трансформацій і врешті перетворився на самодостатню *цінність у собі*, а тому на тимчасову перешкоду до об'єднання Церкви. Ось як про це говорить німецький протестант Зігфрід Ернст:

Єдність, ...тлумачена як найвища цінність, із часткового ідеалу перетворюється в ідеологію. Тоді в єрархії цінностей єдність починає займати більш важливе місце, ніж любов до Бога і любов до ближнього¹².

Неважко переконатися, що всі три характерні ознаки згаданих гілок християнства – консерватизм, мінливість та єрархічність –

¹² Зігфрід Ернст. – С. 58.

є цілком позитивними функціональними ознаками Церкви, якщо вони діють збалансовано і доповнюють одне одного. “Загнуждана” мінливість виконувала б пошукові функції й адаптувала б Церкву до нових, вічно змінюваних умов. Поміркований консерватизм забезпечував би тяглість Традиції й не дозволяв би, щоб Церкву було втягнуто у вир швидкоплинного часу. І, врешті, зрівноважена єрархічність, що утримувала б внутрішні структури, не посягаючи на їхній автономізм, стабілізувала б Церкву довкола організаційної вісі. Адже негативного значення ці ознаки набувають тільки тоді, коли абсолютизуються і набувають певної виключності.

Певну поживу для роздумів дає в цьому плані цікаве письменницьке визначення Пауло Коельо: “З одного боку, нам потрібні крила для вільного польоту, а з іншого – коріння”¹³. Протестантизм виник як нагальна потреба вільного польоту; православ’я актуалізує себе сьогодні як потреба закоріненості.

Про взаємодоповнюваність гілок християнства прекрасно й надзвичайно проникливо говорить патріарх Атенагор в опублікованих Олів’є Клеманом “Бесідах з патріархом Атенагором”, і на доказ цих слів я дозволю собі подати більшу цитату (всі виділення мої. – М.М.).

Якщо поглянути на три історичні гілки християнства – православ’я, католицизм і протестантизм, не можна не підмітити складної діалектики, яка їх пов’язує і відводить кожній із гілок у певному розумінні ключову роль. Весь досвід моєї віри говорить мені, що віссю остаточної інтеграції стане православ’я, *тому що це духовна вісь*. Православ’я споріднює з Римом відчуття таїни Церкви, хоча

¹³ Пауло Коельо. Дьявол и сеньорита Прим / Пер. з португ. А. Богдановский. – Киев: “София”; Москва: ИД “Гелиос”, 2002. – С. 5. (Далі – Пауло Коельо).

слідом за протестантами воно шукає свободи в Святому Духові. Однак воно не протиставляє профетизм інституціональному сакраменталізму, а вкорінює його в ньому, щоб очистити в таїнствах. Тому що Дух спочиває в Тілі Христовому.

Звернімося тепер до протестантського руху: *він є в якомусь сенсі профетичною віссю Церкви*. Реформатори не хотіли розколоти Західну Церкву. Вони хотіли її реформувати. Будучи відкинутими – та й не могло бути інакше за відсутності духовної “православної” осі, – вони начебто розкрили історичні дужки, які закриються, коли Рим, повернувшись до свого “східного” коріння, зможе відповісти на їхні запити, при цьому не розчиняючи в них таїну Церкви. Але поки цей момент не настав, вони лишаються для Риму, як і для православ’я, профетичним подразником, що *чинить перепони обрядовому і психологічному закріпленню*.

Що стосується Риму, він є *віссю історичного втілення Церкви Вселенської*. Тільки він може заводити протестантизму розчинитися в історії, а православ’ю – скам’яніти за межами історії. Але він потребує духовної “православної” осі, щоб відповісти на вимоги Реформи, не “протестантизуючи” себе в гіршому розумінні слова. І православ’я має в цьому потребу, щоб знайти простір для втілення...¹⁴

Початок ХХ століття й поєднаний з ним початок екуменічного руху ознаменували собою знаменну віху в історії Церкви. З’явилися перші ознаки того, що процес відцентрового розходження згаданих вище ознак починає гальмуватися, а потенції їхнього окремішнього розвитку – вичерпуватися. Маятник історії дійшов

¹⁴ Олів’є Клеман // *Знаки часу*. – С. 188-189.

до свого крайнього положення, з якого подальший рух може відбуватися лише в протилежному напрямі. Згадку про це знаходимо у статті католицького богослова Чарльза Е. Куррана, який аналізує доробок іншого богослова – Джеймса Густафсона:

Джеймс Густафсон недавно відзначив цікавий процес конвергенції, що спостерігається останніми роками в християнській етиці. Протестантська етика, щоб подолати okazіоналізм та екзистенціалізм, викликані надмірним захопленням свободою, прагне віднайти певну структуру, тоді як католицька етика, щоб відшукати простір для зваженої відкритості, прагне подолати традиційний ухил у бік порядку. Однак в історичному сенсі протестантська етика традиційно наголошує на свободі, тоді як римо-католицьке моральне богослов'я – на порядку¹⁵.

Прикладів таких спостережень можна навести ще більше:

Абсолютне переважання в Західній Церкві активних форм апостольського служіння в світі, що спостерігалось після Другого Ватиканського Собору, зменшується одночасно зі зростанням уваги до споглядального життя в пості й молитві... Світова культура постмодернізму, перейшовши смугу радикальних експериментів у формі, раптом відкриває глибину таємничої мови візантійського символу¹⁶.

Або ще одна думка:

Чому саме протестанти з їхньою раціональністю й діловитістю дали християнству такий потужний імпульс екзальтації? Очевид-

¹⁵ Чарльз Е. Курран. Релігійна свобода і права людини у світі та Церкві: християнська перспектива // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1. – С. 348.

¹⁶ Ігорь Исиченко.

но, з часів Реформації протестантизм намагається відшукати те, що він відкинув тоді разом з історичними нашаруваннями, а саме: живий досвід безпосереднього спілкування з особовим Богом¹⁷.

Цікаві процеси відбуваються і на християнському Сході. Захід повсякчас інтелектуалізує Схід, змушує його стати співвимірним йому, не випасти з діалогічного поля. Так періодично повторюється та закономірність, яку підмітив о. Борис Гудзяк для Київської Церкви унійного періоду:

Спілкування із Заходом, надихаючий вплив життєдіяльного католицького та протестантського богослов'я ранньомодерної доби – все це спонукало православну верхівку теж викласти на письмі суть своєї традиційної віри¹⁸.

Багато поживи для роздумів щодо конвергенції гілок християнства дала мені участь у Десятій Генеральній асамблеї Синоду Єпископів Католицької Церкви (2001 р.). Мені, як людині східнохристиянського контексту, було цікаво порівнювати синодальні дискусії про колегіальність із тими дискусіями, що точаться в наших краях. Так, з одного боку, мені не раз доводилося спостерігати, як негативно відбивається в житті Православних Церков відсутність засадничого елементу Вселенської Церкви – влади Вселенського Архієрея. Ніколи не признаючись у цьому, православ'я все-таки тужить за кимось, хто є *понад* існуючою його структурою і хто може зняти певні напруження, що в ній виникають. Труднощі зі скликанням Всеправославного Собору, які тривають уже чимало часу, можуть послужити тут доброю ілю-

¹⁷ Виктор Еленский. Христианство и век // *Зеркало недели*, 12 февраля 2000 года. (Цит. за БРІ. – 3 (2000). – С. 49).

¹⁸ Борис Гудзяк. – С. 52.

страцією. Своєю чергою, католицизм, як бачиться, щораз більше тужить за іншим засадничим елементом Вселенської Церкви – колегіальністю, або синодальністю, у процесі прийняття рішень. І тут досвід Східних Церков з їхньою розвинутою синодальністю чи навіть соборноправністю може виявитися для Католицької Церкви вельми корисним. Така конвергенція є знаком спільної туги християн за єдністю у Вселенській Церкві, яка має взаємодоповнювальну природу.

Отож я певен, що християни, які не тільки перейдуть у ХХІ століття, а й визначатимуть його характер, стануть свідками прискорення цього процесу конвергенції, коли кожен із трьох контрагентів шукатиме зближення з іншими, пом'якшуючи свою донедавню непоступливість. Звичайно, багато що в цих перемінах буде спричинено логікою конкурентності, боротьби за впливи, а то й неминучої, як тінь, амбіційності. Проте що залишилося б у людській історії, якби вилучити з неї все, що наповнене людською недосконалістю?!

Екуменізм – візитка ХХ століття

Екуменізм став церковною візиткою ХХ століття. Започаткований з ініціативи протестантських місіонерів, підтриманий тими православними, які згодом сформували “лінію Атенагора”, і, врешті, опертий на авторитет Другого Ватиканського Собору, екуменізм постав перед християнською спільнотою у всьому розмаїтті своїх проявів, далеко не завжди однозначно позитивних, проте водночас однозначно повчальних. Попри всі гравітаційні збурення, спричинені впливами великої політики, вектор екуменізму незмінно залишається спрямованим у бік християнського

порозуміння. Тому кожен, хто зуміє своїм духовним зором побачити явище єкуменізму в достатньо великому масштабі, зможе переконатися, що тяга християн до порозуміння й примирення є таки нестримною.

На зламі століть, проте, стало неможливим не добачати потужного прошарку християн, які воліли б, щоб єкуменізм залишився візиткою *лише* XX століття. Цьому рухові дорікають за надмірну політизованість, за зречення правд віри, за перетворення на зручний інструмент у міжконфесійному протистоянні. Що ж, у цих докорах теж густо замішана велика політика. Проте було б надмірною сліпотою не бачити часткової справедливості цих звинувачень: чим менший масштаб зору, тим більше проявляються ламані лінії церковного ландшафту, тим більше видно “заземленість” наших єкуменічних поривань. І все ж опір єкуменізму має *рефлекторний*, а не сутнісний характер. Цей опір є не тільки голосом консервативних кіл Христової Церкви, ретроградність позиції яких часом просто шокує. Він, поряд із тим, служить благодатним больовим синдромом, який сигналізує, що нинішні форми єкуменізму несуть у собі зерна майбутніх протиріч, виявити які треба вже сьогодні. Отож важливо побачити ласку Святого Духа навіть за тими явищами, які ми психологічно готові визнати однозначно негативними.

У багатьох міжнародних християнських документах можна натрапити на тезу: *“Ганебний стан роз’єднаності робить наше свідчення не гідним довіри”*¹⁹. Її слухність не викликає жодного сумніву – варто було б навіть виділити ці слова виразнішим шрифтом. Проте певну критичну напругу у мене як мирянина викликає

¹⁹ Див., наприклад, “Єкуменічну Хартію про співробітництво між Церквами Європи” в ж-лі *Богословія*. – 64 (2000). – С. 175.

той факт, що ця теза кочує з одного екуменічного документа в інший, а тому загрожує перетворитись на словесний штамп, який прослизатиме повз увагу християн, так і не зачіпаючи їхнього сумління. Натомість саме ця теза і є стрижневою, якщо брати до уваги євангелізаційну місію Церкви у XXI столітті.

Остання діє не в застиглому уніфікованому довкіллі. Залишаючись знаменням вічності, Церква входить у взаємодію з шалено прискореним часом, який втягує людську цивілізацію у стрімкий вир подій і перемін. Вона, тобто Церква, не може ні “плигнути” в той вир, пристосовуючись до кожної окремої хвили, ні залишитися осторонь, відгороджуючись від світу свічками та іконами. Серединний же шлях означає повсякденну богословську, душпастирську й психологічну готовність реагувати на щораз складніші “знаки часу” так, як відреагував би на них Христос. Раніше я вже висловлював свою переконаність, що тільки в цьому випадку Церква з повним правом може називати себе містичним Тілом Христа. Призвичаєність до розколу, а то й виправдання його наявністю “скалки в оці” свого конфесійного опонента вочевидь суперечать як містичній природі Церкви, так і її вселенській місії. Визнання цього робить нас співвідповідальними і за безвір’я людей, яких не переконує голос Церкви, і за секуляризацію (зокрема, за індивідуалізацію віри), що є, серед усього іншого, вотумом недовір’я інституційованим формам християнства, і за буяння щораз фантастичніших сект, що є, зокрема, вотумом недовір’я душпастирській ролі Церкви.

Тривога християн із приводу розколу є вочевидь недостатньою. Надто багато християн усе ще живе у своєму маленькому відгородженому світові, в якому вони таки сподіваються вберегтись від тих бід, з якими стикаються їхні конфесійні опоненти. Замість християнської солідарності наші Церкви виявляють кон-

фесійний егоїзм, байдужість, а то й певну приховану зловтіху з приводу труднощів своїх опонентів, які (труднощі) мали б начебто проілюструвати доктринальні похибки відповідної гілки християнства. Цілком очевидно, що цей шлях є таки тупиковим. Сьогодні всі Церкви й християнські конфесії повинні відчувати ту саму напругу співвідповідальності, яку відчули захисники обложеного Царгороду напередодні падіння міста. Тільки в цьому випадку слушні слова про “ганьбу роз’єднаності” наповняться справжньою скрухою й каяттям.

В нинішній фазі екуменізму прийнято зосереджувати увагу головним чином на тому, що сьогодні *об’єднує* християн, тоді як усе, що роз’єднує, “виносять за дужки”. В цьому сила сучасного етапу екуменізму – і водночас його слабкість. Звичайно, можна лише вітати такий підхід, оскільки надто вже ми, християни, звикли вдивлятися в чорне, від чого аж тьмяніє у наших душах і втрачається сама здатність бачити світле. Однак значно більшим викликом нашому християнському сумлінню, так само як і нашому розумові, дарованому нам Богом, є досягнення згоди щодо методів і шляхів *вирішення* міжхристиянських протиріч. Надто вже часто в суперечках довкола екуменізму можна зустрітись із фактичним виправданням ненависті, що подається як вища міра любові; з апологією ворожнечі, що виступає як найвища вірність істині; з виправданням розколу²⁰, що буцімто впливає з наказу Христа: “...Щоб усі були одно, як Ти, Отче, в Мені, а Я в Тобі, щоб і вони були в нас об’єднані” (Ів 17, 21). Крім того, не треба забувати про ще один екуменічний імператив, який я подам у формулюванні одного небайдужого мирянина:

²⁰ Див.: Архиепископ Серафим (Соболев). Ересь экуменизма // *Святая Русь*. – 1–2 (2000).

Справжньою проблемою єкуменічного спілкування всередині християнського світу та міжрелігійного спілкування загалом є не тільки формальний пошук істини чи уточнення істини задля неї самої, а саме *спасіння людства*²¹.

Отож можна з цієї нагоди перефразувати улюблений вислів публіцистів кінця XX століття, що XXI століття буде століттям об'єднаного (тобто єкуменічного) християнства або його не буде взагалі.

Єкуменічний *status quo* України (зокрема, на прикладі УГКЦ)

Якби Апостолові народів довелося побувати серед нас сьогодні, він був би вражений, наскільки мало наш час відрізняється від часу його Першого послання до коринтян. “Я канонічний”, “а я незалежний”; “я вселенський”, “а я істинний” – тільки й чуєш у нас звідусіль. Часом на цьому вербальному рівні й закінчується наше фактичне благочестя. Надто мало тих, хто скаже: “Я – Христів” (пор. 1 Кор 1, 12), а якщо хто і скаже, то надто тихо. Ми ставимо наріжним каменем що завгодно – канонічні принципи, національні інтереси, геополітичні орієнтації, – але тільки не Того, Кому призначено бути на чільному місці. Тому сьогодні до всіх нас – мирян і духовенства – можна прикласти слова апостола Павла: “Коли між вами зависть і суперечки, то хіба ви – не тілесні і не поводитесь як звичайні люди?” (1 Кор 3, 3). Через оту нашу тілесність, через брак усвідомлення, що всі ми належимо Христові, й діалог наш (якщо він існує взагалі!) виходить кволим і майже нечутним.

²¹ Тарас Возняк. Зауваги до філософських аспектів єкуменічного діалогу // *І.* – С. 218.

Ставлення сучасних українців до екуменізму дуже неоднозначне і сильно обтяжене історією. Так, у пам'яті старших поколінь поняття екуменізму тісно пов'язане з міжнародною політикою повоєнного Кремля, який загипнотизував західних християн своєю позірною “боротьбою за мир”. Зазнала критики з боку багатьох українських християн і так звана *ост політік* Ватикану, що лежала в основі його екуменічних ініціатив. Вона була в їхніх очах надто політизованою, щоб бути суто екуменічною. Політичний підтекст окремих екуменічних контактів у період 60–80-х років, виявлений після розпаду Радянського Союзу, викликав у душах, зокрема, значної частини греко-католиків недовіру до екуменічного руху взагалі. Те, що мало б бути міжхристиянським примиренням, в їхніх очах набувало вигляду взаємного домовляння про сфери впливу.

Водночас самі українські Церкви є радше об'єктами, ніж суб'єктами екуменічного процесу. Досі вони не могли бути підметами своєї власної долі, залишаючись залежними від накреслених кимось еклезіальних схем. Інколи ворожнеча між “сильними християнського світу цього” зобов'язувала українські Церкви обривати навіть ті контакти, які вже були встановлені в Україні. Класичний приклад цього – вимушена відмова від примирення та богословського діалогу між уніатами і православними, які розпочались були в 1680 р. на Люблінському синоді [*Colloquium Lublinense*]. Роботу синоду було зірвано передусім через негативне ставлення до нього латинського духовенства, а найбільше – папського нунція в Польщі²².

Отож релігійну долю українців надто часто вирішували без них, що не сприяло встановленню довіри з їхнього боку до екуме-

²² Див.: Іван Федорів. *Історія Церкви в Україні*. – Люблін, 1991. – С. 209.

нічного діалогу, формуванню в українських християнах духу партнерства та ініціативи. Тому відповідальність за недовіру до екуменізму лежить не тільки на самих українцях (хоч і на них також!), а й на тих центрах світового християнства, впливи яких значною мірою формували в минулому й формують сьогодні релігійну історію України.

В результаті витворилося замкнуте коло, з якого дуже важко знайти вихід. Так, з думкою українських Церков сьогодні у світі рахуються мало, оскільки вони ослаблені взаємною ворожнечею. Однак саме центри світового християнства й несуть, зокрема, відповідальність за те, що підживляли й роздмухували цю ворожнечу в плині історії. На цьому тлі українські християни не можуть не прагнути передусім об'єднання фрагментів давньої Київської Церкви. Таке об'єднання перетворило б Українську Церкву в найбільшу Церкву християнського Сходу, змусило б світ визнати її як впливову силу і зробило б її стрижневим чинником релігійних процесів на сході Європи. В результаті таких захисних реакцій в умах українців екуменізм фактично не сягає далі проблеми об'єднання фрагментів давньої Київської Церкви, які сьогодні опинилися в різних християнських світах. Справжнього екуменічного діалогу, який веде до глибокого переосмислення християнського почуття й немислимий без взаємного пошанування його учасників і творення екуменічної культури, немає навіть між українським православ'ям та українським католицизмом, не кажучи вже про порозуміння з протестантськими групами. Отож можемо зробити два висновки.

Перший висновок – що екуменізм існує в умах українців не як основне завдання міжхристиянського порозуміння, а як другорядна проблема, яка є похідною від проблеми створення єдиної Помісної Української Церкви. Люди цікавляться екуменізмом

рівно настільки, наскільки без нього не можна сьогодні вирішити проблеми згаданої помісності. Тому, якщо так можна висловитися, український екуменізм є завданням не стільки міжхристиянського, скільки внутрішньонаціонального порозуміння. (Іронія української долі полягає лише в тому, що, як випливає з подальшого нашого аналізу, проблему єдності Київської Церкви не вдасться вирішити *без* залучення загальноєкуменічної логіки примирення!)

Другий висновок – екуменізм існує скоріше *в людських головах* на рівні політичних розумувань, ніж *у їхніх серцях* на рівні християнської любові до тих, хто любить того самого Бога, але трохи інакше. Для мотивації єкуменічних зусиль поголовна більшість українців наводить геополітичні, національні і в будь-якому разі *логічні* аргументи, майже не вдаючись до аргументів *духовних*. Явище це, звичайно, не є суто українським. Так, румунський богослов А. Русу виразно помічає його в типі румунського інтелектуала, “який, керуючись національною ідеєю, був рішучим захисником Церкви та її прав, при цьому не занадто забиваючи собі голову релігійними обов’язками, які випливають з віри”²³. Що ж, така політизація логіки місцевого екуменізму не є дивною на тлі політизації логіки світового екуменізму, про яку вже було сказано вище, однак від цього справа міжхристиянського примирення не стає легшою.

Отже, внаслідок характерних особливостей національної історії в Україні витворився специфічний підхід до єкуменічних процесів. Логічну для світу формулу “від екуменізму світового до екуменізму місцевого” тут замінено на протилежну – “від екуменізму місцевого до екуменізму світового”. Можна, як це

²³ Цит. за: Суттнер. – С. 39.

робить Наталя Кочан, вбачати у цьому “профанацію” екуменізму та його “перекручення”²⁴, однак, як я спробую довести в кінці цього розділу, можна бачити за явищем “українського екуменізму” значно глибші мотивації, ніж просто нецерковне у своїй суті прагнення до політичної єдності.

Далі на якийсь час я зосереджу свою увагу лише на ситуації в Українській Греко-Католицькій Церкві. *По-перше*, останні десять років ХХ століття у міжцерковному житті УГКЦ займала здебільшого пасивно-відрухову позицію. Вся її увага була зосереджена на відновленні власних структур і всіх видів церковного служіння. Для активної ролі в міжцерковних стосунках їй бракувало внутрішніх ресурсів, серед яких найважливішим був кадровий. Реагували тільки на те, на що не реагувати було неможливо. Це особливо виразно проявилось на прикладі стосунків з Московською патріархією. Дев’яності роки минули під знаком щоденної й невтомної дискредитації УГКЦ з боку патріаршої Москви, яка визнавала УГКЦ лише як історичну реальність, але аж ніяк не погоджувалася визнавати її як реальність еклезіальну. Методично повторювані звинувачення про фізичну розправу над православними в Галичині з боку “уніатів” стали для Москви тим, чим для давніх римлян був знаменитий рефрен: “Карфаген мусить бути зруйнований!” На реалізацію такої політики працювала потужна пропагандистська машина Російської Православної Церкви з її відчутним кадровим потенціалом.

В цей же період регулярна зовнішньоцерковна діяльність УГКЦ фактично здійснювалась лише кількома особами. За невеликими винятками, їхні зусилля були радше епізодичними, прина-

²⁴ Наталя Кочан. Чи можливий православно-католицький діалог в Україні в реаліях 90-х років? // *Знаки часу*. – С. 479.

гідними, часто викликаними якимись сторонніми обставинами і далеко не завжди були охоплені однією спільною візією. Характерно також, що ініціаторами більшості міжцерковних зустрічей, в яких брала участь УГКЦ, були західні християни – як-от католицька *Pro Oriente* у випадку зустрічі між делегаціями УГКЦ й УПЦ у Відні (1999 р.) чи в серії міжцерковних зустрічей під егідою програми “Примирення – завдання Церков Німеччини, Польщі, Білорусії та України” (1999 – 2001 рр.).

Тут варто додати одне надзвичайно важливе уточнення. Формулюючи тезу про пасивність УГКЦ, я зовсім не хочу спровокувати читачів на стереотипну реакцію за принципом “око за око”, тобто підштовхнути до думки, що методична ворожа пропаганда з боку Московського патріархату вимагає з боку УГКЦ такої ж ворожої зустрічної контрпропаганди. Такою є логіка *політичного* життя, і ця логіка дуже часто засмічує уми тих загалом добропорядних вірних Церкви, для яких відсутність контрудару означає слабкість і здачу позицій. Загалом, таке психологічне неприйняття логіки Нагірної проповіді Ісуса й невміння побачити “силу в слабкості” є незмінною тінню християнства, яка супроводжує його в усіх культурах і традиціях. Тому українці тут не виняток. Але зрозумілість і психологічна прийнятність принципу “око за око” все ж не мають бути для християнина заохотою до його реалізації. Тому не можна докоряти церковному керівництву УГКЦ, що воно не організовувало на кожен випад московських фехтувальників свої власні контратаки. Такий шлях, що може бути допустимим в окремих надзвичайних випадках міжцерковного життя, стає нецерковним і тупиковим, якщо ним зловживати.

По-друге, УГКЦ опинилася в складній міжцерковній і міжконфесійній ситуації, в якій дуже непросто було знайти адекватне

рішення щодо змісту й напрямку єкуменічних ініціатив, оскільки різними були очікування з боку реальних чи потенційних її партнерів в єкуменічному процесі. Так, із боку Ватикану не раз було висловлено слушне побажання, щоб УГКЦ не стільки зосереджувалась на своїх історичних кривдах, скільки виступала з активними ініціативами у напрямі загоєння ран і християнського примирення.

Не менш важливо для УГКЦ було вчасно донести власне розуміння своєї єкуменічної позиції Православним Церквам України, які часом губилися в здогадах або ж доходили хибних висновків. Так, зокрема, наприкінці 90-х років наспів був час роз'яснити ставлення УГКЦ до проблем автокефалії українського православ'я, його канонічності, а також намагань Православних Церков різних юрисдикцій представляти собою українське православ'я. А з перенесенням осідку патріарха УГКЦ на рідні землі настала пора не тільки акумулювати досвід Церкви у щось цілісне, а й донести цей досвід до всього світу, ознайомити його з особливостями української ситуації загалом та єкуменічного мислення УГКЦ зокрема. Хоч як прагнула споглядальна українська душа зручно вмотитися на печі в надії, що за неї все буде магічним чином зроблено, в 90-х роках стало якимось зовсім очевидно, що єкуменічні інтереси українських Церков ніхто за нас не сформулює. Треба закотити рукави і братися до роботи.

Наприкінці 90-х років паралельно у різних Церквах України розпочалася праця над уточненням їхніх позицій в єкуменічному процесі. Серед матеріалів УГКЦ водночас з'являються такі єкуменічні розробки, як "Єкуменічний правильник УГКЦ", присланий владикою Лостеном зі Стемфордської єпархії у США, та "Єкуменічна позиція Церкви", написана екзархом Києво-Вишгородським УГКЦ владикою Василем Медвітом. Обидві згодом

були враховані у загальноцерковному документі “Єкуменічна концепція УГКЦ”²⁵, яка була покликана привернути увагу єрархії й духовенства до цієї важливої ланки церковного життя, заохотити членів Церкви до єкуменічної активності, а головне – об’єднати дотеперішні розрізнені ініціативи під однією концептуальною “парасолькою”.

У газеті “Успенська вежа” (№№10,11 за 1999 рік) було оприлюднено розгорнуте бачення єкуменічної позиції УАПЦ, представлене керуючим справами Патріархії УАПЦ архієпископом Ігорем (Ісиченком). На зламі століть дискусії в суспільстві довкола міжцерковних стосунків стали настільки інтенсивними, що озвалася навіть Українська Православна Церква, яка перебуває в єдності з Московським патріархатом. Щоправда, її документ під назвою “Заява єпископату Української Православної Церкви щодо шляхів подолання розколу в українському Православ’ї” (2000 р.), як бачимо, стосувався не єкуменізму як такого (в цьому питанні УПЦ поділяє негативне ставлення Московської патріархії), а лише можливого об’єднання українського православ’я.

Отож кінець ХХ століття можна було б назвати початком єкуменічного пробудження українських Церков. На той час бурхливе перетікання потоків віруючих поміж “сполучених посудин” наших церковних громад загалом закінчилося, а сфери впливу головних християнських Церков України більш-менш усталилися. Цей висновок, звичайно ж, є дискусійним, оскільки в баченні багатьох оглядачів нинішній баланс сил є лише тимчасовим перемир’ям, а остаточна картина церковних впливів в Україні ще далека до завершення. І все ж кожна Церква за останнє десятиліття зорієнтувалася у своїх пріоритетах, визначила силові лінії загроз, що чигають на

²⁵ Див.: *Богословія*. – Т. 65. – С. 52-68.

неї, і прокреслила головні напрями своєї надії. З цього часу і стає потенційно можливим власне діалог (принаймні між українськими православ'ям і католицизмом), оскільки взаємні докори й звинувачення, якими так рясніли дискусії початку 90-х років, діалогом аж ніяк не назвеш.

Які ж іще ознаки характеризують сьогодні християнський діалог в Україні?

По-перше, прямий діалог найчастіше ведеться за активного сприяння посередників. Ініціаторами міжцерковних зустрічей у нашій країні є переважно або закордонні християнські організації, або державні чи наукові інституції України. Узагальнити цю картину доволі важко, оскільки спонуки до участі в таких зустрічах кожного разу можуть бути різними. Закордонні організації, як правило, гарантують нейтральність території та посередництва. Державні чинники мають у руках адміністративні важелі, ігнорувати які Церкви не наважуються. Наукові семінари та конференції часом підносять престиж Церков, до яких належать їхні учасники, а також служать місцем взаємного пізнання. Кількість таких зустрічей загалом достатня для того, щоб вилучити зі свого лексикону вислови типу “релігійна війна”, однак явно недостатня, щоб вважати цей діалог жвавим і повноцінним.

По-друге, наш християнський діалог суттєво обтяжений історією. Поки що міжцерковні зустрічі, здається, більше роз'ятрюють старі рани, ніж гоять їх, а можливість спільного “об'єктивного” прочитання складних сторінок української церковної історії не проглядається навіть у віддаленому майбутньому. Втім, ідеться не стільки про *однакове* прочитання історії, яке навряд чи можливе в принципі, скільки про те, щоб наші інтерпретації церковної історії перестали врешті бути *полемічними*, а якомога

більше засвоїли емоційно нейтральний академічний стиль. Як казав митрополит Андрей Шептицький,

йдеться лише про те, щоб ця дискусія не утруднила порозуміння, себто щоб була ведена чемно і з такою любов'ю до ближнього, аби ніхто не міг чутися ображеним... Дискусія потрібна, але тільки іренічна, не гостро полемічна. Треба такої дискусії, яка прямувала б до миру, а не до війни²⁶.

З цього перевиховання власних пропагандистів і мав би початися для Церков саме християнський діалог. Натомість взаємні докори й звинувачення, гнівливе тицання в гріхи одне одного є церковними лише остільки, оскільки в них задіяні репрезентанти Церкви, хоч насправді вони прямо суперечать логіці Нагірної проповіді, логіці того Царства, провісником якого Церкви себе вважають. Будучи зрідка сам учасником міжцерковних зустрічей, я добре знаю, як важко утриматися від емоцій і наскільки притаманним людині є прагнення відреагувати на завдану їй душевну рану словами, які ранять у відповідь. Єдиний вихід із цієї ситуації полягає в нарощуванні того, що зветься культурою діалогу, хоч та культура так густо настояна на християнських заповідях і засадах, що люди церковні сміливо можуть говорити просто про необхідність засвоєння євангельської культури.

По-третє, український християнський діалог ведеться не на безлюдному острові, а в межах світової спільноти, які з кожним роком тіснішають. Мало того, деякі фрагменти давньої Київської Церкви, що постала з Володимирового хрещення, перебувають у різних сферах впливу світових центрів християнства і, природно, підлягають певним особливостям їхньої

²⁶ Андрей Шептицький // *Знаки часу*. – С. 121.

природи. З одного боку, лояльність наших Церков щодо цих центрів не може бути предметом політичних торгів, тобто, на мою думку, не може бути предметом діалогу як такого. З іншого боку, це не позбавляє нас можливості робити оцінки. Реальністю 90-х років стало те, що інтереси всеукраїнського християнського порозуміння часом вступали в суперечність із інтересами світової церковної дипломатії, і навпаки. Це викликало велику полеміку в Україні, здебільшого мало доброзичливу щодо “сильних християнського світу цього”. Загалом, можна вкотре повторити, що в 90-х роках українські Церкви були більше *об’єктами* світового міжцерковного діалогу, ніж *підметами* власної церковної політики. І хоч я переконаний, що така загальмованість є радше інерцією історії, ніж особливістю природи українських Церков, все ж визнання нинішньої кволості нашої церковної дипломатії й буде першим кроком до активізації останньої.

По-четверте, нинішній християнський діалог часто буває нерівний, неповний, а з певної точки зору – й дискримінаційний щодо окремих Церков. Так, можна лише вітати ініційовані західними християнами двосторонні контакти між Українською Греко-Католицькою Церквою та Українською Православною Церквою (Московського патріархату). Вони дають прекрасну нагоду вслухатися в аргументи одне одного. Проте на кожній із таких зустрічей делегати УГКЦ наголошують на нагальній потребі перетворити ці зустрічі в багатосторонні з залученням щонайменше двох інших українських Православних Церков, що перебувають на автокефальному статусі. Відсутність цих Церков на Другій Європейській Екуменічній Асамблеї в Граці чи взагалі в екуменічному процесі є серйозним докором міжцерковній дипломатії.

Звичайно, не можна не враховувати вже згадувану позицію Української Православної Церкви (Московського патріархату), згідно з якою “...питання в такій ситуації повинно ставитися не про об’єднання різних течій в українському Православ’ї, а про приєднання до УПЦ раніше відокремлених її духовних чад”²⁷. Однак враховувати – це одне, а миритися – це інше. Сьогодні уже навіть патріарх Царгороду усвідомив, що християнського миру в Україні неможливо досягти шляхом московського варіанту “ліквідації православного розколу”, тобто ліквідації Української Автокефальної Православної Церкви й Української Православної Церкви – Київський патріархат. Адже ця позиція надто архаїчна, щоб бути справді ефективною.

По-н’яте, нинішні варіанти всеукраїнського християнського порозуміння є фактично екстраполяцією ідей попередніх десятиліть на десятиліття майбутні. Що ж, десять років української незалежності – це надто малий строк, щоб Церкви могли подивитися на світові християнські процеси з точки зору принаймні об’єднаної Київської Церкви. (Я кажу “принаймні”, бо об’єднання нинішніх гілок Київської Церкви не вичерпує собою всіх проблем міжцерковних стосунків в Україні, зокрема стосунків з римо-католиками чи протестантами). Однак, за словами о. Мирона Бендика, “для майбутнього зближення Церков потрібна зміна ментальності (метаноя)...”²⁸.

По-шосте, християнський діалог в Україні іде виключно “згори”, не зачіпаючи “низів”. Є десятки причин, чому це так й

²⁷ Див.: Заява єпископату Української Православної Церкви щодо шляхів подолання розколу в українському Православ’ї, 2000 р. (розповсюджена в ЛБА 15 грудня 2000 р. під час семінару “Православ’я в Україні: Три візії об’єднання”). (Репр.).

²⁸ Мирон Бендик. – С. 47.

інакше поки що не може бути, однак водночас не можна не докласти зусиль, щоб процес порозуміння набув не тільки горизонтального, а й вертикального виміру. Без заглиблення у церковні низи екуменічний діалог так і залишиться “вправами” для богословів і церковних дипломатів.

По-сьому, не сприяли діалогові певні сумніви, що наростали в українських умах. Достатньо хоча б згадати вічний людський скепсис щодо фактичної можливості об’єднання Церков – чи то українських, чи в масштабах усього християнського світу. На жаль, наші вуста вимовляють слова молитви за їхнє об’єднання, проте серце в таку можливість (принаймні за нашого життя) майже не вірить. Крім того, додався ще скепсис, пов’язаний з наростанням світової кризи екуменізму. Постало питання: чому ми беремося входити в екуменічний діалог у той час, коли сам екуменізм потрапив у виразну кризу? Чи не стоїть за цим наш вічний фатум цивілізаційного відставання? Чому треба обстоювати екуменічні підходи, які багато християн вважають сьогодні приреченими?

І все ж загальний баланс настроїв серед українських християн щораз більше схиляється в бік екуменізму (точніше – міжцерковного порозуміння), що вдвічі справедливіше щодо молоді, зокрема греко-католицької. Беручи участь у загальнокатолицьких з’їздах молоді, в екуменічній практиці спільноти Тезе, у християнських зустрічах на регіональному рівні, молодші покоління греко-католиків щораз більше обтрушують зі своїх підошов порох давніх ворожнеч. Мало того, надзвичайно поширеним серед греко-католиків є інтуїтивне відчуття, що саме в Україні можуть бути знайдені деякі розв’язки нинішньої кризи екуменізму та нові “надійні аргументи шанобливого й мужнього екуменічного шляху, шляху зближення і взаєморозуміння, завдяки добрій волі кож-

ного”²⁹. Так що завдання концептуального осмислення того, як розвиватимуться далі єкуменічні процеси та яке місце в них повинні зайняти українські Церкви, все-таки не є ні застарілим, ні безперспективним.

УГКЦ: “камінь спотикання” на шляху єкуменічного руху чи “жертвенний козел”?

Аналізуючи сучасну релігійну пресу, можна з достатньою мірою певності сказати, що доля єкуменізму в його світовому масштабі вирішується сьогодні на невеличкому клаптикові української землі – Галичині. Повідомлення про переслідування православних у цьому “бастіоні уніатизму”, що виходять із інформаційних агенцій Московського патріархату, в нинішній оптиці міжцерковних стосунків набувають стрижневого значення. Не відбираючи у згаданого патріархату його права бачити церковні процеси в Україні по-своєму, варто все ж приглянутись до того, які чинники надають цьому баченню такої специфічної форми. Крім того, не вияснивши, чи справді греко-католики є “каменем спотикання” на шляху єкуменізму, неможливо рухатися далі.

Однак почати, на мою думку, слід було б із невеличкою коментаря щодо місця, відведеного Московському патріархатові в подальшій аргументації, і щодо тональності самого аналізу. Посилання на позицію Російської Православної Церкви займатимуть суттєве місце в моєму дослідженні, оскільки головні звинувачення на адресу греко-католиків ідуть саме звідти. В цьому виділенні не треба вбачати ні якісь особливі гонори на адресу

²⁹ З промови Івана Павла II на зустрічі з представниками Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій (*Вітаю тебе, Україно!* Пастирський візит Святішого Отця Івана Павла II в Україну 23-27 червня 2001 року: Промови і проповіді. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 42). (Далі – *Вітаю тебе, Україно!*)

патріаршої Москви, що вивищують її над усією Повнотою Православ'я, ні якусь особливу ворожість щодо неї. Це радше констатація того факту, що обидві сторони (РПЦ та УГКЦ) є випробуванням одна для одної. З одного боку, готовність українських греко-католиків до єкуменічного діалогу силою історичних та географічних обставин буде випробовуватись передусім у їхньому ставленні до російського православ'я. З іншого боку, готовність Російської Православної Церкви до того ж єкуменічного діалогу вже сьогодні “намертво” пов'язується нею з так званим уніатським питанням. По обидва боки еkleзіологічної барикади є окремі особи, які намагаються знайти вихід із глухого кута, але важко говорити про якісь суттєві зрушення на рівні єпископатів, а тим більше – на рівні духовенства й мирян (втім, часом буває й навпаки: легше порозумітися мирянам). Іноді здається, що обидві сторони – незалежно від конкретних обставин і міри вини – потрапили у психологічну пастку, в якій заклики Нагірної проповіді Христа звучать доволі глухо. Отож, не розплутавши цей клубок протиріч, неможливо приступати до обговорення майбутньої долі єкуменізму.

Разом із тим, сам процес розплутування часом чаїть у собі пастки. Кожен дослідник, який поставить собі за мету спростувати московські звинувачення, змушений буде зануритись у логіку протистояння і на кожен аргумент подати *контраргумент*. Це мимоволі призводить до небажаного втягування у суперечку й до більшої емоційної напруги, ніж вимагає характер дослідження. Отож принаймні в цьому дослідженні неможливо уникнути прицільної критичності, оскільки сама аргументація Москви є часом гротескно критичною щодо “уніатів”. Сторонньому читачеві слід отримати інформацію про те, яким є греко-католицьке тлумачення спірних питань. Проте саме по собі фех-

тування аргументами ніколи ще не вирішувало за давнього конфлікту, оскільки дискутують щодо *позицій*, а на рішення впливають – *інтереси*. Тому дослідникові треба вчасно вирватися з полону спростувань, подаючи своє позитивне бачення того, як можна було б залагодити конфлікт, збалансуючи й гармонізуючи супротивні інтереси. Принаймні таким є мій намір як автора цього дослідження; яким буде реалізація цього наміру – судити Читачеві.

а) насильне навернення чи релігійна свобода?

Типовим звинуваченням з боку Московського патріархату на адресу греко-католиків є “розгром трьох православних єпархій у західних областях України”³⁰. Що ж, від Московського патріархату на початку 90-х років справді відійшла поголовна більшість його вірних: за станом на 1 січня 2002 року у згаданих областях діє лише 204 його громади. Проте з московської інтерпретації недавньої історії випадає дуже суттєвий факт, що далеко не всі галичани, які вийшли з юрисдикції Московського патріархату, повернулися до Греко-Католицької Церкви. Значна частина їх залишилася православною, проте змінила свою юрисдикцію на автокефальну. Отже, п’ятдесятилітнє перебування православ’я в Галичині таки залишило свої сліди, хоч до сумнозвісного 1946 року православних тут фактично не було. За станом на 1 січня 2002 року в Галичині (тобто в Івано-Франків-

³⁰ Так, наприклад, 29 березня 2001 року в сайті *korrespondent.net* (<http://www.korrespondent.net/main/16411/>) з посиланням на агенцію *Інтерфакс-Україна* подано інформацію: “Виступаючи в четвер у Москві на засіданні Фонду єдності православних народів, патріарх [Алексій II] нагадав, що на початку дев’яностих років ‘греко-католики розгромили на заході України відразу три православні єпархії – Львівську, Тернопільську й Івано-Франківську’”.

ській, Львівській і Тернопільській областях) діє 1884 православні громади усіх трьох юрисдикцій – на тлі 2993 громад греко-католиків (що “розгромом православ’я” аж ніяк не назвеш). Це лише підтверджує висновок, що християни цього краю *мали можливість* вільно виявити свою конфесійну орієнтацію.

Об’єктом традиційних звинувачень з боку православних є місцева влада Галичини. Однак тут теж треба уточнити кілька моментів. *По-перше*, якби вплив з боку греко-католиків був таким визначальним, як про це твердять у Московському патріархаті, то в Галичині існувала б чітка моноконфесійна ситуація. Проте насправді далеко не всі міста й села Галичини перебувають під домінуючим впливом греко-католиків. Є такі місцевості, де картина впливів є прямо протилежною, тобто домінують православні автокефального статусу. Отож у цих випадках місцева влада, ідучи за логікою згаданих звинувачень, мала б діяти на користь православних.

По-друге, на нинішній розподіл релігійних громад у цьому краї значною мірою вплинула колишня комуністична влада, яка, передчуваючи свій крах у Галичині й будучи не в силі перешкодити прагненню галичан позбутися своєї церковно-політичної залежності від Москви, проводила в переломний час активну агітацію за створення української православної автокефалії, вважаючи її меншим злом, ніж греко-католицизм. Сьогодні цю вину комуністів або замовчують, або інерційно звалюють на греко-католиків.

По-третє, міжцерковні конфлікти відбуваються на тлі низької правової свідомості загалом усього населення України. В багатьох випадках бажання державних чиновників “підправити” ситуацію на користь своїх симпатій та преференцій впливає не з прямих вказівок духовенства (хоч виключити такі у випадку і греко-

католиків, і православних не можна), а з хибно тлумаченого “християнського обов’язку”.

По-четверте, часом вважають, що існуючі конфлікти начебто детерміновані глибинною еклезіологією. Насправді ж вони значною мірою є результатом масового викорінення християнської культури. За дивним присудом долі, українським Церквам доводиться відроджувати церковне життя саме в той історичний момент, коли фактично відійшли з життя ті покоління, які виховувалися ще в дорадянський час.

По-п’яте, докори єрархів Московського патріархату, що Греко-Католицька Церква недостатньою мірою впливає на органи влади в її сфері впливу, ілюструють собою глибинні доктринальні відмінності, що визначають ставлення до держави з боку православ’я та католицизму. Сучасний католицизм дистанціюється від держави значно більше, ніж православ’я. Отож робимо висновок: якби втручання влади на користь греко-католиків було таким вирішальним, як це випливає з московських звинувачень, то в Галичині існувала б виразна католицька моноконфесійність, що цілковито спростовується наведеною вище статистикою.

Як відомо, існує неписане правило: моральне право докоряти за якусь провину має лише той, хто сам її не чинить. Натомість, скажімо, у Криму духовенство УПЦ, що перебуває в єдності з Московським патріархатом, вже тривалий час використовує свої впливи на місцеву владу в Севастополі, щоб не допустити реєстрації греко-католицької громади. Подібну ситуацію можна було спостерігати також у Харкові, де під тиском православних єрархів московської юрисдикції влада намагалася відібрати у греко-католицької громади уже виділену ділянку для будівництва храму³¹.

³¹ Див. матеріали, подані в *Арці* в №№ 14, 16, 18 (2001).

Крім того, домагаючись рівного статусу своїх громад у Галичині, Московський патріархат використовує дискримінаційні положення російського законодавства, щоб ускладнити нормальне функціонування українських греко-католицьких та автокефальних православних громад на території Росії. Як бачимо, приклад самого Московського патріархату є мало заохочувальним і навряд чи взірцевим.

Але якщо в 90-х роках християни Галичини таки мали можливість реалізувати свою релігійну свободу, а вплив державних чинників не був вирішальним, то чому Московський патріархат так уперто цього не помічає? Найбільш болючим, на мою думку, став надзвичайний удар по престижу Третього Риму. Допустити думку, що така велика частина його колишніх вірних *добровільно* відійшла від нього, – означало б визнати, що майже півстоліття присутність Російської Православної Церкви в Галичині, узаконена Сталіним через проведення Львівського псевдособору 1946 року, фактично не залишила в свідомості галичан позитивного сліду. Для гонору Третього Риму таке визнання було б нестерпним.

б) відповідальність за конфлікти

Інформаційні матеріали Московського патріархату формулюються таким чином, що мова йде про “уніатів” у збірному сенсі. У читача має скластися враження, що агресивність і конфліктність є органічними прикметами греко-католиків і характерні для позиції Української Греко-Католицької Церкви як такої. В такому ракурсі поза увагою опиняються кілька аспектів згаданої проблеми.

По-перше, така чорно-біла картина конфліктів є далекою від реальності. Її дзеркальним відображенням є чорно-біла картина,

яка постає з матеріалів мирянського Комітету захисту УГКЦ, які висвітлюють, як правило, лише негативну роль православних у міжцерковних конфліктах. Реальною ж, на мою думку, є *взаємна* відповідальність греко-католицьких і православних громад Галичини за міжконфесійні сутички (про міру вини мав би судити вже Сам Господь). Десятьох років відновленого служіння Церков виявилось надто мало, щоб відродити в народі культуру порозуміння й релігійної толерантності, навчити їх залагоджувати неуникненні для таких великих змін конфлікти цивілізованим способом.

По-друге, єрархія Української Греко-Католицької Церкви вболіває з приводу конфліктів не менше, ніж єрархія Православних Церков, зокрема УПЦ. Це стверджено підписами єрархів обидвох Церков під комюніке двосторонньої зустрічі 3 липня 1998 року у Відні за посередництвом католицького фонду *Pro Oriente*, під час якої обидві сторони заявили, що “засуджують будь-яке насильство – фізичне чи моральне, – що чиниться при захопленні храмів і по відношенню до християн будь-якої конфесії, як невідповідне ідеалу християнського життя”. (До речі, зазначу в дужках, слід було б ретельніше зайнятися практичними справами, зокрема активізувати роботу двосторонньої комісії, яка покликана розглядати конфліктні ситуації).

По-третє, уважний аналіз міжконфесійних конфліктів виявляє, що вони відбуваються на релігійному ґрунті, проте часто не мають виразно релігійних причин. Релігійні почуття тут нерідко стають об’єктами маніпуляції з боку нецерковних чинників, до яких можна віднести різні політичні групи, конкуруючі клани, а то й просто людські амбіції. В цьому випадку релігійне тло стає зручною ширмою, за якою можна сховати власні далеко не релігійні інтереси.

**в) єресь етнофілетизму
чи протистояння двох національних Церков?**

Заперечуючи еклезіальну природу УГКЦ, УАПЦ й УПЦ-КП, Московський патріархат традиційно вбачає в основі їхнього мислення “єресь етнофілетизму”³². Крім того, на ухил у бік націоналізму часто посилаються як на причину, чому вступати з цими Церквами у повноцінні зв’язки не поспішає і світова християнська спільнота. Одним із виявів цього ухилу вважається антимосковська спрямованість “національних” Церков, яка неприємно вражає західних християн своєю негативістською природою. Пригляньмося ближче до цього аргументу.

З одного боку, має рацію архимандрит Рафаїл (Карелін), коли твердить, що “Церква не національна – Церква наднаціональна”³³. Саме тим мотивують вірні Московського патріархату, чому українцям немає необхідності творити власну національну Церкву, а натомість їм слід продовжувати ходити до російської. Проте, з іншого боку, за усним свідченням архієпископа Августина (Маркевича) тієї ж Української Православної Церкви Московського патріархату, спроби ввести в богослужіння українську мову викликали рішучий спротив етнічних росіян і їхні погрози домагатися прямого управління з Москви. Отже, національно заангажованою є не тільки українська, а й російська церковна ментальність. Різниця між ними тільки в тому, що проросійськи орієнтовані християни хочуть *зберегти* існуючий *status quo*, тоді як налаштовані проукраїнськи – *змінити* його.

Справді, не можна заперечити використання вірними, духовенством і навіть окремими єрархами деяких українських Церков

³² Див.: Заява єпископату Української Православної Церкви щодо шляхів подолання розколу в українському Православ’ї.

³³ *Троїцький вісник*. – 3 (67) (2000). – 24 березня.

(візантійського кореня) національно-захисної риторики, яку на Заході однозначно трактують як націоналістичну. Кривди, що їх зазнали УГКЦ та УАПЦ з боку комуністичної Москви, призводять до того, що вірні цих Церков майже однастайно виступають на підтримку державної незалежності України. Загалом, тривалий період переслідувань виробив у їхніх душах негативістські почуття, які важко назвати власне християнськими. Тому посилення євангельської мотивації в позиції вірних є пріоритетним і невідкладним завданням цих Церков.

Водночас методологічно неправильно засуджувати наслідки, не придивившись до їхньої причини. Напочатку зазначимо, що негативне ставлення до Московського патріархату не має конфесійної ознаки, оскільки його виявляють як греко-католики, так і православні автокефального мислення. В цьому проявляється своєрідна історична розплата за колабораціонізм Російської Православної Церкви з комуністичним режимом, який приніс в Україну (зокрема, в Галичину) численні лиха. Навіть якщо вважати такі настрої однозначно “націоналістичними”, їх не можна розглядати відрубно, без урахування відверто негативного ставлення Московського патріархату до державної незалежності України, заперечення еклезіальної природи УГКЦ та більш ніж ухильного ставлення до проблеми української православної автокефалії.

Крім того, за антимосковською орієнтацією греко-католиків неможливо не бачити реакції на історичну кривду Львівського псевдособору, яку визнають навіть об’єктивні західні історики:

Цей процес, який був знущанням над людськими правами, влада офіційно іменувала “поверненням до материнської Церкви – Московського патріархату”. Таке означення було за своєю суттю брехливим, а весь процес злочинним. Тому що рідні землі цих вірних з часу розпаду Київської Русі належали до західного світу;

вони ніколи не були церковно та державно пов'язані з Москвою. Розмови “про навернення до Москви” – це пропагандистське фальшування історичних фактів, а ті, кого це стосувалося, просто не могли повертатися до Москви, тому що ні вони, ні їхні предки до неї не належали; не бажали вони входити до неї й цього разу, бо були свідомими українцями і чудово знали, що того, хто належить до Російської Церкви, очікує неминуче зросійщення³⁴.

Пропагандистські зусилля Московського патріархату спрямовані на те, щоб, використавши загальноєвропейський спротив націоналістичним доктринам, представити українські національні Церкви як виключно націоналістичні, тоді як Російську Православну Церкву, що відкрито носить назву “Церкви російського народу” в Москві, представити світові (а головню Україні й Білорусії) як Церкву “універсального” православ'я. Тим самим приховується головна суть проблеми, а саме: спроба Московської Церкви й далі, як це було вже впродовж трьох з половиною століть, тримати в тіні Церкву Київську, тобто намагання однієї національної Церкви християнського Сходу не допустити відродження іншої національної Церкви.

Слід зазначити, що страх патріаршої Москви перед відродженням та об'єднанням Церкви Києва справді небезпідставний. Уже сьогодні Московський патріархат на території Росії має лишень 6000 громад, тоді як на території України – понад 9500. Якби дійшло до об'єднання в Україні усіх православних громад, то їх було б тут 13 620, тобто удвічі більше, ніж у Росії. Якщо ж і далі екстраполювати об'єднавчі сподівання на майбутнє і підсумувати всі без винятку фрагменти давньої Київської Церкви, що сьогодні діють в Україні (тобто включно з греко-католиками), то

³⁴ Суттнер. – С. 31.

сумарна кількість громад такої Церкви сягнула б 17 000. І в другому, і в третьому випадках об'єднана Церква Києва перетворилась би на найбільшу Церкву християнського Сходу, що суттєво підривало б претензії Третього Риму стати Римом Другим. Ось чому звинувачення українських Церков у націоналізмі стають для Московського патріархату *sine qua non* (необхідною передумовою) її власного домінування.

Якщо ж говорити про позицію Заходу, то й тут складається враження, що релігійні процеси на заході та на сході Європи йдуть у протифазі. В повоєнний час західноєвропейські суспільства (в тім числі християни) доклали чималих зусиль, щоб подолати націоналістичні тенденції і створити атмосферу толерантності та співпраці. Отож західний вектор розвитку – це взаємне *зближення*, партнерство, подолання розбіжностей, уникнення усіх можливих перешкод на шляху до єдності. Тому західним християнам важко зрозуміти, чому в Україні відбувається, на перший погляд, якісно інший процес – спроби українських християн усвідомити свою власну релігійну ідентичність і відрізнити її від російської³⁵. Тобто вектор зусиль значної частини українських християн – це *відокремлення* себе від того церковного тіла, яке пригнічувало українські релігійні традиції та національні форми релігійного самовизначення. Як зазначає Роман Кісь,

національно *інше* конче потрібне для власного досвіду нації, бо віддзеркалює значущість свого власного. Рефлексія над “*іншим*” йде у парі із саморефлексією. Сприяє *самоусвідомлюванню*, а відтак і утвердженню у *глибинній своїй самоті*. А без цього останнього

³⁵ І це завдання аж ніяк не з'явилося сьогодні: “Українець не мислив для себе іншого шляху до самоідентифікації, окрім ствердження власної чужості до російського” (Вілен Горський // *Дух і Літера*. – 3–4 (1998). – С. 106).

у європейській цивілізації ще не народжувалося нічого справді *оригінального*³⁶.

Щоб упевнитись у своїй ідентичності, українські християни повинні провести лінію розмежування між “ми” і “вони”³⁷, зосередитись на тому, що їх відрізняє від інших, тобто зробити саме те, що так не схвалюється сьогодні на Заході.

Чи означає це, що українські християни не спроможні перейняти сучасні європейські цінності? До такого висновку можна схилитися, якщо не заглиблюватись у причини описаної суперечності, якщо вважати, що позірний “універсалізм” московського православ’я, за яким стоїть прагнення втримати несправедливий щодо українських християн *статус кво*, є для Західної Європи ближчим і прийнятнішим, ніж спроби українських християн вирватися з-під такого, як вони вважають, церковного імперіалізму. В цьому випадку націоналістичні обертони слабшої сторони, яка

³⁶ Роман Кісь // *І*. – С. 242.

³⁷ Відомо, що таке розмежування несе в собі певну загрозу, яку ми проілюструємо на особовому рівні. Самоусвідомлення особи та ствердження нею, що особовий досвід “іншого” не може бути ототожнений з “її” особовим досвідом, – це лише половина шляху. Важливо, щоб таке усвідомлення не призводило до відчуження. Ось як цю проблему аналізує Кароль Войтила: “Вони [всі люди] є не тільки ‘іншими’ стосовно до ‘Я’, але кожен з них є одночасно ‘іншим Я’. ‘Інший’ – *autrui* є... тим одним ‘іншим Я’, що перебуває у певним чином переживаному стосунку до мого власного ‘Я’. [...] Відчуження означає не що інше, як заперечення участі, послаблення чи навіть знищення можливості переживання іншої людини як ‘іншого Я’, а через це і певне спустошення ситуації ‘Я’ – ‘інший’... Відчуження означає таке становище людини, такий стан, таку настанову, за якої вона стає до певної міри нездатною переживати іншу людину як ‘інше Я’” (Кароль Войтила. Участь чи відчуження // *Досвід людської особи*: Нариси з філос. антропології / Пер. П. Гусак, Т. Добко, А. Костюк, Ю. Підлісний, А. і В. Турчиновські. – С. 248, 253–254). Отож тут важливо, усвідомивши свою неповноцінність, не втратити можливості співпереживання й відкритості на “іншого”.

знавала переслідувань, стають наче небезпечнішими для християнської ойкумени, ніж виразно панслов'янські та панрусистські обертони російського православ'я, які буцімто націоналізму позбавлені. Така аберація зору зазвичай пояснюється тим, що, скажімо, в 60-х чи 70-х роках на підконтрольній Московському патріархатові території панував мир і спокій, тоді як 90-ті роки, коли відродилися так звані національні Церкви України, принесли міжконфесійні тертя і конфлікти. Однак чи був той мир і спокій справді християнським, а спроби українських Церков знайти собі місце під християнським сонцем – справді підсудними? Чи не був тодішній ілюзорний мир більш віддаленим від сподіваного єкуменічного ідеалу, ніж спроби добитися справедливішого *статусу кво*?

Отож і перед західними, і перед українськими християнами стоять специфічні завдання. Від того, що на Заході часто не розуміють динаміки змагань українців за право відродити своє християнське благочестя, ще не випливає, що саме прагнення західних християн спонукати українців стати вище від усіх бар'єрів є хибним. Вражаючий приклад філігранного застосування християнських засад подав українцям славетний представник західного християнства – Святіший Отець Іван Павло II. У своїх виступах в Україні Папа жодним словом не обмовився про неоімперські настрої в Кремлі. Він високо підніс значення державної незалежності України, навіть не намагаючись роздмухати при цьому антиросійські настрої, як це часто на деяку шкоду собі і своїй справі робить патріарх Філарет (Українська Православна Церква – Київський Патріархат). Український народ відчув, що в очах Папи він має цінність сам по собі, а не як “трамплін” для здобуття гордовитого московського серця. І духовна велич такої миротворної, неворожої постави справляла невідпорний і зцілю-

вальний вплив. Цього вміння говорити про свої завдання, не ставлячи їх у залежність від позиції іншої сторони, нам іще треба невтомно вчитись.

Проте, сподіваючись, що українські християни дотриматься головних засад своєї віри і любитимуть тих, хто заперечує навіть їхнє право на власні Церкви, західні християни не можуть все-таки не добачати й самого факту існування тих, хто проклинає. Точніше, не можна вважати тих останніх кращими християнами, які єдині заслуговують на входження в екуменічний діалог. *Інакше “діалог любові” стане лише парадною квазіхристиянською ширмою, за якою стоятиме суто політична логіка “схиляння перед силою”.* Те, що є цілком доречним у політичному міжблоковому протистоянні, будучи перенесеним на міжцерковні стосунки, стає погибельним для християнської природи екуменізму.

Завданням цього розділу було проаналізувати звинувачення на адресу УГКЦ з боку Московського патріархату і проілюструвати їхню тенденційність. Водночас із цього твердження не випливає, що греко-католики не несуть *ніякої* вини за конфлікти в Галичині 90-х років. Навіть не згадуючи якісь конкретні випадки провин з боку греко-католиків, ми винуваті бодай у тому, що надто прив’язані до логіки земних пристрастей і відкидаємо логіку євангельську. Згадаймо, в усіх чотирьох Євангеліях ми не знайдемо жодного випадку, коли б Ісус докірливо посилався на Римську імперію як на виправдовувальну причину того, чому ізраїльський народ відступив від засад своєї віри. Але ж тодішній Рим травмував душу Ізраїля, напевно, не менше, ніж імперська Москва – душу України! Тому вже цього викривлення нашого християнського почуття достатньо, щоб Блаженніший Любомир (Гузар) мав підстави

просити в Господа вибачення за провини синів і дочок УГКЦ, які прозвучали з його уст у присутності Папи перед літургією у Львові 27 червня 2001 року.

Візит Святішого Отця в Україну яскраво проілюстрував те, про що невтомно свідчили найрізноманітніші греко-католицькі чинники: УГКЦ не є “каменем спотикання” для єкуменічного руху. Ця Церква має величезний єкуменічний потенціал, який з різних причин досі був мало задіяний. Якщо ж говорити про перешкоди, то УГКЦ (разом із двома українськими Церквами автокефального мислення) справді стоїть на перешкоді, але лише тим еклезіальним моделям, в яких домінантою є не стільки християнський мир, скільки умиротворення квазіцерковних імперіальних амбіцій. *УГКЦ є “аномалією” тільки для того світу, який поділено на щільно загороджені “зони впливу”, що не має і не може мати схвальної санкції Євангелія.* Цю позірну “аномальність” УГКЦ буде знято тоді, коли реальне життя перестануть втискувати в прокрустове ложе церковно-політичних схем, позначених людською гординою, а навпаки – уважно прислухаються до болю простої людини, спасіння якої і є головним завданням будь-якої Церкви.

Досвід єкуменічного діалогу 90-х років і його вплив на українські релігійні процеси

Найголовніше, що впадає в око при аналізі єкуменічного діалогу між Католицькою Церквою і Російською Православною Церквою в 90-х роках, – це радикально відмінне ставлення обох сторін до самого поняття діалогу. Так, для Римо-Католицької Церкви необхідність діалогу набула майже абсолютного характеру; діалог став головною формою її участі в єку-

менічному процесі (на відміну, скажімо, від таких організаційних форм, як членство у Всесвітній Раді Церков)³⁸. Ватиканські дипломати у своєму побоюванні втратити поле для контактів з православною стороною ще донедавна послуговувалися незмінною формулою “діалог за будь-яку ціну”. Відповідно все, що яким-небудь чином ускладнювало цей діалог, ставало для Ватикану небажаним і потенційно небезпечним. Саме з урахуванням цього головного вектора політики Римського Апостольського Престола слід розуміти численні випадки маргіналізації Української Греко-Католицької Церкви, замовчування або приглушення її мучеництва, неадекватне трактування її єрархії та духовенства. Той, хто “свій” і хто слабший, мусить поступитися своїми інтересами перед категоричним імперативом усієї Католицької Церкви – діалогом з православними (читай – патріаршою Московією).

Водночас православна сторона (московської юрисдикції) вважає такий діалог вигідним лише католицькій стороні, оскільки він буцімто служить прикриттям для прозелітичної експансії католицизму. Як уже було сказано в розд. 4, Російська Православна Церква відчуває себе не готовою до діалогу, а тому за будь-яку ціну намагається уникати його.

Саме цим небажанням вступати в діалог і пояснюється незмінне звалювання вини за зрив діалогу на українських греко-католиків. Московському патріархатові відчайдушно потрібні “докази” переслідувань православних у Галичині, без яких розвалюється головний конструкт його пропаганди. Застосування теперішньо-тривалого часу в описанні терпінь православних у

³⁸ Див.: Konrad Raiser. *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* – Geneva: WCC Publications. – 1994. – С. 14.

Галичині (православних “переслідують”, “б’ють”, “убивають” тощо³⁹) стає подиву гідним. Але, зазначмо принагідно, в цій ситуації втрати несуть усі сторони: греко-католики стають “жертвенними козлами”, православні московської юрисдикції в Галичині – заручниками великої політики, а сам Московський патріархат – жертвою власної нездатності подолати інерційність своєї політики.

Чуючи впродовж 90-х років незмінно стандартні підбірки таких звинувачень на адресу греко-католиків, не раз доводилось дивуватися: ну невже в Москві не розуміють, що за останні десять років через Галичину переїхало чимало закордонних релігійних делегацій, які мали можливість ознайомитися з реальною ситуацією на місцях і переконатися в несправедливості цих звинувачень? Про це на екуменічній зустрічі в Мінську говорили, зокрема, німецькі лютерани⁴⁰, про “неадекватність” представлення Московським патріархатом ситуації в Галичині заявив також держсекретар Ватикану кардинал

³⁹ 04. 06. 01. ИТАР-ТАСС / Радонеж. “Патриарх Алексий считает невозможной свою встречу с папой римским до тех пор, ‘пока на Украине идет война греко-католиков против православных’”.

05. 06. 01. ИТАР-ТАСС / Радонеж. “Патриарх Алексий отмечает, что его встреча с римским папой по-прежнему невозможна ввиду агрессивных действий католицизма против православной Церкви”. Із такою заявою виступив 5 червня перед журналістами Патріарх Московський і всієї Русі Алексій, відповідаючи на питання щодо можливості поновлення діалогу з Ватиканом... Його Святість із жалем констатував: на Західній Україні до цього дня продовжується захоплення православних храмів греко-католиками, які за допомогою загонів УНА-УНСО вже розгромили три православні єпархії у Львові, Тернополі й Івано-Франківську (http://www.radonezh.orthodoxy.ru/news_text.asp?id_news=2755).

⁴⁰ Білоруські консультації в рамках проекту “Примирення в Європі” (Травень 1999 року).

Анджело Содано⁴¹. Я не маю сумніву, що негнучкість позиції РПЦ є предметом тривоги і в деяких колах Москви. Однак, боюсь, майже футбольним прийомом “червоної картки для уніатів” користуватимуться доти, доки він приносить бажані плоди. Він є дзеркальним відображенням католицького імперативу “діалог за будь-яку ціну”. Коли у діалог вступати не хочуть, то бажано заправити дуже високу ціну, щоб сплатити її було неможливо. Це нічим не загрожує, оскільки католицький партнер все одно не відступить.

Отож у 90-ті роки складалася парадоксальна і начебто безвихідна ситуація: у Римі за єресь сприймали навіть саму думку про можливість махнути рукою і припинити єкуменічні зусилля щодо Москви; натомість у Москві за єресь сприймали саме поняття “єкуменізму”.

Історія засвідчує, що діалог стає плідним і конструктивним тоді, коли всі його учасники не бачать йому альтернативи. Досвід Західної Європи, набутий ще в XVII столітті під час Тридцятилітньої релігійної війни, став для західних єкуменістів архетипічним. Коли вони звертають свій погляд на схід Європи, зокрема на Україну, то *a priori* передбачають, що тут в умах християн

⁴¹ 15. 12. 99. ИТАР-ТАСС / Радонеж. “Ватикан вновь проявляет лицемерие: по мнению кардинала Содано, проблемы взаимоотношений между православными и греко-католиками на Западной Украине носят местный характер”. Державний секретар Ватикану Анджело Содано, який перебував із візитом у Москві, зустрівся з Патріархом Московським і всієї Русі Алексієм II... Як заявив кардинал Содано, проблеми взаємин між православними і греко-католиками на Західній Україні мають місцевий характер і стосуються відносин між громадами. “Це не питання Москви й Ватикану”. Таку думку кардинал Содано висловив 15 грудня, відповідаючи на питання журналістів про заходи, що їх вживають офіційні особи Ватикану щодо вирішення конфліктної ситуації в західних областях України.

існує така ж безальтернативність діалогу. Насправді принаймні деякі сторони, що причетні до українського вузла протиріч, переконані, що альтернатива діалогові все ж існує.

З численних публікацій у пресі, зорієнтованій на Московський патріархат, можна реконструювати такий напрям думки: нинішня ситуація поліконфесійності й плюралізму Церков (зокрема, в Україні) є штучною й тимчасовою, оскільки вона спричинена слабкістю держави. Тільки послаблення Радянського Союзу, очолюваного тоді Михайлом Горбачовим, призвело до легалізації в 1988 році еклезіальної “аномалії” – УГКЦ, створення “розкольникських” православних Церков, а відтак до значного послаблення впливів Московського патріархату в Україні. В таких умовах православ’я не може (і не повинно!) вступати в єкуменічний діалог, оскільки це може призвести до надмірних втрат. Тому головним завданням є вичекати, доки Росія, Україна й Білорусія знову об’єднаються (а в цьому плані переоцінити зусилля Московського патріархату неможливо!), що призведе до нового радикального перерозподілу сил на користь російського православ’я. Ось тоді патріарша Москва і зможе вступити в діалог, однак уже на більш сильних позиціях. Погодьтеся, що така логіка просто неспівмірна з логікою єкуменічного діалогу.

Принагідно згадаємо, що типовою реакцією греко-католиків на кривду з боку РПЦ є прагнення вибудувати “китайську стіну”, за якою Москви вже й видно не буде. Однак світ став надто тісним, щоб греко-католики знайшли собі безпечне місце, повністю відмежувавшись від долі російського православ’я. Слід спільно шукати такі моделі співжиття, які принаймні зменшили б рівень загрози, яку відчувають одна щодо одної обидві сторони.

Існує також іще одна особливість діалогічного процесу, про яку не можна тут не згадати. Єкуменічний діалог передбачає, що

всі його учасники поділяють одні й ті самі засадничі цінності: “Щоб порозумітися, треба вживати одної мови”⁴². В нашому ж випадку існує щонайменше одна цінність – релігійна свобода, – до якої сторони ставляться часом радикально відмінно. Так, відродження Української Греко-Католицької Церкви в Україні Московський патріархат трактує виключно як наслідок католицького прозелітизму та втручання з боку держави, навіть не згадуючи про право громадян України на свободу релігійного самовизначення: формула “Україна – православна країна” ніякого *українського* католицизму, звісно, в принципі не передбачає. Не прикладає Московський патріархат це право і до українських православних Церков автокефального мислення, трактуючи їх як породження виключно націоналістичних та єретичних збочень.

Що стосується греко-католиків, то на рівні доктрини та позиції своєї єрархії УГКЦ не ставить під сумнів легітимність присутності Московського патріархату на галицьких землях. Болючішим це питання було для історичної свідомості греко-католиків на початку *перестройки*, проте сьогодні рецидиви неприйняття такої присутності відчуються лише в тих поодиноких селах, де існує відкрите протистояння з православними московської юрисдикції. Хай там як, але гасло “Православні – за Збруч!”, що циркулювало на початку 90-х років, є не менш небезпечним, ніж гасло “Уніати – агенти католицького прозелітизму”. В обох випадках під сумнів ставиться одне з найголовніших досягнень сучасної України – релігійна свобода.

Визнання принципу релігійної свободи перетворює усіх згаданих учасників релігійного дискурсу в Україні у рівноправних партнерів на різних рівнях міжцерковних стосунків. Натомість аб-

⁴² Андрей Шептицький // *Знаки часу*. – С. 125.

солютизація Московським патріархатом своєї еклезіальної візії цілковито заперечує таке партнерство, залишаючи за столом переговорів, як уже було сказано, лише одного учасника – самого себе.

Отож суттєвою особливістю нинішньої фази єкуменічного діалогу є неясність щодо представницьких повноважень її учасників і взагалі щодо питання, хто має право бути суб'єктом єкуменічного діалогу. Ця неясність існує навіть на рівні доктрини. Так, на думку Російської Православної Церкви, “діалог Православної Церкви з єкуменічним рухом (*sic!* – М.М.) не означає визнання рівноцінності чи рівнозначності з рештою учасників руху”⁴³. Проте навіть без урахування цих доктринальних нюансів в єкуменічних процесах другої половини ХХ століття Російська Православна Церква традиційно виступала як єдиний репрезентант усього розмаїття християнських громад величезного регіону, що входив у сферу його впливу. Це призвело до своєрідної монополії Москви (у цій частині світу) на ведення єкуменічного діалогу. З розвалом Радянського Союзу ситуація змінилася.

По-перше, усамотійнили свою позицію (хоч і по-різному) деякі визнані Церкви, зокрема такі як Вірменська Апостольська Церква чи Грузинська Православна Церква. Якщо католикос усіх вірмен здійснив самотійне паломництво до Риму, а 2001 року – приймав на ювілейних урочистостях Папу Івана Павла II, то грузинський первосерарх під тиском свого Синоду змушений був прийняти рішення про вихід із Всесвітньої Ради Церков (а ідея запросити Папу вочевидь належала президентові Шеварднадзе). *По-друге*, легалізувала свою дільність УГКЦ, хоч питання її повноцінної участі в єкуменічному процесі до сьогодні є контро-

⁴³ Український переклад цього положення “Єкуменічної концепції” РПЦ подається за ст. о. Івана Гаваньо “Роздуми над ‘єкуменічною’ концепцією Російської Православної Церкви” (*Богословія*. – 65 (2001). – С. 118).

версійним. Так, вона бере участь у дво- чи багатосторонніх зустрічах, у яких ідеться про вирішення конфліктних ситуацій конкретно в Україні. Проте її все ще не допущено до католицько-православного діалогу, так би мовити, на найвищому рівні, всупереч навіть тим рішенням, які були прийняті в Баламанді⁴⁴. Це особливо важливо у тих випадках, коли на таких католицько-православних зустрічах вирішують долю тієї Церкви, яку до участі в переговорах не допускають. *По-третє*, зовсім виключені з екуменічного діалогу дві українські Церкви, що задекларували свій автокефальний статус: Українська Православна Церква – Київський патріархат і Українська Автокефальна Православна Церква. Головна причина цього – жорстка позиція Російської Православної Церкви, яка наполягає на неканонічності цих Церков, з чим важко не рахуватися як Царгородському патріархові, так і патріархові Заходу.

Якщо говорити про Українську Греко-Католицьку Церкву, то вона віддавна висловлювала свою готовність до екуменічного діалогу. Цю готовність вона озвучила і в своїх зверненнях до Московського патріархату⁴⁵, і в прихильному ставленні до Баламандської угоди. Цей висновок, звичайно, не виключає існування складних психологічних проблем, пов'язаних з епохою підпілля:

Подібно до того як затрималася у підпіллі стара еклесіологія, так само збереглися й старі наставлення щодо інших Церков, які

⁴⁴ Див. пункти 16 і 34 Заяви Змішаної Міжнародної комісії з богословського діалогу між помісними православними Церквами та Римо-Католицькою Церквою на шостій пленарній сесії у Баламанді // *Знаки часу*. – С. 429–430, 432.

⁴⁵ Див., для прикладу, звернення: Sinod Gerarchia Cattolica Ucraina. Segretariato. *To His Holiness PIMEN, Patriarch of Moscow; to the Synod and all the Most Reverend Metropolitans, Archibishops, and Bishops of the Russian Orthodox Church*. 14 October 1989.

породив ексклюзивізм... Українська Греко-Католицька Церква у підпіллі, власне, й не мала змоги прийняти єкуменічні ідеї, щоб відповідно змінити свою поведінку. Після легалізації вона знову постала перед очима громадськості такою, якою змушена була в 40-х роках перейти у катакомби⁴⁶.

Потрібні були час та усвідомлення нових реалій, щоб у церковну атмосферу влився новий струмінь життя. Важливою віхою в цьому контексті є згадана робота над “Концепцією єкуменічної позиції УГКЦ”, а також кілька кроків з боку патріарха УГКЦ Любомира (Гузара). Це передусім вибачення, що прозвучало під час урочистої літургії 27 червня 2001 року у Львові в присутності Івана Павла II й більш ніж мільйона віруючих:

...Історія минулого століття нашої Церкви знала й темні і духовно трагічні моменти. Вони полягали в тому, що деякі сини й дочки Української Греко-Католицької Церкви, на превеликий жаль, свідомо й добровільно заподіяли кривду своїм ближнім з рядів свого рідного народу чи інших народів. За них усіх у Твоїй присутності, Святий Отче, від імені Української Греко-Католицької Церкви бажаю просити прощення у Господа, Творця й Отця нас усіх, а також у тих, кого ми, сини і дочки цієї Церкви, в будь-який спосіб скривдили. Щоб не тяжіла над нами жаклива минувшина і не затруювала наше життя, ми радо прощаємо тим, хто в будь-який спосіб кривдив і нас⁴⁷.

⁴⁶ Суттнер. – С. 37–38.

⁴⁷ *Вітаю тебе, Україно!* – С. 91. До речі, якби Московський патріархат виступив у час *перестройки* зі щирим визнанням своїх помилок, що проявилися в тотальному підкоренні безбожній владі й негідному духа Христового “вирішенні уніатського питання” в 1946 році, події в Галичині могли б піти зовсім іншим руслом. Проте навіть сьогодні відповідний крок із боку Російської Православної Церкви міг би мати позитивний і преображувальний вплив на увесь спектр відносин між обома Церквами.

Не менше екуменічне значення має заява від 25 листопада 2002 року того ж патріарха Любомира, в якій він від імені УГКЦ “визнає і поважає право православних християн України, зокрема вірних Московського патріархату, запрошувати і приймати тих, кого вони вважають своїми духовними авторитетами”, і висловлює свою готовність “прийняти його [патріарха Московського] як високого гостя, щоб зрушити з місця справу вирішення цілої низки складних питань наших взаємовідносин”⁴⁸. Схоже, однак, що й цю заяву в Москві не зауважено.

Що стосується так званих національних православних Церков України, то період їхнього знеохочення щодо екуменічного руху, яке було викликане значною мірою ігноруванням їх із боку світової християнської спільноти, схоже, минає. Як уже було сказано в попередньому розділі, дискусії довкола візиту Святішого Отця в Україну дали нагоду єрархам згаданих Церков у той чи інший спосіб висловитися на підтримку екуменічних контактів.

Якщо говорити про Українську Православну Церкву, яка перебуває в юрисдикції Московського патріархату, то згаданий візит Папи виявив щораз більші розбіжності між офіційною позицією єрархії, яка повністю відповідає лінії патріаршої Москви, і настроями простих вірних, частина яких поставилась до цього візиту доволі прихильно. У кожному разі, зростання позитивного ставлення українців до візиту Святішого Отця свідчить почасти про те, що ворожа щодо Папи пропаганда, яку веде Московський патріархат, справляє незначний вплив на українців, якщо не сказати – дає часом протилежний

⁴⁸ www.ugcc.org.ua

ефект⁴⁹. (Доречно у зв'язку з цим згадати вражаючі результати опитування в самій Росії, де 63% опитаних висловилися на підтримку ідеї візиту папи в Росію⁵⁰). Навіть російська преса засвідчила, що “було відчуття, що ці ворожість і жорсткість ідуть не стільки від сили і правоти, скільки від слабкості й непевності, від невміння приймати нові рішення в новій ситуації”⁵¹. Серед українських православних таке відчуття було повсюдним.

Важливо тепер прослідкувати, які зустрічні зміни відбуваються в Католицькій Церкві. Ще десять років тому паломництво Римського первоєрарха в Україну всупереч волі Москви було б немислимим. На зламі століть виразно проявилася готовність Його Святості Івана Павла II вступати в екуменічний діалог із тими Церквами, які цього бажають. Приїхавши в Румунію, Папа підсилив той діалог з Румунською Православною Церквою, який уже певною мірою діяв за посередництва Все-світньої Ради Церков. Приїхавши в країни Балтії та Грузію,

⁴⁹ 16. 05. 2001. Religious Information Service of Ukraine. Згідно з матеріалами загальноукраїнських соціологічних опитувань, проведених у лютому-квітні 2001 року, населення України загалом позитивно ставилось до ідеї візиту Папи Івана Павла II. Аналітик Центру соціальних та маркетингових досліджень СОЦІС Олександр Стегній повідомив на прес-конференції, що на запитання “Як Ви ставитеся до майбутнього візиту Папи в Україну?” відповіді були такими: 44 % - позитивно, 4 % – негативно, 23 % – байдуже, 16 % - нічого не знають про візит Папи, 14 % - не змогли відповісти на це запитання... На думку соціологів, кампанія проти цього візиту “мала однозначно політичний характер і не мала вирішальної підтримки всередині українського суспільства”.

⁵⁰ Опитування проведено російською агенцією “Интерфакс”. Див.: www.zenit.org, July 3, 2001.

⁵¹ Александр Ципко. Папу надо благодарить, а не ссориться с ним // *Независимая газета*. – 02. 07. 2001.

Папа розпочав безпосередній діалог з християнами пострадянського простору. Приїхавши в Україну, Папа вперше ступив на землі Східної Слов'янщини, в якій є чимало християн, які бажають вступити в діалог із зовнішнім християнським світом, однак досі такої можливості не мали. Звичайно, така суттєва зміна є наслідком передусім особистої рішучості Його Святості Івана Павла II, а не Римської курії, яку загалом вважають доволі інерційною структурою. Однак, хай там як, уперше за чималий часовий період Ватикан пробує сформулювати свою самостійну українську політику, яка не обов'язково мусить бути похідною від його політики щодо православної Москви.

Отож підсумуймо: екуменізм як відгук християнської ойкумени на заклик Христа “щоб усі були одно...” (Ів 17, 21) відповідає глибинним інтересам українських християн, оскільки не тільки наближає нас до цієї спільної для всіх християн мети — християнської єдності, а й об'єктивно полегшує об'єднання нинішніх українських Церков візантійського кореня в один Києво-Галицький патріархат. Донедавна історична фаза екуменізму була несприятлива для так званих національних Церков України не тому, що хибним є сам задум екуменізму, а лише тому, що вона була надто густо замішана на політиці та квазі-церковних амбіціях, щоб бути справді християнською. І все ж не заперечуймо здобутків тієї фази тільки тому, що вона була для нас неприхильна. На цьому шляху християнська спільнота набула неоціненного досвіду, який у найближчому майбутньому, я певен, уможливить нові успіхи на шляху міжхристиянського порозуміння.

Спроба футурологічної екстраполяції

Для початку я хотів би знову послатися на слушні слова Віктора Єленського: “Прогнози розвитку релігії й релігійності є, напевно, найменш вдячними з усіх можливих прогнозів”⁵². Моєю метою тут є не так подати якісь готові розв’язки наших нинішніх концептуальних вузлів, як окреслити ті сфери, в яких можна буде згодом шукати адекватні відповіді на нинішні патові ситуації.

Кажучи узагальнено, схоже, що ми маємо сьогодні в екуменічній спільноті дуже цікаву ситуацію “передреволюційної” невизначеності. З одного боку, в нинішніх нестабільних геополітичних умовах кожна гілка християнства почасти намагається вернутися до давно випробуваної ідентичності, оскільки в умовах нестабільності ніхто сміливих експериментів не веде. Ось чому ми то тут, то там спостерігаємо вагання, відступи назад, посилення консервативного, а то й фундаменталістського синдромів. З іншого боку, і далі наростає напруга невирішуваності нинішніх проблем у сучасній еклезіологічній парадигмі й необхідності рішучих концептуальних і структурних змін. Все це свідчить про неунікненність радикального “струсу” в майбутньому, який сьогодні лише накопичує потенціал своєї абсолютної детермінованості.

Історичні шанси, які відкриває перед нами нинішня епоха, буде нижче проаналізовано у двох площинах – геохристиянській та загальноукраїнській. Як це було і в попередніх розділах, я намагатимусь підвести Читача до висновку, що українська ситуація не просто є частковим наслідком геохристиянських процесів, а містить у собі ще не розкриті розв’язки, які спроможні освітити геохристиянську ситуацію новим світлом надії.

⁵² Див. прим. 16 у Передмові.

Динаміка стосунків між християнськими цивілізаціями Сходу й Заходу в XX столітті

На початку розділу ми прослідкували процес відокремлення трьох основних гілок християнства, взаємного розходження їх, а на початку XX століття – взаємної конвергенції. Приглянувшись ближче до цього зворотного процесу зближення, можна зауважити, що він здебільшого мав характер почергових викликів, на які треба було відповісти тому чи іншому напрямові християнства. Для ілюстрації певних закономірностей зручно буде процитувати Андрія Юраша:

Згідно з абсолютною більшістю різноманітних цивілізаційних схем і концепцій, Україна традиційно знаходиться на перетині кількох цивілізаційних обширів. Так, за теорією англійського історика та політолога Арнольда Тойнбі, на території сучасної України зустрічаються не тільки західна (християнська) цивілізація зі східною (ісламською), не тільки взаємодіють західнохристиянська (католицько-протестантська) та східнохристиянська (православна) традиції, а й співдіють дві окремішні православні цивілізації – Московська та Візантійсько-Константинопольська⁵³.

Оскільки зараз ми ведемо мову про тенденції всередині християнства, то зосередьмо свою увагу лише на другій і третій “зустрічах” цивілізацій.

Перші протестантські екуменічні ініціативи на зламі XIX і XX століть були закликком, спрямованим безпосередньо до протестантських партнерів, але опосередковано й викликом щодо всіх християн світу. У 1920 році після приєднання до екуменічного процесу Царгородського патріархату, а особливо після створення

⁵³ Андрій Юраш // *Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”*.

Всесвітньої Ради Церков утворилася певна протестантсько-православна зона тиску на Римо-Католицьку Церкву, яка в той час розцінювала єкуменічний рух як порушення її еклезіальних основ:

Католики не повинні приставати до подібних спроб чи підтримувати їх, оскільки у протилежному випадку вони сприятимуть поширенню псевдохристиянської релігії, яка на тисячі миль є віддалена від істинної Церкви Христової (Папа Пій XII)⁵⁴.

Викличний щодо Риму характер цього моменту добре відчули в тодішньому Кремлі, і приєднання Московського патріархату до Всесвітньої Ради Церков мало своєю метою (не останньою чергою, як на мене) саме послаблення його одвічного конкурента.

У 60-х роках католицизм, як уже було сказано, не тільки прийняв цей виклик, а й гідно на нього відповів, перехопивши лідерську ініціативу. Це мало революціонізуючий вплив на цілу Західну Європу, християни якої – як католики, так і протестанти – відтепер щораз частіше виступали єдиним “фронтом”. За кілька десятків років така зміна стала відчутною й у Всесвітній Раді Церков: у методологічних підходах до вирішення багатьох геохристиянських проблем протестанти мають значно більше спільного з Римо-Католицькою Церквою, яка при Раді має статус лише спостерігача, ніж із Православними Церквами, які є дійсними її членами. Всеpravославна зустріч у Салоніках (1998 р.) ознаменувала собою початок кінця конкуренційного щодо Риму протестантсько-православного партнерства. *Союзницька вісь “протестантизм-православ’я”, що протистояла католицизмові, почала поволі занепадати, натомість набирає силу більш умотиво-*

⁵⁴ Цит. за: Наталія Кочан. Єкуменізм: до характеристики явища і поняття // *Знаки часу*. – С. 17.

вана в культурному сенсі (хоча б за класифікацією Тойнбі) західна вісь “католицизм-протестантизм”, що тепер протистойть східному православ’ю.

Я розумію, як радісно від цього висновку здригнеться серце якогось православного ізоляціоніста (якщо такий взагалі читатиме цю книгу!). Мовляв, ось воно – підтвердження католицько-протестантської змови супроти православ’я, про яку безупинно говорять пропагандистські джерела Московського патріархату! Однак там, де ізоляціоніст бачить змову й прозелітизм, я бачу цивілізаційний виклик, що “чинить перепони обрядовому і психологічному закріпленню” (Атенагор) православ’я, змушує об’єкт, на який спрямовано цей виклик, вносити корективи у свою позицію. Сьогодні і католики, і протестанти творять цивілізаційний тиск на православну гілку християнства з настійною вимогою не дати їй “скам’яніти за межами історії”, з бажанням допомогти їй вийти зі стану перманентної анахронічності і вписати себе в параметри сучасного світу.

Звичайно, при цьому не можна заперечувати той факт, що до більшості міжцерковних ініціатив завжди домішуються чисто земні прагматичні інтереси тої чи тої сторони. Однак звідси не випливає, що такі ініціативи взагалі позбавлені провіденційного сенсу, що в них відсутня воля Святого Духа. Так, до 60-х років в очах більшості протестантів і православних тогочасний католицизм виглядав найбільш реакційною й ретроградною силою. Однак католицизм зумів вийти з честю із цього випробування, не тільки не втративши, а навпаки – розвинувши і збагативши свою католицьку ідентичність. То тепер запитаймо себе: хіба не проявилась у тій протестантсько-православній “змові” благодатна дія Святого Духа? Чому тепер у католицько-протестантському викликові бачити тільки чорне? Що заважає Східним Церквам,

замість скаржитися й самоізолюватись, мобілізувати свої богословські ресурси й дати справді східноправославне бачення сучасних світових контроверсій?

Пригадую, як, виступаючи на Другій Європейській Єкуменічній Асамблеї в Граці, президент Ради Європейських Єпископських Конференцій Кардинал Мілослав Влк висловив знаменну думку: “Захід і Схід рухаються в єкуменізмі з різною швидкістю”. Надто довго християнський Схід жив в умовах штучно стримуваного часу, щоб тепер не відчувати болісної різниці у пройденій дистанції. Сьогодні перед світом стоїть проблема водночас і принципової *інишості* східного християнства, і його богословської *відсталості*. Отож мобілізація позитивних зусиль Східних Церков потрібна ще й тому, щоб не допустити односторонності тиску з боку Заходу. Адже Схід теж має свою цивілізаційну місію, яка, якщо перефразувати Атенагора, звучатиме так: “*завадити Заходові розчинитися в історії*”. Це ілюзія, що цивілізаційний і глобалізаційний тиск із боку Західних Церков є невідпорним і що християнський Схід позбувся майбутнього. Вона походить від того, що сам Схід відчайдушно чіпляється за минуле, приймаючи свою відсталість за автентичність і не приймаючи того виклику, який Бог посилає усьому людству. Для подальшої долі останнього конструктивна відповідь Сходу вкрай потрібна, і заради того, щоб змусити його вийти з солодкого літургійного напівсну, треба без вагання виправдати тиск із боку Заходу, який стає для нас воістину рятівним.

Якщо на Всеправославній нараді 1998 року в Салоніках православ'я виступало ще більш-менш монолітною силою, то початок нового століття вносить у цю картину суттєві корективи, активізуючи давнє протистояння між Другим Римом і Третім. Так у новітній церковній історії України увиразнюється третя (за тим

же переліком Тойнбі) “зустріч” цивілізацій, а саме: Московської та Візантійської. Як і прогнозувалося, визнання Царгородом Естонської Православної Церкви такою, що не перебуває в юрисдикції Московського патріархату, було тільки прелюдією до подібних зусиль Царгороду щодо визнання української православної автокефалії. Крім того, патріарх Царгороду Варфоломій схвалив візит Святішого Отця Івана Павла II до України, не вбачаючи в цьому загрози для православ’я.

Звичайно ж, тут можна знову шукати сліди “криптокатолицтва” патріарха Варфоломія, підступи США й НАТО тощо. І звичайно, ще деякий час російському православ’ю можна буде апелювати до антизахідних сентиментів своїх вірних, мобілізуючи їх на “захист істинного православ’я”. Цьому сприятиме й геополітична ситуація у світі. Однак тим самим ця Церква сама себе заганятиме в глухий кут (а точніше – в катастрофу), оскільки щораз більше спиратиметься на найтемніші, найнедіалогічніші й обскурантистські свої кола. Врешті-решт, деформація між цивілізаційним і антицивілізаційним сегментами Церкви стане надмірною, що загрожуватиме розколом церковної спільноти. Уже сьогодні часом висловлюють думку, що нинішню застиглість у позиції РПЦ можна частково пояснити саме небажанням церковної єрархії вдаватися до радикальних змін, які могли б спричинити загрозливі тріщини в тілі Церкви. Це побоювання зрозуміле, однак породжена ним стратегія навряд чи буде для Церкви рятівною, оскільки саме життя вимагатиме від єрархії приймати інші рішення і, захищаючи інтереси своєї Церкви (хто ж каже “ні”?), вдаватися до якісно інших методів.

Не секрет, що чимало професійних католицьких екуменістів з тривогою очікували довготривалих негативних наслідків папського візиту в Україну, тобто відповідної реакції з боку Москви.

Не один із них вважав, що втрати, понесені Католицькою Церквою внаслідок замороження давно налагоджених стосунків зі зрозумілим і сильним партнером – Московським патріархатом, будуть значно більшими, ніж користь, яку принесуть контакти зі слабкими й часом непередбачуваними українськими національними Церквами⁵⁵. Отож можна лише подивуватися провидницькому еклезіальному чуттю Папи Івана Павла II, який, м'яко ухиляючись від мови ультиматумів, тим самим вміє відрізнити позірний “діалог”, що межує з шантажем, від позірного “зриву” діалогу, що обіцяє вивести єкуменічний рух із глухого кута й надати йому справедливого характеру. Оскільки останній висновок деяким читачам може видатись надто ілюзорним і парадоксальним, я спробую викласти його дещо ширше.

Російська Православна Церква, традиційно претендуючи на головні ролі в православ'ї, доволі ревниво ставиться до тих єкуменічних процесів, які відбуваються без її участі. Це яскраво довела історія надіслання Московським патріархатом своїх спостерігачів на Другий Ватиканський Собор в обхід Царгородського патріархату й рішень Всеправославної конференції 1961 року на Родосі⁵⁶. З цього почався рішучий єкуменічний “прорив” Московського патріархату, який, як ми вже згадували, увінчався у 80-х роках фактичною його монополією на ведення єкуменічного діалогу. З волі Москви цей діалог сьогодні майже поховано, і багатьма християнами цей факт сприймається як остаточний крах єкуменізму. Однак найкращий шлях для поновного залучення Москви до діалогу – це тимчасово пошанувати її недіалогічність і вступити в діалог із тими, хто цього бажає. Як тільки на цьому

⁵⁵ Для прикладу, таку думку висловив швейцарський єзуїт Роберт Готц (Robert Hotz, SJ).

⁵⁶ Див.: Олів'є Клеман // *Знаки часу*. – С. 199.

шляху буде досягнуто якихось успіхів, патріарша Москва знову відчує себе в невідгідній для неї ізоляції й шукатиме нових можливостей для контакту. Це вже відбувається на наших очах: за оцінками більшості оглядачів, після українського тижня Папи його візит в Росію став значно реальнішим, ніж це було перед тим. Ось так і можна, на мою думку, роз'яснити той парадоксальний “закон Мерфі”, що сьогодні найкоротший шлях до активізації екуменічного діалогу з Москвою – це пристати на її небажання його вести і заходитися нарощувати порозуміння з тими, хто до цього готовий. Часом обложені фортеці здаються не тому, що їх беруть приступом, а тому, що їх обминають.

Тут дуже важливо підкреслити, що таке обминання не спрямоване проти російського православ'я як такого. На підтвердження ширості цих слів наведу два найголовніші аргументи.

По-перше, зміни ставлення світового християнства до позиції Московського патріархату потребують глибинні інтереси самої патріархії, оскільки дотеперішня політика Церков світу у плані “задобрювання Москви”, як засвідчили останні десятиліття, лише ожорсточувала позицію останньої. Як засвідчує ситуація у Всесвітній Раді Церков, сьогодні світова християнська спільнота потребує такого голосу Східних Церков, в якому визначальним було б не *відторгнення* модерності та штучне стримування змін, а сміливе і доброзичливе *лікування* модерності. Без відкритої й діалогічної Російської Православної Церкви досягти цього буде дуже важко. Тому перед світом стоїть завдання визволити цю гілку православ'я з пасток реакційності та обскурантизму, які деформують справжню духовну природу православ'я. Слід розрізняти природний консерватизм і хворобу реакційності. Консерватизм православ'я загалом (у зіставленні з католицизмом та протестантизмом) і російського православ'я зокрема (на тлі інших Цер-

ков Сходу) відігравав, відіграє і буде відігравати позитивну роль. Це твердження ґрунтується на цілковитій переконаності автора (див. початок розділу), що стабілізуючий консерватизм є такою самою цінністю для поступу людства, як і гнучка лабільність та змінюваність ознак розвитку.

Натомість реакційність та обскурантизм є наслідками виродження консерватизму, його хворобами. При всій своїй негнучкості консерватизм все ж є діалогічним, тобто усвідомлює і цінує свою діалектичну пов'язаність зі своїм антиподом. Обскурантизм же виробляє в тілі Церкви сектантське мислення, яке обриває діалогічність і замикає Церкву у “фортеці своєї правди” (патріарх Атенагор). Про цю небезпеку пристрасно висловилося в. о. ректора Свято-Філаретівської московської вищої православно-християнської школи Маргарита Шилкіна:

Невже сповнюється на наших очах пророче слово матері Марії (Скобцової), сказане нею ще в 1936 році про те, що визнання Церкви в Росії й зростання її зовнішнього успіху означатиме на довгі роки замирання свободи, зростання єресеманії й знищення суперників. Кадри, виховані радянською владою в психології пошуку непогрішимих рішень, у сфері православного віровчення будуть іще більшими викорінювачами “єресей” та охоронцями “ортодоксії”. Хай же не станеться цього! Бо це вже не тільки не Православ'я, а й не Християнство⁵⁷.

Отож консервативне, але при цьому й діалогічне російське православ'я потрібне світові, тоді як Церква, що шукає опертя в обскурантизмі найтемніших прошарків своїх вірних, прирікає сама себе.

⁵⁷ Розповсюджено засобами електронного зв'язку через bratstvo@online.ru 20 червня 2001 року.

По-друге, йдеться не про усунення патріаршої Москви від екуменічного діалогу, а, навпаки, про розблокування останнього. Ставити під сумнів слід лише претензії Московського патріархату на *монополію* в екуменічному процесі, але аж ніяк не його законне право брати в ньому участь. Головною хибою дотеперішньої фази екуменічного діалогу було саме *вилучення* з нього якихось Церков. Заміна тих, кого вилучають, якісно не змінила б ситуації й вочевидь не активізувала б екуменічний діалог. Однак не вдасться зрушити екуменічного воза й у тому разі, якщо все залишити по-старому. Згадана вище тактика задобрювання лише підживляла надії Москви, що їй вдасться надалі усувати з діалогу національні Церкви України (не забуваймо ще й Церкви Білорусії!) і цим утримувати власну монополію. Чим швидше Російська Православна Церква усвідомить, що з таким багажем не увійти в “голкеве вушко” III тисячоліття, тим швидше вона займе своє справжнє і гармонійне місце у християнській ойкумені. Схоже, це вже починають розуміти навіть у Кремлі, однак усе ще – не в Свято-Даниловій обителі.

Отож екуменічна інтрига нинішнього моменту полягає, зокрема, у питанні, чи залишиться екуменічний діалог із християнами пострадянського простору і далі *одноканальним* (тобто тільки через посередництво Москви), чи душпастирський момент усе-таки переважить політичний і до діалогу будуть залучені й інші Церкви, зокрема українські, в міру їхньої готовності до цього.

Втім, абсолютна монополія Московського патріархату на формування українських релігійних процесів уже серйозно підважена активізацією ролі Риму і Царгороду. Я особисто оцінюю цей факт як позитивний, і мій висновок ґрунтується на визнанні того факту, що орієнтації на Царгород і Рим є органічними для української християнської традиції, тоді як *монополія* (а не просто

присутність!) Московського патріархату в Україні є штучною і неприродною. Звичайно, як свідчить Андрій Юраш,

за таких обставин досить легко можна прогнозувати паралельне існування в Україні двох канонічних юрисдикцій – однієї у повній залежності від Москви та іншої, що перебуватиме у стратегічному партнерстві з Царгородом. Тобто Україна знову опиниться на межі розділення між двома церковними орієнтаціями, між двома полюсами східнохристиянської православної духовності⁵⁸.

Що ж, розколи в житті Церкви ніколи не будуть бажаним явищем, однак *справжньою альтернативою розколам є глибинна й гармонійна єдність, а не імперіальне “збирання земель”*.

Претензії Москви на церковну монополію в Україні, незалежно від ступеня її успішності, прирікають саму Москву на вічне протистояння з незалежницькими тенденціями в Київській Церкві. Заміна монопольної стратегії на стратегію співучасті допомогла б цивілізовано обстоювати інтереси російського чи московцентричного православного населення України, не прив'язуючи їх до імперських амбіцій. Тут ідеться, фактично, про британську постімперську модель розумного випередження подій, яка дає змогу уникнути повного розриву стосунків і досягти натовість хай і більш віддаленої, але доброзичливої співпраці. Чи можлива така заміна – покаже майбутнє, а поки що, повторимо, і Рим, і Царгород, кожен по-своєму опонуючи монопольним претензіям з боку Москви, є сьогодні об'єктивними чинниками позитивного вирішення патової ситуації з українськими Церквами. Це до певної міри можна назвати відновленням історичної справедливості, адже саме запекла ворожнеча між греками і латинниками

⁵⁸ Андрій Юраш // *Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”*.

у минулому тисячолітті призвела до розриву дочірнього тіла – давньої Київської митрополії, – яке прагнуло їх примирити, а відтак об'єднати.

Хоч якою архаїчною є нинішня екуменічна позиція РПЦ, це зовсім не означає, що всі перешкоди на шляху до омріяної єдності зосереджені саме в ній. Чималий шмат роботи – скажімо, у сфері еклезіології – залишається і за Католицькою Церквою. В історії Церкви Рим надто довго був переконаний “у власній самодостатності й універсальності, в непогрішності західного католицького підходу”⁵⁹, щоб тепер легко позбутися того почуття в практиці міжцерковних стосунків. На Другому Ватиканському Соборі й у подальших повчаннях Римських пап зроблено вже дивовижно багато, однак усе ще залишаються певні прогалини неясності на теоретичному рівні (наприклад, у питаннях примату папи, еклезіології Церков-сестер, місця Східних Католицьких Церков у католицькій спільноті) і давня традиція недобачання тієї візії, яку пропонують (хай і невправно) ті ж Східні Католицькі Церкви.

Так, історія Берестейської унії звучить для Риму виразним докором:

Те, що укладення Берестейської унії відбулося згідно з поглядами, які не відповідали східній традиції, і що пропозиція порозуміння шляхом заснування Київського патріархату також не була почута в Римі, принесло трагічні наслідки у Польсько-Литовській державі: на зламі XVI–XVII ст. у ній постало дві Церкви візантійської традиції, які протистояли одна одній⁶⁰.

⁵⁹ Андрій Юраш // *Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”*. – С. 13.

⁶⁰ Суттнер. – С. 23.

Однак не тільки розкол однієї помісної Церкви (чи згодом кількох) був наслідком цієї еклезіальної “глухоти”. Затемненими виявились церковний досвід і миротворчі пропозиції Київської Церкви, які насправді мали велику екуменічну перспективу.

Те, що привезли до Риму київські владыки, було не що інше, як ранньохристиянська еклезіальна модель Церков-сестер – модель, яка в київській традиції навіть у XI ст. виявляла вже певну тяглість⁶¹. Однак, виходячи з принципу сили, тодішній Рим відкинув цю еклезіологію як “єретичну” (*redeant unde discesserunt* – “хай вернуться туди, звідки відійшли”) і змусив Київ прийняти модель уніатизму. За висновком Мелхітського митрополита Еліаса Зогбі, “вищість латинського обряду (*praestantia ritus latini*) вирішальною мірою спричинилася до знищення богослов’я Церков-сестер”⁶². У другій половині XX ст. оновлений Рим виразно еволюціонував у бік еклезіології церковного сестринства і зрікся у Баламанді моделі уніатизму (й це добре), однак, так би мовити, заслуга й почесні знову за Римом, а “уніатська” Церква Київської традиції й далі є ледь не “єретичною” й “аномальною”, оскільки знову не вписується у схеми римської дипломатії.

Тут, як бачимо, ми знову натрапляємо на ту саму незацікавленість Риму в серйозному вивченні та засвоєнні досвіду свого східнокатолицького партнера. Зокрема, досвід та еклезіальна візія патріарха УГКЦ Йосифа Сліпого, який умів “тонко відрізнити діалогічний обмін цінностями від некритичного синкретизму, унію від уніатства”⁶³, і досі лежать не використані в куріальних кабінетах Ватикану або ж у кабінетах західних богословів. Мож-

⁶¹ Див.: Вацлав Гриневич. – С. 13.

⁶² Цей висновок подаємо в інтерпретації Вацлава Гриневича у його книзі *Минуле залишити Богові*. – С.40.

⁶³ Мирон Бендик. – С. 15.

ливо, саме ця інерційна незацікавленість Риму в серйозному врахуванні еклезіального ракурсу київського християнства (при загалом дуже зичливому ставленні до культурно-історичних його надбань) і спонукала о. Мирона Бендика сформулювати свій важливий висновок: “УГКЦ повинна... виліковувати від психології самодостатності Церкви Заходу”⁶⁴.

У позиції о. Бендика можна вирізнити щонайменше ще два важливі еклезіальні елементи. Так, *по-перше*, на рівні практичних стереотипів (часом навіть непомітних для ока римо-католиків) католицизм і далі

ототожнює себе з Латинською Церквою, котра є його нормою. Відповідно Східна Католицька Церква є аномалією Католицької Церкви тому, що вона східна... Знову панує окреслена богословська фікція, і тому є фіктивний, а не реальний рух до єдності⁶⁵.

За латинською інерційною логікою, майбутня єдина Вселенська Церква й далі міститиме в своїй основі засадничий латинський принцип “*cum Petro et sub Petro*” (букв.: з *Петром і під Петром*), причому оте “*sub*” автоматично розуміється в сенсі бодай якоїсь форми адміністративної підпорядкованості. Натомість ракурс київської традиції є принципово іншим: “Для київського християнства розуміння Вселенської Церкви в першу чергу як цілості містичного тіла Христа було вище понад юрисдикційні спори і роздори”⁶⁶.

По-друге, саму проблему єкуменізму український богослов бачить у радикально іншому ракурсі:

У теперішній час Церква веде свої єкуменічні пошуки... через зустрічі представників основних центрів християнства. Тобто

⁶⁴ Мирон Бендик. – С. 11.

⁶⁵ Там само. – С. 46.

⁶⁶ Йосиф Сліпий. *Твори*. – Т. 14. – С. 228. (Цит. за: Мирон Бендик. – С. 20).

домінує візія Церкви як тільки – Риму, Константинополя чи Москви. Екуменізм на рівні помісних Церков, наприклад Української чи Німецької, коли сходяться для переговорів представники розділеного Народу, наразі навіть не уявляється. А тим часом, проблема церковного розділення є різною в кожній помісній Церкві⁶⁷.

Екуменізм на рівні помісних Церков робить кожну Церкву рівноправним суб'єктом екуменічного процесу і водночас переводить величезну і щораз більшу екуменічну роль служіння папи на принципово іншу основу. Якщо сьогодні в екуменічних контактах він виступає головним чином як патріарх Заходу, то в моделі “екуменізму помісних Церков” він виступав би здебільшого в ролі Вселенського архиєрея. Паломництво нинішнього Папи Івана Павла II в Україну та інші землі переважно православному впливу прекрасно виопуклили таку можливість.

Формулюючи всі ці перешкоди, які існують у нинішніх екуменічних підходах Риму, я зовсім не хочу підвести читача до висновку, що в сучасній Латинській Церкві щодо цього є якась зла воля. У цих перешкодах є значно більше інерційності установлених стереотипів та психологічної комфортності останніх, ніж якоїсь усвідомленої недоброзичливості. Для мене особисто це з усією очевидністю увиразнилося під час засідань Десятої Асамблеї Синоду (католицьких) Єпископів, де згадана проблема постала у двох аспектах. З одного боку, існує справді велика потреба у глибшому вивченні християнами Заходу досвіду Церков Сходу як перший і неминучий крок до усвідомлення ними важливості тих розв'язок, які може запропонувати християнський Схід. З іншого боку, самі Східні Церкви повинні, на мою думку, припинити скаржитися на ігнорування їхньої церковної реальності,

⁶⁷ Мирон Бендик. – С. 14.

а, закотивши рукави, взятися до серйозного богословського опрацювання проблеми місця й повноцінної участі Східних Церков у Вселенській Церкві.

...Слід переглянути багато полемічних богословських формулювань, залежність від яких створює враження принципових відмінностей між Східними і Західними Церквами. Про таку відсутність принципової різниці завжди твердила київська традиція у Вселенській Церкві⁶⁸.

Здається, сьогодні цілий християнський світ так чи інакше зійшовся довкола усього східнохристиянського простору Слов'янщини, щоб змусити його зважитись на якісну трансформацію та реорганізацію, а відтак сказати своє вагоме слово. Отож подальша доля екуменізму залежатиме від того, чи вдасться цьому просторові знайти нові геохристиянські розв'язки.

Проблема єдиного Києво-Галицького патріархату

Проблема патріархату в нинішньому українському контексті є надзвичайно дражливою. Почати хоча б із того, що в очах української та світової спільноти вона сьогодні значною мірою дискредитована “парадом” українських патріархів, проголошених у XX столітті. Так, у 1963 році на Другому Ватиканському Соборі тодішній митрополит Йосиф Сліпий порушив питання про утворення патріархату УГКЦ (а з 1973 року практично прийняв титул патріарха). У 1991 році на Всеукраїнському Соборі українського автокефального православ'я було проголошено патріархат УАПЦ на чолі з патріархом Мстиславом (Скрипником). У 1992 році внаслідок перерозподілу впливів між УАПЦ й тодішньою УПЦ було створено Українську Православну Церкву – Ки-

⁶⁸ Мирон Бендик. – С. 47.

ївський патріархат на чолі з патріархом Володимиром (Романюком). Рішення єрархії УАПЦ прислухатися до заповіту спочилого патріарха Димитрія (Яреми) й утриматися на певний час від обрання нового патріарха – загалом дуже похвальне – не змогло переважити невтішного для нас висновку, що українські християни не спроможні навести лад у своїх патріархальних змаганнях.

Проте у цьому висновку сторонніх від Церкви людей, звичайно ж, враховано далеко не всі аспекти проблеми. Так, проголошення низки українських патріархатів свідчить не тільки і не стільки про зростання церковних амбіцій (до речі, ніби їх не було при створенні, скажімо, Царгородського чи Московського патріархатів!), скільки про зростання в церковній свідомості християн київської традиції відчуття, що їхні Церкви готові до набуття патріаршої гідності. Першим імпульсом до цього було усвідомлення греко-католиками й автокефальними православними факту великого мучеництва їхніх Церков у більшовицький період – а мучеництво християн віддавна вважається в Церкві найвищим (а тому довершеним) свідченням віри. Крім того, відроджені Церкви щораз більше набираються повноцінної еклесіальної “плоті”. Ця думка виразно прозвучала, зокрема, у слові патріарха УГКЦ Любомира (Гузара) під час літургії у Львові з участю Його Святості Івана Павла II:

Уже сьогодні, Святіший Отче, перед Тобою в любові й покорі стоїть Церква, готова до здійснення нових завдань, які випливають з нашої богоносної східної традиції й церковного управління, а також з почесного нашого обов’язку перед усією Вселенською Церквою⁶⁹.

Зволікання Ватикану з визнанням патріархату УГКЦ стало однією з двох хмаринок, що набігли на загалом ясне й безхмарне

⁶⁹ Вітаю тебе, Україно! – С. 91.

галицьке небо під час візиту нинішнього Папи в Україну (другою було зволікання з беатифікацією митрополита Андрія Шептицького). Донедавна ображеними на Царгород відчували себе й православні українці автокефального статусу, хоч і сьогодні, тобто станом на 2002 рік, їхнє ставлення до об'єднавчих ініціатив Константинополя ще до кінця не визначене. І в одному, і в другому випадках українці схильні вважати, що Рим і Царгород надають пріоритет передусім політичним міркуванням, що, природно, викликає в українців згіршення і невдоволення. Дуже мало в Україні замислюються над провіденційним значенням такого зволікання (нижче я здебільшого говоритиму про ситуацію довкола патріархату УГКЦ).

Хоч якою вмотивованою є критика Ватикану 70–80-х років ХХ століття за інерційність і надмірну юридизованість його еклезіального мислення, за незмінну гіпнотичність його задивленості на Москву, його опір патріархальним змаганням греко-католиків виконував важливу роль. У церковній сфері постання нового патріархату є подією екстраординарною: мало які інші події дорівнюються їй за значенням і вагою. Непродумана поспішність у такому відповідальному крокові могла б обернутися великими втратами для Церкви. Тому сьогодні, я певен, піднесення статусу УГКЦ до рівня патріархату має увінчатися в наших серцях не торжеством перемоги над опонентами, а справді “патріархальною” – тобто мудрою і досвідченою – вдячністю Господові й за нашу готовність прийняти патріаршу відповідальність, і за ті випробування, якими Він шліфував та огранював наші еклезіальні візії.

Чи применшується тим самим значення подвижництва кир Йосифа, який підніс справу патріархату на воїстину вселенський рівень? Аніскільки. Без нього виправдана обачність Ватикану

перетворювалась би на непростиму застиглість. Еклезіологічні мури Курії міг пробивати лише такий енергетичний “таран”, яким був Блаженніший Йосиф. І пророчий дар дається лише тим, хто жаром свого розуму й серця здатен розплавити і тюремні ґрати, і вічну мерзлоту Сибіру, і потужні нарости застиглого бюрократизму. Напевно, сьогодні душі Папи Павла VI і Патріарха Йосифа спочивають на Небі примиреними, оскільки те, що є взаємовиключним для людей, є логічним і виправданим для Господа.

Можна лише уявити собі, як важко було Блаженнішому Йосифу в той час, коли ватиканська *остполітік* досягала свого апогею. Він слушно передбачав, що тодішня політика Церков світу у плані “задобрювання Москви” не принесе успіху. Кілька десятиліть отих “остполітичних” проб і помилок не пройшли даремно, і сьогодні модель ватиканської дипломатії щодо Москви начебто поволі міняється. Звичайно, з точки зору пересічного греко-католика вона міняється аж надто повільно, і ця повільність має, як на мене, цілком земне пояснення: *остполітік* породила певні стереотипи еклезіального думання й поведінки, які поколіннями засвоювалися римо-католиками в семінаріях, університетах та академіях. Подолати дію тих стереотипів не так просто.

Проте греко-католицький спосіб думання теж виявляє свою інерційність. Адже за невдоволенням багатьох греко-католиків “промосковською поступливістю” Ватикану – часто дуже вмотивованим – легко можна “прочитати”, яку саме позицію вони вважали б справедливою. Це якщо й не повний розрив із Москвою, то безоглядна боротьба з її проімперськими амбіціями, рішучі заходи, які “поставили б Москву на місце”. Тут ідеться не про євангельське лікування хворіб московського православ’я, а про покарання Москви за завдані нею кривди. Якщо це твердження правильне, то така реакція є надто рефлекторною, щоб бути

справді християнською і церковною. До такого висновку підводять і слова Блаженнішого Любомира кардинала Гузара, сказані ним в інтерв'ю польському бюлетеневі *KAI*: “Ми всі повинні бути, як Іван Павло II, екуменічна свідомість якого і терпеливість є винятковими”⁷⁰. Проте до такого ж висновку підводить і аналіз природи греко-католицької ображеності у світлі однієї євангельської притчі, яку ми далі розглянемо.

Берестейська логіка УГКЦ (ширше – Київської Церкви), що її так гаряче обстоював патріарх Йосиф, – бути Церквою-по-сестрою для Римської Церкви – здається, до сьогодні сприймається в Римо-Католицькій Церкві як ледь не скандальна претензія. Не один із моїх закордонних римо-католицьких співрозмовників вражено замовкав, коли чув з моїх уст про існування такої еклезіологічної візії. Титул “Церкви-сестри” механічно прикладають до Православних Церков Сходу, тоді як Східним Католицьким Церквам залишається по-старому втішатися статусом “обряду”.

Зрозуміло, що така еклезіологія безпосередньо впливає на ватиканську дипломатію. Коли під час недавнього візиту до Риму патріарх Румунської Православної Церкви Феоктист приєднався до очолюваних Папою урочистостей на площі св. Петра, ватиканські посадовці в одну мить знайшли для нього “рівноцінний за значенням трон” і посадили поруч з Іваном Павлом II. Ватиканська преса подала цей факт як схвальний приклад живого екуменізму, не ставлячи питання про те, чи є сан папи рівноцінним за почестями санові патріарха. Натомість, якщо я не помиляюся, жоден зі східних католицьких патріархів не удостоювався досі

⁷⁰ Kard. Huzar: Brak jedności przez biurokrację w kurii // *Katolicka Agencja Informacyjna*. – Warszawa. 12. 10. 2002 (<http://andrzej.kai.pl/ekai/serwis/?MID=3298>).

такої честі саме на тій підставі, що “сан папи – це щось більше, ніж просто сан патріарха Заходу”. Пригадую, коли я згадав про випадки такої невідповідності своїм польським колегам на X сесії Синоду Єпископів у Ватикані, вони мовчки відвели погляд: в їхніх очах своїми невинуватими претензіями я вочевидь порушив правила добропристойності.

В житті УГКЦ подібних фактів можна навести чимало, і нема нічого дивного, що вони викликають у греко-католиків доволі значну напругу ображеності. По-людськи це зрозуміло, однак загалом ситуація надто нагадує відому євангельську притчу про блудного сина (Лк 15, 11–32), щоб цього не запримітити. Звичайно, в цьому випадку треба буде вдатися до застарілих інтерпретацій, оскільки батька ми ототожнимо з Римом, блудного сина – з нез’єдиненими православними (зокрема, Москвою), а старшого сина – зі східними католиками (зокрема, УГКЦ). Таке ототожнення в багатьох аспектах є хибним і відображає еклезіологію, яка була властивою Католицькій Церкві до Другого Ватиканського Собору. Адже, по-перше, сьогодні логіка “повернення блудних синів” до Риму вважається поганим тоном у міжцерковних стосунках; по-друге, “блудні” православні Церкви аж ніяк не схильні до “каяття”. Тому наведену мною інтерпретацію слід вважати суто літературною, психоаналітичною, але аж ніяк не автентично еклезіологічною.

Отож у цьому трикутнику “батько – старший син – блудний син” мене передусім цікавитиме “східно-католицька” логіка старшого сина. Він, як довідуємося з притчі, “стільки років служив” батькові й “завжди був” при ньому, однак ніколи не удостоївся тих почестей, які були виявлені синові, що “пропав був і найшовся”. Для віруючого авторитет Євангелія є незаперечним, і, читаючи цю притчу, він начебто зобов’язаний ставати

на точку зору батька. Однак відтворення цієї типової ситуації в реальному житті щоразу актуалізує логіку старшого сина. Кривда тоді стає нестерпною, а несправедливість – очевидною.

Євангеліє не раз пропонує алогічні (з точки зору нормального земного “тверезого глузду”) розв’язки. Як же можна було б обґрунтувати значення того алогічного упокорення, яке пропонує старшому синові його батько? Ревнощі та образи *унеможливають примирення* між розсвареними братами, позбавляють старшого сина свята поєднання, не допускають його до столу, де святкують трапезу миру. В душі старшого брата панує не радість із приводу повернення брата, а зранена гординя. Так логічно справедлива фіксація кривди обертається по-євангельськи хибною поставою ображеного буркуна.

Цей висновок легко перенести на вибраний нами церковний “трикутник”. Схильність греко-католиків скаржитися на промосковську політику Ватикану змушує їх фіксувати свою увагу на кривдах, ятрити серце болем, витрачати свої сили на те, щоб “вирвати” у куріальних отців визнання їхньої несправедливості. З методологічної точки зору, це проґрашний хід: він викликає в останніх лише роздратування. Натомість правильним було б (навіть констатуючи факт кривди) зосереджувати зусилля на позитивних справах, творити щораз багатші феномени свого власного духовного й церковного життя. І вони свідчитимуть про нас краще, ніж якнайкрасномовніше сформульовані докори.

Життя і сама постать Блаженнішого Йосифа Сліпого прекрасно ілюструють цей висновок. Для початку уявімо собі храм святого Петра, де відбувається засідання Другого Ватиканського Собору і де виступає патріарх Йосиф зі своїм зверненням-апеляцією про піднесення гідності нашої Церкви до патріаршого рівня. Як би сприйняли цю ідею, коли за ним не стояло б масове

мучеництво Церкви в ГУЛАГу та жертвне ісповідництво віри? Очевидно, як гротескную претензію дивака-єрарха, який хоче гонорами й почеснями компенсувати слабкість своєї Церкви. Але, як засвідчують документи, увесь храм, усі соборові отці встали, коли він виступав. Такий ефект може викликати тільки мучеництво – особисто патріархове й тих, хто за ним стояв.

Але це ще не все. На місці Патріарха, який плив проти куріальної течії, чимало наших нинішніх братів по вірі перетворились би врешті на невинуватих скиглів, що, тулячись по задвірках Апостольської столиці, згадували б про втрачені привілеї. Легко припустити, що і в тодішній Курії можна було знайти чимало таких, які сподівалися, що всі ті нехосенні уніати тихо вимруть у діаспорі, вже більше не завдаючи Ватиканові екуменічних клопотів. Але саме Патріарх своєю титанічною працею вивів діаспорну Церкву з повоєнного оторопіння, налагодив роботу адміністративних структур, оживив церковно-пасторальне життя. Логіка була проста: треба *стати* патріаршою Церквою, і тоді самі собою відпадуть причини *не визнавати* її. Цей дороговказ Патріарха є, як ніколи, актуальним сьогодні, коли ми всі живемо в передчутті, що справу патріархату УГКЦ ось-ось буде вирішено (хоч, звичайно, життя не закінчиться, якщо цього все-таки не станеться).

Які ж іще висновки повинні були б зробити греко-католики сьогодні, маючи перед собою кілька десятиліть відчаю патріарха Йосифа, приниження УГКЦ, сором'язливого заштовхування греко-католицьких владик “під лавку”, коли у парадні зали заходили владики московські? Адже ці десятиліття були водночас періодом прозріння adeptів *остполітік*, розчарування в тому стилі дипломатії, який попервах обіцяв їм золоті гори. Для початку слід було б визнати, що дорога переосмислення цієї історії не мала б бути

односторонньою, оскільки у цьому питанні немає простих рішень.

З одного боку, це правда, що шлях до примирення лежить через діалог; і чим більш непримиренним є суперник, тим більше він потребує уваги й зусиль для залучення його до діалогу. Це передбачає, зокрема, уважне *врахування* позиції опонента. Проте помилкою попередніх десятиліть було те, що Ватикан став *підпорядковуватися* опонентові (свідченням цього, серед іншого, була готовність Ватикану пожертвувати інтересами УГКЦ). Від цього, як ми вже говорили раніше, “діалог любові” щораз більше набував вигляду парадної квазіхристиянської ширми, за якою стояла суто політична логіка “схиляння перед силою”.

З іншого боку, це правда, що ватиканська *осттполітік* зазнала невдачі, однак було б хибно вважати, що римо-католики тепер не мають ніякого іншого виходу, як пристати на позицію зігнорованих колись греко-католиків. Справді, українські греко-католики часом розуміли природу московської дипломатії краще, ніж куріяльні італійці, однак це не означає, що “анти”-почуття греко-католиків мають бути санкціоновані як норма міжконфесійного діалогу.

Отож обом сторонам – і адептам *осттполітік* у ватиканській Курії, і “непримиренним” серед греко-католиків – варто було б здобутися на іспит сумління. Сьогодні вже, здається, не можна не бачити, що обидві сторони не стільки переконують одна одну, скільки взаємно підживлюють свою непоступливість. Отож греко-католикам годилося б не стільки фіксувати свою увагу на помилках Ватикану, скільки нарощувати скарби нашого церковного життя, наповнювати серця вірних правдивим світлом Євангелія, заохочувати їх до смиренної праці на благо ближніх. Кожному греко-католикові, який сьогодні повторює, що “єкуменізм умер”,

варто пам'ятати, що молитва Ісуса “щоб усі були одно” (Ів 17, 21) теж належить до тих “слів, які не перейдуть” (пор. Мт 24, 35). Отож прагнення християн до поєднання ніколи не вмере, а що натомість може легко вмерти, так це наша спроможність діяти задля такого об'єднання, а відтак і наша спроможність зайняти своє місце на майбутній трапезі єдності й миру.

Можна згадати ще один провіденційний момент, який (принагідно до УГКЦ) прекрасно вловив австрієць Ернст К. Суттнер:

*Багато греко-католиків сьогодні бажають піднесення їхньої, об'єднаної з Римом, Церкви до рангу патріархату. Те, що у XVII ст. їхні предки вважали б остаточним подоланням розколу з православними, вони домагаються тепер виключно для своєї конфесії*⁷¹.

Не меншою мірою “сепаратним” мислиться і патріархат, запропонований православними. І тим самим не можна не зафіксувати втрату українськими християнами того еклезіального почуття, яке існувало у них в минулому. Зрозуміло, що ні у Ватикані, ні на Фанарі саме в цих категоріях про це, очевидно, не думають. Однак хронічна нереалізованість об'єднаного Києво-Галицького патріархату мала б спонукати нас бачити в цьому не тільки чийсь політичний розрахунок, а й Господній урок, якого ми ніяк не можемо завчити.

“Думка про створення такого [руського] патріархату з'явилась на схилі XVI ст. й давала про себе знати аж до кінця XVII ст.”⁷². Однак, якщо поглянути на неї більш уважно, можна запримітити, що вона постала у двох варіантах: з одного боку, як пропозиція канцлера Речі Посполитої Яна Замојського “про перенесення константинопольської столиці до Києва”, а з другого – як “утво-

⁷¹ Суттнер. – С. 41 (виділення моє).

⁷² Цю цитату і дві наступні подано за: Вацлав Гриневич. – С. 35.

рення автономного руського патріархату, який був би в єдності як з Римом, так і з Константинополем”. Збігалися ці два варіанти лише географічно, хоч за суттю своєю, на мою думку, якісно відрізнялися одне від одного. У першому варіанті ця ідея була просто польським відображенням російської ідеї замінити Рим Другий Римом Третім⁷³. У другому ж варіанті вона виступала як суто київська візія церковного поєднання:

...месіанська ідея української Церкви – ідея, в якій закладена велика провіденційна істина, що Рим – теза, Константинополь – антитеза, а Київ – синтез⁷⁴.

Тут Київський патріархат мислиться як “місток” (або, як пропонує патріарх Любомир Гузар, *посередник*) між Римом і Царгородом.

“Київська Церква” воліла б вернутися до ситуації перед схизмою – бути в сопричасті як з Римом, так і з Константинополем, незважаючи на триваючу далі схизму між Старим і Новим Римом. Тоді ми мали б певний вид опосередкованого сопричастя⁷⁵.

Враховуючи надзвичайну важливість подальшого аналізу Вацлава Гриневича для української церковної думки, я дозволю собі навести цілий абзац повністю:

⁷³ У зв’язку з цим цікаво було б прослідкувати, на яких історичних фактах ґрунтує Здзіслав Краснодембський свій висновок, що у польській культурі “домінує – особливо в польській гуманітарній науці – прагнення розв’язувати конфлікти за допомогою загального консенсусу й ліквідовувати будь-яку напругу за допомогою вищого духовного синтезу, щоб виробити ‘мудрий’, гуманістичний погляд” (Здзіслав Краснодембський. – С. 97). Я не заперечую цей висновок, оскільки польський дослідник краще знає свою культуру. Просто цікаво було б знати, якою є генеза цієї її риси.

⁷⁴ Іван Паславський. – С. 37.

⁷⁵ Вацлав Гриневич. – С. 154.

Чи може Київ стати творчим посередником у процесі повернення єдності між Церквами-сестрами? Треба визнати, що історії відомі випадки, коли певна церковна спільнота вміла утримувати сопричастя з двома іншими спільнотами, які не були в сопричасті між собою. У 360 і 370 роках в Антіохії було два єпископи, Павлін і Мелетій, які були суперниками. Обидва вони були захисниками ортодоксальної віри перед ересями аріанізму, однак таїнственного зв'язку між ними не було. Як діяли інші єпископи? Св. Василій Великий підтримував зв'язок єдності з Мелетієм, тоді як св. Атанасій з Александрії, а також єпископи Риму залишалися сопричастними з Павліном. Завдяки Василю, Атанасію і єпископам Риму, які залишалися в єдності між собою, існував певний рід опосередкованого сопричастя між двома розсвареними єпископами Антіохії. Однак звернімось до близького нам часу. У проміжку між 1872 і 1945 роками Константинопольський Патріархат не мав сопричастя з Болгарською Церквою, тоді як Російська Церква залишалася в таїнственній єдності з обома. До сьогодні Московський Патріархат і Російська Зарубіжна Церква не в сопричасті між собою, а тим часом Сербська Церква не припинила з ними зв'язку. Таким чином, чи не могла б греко-католицька Церква [додамо від себе: а тим більше єдиний Київський патріархат. – М.М.] бути одночасно в сопричасті з Римом і Константинополем, хоч між ними триває стан схизми?⁷⁶

Уся логіка наведеного перелічення, звичайно ж, дає позитивну відповідь на це запитання. Дає таку відповідь і сам Вацлав Гриневич: “Саме поняття подвійної лояльності видається правомірним та плідним у контексті еклесіології сопричастя (*koinonia*) Церков-сестер”⁷⁷. Так сьогодні увиразнюється те, що в Україні минулих епох було добре знаним:

⁷⁶ Вацлав Гриневич. – С. 154-155.

⁷⁷ Там само. – С. 40.

На зламі XVI і XVII ст. багато хто серед церковної та світської еліти Речі Посполитої допускав, що між двома Церквами, які не перебувають у сопричасній єдності, містком для поєднання може стати якась третя Церква, якщо вона дотримуватиметься спільності з обома сторонами⁷⁸.

До речі, прийнятною ця компромісна формула була і для митрополита Петра Могили, який вважав за можливе “прийняти свячення від патріарха, котрий не є в унії, і попри це бути у згоді з Римським Єпископом і Церквою”⁷⁹.

Тому перед українськими християнами стоїть сьогодні вирішальне завдання вибрати один із двох можливих шляхів. Перший з них – це шлях поокремих патріархатів; і я не готовий сьогодні назвати цей шлях однозначно хибним, оскільки він може бути просто *підготовчим*. Відчуття, що на шляху до бажаної мети можуть бути тимчасові “пристанки”, й спонукає мене підтримувати ідею патріархату УГКЦ. Проте в цьому випадку нам треба не забувати, що “часткові розв’язки несуть із собою небезпеку нових поділів. Інтересам окремих Церков... надається перевага над благом цілої Церкви, що незмірно утруднює проблему примирення і поєднання”⁸⁰. Другий шлях – це шлях відродження об’єднавчого духу, який був органічним для київської традиції. Як свого часу зазначав митрополит Андрей Шептицький, у цьому випадку “об’єднана в майбутньому Церква не була б у традиційному значенні слова ні католицькою, ні православною”⁸¹. Тут ми знову натрапляємо на віддзеркалення дочірньої природи Київської Церкви – дочірньої щодо Риму (християнського Заходу) й

⁷⁸ Суттнер. – С. 55.

⁷⁹ Вацлав Гриневич. – С. 97.

⁸⁰ Там само. – С. 155.

⁸¹ Цит. за: Мирон Бендик. – С. 31.

Візантії (християнського Сходу). Той факт, що київське християнство сформувалося в лоні Візантії, не заперечує тогочасного визнання Риму як глави усієї християнської родини⁸². А донька, як відомо, не є ні батьковою, ні материною, а є генетичною синтезою їх обох.

Стаючи на сторону тих, хто обстоює ідею подвійного сопричастя, я добре усвідомлюю, що до неї сьогодні з підозрою ставляться як у Ватикані, так і в Царгороді. Ця стриманість церковних практиків, знову ж таки, відіграє важливу і позитивну роль у нинішній момент розвитку Київської Церкви, оскільки не дозволяє стратегам подвійного сопричастя захопитися невинуватими ілюзіями. Проте “тверезий” практицизм скептиків, своєю чергою, теж не повинен ігнорувати ще, може, й не виявлену, але цілком автентичну реальність, тобто притлумлювати органічне для Київської Церкви еклезіальне передчуття. Справедливість біблійної логіки відкинутого наріжного каменя (пор. Мт 21, 42) підтверджувалася в історії вселенської Церкви надто часто, щоб тепер Рим дозволив собі знову впадати у гріх нечутливості. Отож замість відкидати згадане еклезіальне передчуття, Рим міг би допомогти богословам київської традиції огранити цю ідею в такий спосіб, щоб вона слугувала примиренню і відтіняла гли-

⁸² До такої “родинної” лексики вдається багато дослідників, зокрема о. Борис Гудзяк: “Попри те, що Київська митрополія завжди була дочірньою Церквою Царгорода, вона рідко вступала в еклезіально-догматичні суперечки між Церквами-сестрами – Візантійською та Римською. Наче дитина, що живе у незгідливій сім’ї, Руська Церква час від часу повторювала ті чи інші висловлювання, підслухані у суперечках батьків, але здебільшого уникала чи й ігнорувала конфлікт старшого покоління. [...] Загальна схема поведінки вимальовується чітко: Київська митрополія всіляко підкреслювала свою духовну спорідненість із Римською Церквою, не відрікаючись матірньої Церкви у Царгороді” (Борис Гудзяк. – С. 65–66).

бинну сутність досі взаємовиключних католицької та православної ідентичностей.

* * *

Нові реалії України змушують українську релігійну думку враховувати те, що досі було затемнене і приглушене. Те, що на позір виглядало шкідливим для української церковної єдності (зокрема, толерантність), сьогодні обіцяє бути для неї корисним. Паритет сил починає породжувати довіру до толерантного співжиття. Немоżliвість заборонити й усунути Церкву-суперницю змушує засумніватись у тому, що дотеперішня стратегія була плідною і перспективною. З'являється передчуття, що релігійно-церковна ідентичність модерної української нації ще тільки формується і що вона може бути тільки кумулятивною, інтегральною.

Інтегральність цієї ідентичності обов'язково виводить на світло денне той елемент, який так довго із неї виполювали, а саме: унійність (у сенсі *відкритості* на ідею об'єднання різних гілок християнства, а не силуваного *навернення* усіх православних в "уніатську" Церкву).

Етос і естетичне чуття українського народу закорінені в духовній традиції східного християнства. Але поскільки країна рівночасно була у своїй соціальній і політичній структурі частиною європейського світу, постільки українці прагнули до синтезу між Сходом і Заходом. *У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східного обряду. Вона сильно позначилася на серед більшості українського народу, що дотримувалася православ'я, а також серед українців-протестантів*⁸³.

⁸³ Іван Лисяк-Рудницький. Україна між Сходом і Заходом // *Історичні есе*. – Т. 1. – С. 9 (виділення моє).

Іванові Лисяку-Рудницькому вторять о. Мирон Бендик та Іван Паславський:

Справа Унії між Сходом і Заходом знайшла найбільш реальний і тривкий відгук саме на територіях київської традиції⁸⁴.

Історичний досвід показує, що до Греко-Католицької Церкви, окрім українців, можуть належати представники інших народів – угорці, румуни, поляки, словаки тощо, однак нікому не спаде на думку трактувати греко-католицизм як вираз угорського, румунського, словацького чи якогось іншого національно-релігійного духа. Тим часом, як специфічно національна форма самовираження християнського віровчення, греко-католицизм є явище наскрізь українське, і тільки українське⁸⁵.

Українська Греко-Католицька Церква несе у собі ті елементи ідентичності київського благочестя, без яких виключно православне об'єднання (хай навіть і всіх трьох фрагментів) буде неповним. Проте об'єднання *усіх* українських фрагментів давньої Київської Церкви автоматично означало б відтворення подвійного її сопричастя з Римом і Царгородом, про яке ми щойно говорили. Це, безсумнівно, зблизило б обидва християнські центри, навіть за умови, що самі вони в безпосередній євхаристійній єдності поки що й не перебували б. Втім, якби і склалося так, що ця версія майбутнього була б передчасною, все одно праця над гармонійним вирішенням долі Києва могла б послужити нарощенню поля співпраці між Римом і Царгородом та активізації роботи “лабораторії екуменізму” (як сказав би Іван Павло II).

Я, звичайно, розумію, що скільки не говорити про органічність для України її об'єднавчої місії, сама синонімічність слів

⁸⁴ Мирон Бендик. – С. 21.

⁸⁵ Іван Паславський. – С. 135.

“об’єднавча” й “унійна” включає в православній свідомості механізм перестороги. Тому наведу дуже точну думку Ернста К. Суттнера про можливість “унії без уніатизму”:

Всі радощі й печалі однієї Церкви повинні також стати радощами й печаллями інших Церков. У свободі та беззастережній відкритості до всього доброго кожна Церква має брати участь у всьому, що пропонуватимуть Церкви-сестри... Якщо вони так діятимуть, то усунуть будь-яку небезпеку уніатизму; згоду, якої роз’єднані Церкви досягнуть на цьому шляху, можна буде назвати “унією без уніатизму”⁸⁶.

Формула тут гранично проста: *щоб об’єднана Київська Церква була органічно готовою виконати роль примирливого посередника у стосунках між Сходом і Заходом християнської ойкумени, в ній самій повинна нуртувати любов і толерантність щодо своїх власних різнорідних сегментів*. Як на мене, євангельську санкцію має саме такий підхід – і ніякий інший. Українцям не можна претендувати на роль моста між Сходом і Заходом і водночас блокувати в’їзди з обох боків. Подолання історичних образ і відкритий творчий підхід до вирішення застарілих протиріч прямо відповідають інтересам “національних” фрагментів Київської Церкви, оскільки наближають їх до їхньої ж ідентичності. Отож лише гармонійне й толерантне об’єднання спроможне відновити справжню ідентичність київського благочестя, і лише таке об’єднання може стати “домашнім завданням” українців на ХХІ століття.

⁸⁶ Суттнер. – С. 36.

Післямова

Я вірю, або “Домашнє завдання” на ХХІ століття

У всіх розділах цієї книги явним чи опосередкованим рефреном звучить формула “духовне преображення народу”. Ця формула пояснює все і водночас ... не пояснює нічого. Власне, в нинішній Україні ніхто не заперечить нагальну потребу в такій трансформації; біда в тім, що жодна дотеперішня пропозиція надати точку опори, щоб перевернути світ нашого “задзеркалля”, не стала пасіонарною для всього народу.

Не менш часто у попередніх розділах я повторював думку, що для духовноцентричного (а це майже автоматично означає – неполітичного) народу, яким є народ український, такою точкою опори є людський дух. Саме в духовній сфері, на моє глибоке переконання, перебуває “голка”, зламавши яку можна покінчити зі світом кощесового зла. Проте, озвучуючи цю тезу серед різних людей, я знову і знову переконувався, що її вважають щонайменше утопічною (а я це сам дещо провокую своїми алюзіями до персонажів українських казок), якщо не просто шкідливою. Тому мені видається слушним на закінчення ще раз повернутися до трьох засадничих питань: (а) чому виграшним має бути шлях духовний, а не політичний; (б) чи можливе духовне преображення суспільства, що перебуває у кризі; і (в) чи можна взагалі реформувати українські Церкви.

а) чому виграшним є шлях духовний?

На самому початку слід зауважити, що обидва ці шляхи – політичний і духовний – не можна протиставляти одне одному.

Між шляхом церковним і шляхом державницьким існує очевидний взаємозв'язок. Для ілюстрації цієї думки дамо слово Арнольдові Тойнбі:

У “зачатковій” фазі Церква всотує в себе сили, що їх держава більше не здатна вивільнити чи використати, і створює нові канали, якими ці сили можуть знайти вихід. Наступна, “внутрішньоутробна” фаза відзначається швидким розширенням сфери діяльності Церкви. Вона залучає до себе на службу здібних людей, яким не пощастило знайти застосування своєму хистові у світській адміністрації. Громадська думка переходить на бік нової інституції, і швидкість та масштаби цього переходу прямо пропорційні темпам занепаду розколотого суспільства... А коли цей перехід щасливо завершено, за “внутрішньоутробною” фазою в передавальній функції Церкви настає фаза “пологова”. Церква й цивілізація помінялися ролями: Церква, яка попервах, у “зачатковій” фазі, черпала життєву снагу із старої цивілізації, а у “внутрішньоутробній” фазі проклала шлях крізь бурі міжцарів'я, тепер починає сама давати життєву снагу новій цивілізації, що зародилась у її лоні. Ми можемо спостерігати, як ця творча снага за сприяння релігії впливається в світські канали господарчої, політичної, а також культурної сфер життя¹.

Отож часом найбільш ефективні державницькі розв'язки зріють саме в церковній сфері!

Недавно мені довелося зіткнутися з логікою розчарування, що візит Папи все-таки не призвів до радикальної зміни політичної ситуації в Україні. Мовляв, усі актори української політичної сцени на місці, нічого начебто не змінилось, ото хіба що, можливо, стилістика політичного протистояння дещо була злагіднилася (та й то не надовго). Як на мене, в такому розчаруванні

¹ Тойнбі. – Т. 2. – С. 87.

проявляється наша нетерплячість і нерозуміння того, що ритм історії дещо інший за ритм людського життя, хоч саме очікування, що на політичну ситуацію вплине релігійний імпульс, загалом дуже правильне.

Задаймося запитанням: хто у 80-х роках минулого століття “створив” нову Польщу, яка так динамічно сьогодні розвивається? Хто “влив у неї духа нового життя”? Врахуймо, що Польща, на відміну від України, мала на той час чимало політично активних лідерів: знамениту “Солідарність”, сформовану і в національному сенсі малопродажну політичну еліту. Однак сьогодні ми розуміємо: нового духа в душу Польщі влив усе-таки Папа Іван Павло II. У світ прагматичної геополітики у потрібний історичний момент увійшла біла постать церковного достойника – і саме духовно-релігійний імпульс надав головну енергію для політичного преображення держави. Так начебто “потойбічний” церковний чинник надав імпульс усім земним прагматичним перетворенням.

Тепер згадаймо: перш ніж в Україні кінця 80-х років було піднято прапор політичних змін, було озвучене гасло релігійної свободи. *Саме релігійний чинник передував політичному*, і це стало наче продовженням однієї й тієї самої закономірності! Якийсь час ми про це з вдячністю згадували, потім побідкалися, що розколотість київського християнства детермінує розколотість української нації, а відтак занурилися у заворожливі фантасмагорії політичного життя, почали лікувати наслідки суспільної хвороби, а не її саму. Наприкінці століття почали назрівати, як любив казати наш “неудобозабываемый”² вождь, архиважливі зміни у церковній площині. Ми зацікавилися, але все одно головна

² Вислів Тараса Шевченка з його “Дневника”.

наша увага була прикута до любої серцю політики: вибори, Президент, Верховна Рада... (Що ж, усе це важливо – я справді не хочу *протиставляти* церковне політичному, – але ми таки вочевидь не французи з їхнім пріоритетом політичного). Нарешті приїхав до України Папа Іван Павло II, і світ здивовано спостерігав за дивом духовного пробудження народу. Навіть поляки говорили, що у Львові повторився ентузіазм першого візиту Папи до Польщі. Наші серця затріпотіли надією, але, як бачимо, надія знову стала згасати. Тут так і хочеться повторити Христове: “Маловіри, чому сумніваєтесь?!” (пор. Мт 14, 31).

Думка, що оновлення нашого духу повинно початися саме з політики, є такою ж ілюзорною, як і переконаність, що Сонце обертається довкола Землі. Адже навіть для цілої Європи сучасні дослідники роблять висновок, що заперечує цю тезу: “Від розв’язання духовної кризи залежить доля Європи, в тому числі й політична її доля, а не навпаки. Також жодне економічне чудо не оздоровить її”³. За переконаністю, що релігійну ситуацію в Україні може радикально поліпшити тільки новий політичний прорив, стоїть, як на мене, вічна переконаність російської імперіальної традиції у первинності державного над духовно-церковним. Через цю інерцію запозиченого мислення ми недобачаємо, що в Україні архімедовою точкою опори може стати якраз не тверда державна рука, а радикальний прорив у духовно-церковній сфері. Замініть у формулі кирило-мефодіївців про відкинутий камінь тогочасний зміст, наповніть її сучасною потребою духовної трансформації людини й суспільства, потребою нової гармонії в міжцерковних стосунках, високою місією християнського Києва, – і ви отримаєте ідею, яка буде гідною нашого духу й нашого майбутнього.

³ Здзіслав Краснодембський. – С. 45.

У релігійному преображенні людини, а отже й української релігійної ситуації, – наш історичний шанс. У цьому полягає найтверезіший прагматизм, на який ми сьогодні можемо здобути: на тлі такого преображення, як засвідчує останнє десятиліття, навіть найамбітніший політичний прагматизм дуже швидко перетворюється на зморщену й зіжмакану утопію. Як влучно підмітив Здзіслав Краснодембський, “*Realpolitic*, яку прийнято вважати політикою, що спирається на здоровий глузд, є виявом практичного, небезпечного скептицизму”⁴. Здійснення релігійного преображення важко перекласти на суху мову актів і циркулярів, а то й постанов церковних синодів: воно дається (якщо дається!) як дар Святого Духа – в момент, непідвладний людському осягненню, – а тому ніхто не може претендувати на одноосібне авторство, а лише на почесне виконавство. “І тоді нашим завданням буде не так доводити до кінця наші власні зусилля, як лише відзначати Його здобутки”⁵.

б) чи можливе духовне преображення суспільства, що перебуває у кризі?

Здається, кожен, хто має очі і вміє прислухатись до логіки нашого зневіреного часу, дасть на це запитання однозначно негативну відповідь. Що ж, до приїзду Папи я теж відчував якийсь неспокій. “Романтику, – вчувався мені голос тверезого глузду, – не твори нових утопій! Просто озирнись довкола: багато ти бачиш новітніх пасіонаріїв, які здатні життя покласти за справу Церкви? Зайди на дискотеки і звернися до молоді з закликом покинути танцювальну залу й зануритись у тишу монастирського усамітнення! Зайди в наші ворогуючі села і переконай твердошиїх

⁴ Здзіслав Краснодембський. – С. 45.

⁵ Вільям Темпл // *Знаки часу*. – С. 387.

‘захисників’ однієї громади примиритися з такими самими твердошійми ‘захисниками’ громади конкурентів!” Слів нема: у той час глибоко в душі я відчував певний конфуз. Однак тепер, побачивши на власні очі, яке чудо преображення в душах молодих і невіруючих чинив Іван Павло II, я вже не сумніваюся. Перефразовуючи одного православного британського аналітика, можна сказати, що після візиту Папи деякі речі, які були до того неможливими, стали тепер можливими. Втім, чи українцям сумніватися в можливості чуда, якщо вони самі голосували того особливого 1991 року за незалежність, однієї згадки про яку вони ще так недавно просто сахалися?!

Так, це правда: *сьогодні* в українському народі панують далеко не християнські почуття. Про такі епохи, в якій ми тепер живемо, італійський філософ Гвардіні сказав:

Коли це трапляється в епохи перелому, то прокидаються найглибинніші шари людського єства. З невідомою раніше силою пробуджуються первісні інстинкти: страх, насильство, жадоба, обурення проти порядку... Внутрішня напруга вихлюпується в історію⁶.

Проте це лише одна половина правди, оскільки паралельно діє і друга. Хоч яким духовно знищеним є наш народ, хоч який далекий він сьогодні від духовних справ, діє також закономірність, яку, пригадую, влучно охарактеризував у своїй повісті “Полунощники” Микола Лєсков: “Я повинен був пам’ятати, що благодать переважає там, де понад міру гніздиться гріх”. Це дуже біблійна логіка – достатньо порівняти її з формулою “небесної діалектики”, згаданою псалмоспівцем: “Хоч грішники, немов трава, буяють і процвітають усі лиходії, та все одно згинуть навіки” (Пс 92, 8). Іншими словами, духовне преображення завжди настає саме тоді,

⁶ Цит. за: Наталя Яковенко. – С. 176.

коли в суспільстві, охопленому кризою, йому начебто немає місця. Цю залежність підмічало багато людей – зокрема, для прикладу, Арнольд Тойнбі:

Ми бачили, що послідовні віхи духовного поступу людства, позначені іменами Авраама, Мойсея, пророків і Христа, усі стоять у тих місцях, де доглядач шляху світської цивілізації завважив би зруйновані ділянки дороги чи порушення руху; і це емпіричне спостереження дало нам підстави вважати, що такий збіг вершин у релігійній історії людства із западинами в його світській історії може являти собою один із “законів” людського земного життя... Як бачимо, *цим чотирьом проявам духовного осяяння щоразу передували духовні затемнення, а крім того, вони відбувалися водночас із земними лихами*, і можна припустити, що це не випадкові збіги обставин⁷.

З ним перегукується український дослідник Ярослав Ісаєвич:

Історики різних країн спостерегли, що періоди відроджень, більші і менші локальні й міжнародні “ренесанси” бувають пов’язані з активізацією зусиль людей для подолання депресій, виходу з криз⁸.

Песимізм від споглядання нинішніх реалій України природний, але не розумний. В ньому, як ми вже говорили, проявляється не лише брак розуміння природи української етнопсихології, а й зневіра у спроможність сукупного людського духу знайти шлях порятунку. Знаменно, що епіграфом до однієї своєї статті Іван Лисяк-Рудницький взяв знаменні слова Леопольда фон Ранке:

У суспільстві спочиває гін до самозбереження, що мусить неминуче себе виявити. Ми завсіди були свідками того, як безумство, немо-

⁷ Тойнбі. – Т. 2. – С. 117–118 (виділення моє).

⁸ Ярослав Ісаєвич. – С. 73.

ральність та насильство також знаходили собі якийсь кінець. Ормузд та Аріман борються повсякчасно. Аріман завжди працює над потрясенням світу, але це йому не вдається⁹.

Зрозуміло, що “тверезому” чоловікові важко повірити в одно-моментне переродження звичайних грішних людей. Одне з застережень, напевно, було б таке: людина за своєю природою просякнута своїми гріхами й любими серцю егоїзмами, а тому їх не зречеться. Отож для тих, хто надто вдивляється в байдужі обличчя наших сучасників, а тому не вірить у можливість їхнього преображення, я процитую думку відомого російського “пасіонаріолога” Лева Гумільова:

Пасіонарність має важливу властивість: вона заражає. Це значить, що люди гармонійні (а ще більшою мірою – імпульсивні), опинившись у безпосередній близькості від пасіонаріїв, починають поводитись так, ніби вони є пасіонарними. (...) Звичайно, та чи та людина може бути налаштована скептично чи просто бути егоїстичною, але після того, як вона увійшла в ту систему, що зароджується на її очах, її налаштованість великого значення не має. Це загальновідоме явище пояснюють відзначені нами пасіонарні індукція та резонанс. І вони дають змогу зрозуміти значення органічних пасіонаріїв, які є “затравкою” для тих, кого пасіонарність заразила. Без перших другі розсипаються “на друзки”, як тільки зникає генератор пасіонарної індукції та вичерпується інерція резонансу¹⁰.

А в іншому місці його праці читаємо:

Народженню будь-якої етнічної традиції й поєднаного з нею соціального інституту передуює зародок – об’єднання деякого числа

⁹ Цит. за: Іван Лисяк-Рудницький. Виродження та відродження інтелігенції // *Історичні есе*. – Т. 2. – С. 370.

¹⁰ Лев Гумілів. – С. 309, 313.

людей, які симпатичні одне одному. Почавши діяти, вони вступають в історичний процес, зцементовані обраною ними метою та історичною долею. Хоч у що виллється їхня доля, вона – “необхідна умова”¹¹.

Що стосується самих пасіонаріїв, то вони, як на мене, з’являються або з великого сорому за дійсний стан справ, або з передчуття перспективності того шляху, який їм раптом відкрився. В Україні ми маємо одне і можемо мати друге – за умови, що знайдеться критична маса людей, які готові будуть об’єднатися довкола сьогодні ще імлістої мети. Часом дехто розгублюється від спостерегання замкнутої логічної петлі: “для оновлення Церкви потрібна духовна людина – для творення духовної людини потрібна оновлена Церква”. Періоди такої взаємозалежності мають свої прецеденти в минулому. Так, для XVII століття цей феномен наводить Ярослав Ісаєвич:

Основним при цьому мало стати реформування церкви: для її порятунку було потрібне підвищення рівня освіти, а з другого боку – тільки реформована церква могла стати чинником подальшого розвитку освітнього руху¹².

Однак замкнутість цієї петлі є насправді позірною. І одне, і друге твориться одночасно, підживлюючи себе взаємно, додаючи надії й відваги, спонукаючи зробити новий, щораз відважніший крок. Тому справедливою є не тільки теза про те, що такими, як ми є сьогодні, нам ніколи не виконати цього домашнього завдання на XXI століття. Не менш справедливим є й твердження, що “під лежачий камінь вода не тече”, що ми так і залишимося баластом історії, якщо такими зневіреними й безвольними будемо плутатися під ногами у Господа.

¹¹ Лев Гумилёв. – С. 255.

¹² Ярослав Ісаєвич. – С. 74.

Ще одне застереження могло б прозвучати так: “Це утопічно – думати, що всі люди можуть стати праведниками”. В такій недовірі закорінене хибне розуміння того, що таке праведність.

Праведність не є обов’язково плід монашої аскези. Праведність є вища ступінь морального розвитку людини; той, хто її перевищив, – уже не праведник, а святий. Форми ж праведності найрозмаїтіші; вони залежать від часу, місця й людського характеру. Можна сказати узагальнено: праведність – у негативному аспекті – є таким станом людини (стійким, що закінчується тільки з її смертю), за якого її воля звільнена від імпульсів себелюбства, розум – від захопленості матеріальними інтересами, а серце – від кипіння випадкових, каламутних емоцій, що принижують душу. В позитивному ж аспекті – праведністю є *просякнутість усієї зовнішньої і внутрішньої діяльності людини дійовою любов’ю до Бога, людей і світу*¹³.

Духовне преображення з’являється, “як злодій уночі” (пор. І Сол 5, 2), як блискавка; але блискавки, за Гумільовим, – “це енергія; кажучи нашою мовою – антиентропійні імпульси, які в момент свого виникнення порушують погибельні процеси – ентропію Всесвіту”¹⁴. Ця інтуїція поступового ентропійного занепаду, а тоді раптового негентропійного відродження існує не лише у вигляді богословських чи наукових постулатів. Письменник Пауло Коельо зазначає: “Я завжди вважав, що найглибинніші зміни – і в людській душі, і в житті суспільства – відбуваються у дуже стислий термін”¹⁵.

Можливість преображення закладено в саму природу людського духу. Яблуна не спроможна перетворитися в грушу, лев – у

¹³ Даниил Андреев. – С. 13 (виділення моє).

¹⁴ Лев Гумилёв. – С. 280.

¹⁵ Пауло Коэльо. – С. 9.

ягня, але лиха і грішна людина *може* стати праведною! Відберіть цю принципову можливість, і Біблія перетвориться на збірник облудних утопій. У цій спроможності людини до духовного преображення полягає унікальний дар, який прямо впливає з її богосинівства.

в) чи можна реформувати саме українські Церкви?

Запитання “Невже ви справді вірите, що нашу Церкву взагалі можна реформувати?” бринить в устах українців не вперше в нашої історії. Згадаймо хоча б Мелетія Смотрицького, який найголовнішою вадою тогочасної православної церковної спільноти вважав “нездатність до самооновлення: не прогресує освіта, не стабілізується церковний порядок, все лишається *по-старому*, тобто в стані консерватизму й деградації”; уособленням цих явищ в очах Смотрицького була “*руська добра старовина*”¹⁶. Отож це питання, здається, є найскладнішим, і на нього мені справді буде важко знайти переконливі відповіді.

Моя віра в те, що українську церковну ситуацію таки можна змінити, коріниться в кількох обставинах. *По-перше*, існують історичні прецеденти: епоху реформ Петра Могили інакше як преображення православ’я не назвеш: “Русь перед початком унії була в такому стані, що їй необхідно було перевороту, який би дарував їй нове життя”¹⁷. Основні принципи могилянських церковних реформ були дуже прагматичними: “зміцнення внутріцерковної дисципліни і формування нового покоління церковнослужителів – більш освічених, енергійних і підготовлених до пастирських обов’язків”¹⁸. Однак усе почалося з постаті Петра

¹⁶ Цит. за: Наталя Яковенко. – С. 136.

¹⁷ Цит. за: Іван Паславський. – С. 22.

¹⁸ Наталя Яковенко. – С. 169.

Могили. Так і сьогодні: хтось із Слуг Церкви повинен почути той Голос, із якого починається будь-яке преображення.

По-друге, я переконаний, що Східні Церкви переживають внутрішні реформи якісно іншим шляхом, ніж Церкви Західні. Останні завдяки логіко-раціоналістичній компоненті свого еклезіального мислення вдаються до реформ часто і постійно (особливо протестанти). Церкви Східні (якщо мені дозволено буде вжити таку сміливу метафору) міняють свою еклезіальну “шкіру”, як змії: рідко, але водночас. Якщо християнський Захід рухається в історії невинно невеликими кроками, Схід – великими якісними стрибками, спершу застигаючи на місці, зачаровано вдивляючись в небесний ідеал, а тоді надолужуючи прогаяне одним великим зусиллям. Якщо для першого характерним є *впорядкування, реформування* (що передбачає дію в часовому континумі), то для другого – *преображення* (що, як на мене, має відтінок більшої одномоментності). У наш час християнський Схід Слов’янщини, власне, лише починає усвідомлювати, що він змушений буде здобутися на новий цивілізаційний стрибок. Як виглядатиме його нова еклезіальна “шкіра” сьогодні, – звичайно, сказати ще несила.

По-третє, я хочу вірити, що саме ті людські пристрасті, які часом так гнівно вирують в українському релігійному “бульйоні”, в певних обставинах усе-таки можуть бути трансформовані в позитивну енергію поступу. Поки що це є лише потенцією – і ніхто не може дати гарантії, що цю потенцію ми зуміємо втілити в реальне життя. Часом квітка, не дочекавшись пилка з лапок бджоли, так і зів’яне незаплідненою. Проте водночас нам не можна не помічати отого розкриття української церковної “квітки” (див. мал. 2 на стор. 362), не можна не формулювати перестороги на адресу єрархії, духовенства та лідерів мирян, що в тій мішанині

нелюбові, чорномислія, себе- й владолюбства, заздрості й забобонів, яку так часто можна надибати в українських Церквах, *зникає будь-яка християнська ідентичність* – чи то православна, чи католицька, чи будь-яка інша. Очікуване преображення може черпати з перелічених феноменів енергію для реформ лише в тому разі, коли подолає їх концептуально, коли розверне пристрасі небайдужого серця віруючого в бік Христового людинолюбства. Але навіть якщо це виявиться не під силу нашим зневіреним умам і застиглим серцям, то завжди залишиться надія, яка вже справджувалась не раз: “У людей це неможливо, Богові – все можливо” (Мт 19, 26). І в цьому й полягає надія для тієї світлої частини українських Церков, яка, всупереч усьому, розвивається динамічно. І те, що в Україні сьогодні все-таки є осередки духовності й молитовного *чування* – це теж правда, якою не можна нехтувати.

Отже, криза українського духу не є безнадійною, і по селах та містечках України навіть сьогодні бережуть чистоту своїх сердець чимало її дочок і синів. Тому дозвольте мені заперечити самого себе: вирішальний прорив у нинішній долі України станеться (якщо станеться!) таки не в Церкві, як не в політиці чи економіці. На церковному полі, яке найближче лежить до царини духу, лише найчіткіше увиразнилися обриси тієї формули, в якій закодовано наше майбутнє. Проте всі вони – політика, економіка, культура, але передусім Церква – будуть лише осяяні духовним спалахом, який станеться з волі Святого Духа в душі якогось Його обранця. *Настане час, і саме тут, у містилищі духа – людському серці, де проходить лінія між добром і злом, – викрешеться ідея, котра, своєю чергою, запалить серця багатьох сьогодні пасивних українських християн. І тоді вже реалізація цієї ідеї, будучи не під силу одній людині, стане завданням цілого народу.*

Проте сподіване релігійне преображення людини ставить перед Церквами великі вимоги. Не маючи можливості ініціювати таке преображення синодальним актом чи патріаршим декретом, українські Церкви мандатом свого покликання зобов'язані “готувати стежки” для нього. Саме цим вони й повинні відрізнитися від політичних чи економічних структур, оскільки покликані робити це з вірою у можливість того, що секулярний світ відкидає.

– Так, єрархія, духовенство й миряни цих Церков мають довести, що вони гідні бути підметами своїх майбутніх ролей. У термінах сучасної епохи це означає, що вони мають навчитися успішно долати усі небезпечні синдроми свого історичного й недавнього минулого – синдроми “обрядовіrstва”, “переслідуваної жертви”, “переможців над комунізмом”, а також ухилив у бік націоналізму, надмірної політизації, обскурантизму тощо. Має прийти усвідомлення того, що українські християни заборгували своєму народові тим, що церковне відродження в його уяві не є однозначним синонімом до поняття “духовне відродження”. В цьому напрямі вже багато зроблено, хоча значно більше залишається зробити в майбутньому.

– Християнська візія України відразу ж набуде позитивної перспективи, якщо християни – зокрема, наділені церковною владою керівники – сприйматимуть нинішню ситуацію не як патову, а як таку, що *може* бути поліпшена. Головне тут – зважитись на зміну ракурсу бачення наших церковних проблем, згадати, що “*Східна Церква приділяє велику увагу святові Преображення*”¹⁹. Українська ситуація потребує рішучого й неординарного прориву у сфері еклезіології та церковної дипломатії, потребує нестандартних підходів і нестандартних пропозицій.

¹⁹ Іван Павло II. *Переступити поріг надії*. – С. 72.

Нашим найбільшим ворогом, окрім згаданої апостолом Павлом *тілесності*, є інерційність нашого мислення у сфері церковного життя. Не можна досягти успіху, послугуючись інструментами минулого (хоч якими успішними вони були свого часу), а *дух свій тримаючи застиглим*. Головне наше завдання – розчистити в собі замулені джерела того Духа, загнuzдати дух ворожості, заздрощів, несвободи. Це самозрозуміло на рівні кожної окремої людини, однак не менш важливо розчистити шлях тому Духові й на суспільному рівні – розпізнати “структури гріха”, виявити інерційні стереотипи масової свідомості, довіритись *Духові*, що виявляє Себе в історії, а не застиглим уже *слідам* Його присутності в ній.

– Перед усіма українськими Церквами стоїть важливе завдання причаститися духа релігійного ентузіазму, відчутти й осмислити, як би мало виглядати їхнє власне *аджорнаменто*. При всій критичності щодо нинішнього стану української церковності не можна не відзначити, що перші ознаки цих позитивних зрушень у більшості Церков уже цілком унаочнені. Так, якщо говорити про УГКЦ, у своєму привітанні до Святішого Отця Блаженніший Любомир кардинал Гузар зазначив:

Для кращого майбутнього в новому столітті ми, єпископи Української Греко-Католицької Церкви, підготовляємо план душпастирської праці, суть якого можна передати такими словами: *святість об’єднаних людей у паломницанню на шляху до церковного сопричастя*, щоб здійснити волю Христа-Спасителя”²⁰ (виділення моє. – М.М.).

– Для преображення Церкви доконечно необхідно змінити масштаб бачення церковних процесів у світі. На початку третього тисячоліття вперше в історії стає реально можливим перетворити

²⁰ Вітаю тебе, Україно! – С. 91.

нашу землю у місце *гармонійної зустрічі* східних і західних форм християнства. І якщо ця думка навіть наприкінці цієї книги видається супротивною українській релігійній ідентичності, то згадаймо дивовижно влучні слова Мелетія Смотрицького: “Старожитна на руських землях не Православна Церква, а церковна єдність”²¹. Від споглядання *власного* історичного болю та кривд треба перейти на той духовний рівень, з якого видно *спільне* мучеництво і спільне свідчення Христові, здійснене вірними усіх без винятку Церков і церковних спільнот. Саме на цьому так сильно наголосив Святіший Отець Іван Павло II під час літургії візантійського обряду у Львові:

Їхнє мучеництво є могутнім закликом до примирення та єдності. Це єкуменізм мучеників та ісповідників віри, який вказує християнам XXI століття шлях до єдності (п. 4)²².

Коментуючи візит в Україну Івана Павла II архієпископ УАПЦ Ігор (Ісіченко) висловив важливу думку:

Ми, українці, маємо дуже важкий досвід нетолерантності, який також виявився під час цього візиту. Було б надмірним спрощенням зводити дикунські демонстрації ворожості до Церкви іншої традиції, що їх усі ми спостерігали минулого місяця, до впливу виключно зовнішніх політичних чинників. На превеликий жаль, джерела нетолерантності є і в нас самих, і було б боягузством ховатися від цього факту²³.

Я дуже вдячний Владиці за ці слова, оскільки вони справді остерігають нас від спрощеного чорно-білого сприйняття україн-

²¹ Цит за: Наталя Яковенко. – С. 136.

²² *Вітаю тебе, Україно!* – С. 94.

²³ *Парафіальна газета* (Тижневик католицьких парафій України). – 17–18 (2001).

ської церковної ситуації. Його формула – “не ідеалізуючи самих себе, шукати ліки від цих хвороб” – не заперечує діагнозу, але й не перетворює нас на праведних лікувальників *когось іншого*, оскільки ми самі дуже легко стаємо носіями такого самого гріха. Перефразовуючи Вячеслава Липинського, можна було б зазначити, що міжцерковні стосунки в Україні надто довго супроводжувались “затруєними ядом зненависті і неспокою, безсилими конвульсіями нашого розуму і серця”²⁴. Сьогодні настав найвищий час позбутися тої ненависті й неспокою, перестати діяти “згідно з упертістю серця свого” (Єр 18, 12), тобто перетворити наш діалог на справді християнський.

У нашій духовноцентричній спільноті Церква й сьогодні, як колись, могла б стати епіцентром реорганізації суспільства або, за цитованими раніше словами Френсіса Беркіта²⁵, тим стрижнем, навколо якого могла б викристалізуватися нова цивілізація. Відродження єдиної Київської Церкви з природними для неї ознаками й богословськи осмисленою місією дало б таку енергію перетворень, якої вистачило б не тільки на Україну, а й на її довкілля. Багатющий капітал східнохристиянського богослов’я, досі нами достатньою мірою не задіяний, може виявитися в майбутньому саме тим капіталом, який буде неоціненним для вирішення не тільки нашої національної церковної кризи, а й загалом антропологічної кризи сучасності. Розрив між нестримним технологічним розвитком людства і моральним станом останнього стає щораз відчутнішим – процес глобалізації нагально потребує морально-етичного “компасу”. Взяти участь у сучасній “тонитві технологій” ми, бачиться, уже не зможемо: у технологічний потяг

²⁴ Вячеслав Липинський // *Знаки часу*. – С. 94.

²⁵ Див. прим. 96 наприкінці розд. 1.

ми вскочити таки не встигли. Зате шансів долучитися до творення отого “компасу” ми поки ще не втратили.

Мої заклики спрямовано передусім до християн, оскільки я сам християнин, і до вірних тих Церков, які вважають себе спадкоємцями історичної Київської Церкви, оскільки я сам належу до однієї з них. Однак, по суті, цей заклик стосується усіх людей віри. Повторімо тут цитовані вже слова поганина Симмаха: “До суті такої великої таїни ніколи не дійти лише однією дорогою”²⁶. Хай кожен мешканець України довіриться тому Світлові, що плине з Божественного Джерела й освітлює найпотаємніші куточки його душі. Сьогодні треба вести мову не про тріумфальну перемогу якоїсь однієї Церкви чи віри, а про об’єднання зусиль у нарощенні кумулятивного ефекту добра й любові, яким одним під силу огорнути й нейтралізувати зло.

Українська земля має обов’язок стати місцем толерантності, оскільки супротивні засади не пропустять її у “голкове вушко” майбутнього. Часом доводиться чути, що поряд із любов’ю до ближнього існує любов до істини, і остання, мовляв, передбачає *нелюбов* до облуди. Хай там що говорять церковні богослови, але для мене, мирянина, це і є та шпарка, через яку одвіку випаровується любов. Любов і є істина, і якщо захищати істину нелюбов’ю, то це означає умертвляти як істину, так і любов. Щоб переконатися в цьому, досить зазирнути в очі релігійного фанатика. Мабуть, ті самі фанатичні очі бачив перед своїм духовним зором і Папа Іван Павло II, коли на Різдво 2001 року звертався “до міста і світу”:

Нехай ніколи святе ім’я Бога не вживається для того, щоб виправдати ненависть! Нехай ніколи воно не використовується як привід до непримиренності й насилля!²⁷

²⁶ Див. прим. 27 у розд. 3.

²⁷ Різдвяне звернення *Urbi et Orbi* Вселенського Архисерея Папи Івана Павла II. – Рим, 25 грудня 2001 року.

Сама по собі толерантність ще не творить любові, проте вона припиняє ненависть і ворожнечу. І якщо її, толерантність, таки не можна назвати верховною Істиною, то є вона, без сумніву, квінтесенцією гіркого людського досвіду й запорукою мудрості Життя. Тут мені згадуються важливі слова головного рабина Великобританії Джонатана Сакса:

Спочатку Бог створив світ як дім для людства. Відтоді Він кинув виклик людству, щоб воно створило світ, який стане домом для Нього. Бог живе повсюдно там, де ми поведимося з іншими, як з істотами, що мають Його подобу²⁸.

Отож ніякі земні кривди чи згіршення не можуть зняти з українських християн їхнього обов’язку любити навіть тих, хто їх проклинає. Цей заклик Христа підносить нас над усіма політичними, національними чи еклезіальними резонами і є, власне, тим категоричним імперативом, який має злагіднити бунт людських сердець. Українські християни мають довіритися Христові й виявляти християнську любов навіть у тих випадках, коли їй протистоїть культ сили й лукавства. Саме такою є природа київського християнства, духовною “матрицею” якого стало страсто-терпство святих Бориса і Гліба. Заперечення цієї природи відривало б нас від нашого коріння й перетворювало б на “перекотиполе”, підвладне історично-політичним вітрам. Про це саме говорив свого часу й Іван Лисяк-Рудницький:

Ті прикмети, що їх ми символізуємо словом “серце”, становлять велику цінність у сучасному світі, що в ньому (поряд з небувалим прогресом природничих наук, техніки й економіки) множаться загрозливі ознаки атрофії почувань, психологічного відчуження,

²⁸ Jonatan Sacks. Faith in the Future. – London: Darton, Longman & Todd, 1995. – Р. 56. (Цит. за: Поль Пупар. – С. 3).

дегуманізації. Ми не можемо відриватися від традиційних вартостей нашого народу, якщо не хочемо перестати бути собою²⁹.

Довірливе опертя на цю традицію, навпаки, відкрило б у нас величезні запаси духовної енергії і, як сказав Іван Павло II, дало б змогу Божому Народові України “разом відповісти на пошуки правди й радості сучасної людини, які повністю може задовольнити тільки Ісус Христос”³⁰.

* * *

У вступі до цієї книги я припускав, що мені важко буде не лише написати її, а й випустити. Як виявилось, переді мною постала ще одна складність: часом важко було *зупинитись*. Чимало поворотів думки приваблювали своєю загадковістю та обіцяли нові відриття. Проте довелось себе обмежувати і покидати їх невиясненими. Через те, на жаль, у книзі є чимало місць, які грішать надмірною концентрацією думки й аж ніяк не полегшують сприйняття. Що ж, мені важливо було не згубитись у лабіринті розгалужень і підвести Читача до тих висновків, які зріли у мені самому.

Загальноприйнятою формою поваги до Читача у науковому світі саме і є формулювання наприкінці книги остаточних висновків. Спроби зробити це у цій книзі скінчилися нічим, оскільки, як виявилось, мої висновки нерозривно пов’язані з усією канвою доведення, тобто із самою субстанцією моєї віри. Взяти їх окремо — це однаково що взяти окремо чашечку квітки, відділивши її від

²⁹ Іван Лисяк-Рудницький. В обороні інтелекту // *Історичні есе*. — Т. 2. — С. 406.

³⁰ З виступу Святішого Отця Івана Павла II в Апостольській Нунціатурі на зустрічі з членами Українського Католицького Єпископату. — Пункт 7 (*Вітаю тебе, Україно!* — С. 37).

живого стебла: без нього вона відразу ж зав’яне. Тому я не тільки не відриватимусь від згаданої субстанції, а навпаки – спробую ущільнити її до декількох сутнісних “згустків”-повторів.

Я вірю, що світ, збудований виключно на *ratio* й позбавлений трансцендентного, не встоїть, оскільки вже сьогодні дуже нагадує гордовиту споруду Вавилонської вежі. Тому я вважаю цілком справедливим висновок Ентоні Гіденса: “Усі спроби встановити раціональний лад скінчилися фатально для тих, хто був об’єктом подібних експериментів”³¹. Мало того, початок XXI століття, як на мене, активно вносить у цю формулу дуже важливе доповнення: спроби встановити раціональний лад, здається, скінчатися фатально і для тих, хто їх проводить. Отож, якщо цей другий – трансцендентний – вимір не буде людством відновлено, він з гуркотом займе своє місце сам.

Я вірю, що повернення релігійної свідомості на суспільну арену є доконаним фактом сьогодення. “Незважаючи на давнє пророцтво Ніцше, Бог у Східній Європі [додамо від себе: і в усьому світі. – М.М.] вмирати не хоче”³². Світ уже дискутує не стільки щодо самого значення релігійного виміру та його цінностей, скільки щодо способів їхньої легітимації. Проте щоб нові ідеї можна було сформулювати, треба доконечно послабити механізм відбіркового контролю за “мутантними” ідеями, тобто забезпечити режим інтелектуальної і духовної свободи. Шляхи Господні незбагненні, а тому вважати, що нам вдалося відгадати траєкторію намірів Святого Духа, було б безсумнівним Його зневаженням. Настав час дуже критично придивитися до наших усталених стереотипів, які зробили нас звичними для цього світу, зробили нас, а відтак і віру нашу “своїми” в ньому. Іншими

³¹ Цит. за: Здзіслав Краснодембський. – С. 176.

³² Там само. – С. 159.

словами, щось у дотеперішньому “класичному” християнстві мусить умерти, щоб дати багато плоду (пор. Ів 12, 24). Вороття до покірного середньовічного суспільства немає, як немає вороття до досекулярних форм “християнського світу”, оповитих у серцях багатьох серпанком ностальгії. Треба шукати *пост*секулярні форми спільнотного життя, які, напевно, будуть мудрішими й гармонійнішими за попередні, оскільки спиратимуться і на науковий, і на релігійний виміри буття.

Середньовіччя створило тип людини, який можна назвати “людиною моральною”. Просвітництво дало імпульс появі “людини інтелектуальної”. *Я вірю*, що людиною III тисячоліття буде – повинна бути! – “людина духовна”, яка поєднає в собі особливості першого й другого типів. Це буде людина, яка є добровільним носієм релігійної свідомості й не допускає перетворення її в релігійну ідеологію. Це єдиний спосіб зберегти віру *живою*, тобто виробити вміння прислухатися до Голосу Божого, не впадаючи в полон людських уявлень про Нього. Людина повинна “вмерти для гріха” (пор. Рим 6, 2), оскільки вже сьогодні її маленький гріх обертається катастрофічними наслідками для всієї цивілізації, але не “вмерти для свободи”. І тоді не виключено, що людство у III тисячолітті вже не стільки *віртиме* в Бога, скільки просто *знатиме* Його.

Я вірю, що останньою революцією людської цивілізації в нинішній парадигмі її розвитку буде революція моральна: “Революція, якої потребує людство, є революцією, що збувається всередині людини... Якщо така революція ніколи не припиниться, то всі інші революції стануть зайвими”³³. Внаслідок такої трансформації відпаде необхідність постійно і безуспішно закликати

³³ Володимир Кухарський. Це божественне ймення Україна... // *Мандрівець*. – 2 (1994). – С. 88.

до повернення до моральних норм життя, оскільки буде знайдено нову легітимацію моралі. В цьому випадку (знову на короткий час?) моральні приписи будуть служити людині її спасенним *опертям* у вічній боротьбі зі своєю слабкодухістю, а не перетворюватися в *кайдани* її вічно допитливого духу, шляхи якого теж не підвладні людському осягненню.

Я вірю, що прийдешне духовне відродження людини не тільки не омине Церкву, а навпаки – матиме якнайяскравіший вияв у її лоні й буде підсилене відповідним резонансом у всіх інших релігіях світу. В історії християнства вже були такі випадки, коли воно, здавалось би, цілком заглушене земним будяччям, знаходило в собі сили для нового цвітіння. Саме питання “в Церкві чи поза нею” не має сенсу, оскільки воно є рецидивом попередніх церковборчих епох, коли Церква сприймалася переважно як соціальний, а не духовний феномен. Якщо ж стати на точку зору, що майбутньою революцією людства буде революція духовна, то вона проявиться в усіх сферах, які будуть пронизані подувом оновлювального Духу. Глибинних трансформацій зазнає не тільки сфера церковності як частина ширшої сфери релігійності. Глибинно трансформованою буде і сфера, яку ми сьогодні зємо секулярною, оскільки секуляризм – це теж виразний феномен Духу.

Я вірю, що нормозахисна функція Церкви є лише однією стороною медалі. Другою і не менш важливою стороною є нормо-заперечувальна її функція, що формується вічно оновлювальною дією Святого Духа. І саме завдяки цій другій функції Церква спроможна вирватися з полону земних прив’язаностей. Забуття цієї другої правди призводить до закостеніння Церкви і перетворення релігійної свідомості на релігійну ідеологію. Впродовж історії Церкви рівнодійна між цими двома імперативами зазнавала спотворення, зокрема через те, що *ідею* світопорядку ототож-

нювали з конкретним історичним *ідеалом* світопорядку, а відтак *ідею* Церкви – з її конкретно-історичною *формою*. Через оте прив'язування до ідеалу й відбувається світоглядне прив'язування Церкви до конкретно-історичної епохи. В цьому випадку ідеал Церкви, а значить і фокус її уваги, перебуває в минулому, а не у вічно оновлюваному майбутньому. З минулого вона тоді черпає не здатність творчо реагувати на виклик часу, а конкретні форми такого реагування, які було знайдено тодішніми сучасниками.

Я вірю, що секуляризм при всій його позірній арелігійності є певним і надзвичайно важливим етапом розвитку релігії. В цьому сенсі нинішній релігійний ренесанс є не штучною реанімацією “покійника”, а знаком наближення чергового і якісно нового відгуку людського духу на формувальний заклик Неба. Духовні пошесті сьогодення є платою за еволюцію вічно допитливого людського духу, за розгортання істини в історії, а духовні спазми людства – спазмами цивілізаційних положів, муками великого акту Творіння, який усе ще триває. Лише в такій перспективі майбутнє із *загрози* світовому порядку може перетворитися на *обітницю* нової гармонії.

Я вірю, що у своєму преображеному майбутньому Церква може бути лише єдиною. Призвичаєність до розколу, а то й виправдання його наявністю “скалки в оці” свого конфесійного опонента вочевидь суперечать як містичній природі Церкви, так і її вселенській місії. Всі три характерні ознаки православ'я, протестантизму й католицизму – відповідно: консерватизм, мінливість та єрархічність – є цілком позитивними функціональними ознаками Церкви, якщо вони діють збалансовано і доповнюють одне одного. Негативного значення ці ознаки набувають тільки тоді, коли абсолютизуються і набувають певної виключності. Тому в майбутній єдності кожна з нинішніх гілок християнства відчусь

смак перемоги, хоч жодна не буде тріумфувати одноосібно. Кожна відчує виправдання своїх зусиль і водночас буде присоромленою за засліпленість своєї гордині, яка легітимізувала розкол.

Я вірю, що для кожного народу існує певний ритм історії, в якому він активізується або, навпаки, пасивується: “Вся етнічна історія складається зі злетів і падінь”³⁴. (Або ж у Біблії: “Піднесеться низьке, а високе понизиться!” – Єз 21, 31). Лише повна зневіра в себе не дає українському народові відчутти, що епоха, в якій він не мав геополітичного шансу, добігає свого логічного кінця, що в загальносвітовому піднесенні релігійності зріє головна надія українського духу. Тому занепадові нашого духу слід протиставити якомога повнішу його мобілізацію. Віра є не тільки нашою опорою в періоди тяжких випробувань, а й засадничим елементом української ідеї та її найефективнішим “аніматором”. І тому якщо ми, всупереч так званому тверезому глуздові, шукатимемо опертя не в передовій зброї чи політичних союзах (хоч, як засвідчує історія, забуття одного і другого часто є небезпечним), а передусім у твердинях людського духу, то тим самим закладатимемо найнадійніший фундамент свого майбутнього.

Я вірю, що великим завданням української Церкви є “вписатися” в нинішні світові християнські процеси не як реактивна маса, що захищається від Заходу через ізоляціонізм, а як духовна й свідома одиниця, яка готова прийняти цивілізаційний виклик Заходу й дати на нього конструктивну відповідь. Якщо йти за Тойнбі, то відгуком на такий виклик може бути лише творчий акт. Для його формування треба перетворити нашу церковну домівку з музею, де оберігають неоціненний капітал – східне богослов’я, в роботу, де вправно ним користуються. Зробити

³⁴ Лев Гумилёв. – С. 346.

це українці зможуть лише тоді, коли навчаться розрізняти, що насправді належить східній релігійно-культурній ідентичності, а що є результатом тривалої відірваності від цивілізаційних процесів. Це допоможе й Заходові побачити в нас потенційно важливі чинники, які спроможні сказати нове слово (чи давно забуте старе) в нинішньому розгубленому світові.

Я вірю, що за сумними реаліями українських Церков стоять ті архетипічні риси української релігійності, які є позитивною скарбницею народу, “золотим запасом” для виконання його майбутніх геохристиянських ролей. Нинішні негаразди є знаком радше недуховної наповненості наших рис, а не хибності чи нехосенності їх як таких. Київська Церква не мала шансу виконати свою гармонізуючу місію, коли католицький і православний континенти нестримно розходились, і тому була приречена на розшматування. Це була епоха “тренування церковних м’язів” – епоха, що потребувала динамізму імперіальної сили й рішучості в дотриманні чистоти “генетичної” лінії Церкви. Сьогодні є всі ознаки того, що ця епоха вичерпує свої потенції й поступається новій епосі, символом якої став Другий Ватиканський Собор. З’являється еволюційний шанс для тих чинників, які колись прагнули виявити примирливі, поєднавчі ознаки, проте були відкинуті жорсткими правилами минулої епохи. Історичне коло замикається, а фокус геохристиянської оптики поволі розвертається в бік Києва. Візит в Україну Папи Івана Павла II й активізація зусиль щодо України з боку Патріарха Царгороду Варфоломія – це не випадковості, а ланки одного провіденційного ланцюга, який ми не маємо права бездумно розірвати.

Я вірю, що місія Києва полягає не в тому, щоб витворити новий християнський квазі-Схід, тепер уже з центром у Києві. Апологія імперіальної сили й камінносердої твердості не може

стати українською християнською ідеєю ХХІ століття, по-перше, тому, що вона деформувала б програму київського благочестя, закладала б у неї логіку Четвертого Риму, а не Другого Єрусалиму; а по-друге, тому, що епоха, в якій ці ознаки були вираженими, минає. Місія Києва – відновлювати природні гармонійні баланси, знімати дотеперішні деформації, а не витворювати нові. Проте щоб об'єднана Київська Церква була органічно готовою виконати роль примирливого посередника у стосунках між Сходом і Заходом християнської ойкумени, в ній самій повинні нуртувати любов і толерантність щодо своїх власних різномірних сегментів. Щоб це могло статися, *Україні потрібна Церква, що стане міс-тичним Тілом Святого Духа й буде все очищати від скверни – довкола себе й у собі самій.*

Використані джерела*

Бендик Мирон П., о. Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим. – Львів: Свічадо, 1996.

Бжезінський Збігнєв. Велика шахівниця: Американська першість та її стратегічні імперативи. – Львів – Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2000.

Блажейовський Дмитро. Три українські церковні унії. – Львів, 1995.

Вейль Сімона. Укорінення. Лист до клірика. – Київ: Дух і Літера, 1998.

Вітаю тебе, Україно! Пастирський візит Святішого Отця Івана Павла II в Україну 23–27 червня 2001 року: Промови і проповіді. – Львів: Свічадо, 2001.

Гриневич Вацлав. Минуле залишити Богові: Унія та уніатизм в екуменічній перспективі. – Львів: Свічадо, 1998.

Грицак Ярослав. Нарис історії України: Формування модерної української нації XIX–XX ст.: [Навч. посібник для учнів гуманіт. гімназій, ліцеїв, студентів іст. фак. вузів, вчителів]. – Київ: Генеза, 2000.

Гуджеротті Клавдіо. Український Католицький Університет у контексті Східної Європи: Доповідь на Академічних нарадах з нагоди відкриття УКУ, 28 червня 2002 року, м. Львів. (Репр.).

Гудзяк Борис. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів: Вид. Інституту Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000.

Гьофнер Йозеф, кард. Християнське суспільне вчення. – Львів: Свічадо, 2002.

Джеджора Олена. Історія європейської цивілізації. – Львів: Вид-во ЛБА, 1999.

* Як я вже згадував у передмові, у цій книзі можна натрапити на такі частини тексту, які вже було оприлюднено мною в інших друкованих виданнях (наприклад, у журналах *Богословія*, *Ї*, *Сучасність*), у різноманітних газетах або в доповідях, виголошених на наукових конференціях.

Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996.

Донцов Дмитро. Твори. – Львів: Кальварія, 2001.

Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології / Переклали окремі статті з англ., нім., польськ. – Петро Гусак, Тарас Добко, Адрій Костюк, Юрій Підлісний, Андрій Турчиновський, Володимир Турчиновський. – Львів: Свічадо, 2000. (Наук. серія “Антологія персоналістичної думки” Центру філософських студій).

Ернст Зігфрід. Бо Твоє є Царство. – Львів: Академічний Експрес, 1999.

Жуковський Аркадій. Петро Могила й питання єдності Церков. – Київ: Мистецтво, 1997.

Заява єпископату Української Православної Церкви щодо шляхів подолання розколу в українському Православ'ї (Київ, 2000 р.) (Репр.)

Звернення Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві (Львів, 12 березня 1999 р.). (Репр.)

Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами / Упор. З. Антонюк, М. Маринович. – Київ: Сфера, 1999.

Іван Павло II. Дар і Таїнство: У 50-ту річницю моїх ієрейських свячень / Пер. з польськ. о. Іван Козовик. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1998.

Іван Павло II. Переступити поріг надії: (Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі) / Пер. з польськ. Надія Попач. – Київ: Кайрос – Львів: Свічадо, 1995.

Іванишин Василь. Українська Церква і процес національного відродження: Матеріали до вивчення дисциплін гуманітарного циклу. – Дрогобич, 1990.

Ісаєвич Ярослав. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002.

Костомаров М. Закон Божий (Книга буття українського народу). – Київ: Либідь, 1991.

Краснодембський Здзіслав. На постмодерністських роздоріжжях культури / Пер. з польськ. Роксана Харчук. – Київ: Основи, 2000.

Липинський Вячеслав. Релігія і Церква в історії України. – Філадельфія: “Америка”, 1925.

Лисяк-Рудницький Іван. Історичні есе. У 2 т. – Київ: Основи, 1994.

Любащенко Вікторія. Історія протестантизму в Україні: (Курс лекцій). – Львів: Просвіта, 1995.

Матеріали Круглого столу “Релігійний вибір населення України”, організованого Фондом “Демократичні ініціативи” 6 листопада 2000 року в Києві. (Репр.)

Обер Жан-Марі. Моральне богослов'я / Пер. з італ. о. д-р М. І. Любачівський. – Львів: Стрім, 1997.

Паславський Іван. Між Сходом і Заходом: Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. – Львів: Стрім, 1994.

Патріарх Йосиф Сліпий. Ісповідник віри: Методичний посібник. – Львів, 2002.

Привітання Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви, виголошене під час Святої Літургії у Львові 27 червня 2001 року з участю Його Святості Івана Павла II (www.papalvisit.org.ua).

Примирення. Україна в Ґраці / Упор. М. Маринович. – Львів: Свічадо, 1999.

Пунар Поль, кард., президент Папської Ради з питань культури. Релігія й культура в сучасному світі: (Доповідь від 16 червня 1995 р.). – Київ. (Репр.).

Релігійна свобода і права людини: (Збірники статей). У 2 т. – Т. 1. Богословські аспекти, 2000. – Т. 2. Правничі аспекти, 2001 / Упор. М. Маринович. – Львів: Свічадо (Сер.: Людина. Церква. Держава).

Ріцціотті Джузеппе. Життя Ісуса Христа / Пер. з італ. о. Лев Гайдуківський. – Рим: Вид. Українського Католицького Ун-ту ім. св. Климентія Папи, 1979.

Розумний Максим. Українська ідея на тлі цивілізації. – Київ: Либідь, 2001.

Руденко Микола. Найбільше диво – життя: Спогади. – Київ–Едмонтон–Торонто: Таксон, 1998.

Сверстюк Євген. На святі надій. – Київ: Наша віра, 1999.

Соціальна доктрина Церкви: (Збірник статей) / Упор. Centro Aletti (Рим). – Львів: Свічадо, 1998.

Скуратівський Вадим. Історія і культура. – Київ: Українсько-американське бюро захисту прав людини, 1996.

Суттнер Ернст К. Українське християнство на початку III тисячоліття: Історичний досвід та еклезіологічні перспективи. – Львів: Свічадо, 2001.

Тафт Роберт. Вивчення літургії в Українському Католицькому Університеті: Доповідь на Академічних нарадах з нагоди відкриття УКУ, 27 червня 2002 року. (Репр.).

Тойнбі Арнольд Дж. Дослідження історії: У 2 т. – Київ: Основи, 1995.

Турій Олег. Греко-католики, латинники і православні в Україні: проти, поруч чи разом? (Серія: Україна християнська. Вип. 7). – Львів: Вид. Інституту Історії Церкви Львівської Богословської Академії (Без р. в.).

Федорів Іван. Історія Церкви в Україні. – Люблін, 1991.

Шевченко Ігор. Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Львів: ІІЦ ЛБА, 2001.

Шульц Бруно. Цинамонові крамниці. Санаторій під клеписидрою / Пер. з польськ. Андрій Шкраб'юк. – Львів: Просвіта, 1995.

Юдео-християнський діалог в Україні: (Стенограма семінару 19-20 квітня 1999 року, м. Львів) / Упор. М. Маринович, Л. Фінберг. – Львів-Київ: Львівська Богословська Академія – Інститут Юдаїки, 2000.

Яковенко Наталя. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. – Київ: Генеза, 1997.

Яннарас Христос. Варіації на тему Пісні Пісень. – Київ: Дух і Літера, 1999.

Андреев Даниил. Роза мира. – Москва: Т-во “Клышников-Комаров и К°”, 1992.

Бердяев Николай. Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа) // Его же. Собрание сочинений. – Т. 4: Духовные основы русской революции (Статьи 1917-1918 гг.). Философия неравенства. – Paris: YMCA-PRESS, 1990.

Биффи Джакомо. О Христе и Антихристе. – Милан–Москва: Христианская Россия, 1994.

Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: В 2 т. – Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 2. (Репр.)

Гумилёв Лев. Этногенез и биосфера Земли (<http://probib.by.ru/gumi1000/index.htm>).

Джуссани Луиджи. Христианство как вызов. – Москва: Моск. филос. фонд, 1993.

Диа-Логос. 2000-01: Альманах. – Москва: Культурно-просветительский центр «Духовная Библиотека», 2001.

Игорь Исиченко, архиепископ УАПЦ. Ключ к украинской церковной идентичности (<http://www.zerkalo-nedeli.com/print.php?id=31991>).

Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – Москва: Канон, 1997. (Сер.: “История христианской мысли в памятниках”).

Козьмо Пауло. Дьявол и сеньорита Прим / Пер. с португ. А. Богдановский. – Киев: “София”; Москва: ИД “Гелиос”, 2002.

Мень Александр, прот. Откровение Иоанна Богослова. – Рига: Фонд им. Александра Меня, 1992.

Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США: Сборник научных трудов. – Киев: Отделение религиоведения Института философии НАН Украины, 1996.

Рикё́р Поль. Герменевтика и психоанализ / Перевод с франц., послесловие и примечания И. С. Вдовина. – Москва: Искусство, 1996.

Свенцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. – Москва: Изд-во полит. лит-ры, 1981.

Филиппов Б. А. Государство и церковь: детерминанты политики. – Москва: СТБИ (<http://www.rchgi.spb.ru/fil.html>).

Христианско-иудейский диалог / Сост. Хелен П. Фрай; пер. с англ. Юрий Табак. – Москва: Библейско-богословский ин-т св. Апостола Андрея, 1998.

Церковь и общество: Диалог русского православия и римского католичества глазами ученых / Под ред. Ж.-И. Кальвеза и А. А. Красикова. – Москва: Интердиалект, 2001.

Швейцер Альберт. Благоговение перед жизнью. – Москва: Прогресс, 1992.

Шпеман Роберт. Основные понятия морали. – Москва: Моск. филос. фонд, 1993.

Шпидлик Томаш. Путь Духа. – Полоцк-Брест: Сафия, 1999.

Ясперс Карл. Ницше и христианство. – Москва: Медиум, 1994.

* * *

Altermatt Urs. Katolicyzm a Nowoczesny Świat. – Kraków: Znak, 1995.

Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2001.

Human Rights and the Church: Historical and Theological Reflections. – Vatican City: Pontifical Council For Justice and Peace, 1990.

Huntington Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – Simon & Schuster.

Lobkowicz Nikolaus. Czas kryzysu, czas przełomu / Пер. з нім. Grzegorz Sowinski. – Kraków: Znak, 1996.

Presentation for the conference “The New Technologies and the Human Person: Communication the Faith in the New Millenium”. – Denver, Colorado. – March, 1998.

Pushing the Faith. Proselytism and Civility in a Pluralistic World / Eds. by Martin E. Marty and Frederick E. Greenspahn. – New York: Crossroad, 1988.

Konrad Raiser. Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement? – Geneva: WCC Publications, 1994.

Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspective / Eds. by Johan D. van der Vyver and John Witte, Jr. – The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996.

Religious Liberty in Western Thought / Eds. Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. – Atlanta: Scholars Press, 1996.

Rozmowy na koniec wieku / Prowadzą Katarzyna Janowska, Piotr Mucharski. – Kraków: Znak, 1997.

Schwager Raymund. Brauchen wir einen Sündenbock?: Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 3. Aufl. – Thaur-Wien-München, 1994.

Sinod Gerarchia Cattolica Ucraina. Segretariato. To His Holiness PIMEN, Patriarch of Moscow; to the Synod and all the Most Reverend Metropolitans, Archibishops, and Bishops of the Russian Orthodox Church. 14 October 1989. (Репр.)

Sproul R. Ch. Now, That’s a Good Question! – Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers Inc., 1996.

Vattimo Gianni. Belief. – Oxford: Polity Press, 1999.

Періодичні видання та агентства

Арка (Суспільно-релігійна газета, УГКЦ, м. Львів). – 14, 16, 18, 21 (2001); 37 (2002).

Богословія (Видає Українське Богословське Наукове Товариство і Львівська Богословська Академія, м. Львів). – Т. 64 (2000); Т. 65 (2001); Т. 66 (2002).

Бюлетень релігійної інформації (Скорочено – *БРІ*). (Видає Київський Коледж Католицької Теології ім. св. Томи Аквінського). – 3 (2000); 5 (2000).

Вірю (Молодіжна газета, УГКЦ, м. Львів). – 19-20 (1998).

Дух і Літера (Видає Національний Університет “Києво-Могилянська Академія”). – Київ: Сфера. – (3-4) 1998; (5-6) 1998.

Интерфакс-Україна (Українське інформаційне агентство).

І (Незалежний культурологічний часопис, м. Львів). – 19 (2000). (“Глобалізація, Європейський Союз та Україна”).

Критика (Журнал-газета, м. Київ). – 31 (2000); 55 (2002).

Людина і світ (Науково-популярний релігієзнавчий ж-л, м. Київ). – Серпень, 2000.

Мандрівець (Освітнянський часопис, м. Тернопіль). – 2 (1994); 1 (1995); 4-5 (1996).

Медіаекологія (Бюлетень Інституту екології масової інформації ЛНУ ім. Івана Франка). – 2 (2000-2001).

Мета (Часопис Львівської архієпархії УГКЦ). – 1 (132) (1999).

Наша віра (Всеукраїнська православна газета, УАПЦ, м. Київ). – 4 (144) (2000).

Парафіяльна газета (Тижневик католицьких парафій України, РКЦ, м. Київ). – 17-18 (2001).

Патріярхат (За єдність Церкви й народу), ж-л. – Нью-Йорк (США) / Львів (Україна). – Ч. 12 (300), грудень 1995 року.

Поступ (Щоденна незалежна газета, м. Львів). – 08. 04. 2000.

Троїцький вісник. – 3 (67) (2000) .

Українська газета. – 25. 02. 2000.

Успенська вежа (газета Львівської архієпархії УАПЦ). – Березень 1998 року.

Ежедневная интернет-газета *Вести.Ru* (<http://www.vesti.ru/2000/10/23/972310265.html>).

Интерфакс (Российское информационное агентство).

ИТАР-ТАСС / Радонеж.

Завтра (Газета Государства Российского). – 2 (267). – 12.01.99.

Комсомольская правда. – 15.08.1990.

Независимая газета. – 02.07.2001.

Святая Русь (Спецвыпуск газеты “Анастасис-Воскресение”, Херсон). – 1-2 (2000).

Справедливость. – 3 (19) (2000).

Het Christelijk Oosten / The Christian East (Ж-л Інституту східнохристиянських студій в Наймегені, Голландія). – 3-4 (1999); 1-2 (2001).

Ost-West. Europäische Perspektiven. – 1 (2000) Heft 2.

Der Spiegel. – 31 May 1976.

International Fides Service (Міжнародна католицька інформаційна агенція «Віра», Рим) – 26 жовтня 2001 року. – № 4269.

Katolicka Agencja Informacyjna (Warszawa).

Religious Information Service of Ukraine (Львів).

Іменний покажчик

- Августин Аврелій, св. – 152, 185, 186, 244, 287
Августин (Маркевич), архієпископ УПЦ – 375, 448
Аверинцев Сергій – 11, 307, 310
д'Агостіні Франка – 160
Аденауер Конрад – 131
Айнштайн Альберт – 117
Аквінат (див. *Тома Аквінський*) – 259
Александр (Великий) Македонський – 65
Алексій II, патріарх РПЦ – 355, 443, 457
Алексій (Просвірін), ігумен (РПЦ) – 354
Алексрома – 20, 119, 120
Алеппо, єпископ – 282
Альтерматт Урс – 139, 172, 191, 198, 199, 220, 223, 227, 233, 234, 235, 237, 242, 244, 247, 252, 253, 289, 290, 294, 313, 314, 397
Андрєєв Даниїл – 121, 122, 123, 193, 196, 197, 218, 219, 243, 257, 292, 508
Андрей (Шептицький), митрополит УГКЦ – 14, 15, 21, 339, 437, 460, 484, 494
Антоненко-Давидович Б. Д. – 21
Антоній IV, Царгородський патріарх – 372
Антонюк Зиновій – 9
Атанасій (Александрійський), св. – 493
Атенагор, Константинопольський патріарх – 9, 411, 413, 420, 470, 471, 475
Ауробіндо – 120
Байрон Джордж – 195
Баджо Антоніо М. – 324, 325
Бакунін Михайло – 148
Бандера Степан – 21
Басара Светислав – 208
Безансон Ален – 148, 202, 203, 204, 205, 206
Безухов П'єр – 109
Бейль П'єр – 196
Бендик Мирон П., о. – 369, 370, 439, 479-482, 494, 497
Бердник Олесь – 49
Бердяєв Микола – 112, 207
Беркіт Френсіс – 108, 515
Берман Гарольд – 336
Бернінг, єпископ – 221
Бжезіньський Збігнєв – 60, 88, 124, 209, 215, 220
Білик Іван – 49
Біффі Джакомо – 188, 257, 258
Блажейовський Дмитро – 87
Богдановський А. – 420
Боніфацій VIII, Папа Римський – 187
Боплан Гійом Л. де – 42

- Борис, св. (святи Борис і Гліб) – 374, 517, 517
- Бронте Шарлотта – 231
- Бузина Олесь – 21
- Булгаков Сергій – 46
- Буш Джордж – 46
- Вайт Мартін – 192
- ван дер Вен Йоганн А., о. – 311
- Варфоломій, Царгородський патріарх – 106, 439, 472, 524
- Василій (Великий), св. – 493
- Ватімо Джанні – 123, 125, 141, 142, 144, 159, 160, 161, 174, 175, 177, 209, 226, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 247
- Вдовін І. С. – 137
- Вебб Девід – 123
- Вебер Макс – 276
- Вейль Сімона – 10, 28, 136, 143, 165, 193, 207, 218, 245, 246, 311, 360, 399
- Верн Жюль – 17
- Вишенський Іван – 348
- Вітті Джон, мол. – 270, 271, 272, 274, 276
- Влк Мілослав, кардинал РКЦ – 471
- Войтила Кароль – 452 (*див. також: Іван Павло II*)
- Возняк Тарас – 6, 80, 118, 132, 217, 394, 395, 428
- Володимир (Великий), київський князь – 103, 308, 437
- Володимир (Романюк), патріарх УПЦ-КП – 483
- Вольтер Франсуа-Марі – 142, 194
- Гаваньо Іван, о. – 323, 326, 409, 413, 461
- Гаген Макс фон – 59
- Гайдеггер Мартін – 132, 125
- Гайдуківський Лев, о. – 166
- Галлер Дітер – 333
- Гантінгтон Семюел – 74, 88, 236, 270
- Гегель Георг В. Ф. – 199, 261
- Гельвіг Моніка К. – 163, 293, 295, 402
- Гердер Йоганн Г. – 48, 67
- Гітлер Адольф – 218, 221
- Гоббс Томас – 123
- Горбачов Михайло – 129, 385, 459
- Горський Вілен – 49, 54, 87, 92, 451
- Готц Роберт, о. – 473
- ’Т Гоофт (Гуфт) Віллем В. – 122, 273, 320
- Грабович Джордж (Григорій) – 68
- Григорій Богослов, архієпископ Константинопольський – 294
- Гриневич Вацлав – 134, 352, 479, 491-494
- Грицак Ярослав – 43, 59, 89
- Гриценко Олександр – 7
- Грушевський Михайло – 21
- Гусак Петро – 452
- Гуссерль Едмунд – 92, 173, 223, 228
- Гьофнер Йозеф, кардинал РКЦ – 189, 216, 283, 323, 326, 347

- Гавор Лешек – 377
Гадамер Ганс-Георг – 219
Галадза Петро, о. – 358
Галілей Галілео – 175
Гвардіні Джузеппе – 504
Гіденс Ентоні – 519
Гогартен Фрідріх – 141
Гоше Марсель – 217
Гроф Станіслав – 262
Грегем Білл – 230
Грегем Енні – 230
Гуджеротті Клавдіо, архієпископ РКЦ – 312, 375, 383, 389
Гудзик Клара – 217
Гудзяк Борис, о. – 77, 107, 283, 285, 298, 299, 323, 377, 385, 416, 423, 495
Гумільов Лев – 64, 65, 68, 77, 174, 352, 506, 507, 508, 523
Густафсон Джеймс – 422
Гьоте Йоганн Вольфганг фон – 199
- Данило Галицький – 58
Дашкевич Ярослав – 62
Демків Олег – 74
Дерем В. Коул, мол. – 174, 303
Димитрій (Ярема), патріарх УАПЦ – 48
Джеджора Олена – 194
Джонсон Бентон – 145
Джуссані Луїджі – 194
Дзаманьї Стефано – 123, 124, 125
Дзюба Іван – 21
Добко Тарас – 452
Донцов Дмитро – 21, 45
- Достоевський Федір – 229
Доусон Крістофер – 224, 405
Дурново Петро – 37
Дюкло Дені – 248, 251, 252
Ернст Зігфрід – 88, 141, 154, 236, 299, 419
- Ельцин Борис – 73, 98
Еленський Віктор – 17, 172, 326, 423, 467
Єшкілев Володимир – 21, 24, 115
- Жірап Рене – 75
Жуковський Аркадій – 389
- Замойський Ян – 491
Зеньковський В. В. – 193
Знанецький Флоріан – 148
Зогбі Еліас, Мелхітський митрополит – 479
Зубов Андрій – 322, 348, 355
- Іванишин Василь – 358, 362
Іван Павло II, Папа Римський – 106, 124, 134, 170, 218, 238, 255, 286, 287, 324, 344, 382, 396, 400, 441, 453, 455, 461, 463, 465, 466, 472, 473, 481, 483, 486, 497, 500-502, 512, 514, 516, 518, 524 (*див також: Войтила Карль*)
- Іден Мартін – 22
Іларій з Пуатьє – 152
Іларій Піктавійський – 293

- Ісаєвич Ярослав – 143, 505, 507
 д'Ісанто Люка – 123
 Копинський Ісає, митрополит Київський – 388
 Ісіченко Ігор, архієпископ УАПЦ – 327, 337, 338, 342, 343, 422, 435, 514
- Йоаким, монах із Фьоре – 139, 140, 161
 Йосиф (Сліпий), патріарх УГКЦ – 359, 360, 373, 479, 482, 484–486, 488, 489
- Каганець Ігор – 263
 Кальвез Ж.-І. – 274
 Камінада Крістіан, швейцарський єпископ – 139
 Канигін Юрій – 49
 Кант Іммануїл – 174, 199
 Карелін Рафаїл, архимандрит РПЦ – 448
 Картер Джеймс – 223
 Катерина II – 385
 Керуларій, Царгородський патріарх – 101
 Киреєвський Іван – 93
 Кирило, митрополит Смоленськ. і Калінінгр. РПЦ – 13, 171, 211, 213, 226, 247, 337, 392
 Кирчів Андрій – 380
 Кісь Роман – 69, 451, 452
 Клейсон Джейн – 230
 Клеман Олів'є – 9, 411, 420, 421, 473
 Климишин Іван – 133
- Княжицький Микола – 18
 Коельо Пауло – 420, 508
 Козовик Іван, о. – 170
 Колаковський Лешек – 27, 51, 212, 224, 230, 264
 Кон-Бендіт Даніель – 206
 Константин, римський імператор – 101, 151, 152, 191
 Костенко Ліна – 49
 Костомаров Микола – 19, 20, 21, 48, 89
 Костюк Андрій – 452
 Кочан Наталя – 14, 432, 469
 Кравчук Леонід – 34, 366
 Красіков Анатолій – 274, 304, 305
 Краснодембський Здзіслав – 12, 92, 126, 129, 148, 173, 204, 215, 228, 232, 250, 276, 347, 349, 361, 386, 397, 492, 502, 503, 519
 Кураєв Андрій, диякон РПЦ – 390
 Курран Чарльз Е. – 422
 Кухарський Володимир – 48, 59, 521
 Кучма Леонід – 98, 366
- Ладен Усама бен – 74, 75
 Лактанцій – 152, 184
 Лейбніц Готфрід В. – 66, 199
 Ленін Володимир – 67, 356
 Лесков Микола – 185, 504
 Липа Юрій – 21, 48
 Липинський Вячеслав – 21, 34, 49, 51, 61, 62, 315, 316, 515
 Липківський Василь – 21

- Лисенко Микола – 21
 Лисяк-Рудницький Іван – 24, 39, 40, 41, 43, 47, 49, 53, 57, 58, 68, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 94, 100, 315, 317, 358, 496, 505, 506, 517, 518
 Лобкович Ніколаус – 133, 139, 140
 Лостен Василь, єпископ
 Стенфордський УГКЦ – 434
 Лукашенко Александр – 98
 Любак Анрі де – 202
 Любачівський Мирослав Іван, о. д-р – 116
 Любащенко Вікторія – 345
 Любомир (Гузар), патріарх УГКЦ – 454, 455, 463, 464, 483, 486, 492, 513
 Лютер Мартін – 417
- Мазепа Іван – 37, 58
 Мазурик Зеновій – 219, 341, 392, 396
 Маклюен Маршал – 118
 Максимович Богдан – 6
 Малахов Віктор – 92
 Марінцова Світлана – 229
 Марітен Жак – 204
 Марія (Скобцова), мати – 475
 Маркос Команданте – 72, 121, 127, 380
 Маркс Карл – 201, 207
 Мартин Турський, св. – 152
 Медвіт Василь, екзарх Києво-Вишгородський УГКЦ – 434
 Мелетій, єпископ Антіохійський – 493
- Мень Олександр, прот. РПЦ – 134, 180, 282
 Мессорі Вітторіо – 287
 Микола II – 354
 Митрофанов В. – 8
 Митрохін Микола – 368
 Мілош Чеслав – 110
 Могила Петро, митрополит Київський – 384, 385, 388, 389, 494, 509, 510
 Морісет, канадський єпископ – 286
 Морозова Єлизавета – 249, 317
 Мстислав (Скрипник), патріарх УАПЦ – 482
 Музичка Іван, о. – 296
 Муссоліні Беніто – 203
- Навуходоносор – 76
 Невнер Петер, о. – 142, 245, 368
 Ніва Жорж – 31, 53, 66, 91, 93
 Ніцше Фрідріх – 201, 519
 Новік Веніамін, ігумен РПЦ – 274, 293, 301, 326, 334, 355, 356, 391
 Носсол Альфонс, єпископ Опольський РКЦ – 11
 Нострадамус – 48, 110
- Обер Жан-Марі – 116, 171, 176, 192, 261
 Орвелл Джордж – 119, 123
 Оріген – 333
- Павлишин Марко – 90

- Павлін, єпископ Антіохійський – 493
- Павло VI, Папа Римський – 485
- Павлов І. П. – 132
- Падовезе Луїджі – 321, 323, 324
- Паславський Іван – 16, 86, 345, 346, 348, 492, 497, 509
- Пеленський Ярослав – 17
- Петлюра Симон – 58
- Петро I – 385
- Підлісний Юрій – 452
- Пій IX, Папа Римський – 102, 172
- Пій XI, Папа Римський – 198
- Пій XII, Папа Римський – 171, 469
- Планк Макс – 239
- Плеснер Гельмут – 349, 360
- Пограничний Олесь – 18
- Померанц Григорій – 387
- Попач Надія – 287
- Постмен Ніл – 216
- Поттер Філіп – 417
- Потятинник Борис – 230
- Продум Миро – 48, 50, 54, 59, 60
- Прокоп Й. – 326
- Пупар Поль, кардинал РКЦ – 204, 217, 224, 311, 312, 405, 517
- Путін Володимир – 35, 73
- Ранке Леопольд фон – 505
- Ремарк Еріх Марія – 57
- Рікьор Поль – 137, 144, 176, 201, 241, 242, 258
- Ріцціотті Джузеппе – 166
- Робертсон Роланд – 121
- Розумний Максим – 46, 47, 48, 67, 384, 385, 387
- Руденко Микола – 10, 21, 36, 81
- Руссо Жан-Жак – 198
- Русу А. – 431
- Рябчук Микола – 26, 37, 51, 52, 53, 89, 90, 91
- Саїд Едвард – 71, 74
- Сакс Джонатан – 517
- Сватко Ярослав – 122, 219, 379
- Сверстюк Євген – 20, 21, 114, 204, 210, 356
- Свежавський Стефан – 191, 284
- Свенціцька І.С. – 262
- Світличний Іван – 21
- Сеник Софія, с. – 358
- Симмах, поганин – 185, 516
- Скобцова – *див: Марія (Скобцова)*
- Скуратівський Вадим – 37, 44, 53
- Смарт Б. – 11
- Смоляр Олександр – 222, 392
- Смотрицький Мелетій – 509, 514
- Соболев Серафим, архиєпископ РПЦ – 155, 427
- Содано Анджело, кардинал РПЦ – 457, 458
- Солженіцин Олександр – 371
- Соловійов Володимир – 104, 258, 391
- Спіноза Барух – 199
- Спроул Роберт Ч. – 113
- Сталін Йосип – 339, 340, 446
- Стегній Олександр – 465

- Суттнер Ернст К. – 341, 372, 414, 431, 450, 463, 478, 491, 494, 498
- Табак Юрій – 221
- Тарасюк Борис – 36
- Тарашук П. – 8
- Тафт Роберт Ф., о. – 267, 326, 327, 328, 329, 393, 396, 403, 404
- Темпл Вільям – 412, 503
- Тертуліан Квінт Септімій – 164, 189
- Тит, архимандрит УПЦ – 354
- Тіллїх Пауль – 208
- Тірні Брасн – 152, 153, 184, 186, 187, 195
- Тішнер Юзеф, о. – 186, 220, 223, 226, 294, 313
- Тойнбі Арнольд – 8, 65, 108, 134, 185, 192, 207, 249, 250, 251, 255, 282, 283, 344, 366, 411, 468, 500, 505, 523
- Тома Аквінський, св. (див: *Аквінат*) – 259
- Томашек Марко – 76
- Тоффлер Гейді – 214, 248
- Тоффлер Олвін – 214, 248
- Турій Олег – 18, 344, 345
- Турович Єжи – 286, 287
- Турчиновський Андрій – 452
- Турчиновський Володимир – 452
- Українка Леся – 58, 195
- Федорів Іван – 429
- Феокист, патріарх Румун. Правосл. Церкви – 486
- Феррарі Сільвіо – 302
- Філарет (Денисенко), патріарх УПЦ-КП – 357, 453
- Філіпов Б.А. – 373
- Філофей, псковський чернець – 107
- Фінберг Леонід – 18, 221
- Фіхте Йоганн Готліб – 199
- Флоренський Павло – 391
- Флоровський Георгій – 184, 186, 187, 190, 319
- Фойербх Людвіг – 199
- Фолі Джон Патрік, кардинал РКЦ – 318
- Фотій, Царгородський патріарх – 101
- Фрай Хелен П. – 221
- Франк Семен – 133
- Франко Іван – 21, 314
- Фуко Жан Б. Л. – 122
- Харчук Роксана – 12
- Хмельницький Богдан – 58
- Ципко Олександр – 465
- Честертон Гілберт К. – 205
- Чешков Марат – 121, 387
- Чингіз-хан – 82
- Чировський Андрій, о. – 103, 370
- Чорновіл Вячеслав – 21
- Чорномирдін Віктор – 35
- Шарден Тейяр де – 116
- Швагер Раймунд – 75

- Швейцер Альберт – 195, 196, 197, 200, 212, 215, 259
 Шеварднадзе Едуард – 461
 Шевченко Ігор – 384
 Шевченко Тарас – 20, 21, 24, 96, 339, 501
 Шеллінг Фрідріх В.Й. – 53, 117
 Шептицький - див: *Андрей (Шептицький)*
 Шилкіна Маргарита – 475
 Шіллер Фрідріх – 199
 Шкраб'юк Андрій – 5
 Шлемкевич Микола – 21
 Шпеман Роберт – 174, 210, 259, 260, 261,
 Шпенглер Освальд – 145
 Шпідлік Томаш, о. – 182, 189,
 Шрейдер Юрій – 194, 226, 228, 259, 260, 313
 Шульц Бруно – 5
 Шурхало Дмитро – 300, 386
- Юраш Андрій – 104, 346, 369, 468, 477, 478
- Яворівський Володимир – 27
 Яковенко Наталя – 7, 8, 17, 62, 87, 182, 316, 504, 509, 514
 Янів Володимир – 59
 Яннарас Христос – 190, 415
 Ясперс Карл – 156, 157, 201, 239, 241, 243, 263, 301
 Greenspahn Frederick E. – 145
 Heckel Martin – 305
- Janowska Katarzyna – 11
 Kłoczowski Jan Andrzej, OP – 203, 205, 221, 252
 Marty Martin E. – 145
 Mucharski Piotr – 11
 Raiser Konrad – 456
 Reynolds Noel B. – 303
 Sowinski Grzegorz – 139
 Schwager Raymund – 76
 van der Vyver Johan D. – 336

Біографічна довідка

Мирослав Маринович народився 4 січня 1949 року в селі Комаровичі Старосамбірського району Львівської області. Закінчив середню школу № 2 в Дрогобичі (1966), рік працював секретарем комітету комсомолу на Дрогобицькому долотному заводі. Після навчання на електрофізичному факультеті Львівського політехнічного інституту (1967–1972) працював перекладачем з англійської мови у відділі інформації заводу “Позитрон” в Івано-Франківську. Рік відслужив в армії. Потім працював у Києві технічним редактором журналу “Початкова школа” та у видавництві “Техніка”.

У Києві М. Маринович познайомився з учасниками національного руху опору. 1976 року він стає одним із 10 членів-засновників Української Гельсінкської Групи. За правозахисну діяльність наступного року його було заарештовано і засуджено за звинуваченням у “проведенні антирадянської агітації та пропаганди” до позбавлення волі на 7 років таборів суворого режиму та 5 років заслання, які він і відбував відповідно у пермському таборі ВС-389/36 та казахському селі Саралжин Актюбинської області. Після 10 років позбавлення волі (його, як і багатьох інших українських політв’язнів, було звільнено раніше завдяки горбачовській “перестройці”) він у березні 1987 року повернувся в Україну.

Три роки Маринович працював робітником-оператором Дрогобицького нафтопереробного заводу, а потім сім років (1990–1997) – журналістом Дрогобицької міськрайонної газети “Галицька зоря”. Крім журналістської праці, він займався викладанням історії християнства в Україні (у Дрогобицькому педагогічному ін-ті та Інституті управління), став науковим працівником Інституту східноєвропейських досліджень НАНУ (м. Київ). 1991 року Маринович заснував у Дрогобичі першу на теренах колишнього СРСР групу Міжнародної Амністії, а 1994 року – Українську асоціацію “Міжнародна Амністія” (яку очолив і якою керував до 1998 року), став членом Громадської

ради Українсько-американського бюро захисту прав людини (з 1993 р., Київ), Українського богословського наукового товариства (УГКЦ, з 1998 р., Львів) та учасником багатьох вітчизняних і міжнародних конференцій з питань правозахисту і релігієзнавства.

Мирослав Маринович є автором книг “Україна на полях Святого Письма” (1991), “Україна: дорога через пустелю” (1993), брошур “Спокутування комунізму” (1993), “Права людини” (1994), понад 50 науково-публіцистичних праць на теми політології, міжнаціонального порозуміння, духовності та християнства. Крім того, він є лауреатом премій: журналу “Сучасність” (1993), імені Валерія Марченка (1995), Товариства “Україна-Ізраїль” (1999), а також Галицьким лицарем у номінації “Громадський діяч” (1999).

У 1996-1997 роках М. Маринович пройшов курс навчання за програмою “Релігія, релігійна свобода і права людини” в Колумбійському університеті (Нью-Йорк, США) та стажування в університеті Еморі (Атланта, США) і Всесвітній Раді Церков (Женева, Швейцарія).

Восени 1997 року на пропозицію керівництва Львівської Богословської Академії він заснував у цьому закладі Інститут релігії та суспільства і став його директором. Основна тематика Інституту – дослідження питань соціального вчення Церкви, екуменізму, релігійної свободи, діяльності мас-медіа тощо. Із 2000 року на Мариновича покладено також обов’язки віце-ректора ЛБА (тепер Українського Католицького Університету) з питань зовнішніх зв’язків.

Крім рідної, володіє також російською, англійською та польською мовами. Одружений. Захоплення – читання книг.

Книгу присвячено матері, сестрі та дружині автора.

ЗМІСТ

Передмова. Як виношувалась ця книга	5
Розділ 1. Українська ідея на межі епох	19
Дещо про те, що “не можна читати без брому”	19
Синдром здобутої мети.....	22
Деградація Української держави.....	25
У протифазі з ходом історії.....	28
Багатовимірність національних завдань.....	31
Три виходи з одного геополітичного тупика.....	34
Напрямок пострадянського прагматизму.....	34
Напрямок національної стурбованості (націоналізму).....	40
Напрямок українського месіанства.....	46
Три особливості української ідеї.....	55
На шальках Господніх терезів.....	63
Маятникове перемикання цивілізацій Сходу і Заходу.....	64
Маятник слов’янського “трикутника”.....	82
Маятник українського “трикутника”.....	93
Динаміка маятникового руху на прикладі геохристиянських процесів.....	101
Розділ 2. Християнство і вісь історичного часу	109
Апокаліпсис епохи постмодерну.....	109
Привид “єдиного штучного інтелекту”.....	115
Привид “об’єднаного людства”.....	120
Комунізм і його переможці.....	126
Той незбагнений Йоаким.....	139

Історія Церкви з точки зору еволюційного процесу.....	145
Час упокорення антиномій.....	156
а) ще раз про мету історії.....	159
б) “телячий вік” людства.....	160
в) Церква і проблема вибору шляху.....	162
Розділ 3. Мораль, свобода, Церква.....	165
Нормотворча й нормозахисна функції Церкви.....	165
Мораль і свобода: розірвана діалектичність.....	178
Шлях віри й моральної норми.....	183
Шлях свободи й розуму.....	194
У пошуках раю на землі: квазімораль тоталітаризмів ХХ століття.....	200
У царстві незагнужданих сутностей.....	208
Релігійна ідеологія вмерла – хай живе релігійність?.....	220
а) напрям секулярної суспільної етики.....	221
б) напрям постсекулярної релігійності.....	233
- процерковна логіка повернення до релігії.....	234
- нецерковна логіка повернення до релігії.....	239
- сектантська логіка повернення до релігії.....	247
У пошуках нової легітимації моралі.....	256
Передчуття синтези.....	256
Охоронний і пошуковий елементи життя.....	265
Місце моралі в майбутніх трансформаціях людського духу.....	265
Розділ 4. Релігійні процеси в Україні,	
або Куди йдете, українські християни?.....	270
Блиск і злиденність сучасної української релігійності.....	277
Проблема свободи та моралі в українському контексті.....	277
Релігійність народна супроти релігійності філософської.....	295

Назад у світле християнське минуле?.....	302
Соціальна місія Церкви і людські сподівання.....	319
Релігійна свобода: легітимація “сресі” чи передумова майбутньої єдності?.....	329
Церковна ментальність і права людини.....	329
Релігійна свобода й національно-релігійна ідентичність.....	337
До проблеми конфліктності українських Церков та їхньої єдності.....	351
а) політико-ідеологічне тло конфліктності.....	353
б) еклезіальне тло конфліктності.....	361
в) релігійна свобода і проблема єдності Київської Церкви.....	367
Українські Церкви в контексті світових релігійних процесів.....	378
Глобалізація в церковній свідомості українців.....	378
Стосунки “Схід–Захід” і логіка ізоляціонізму.....	383
Перед потребою високої мети.....	401

Розділ 5. Єдність Церкви: *фата моргана*

чи провіденційна неминучість?.....	408
Взаємодоповнюваність фрагментів світового християнства.....	408
Екуменізм – візитка XX століття.....	424
Екуменічний <i>status quo</i> України (зокрема, на прикладі УГКЦ).....	428
УГКЦ: “камінь спотикання” на шляху екуменічного руху чи “жертвенний козел”?.....	441
а) насильне навернення чи релігійна свобода?.....	443
б) відповідальність за конфлікти.....	446
в) срьєс ьтнофілетизму чи протистояння двох національних Церков?.....	448
Досвід екуменічного діалогу 90-х років і його вплив на українські релігійні процеси.....	455
Спроба футурологічної екстраполяції.....	467

Динаміка стосунків між християнськими цивілізаціями Сходу й Заходу в XX столітті.....	468
Проблема єдиного Києво-Галицького патріархату.....	482
Післямова. Я вірю, або “Домашнє завдання” на XXI століття.....	499
а) чому виграшним є шлях духовний?.....	499
б) чи можливе духовне преображення суспільства, що перебуває у кризі?.....	503
в) чи можна реформувати саме українські Церкви?.....	509
Використані джерела.....	526
Іменний покажчик.....	534
Біографічна довідка.....	540

“ДУХ І ЛІТЕРА” — видавництво Центру європейських гуманітарних досліджень Національного університету “Києво-Могилянська академія” — друкує твори гуманітарної класики зарубіжних та вітчизняних авторів із філософії, історії, політології, культурології тощо, а також видає часопис “Дух і Літера”.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво “ДУХ І ЛІТЕРА”

Національний університет “Києво-Могилянська академія”

5 корпус, кім. 210 вул. Волоська, 8/5, Київ-70, 04070, Україна

Тел./факс: (044) 416-60-20

е-mail: duh-i-litera@ukr.net - відділ збуту

або franc@roller.ukma.kiev.ua - видавництво

Надаємо послуги “Книга-поштою”

заново відкривати й невпинно торувати цей шлях. Подані тут есе — це спроба передати досвід того, яким чином людині мислити в тому часовому розламі — спроба без претензій на те, щоб зв'язати розірвану нитку традиції або винайти якісь новітні сурогати для заповнення цього неминучого розламу.

Діалоги на межі століть. Стенограми міждисциплінарних семінарів імені Івана Лисяка-Рудницького, Київ, 1996–2000 рр. — 471 с.

Увазі читачів пропонуються стенограми засідань міждисциплінарного гуманітарного та суспільно-політичного семінару імені Івана Лисяка-Рудницького, що відбувалися в Україні впродовж 1996–2000 років. Тематику семінарів були актуальні проблеми духовного та суспільного розвитку країни та світу, учасники діалогів — науковці, культурні та суспільні діячі України, Європи, Америки.

Часопис «ДУХ І ЛІТЕРА»

«Дух і літера» є першим українським міждисциплінарним періодичним виданням у сфері наук про людину. Принаймні половина авторів часопису — провідні іноземні науковці. «Дух і літера» є часописом суспільної та гуманітарної думки сучасних інтелектуалів, які працюють у контексті європейської традиції видання журналів філософського та історичного аналізу. «Дух і літера» є трибуною науковців, які політично не заангажовані, і своїми текстами виводять думку на ширші культурно-історичні обрії.

№ 1–2 — К.: Дух і літера, 1997. — 464 с.

№ 3–4 — К.: Дух і літера, 1998. — 464 с.

№ 5–6 — К.: Дух і літера, 1999. — 496 с.

№ 7–8 — К.: Дух і літера, 2001. — 526 с.

№ 9–10 — К.: Дух і літера, 2002. — 520 с.

№ 11–12 — К.: Дух і літера, 2003. — 472 с.

Готуються до друку у 2003–2004 рр.:

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «Дух і літера»

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

5 корпус, кім. 210

вул. Волоська, 8/5, Київ-70, 04070, Україна

Тел./факс: (044) 416-60-20

e-mail: duh-i-litera@ukr.net — відділ збуту

або franc@roller.ukma.kiev.ua — видавництво

Надаємо послуги «Книга-поштою»