

6. Procyk–Kul'chyc'ka M. «Apostoljat pera»: z pysemnoi' spadshhyny Mytropolyta Andreja Sheptyc'kogo / M. Procyk–Kul'chyc'ka // Zapysky LNNBU im. V. Stefanyka: zb. nauk. prac'. – L'viv, 2015. – Vyp.7 (23) – S.90–99.

7. Procyk–Kul'chyc'ka M. Mytropolyt Andrej Sheptyc'kyj i presa / M. Procyk–Kul'chyc'ka // Zbirnyk prac' Naukovo-doslidnogo instytutu presoznavstva. – L'viv, 2015. – Vyp.5 (23). – S.36–44.

8. Sheptyc'kyj A. Astral'nyj meter / Andrej, Mytropolyt // Hrystos Nasha Sylva. – 1934. – 15 lyp. (chys. 14). – S.2–3.

9. Sheptyc'kyj A. Bezbozhnist' i amoral'nist' / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 2 lyp. – S.1–2.

10. Sheptyc'kyj A. Bozhnyj Dar. Nauka na Praznyk sv. V. M. Jurija u L'vovi / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 20 trav. (chys. 10). – S.2.

11. [Sheptyc'kyj A.] Eksc. Mytropolyt Kyr Andrej pro teror / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 19 serp. (chys. 16). – S.2.

12. Sheptyc'kyj A. Zhahlyva neduga dushi. (Pro bezbozhnykiv i bezbozhnyctvo) / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 29 sich. – S.1–2.

13. Sheptyc'kyj A. Ljegy'nda / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 26 berez. – S.1–2.

14. Sheptyc'kyj A. Materijalizm i materijalistychna nauka / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 4 berez. (chys. 5). – S.1–2.

15. [Sheptyc'kyj A.] Mytropolyt Andrej do vsijej' molodi Galyc'koi' Provincii', shho zvelychala Svjato U. M. H. (podjaka uchasykam i organizatoram Svjata) / Andrej Mytropolyt // 1933. – 21 trav. – S.2–3.

16. [Sheptyc'kyj A.] Perestoroga VPreosvjashennogo Mytropolyta Andreja // 1937. – 28 ljut. (chys. 8). – S.2.

17. Sheptyc'kyj A. Pisanja Pastushka / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 6 trav. (chys. 9). – S.2–3.

18. Sheptyc'kyj A. Pryvit Volynjakam! / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 6 trav. (chys. 9). – S.5.

19. Sheptyc'kyj A. Pro pantei'zm / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 18 berez. (chys. 6). – S.1–2.

20. Sheptyc'kyj A. Relig'ija bez Boga / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 9 kvit. – S.2–3.

21. Sheptyc'kyj A. Rozvazhannja na Jordan / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 19 sich. (chys. 2). – S.2–3.

22. Sheptyc'kyj A. Samoljuby / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 12 ljut. – S.1–2.

23. [Sheptyc'kyj A.] Slovo VPreosv. Mytropolyta Andreja vygoloshene do radija u Praznyk Rizdva Hrystovogo, dnja 7.1.1937 r. // 1937. – 17 sich. (chys. 2). – S.1–2.

24. [Sheptyc'kyj A.] Slovo VPreosv. Mytropolyta do horyh / Andrej, Mytropolyt // 1939. – 7 sich. (chys. 2). – S.2.

25. Sheptyc'kyj A. Slovo do ukrai'ns'koi' shkil'noi' Molodi, jaka zlozhyla pryrechennja na vernist' Hrystovi / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 4 cherv. – S.1–2.

26. Sheptyc'kyj A. Sporohnavile derevo / Andrej, Mytropolyt // 1933. – 12 berez. – S.2.

27. Sheptyc'kyj A. Hrystos Voskrese! / Andrej Mytropolyt // 1937. – 2 trav. (chys. 17). – S.2–3.

28. Sheptyc'kyj A. Cerkva na gori / Andrej, Mytropolyt // 1934. – 17 cherv. (chys. 12). – S.2–3.

Popadyuk N. I., Ph.D. in Philosophy, docent, research associate of Maryan and Ivanna Kots department of periodicals of Vasyl Stefanyk National Scientific Library of Ukraine in Lviv Ukraine, Lviv), grimmad13@gmail.com

Fundamentals of the Christian–Catholic worldview in the views of Andrey Sheptytsky (on the materials of the journal «Christ is Our Strength» (1933–1939))

The analysis of publications of A. Sheptytsky on the pages of journal «Christ is Our Strength», which was published in Lviv during 1933–1939, has been carried out. Thematically all publications by Metropolitan are united by the desire to explain the basics of the Christian faith, features and specifics of catholic worldview. According to the great Galician Church hierarch, the true faith of a person implies the overcoming of passions and spiritual blindness, and also observance of such Christian virtues as courage, wisdom, sacrifice, loyalty to the people and the Church. Articles in which A. Sheptytsky firstly, identified the five greatest sins of man, which should be discarded and condemned (godlessness, selfishness, lawlessness, idolatry, immorality); secondly, analyzed two alternatives of Catholic worldview – materialism and pantheism, which are called false; thirdly, condemned such negative social phenomena as alcoholism and terrorism deserve special attention.

Keywords: journal «Christ is Our Strength», Metropolitan Andrey Sheptytsky, Christian–catholic worldview, Christian virtues, sin.

* * *

УДК 130.2:17.03

Степанова О. А.,
доктор культурології, доцент, завідувач
кафедри менеджменту туризму, Відкритий
міжнародний університет розвитку людини «Україна»
(Україна, Київ), elen_d@i.ua

РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ

Аналізується релігійна складова національного культурного простору в історичній динаміці її розвитку. Виявляються основні передумови сучасної діалогічної моделі розвитку української релігійної сфери. Доведено, що релігійне різноманіття в Україні при появі нових конфесій було джерелом суттєвих суперечностей, але з часом нові релігійні організації завжди виконували конструктивну роль в історії національного розвитку. Сьогодні досягнуто європейської моделі розвитку релігійної сфери України, яка передбачає постійний діалог і співпрацю основних релігійних організацій, які охоплюють більше 90% віруючих. Цей діалог є плідним на рівні загальноукраїнських інституцій та парацерковних організацій, які складають релігійний сегмент громадянського суспільства. На рівні релігійних громад певні труднощі у діалозі мають історичні причини у присутності в Україні російського типу православ'я. Однак в цілому динаміка історичного розвитку та вплив глобалізації призводять до пришвидшення переходу релігійної сфери України до європейських моделей розвитку, які передбачають не лише постійний міжконфесійний діалог, а і наявність партнерських відносин церков і держави, церков і релігійних організацій.

Ключові слова: релігійна сфера, національний культурний простір, державно-церковні стосунки, православ'я, протестантизм, відкрите християнство, фундаменталізм.

Важливим складником національного культурного простору є релігія. Значення цього елементу національної культури останнім часом різко зростає через використання сусідньою державою ідеологічних теорій та квазірелігійної риторики, пов'язаної із концептом «русский мір». Творення цього концепту було справою політехнологів, що гуртувалися навколо П. Щедровицького. Слід зазначити, що послідовники технологій управління П. Щедровицького послівно ставали все більш впливовими у російській політичній владі. Зокрема, послідовниками цієї методологічної школи є А. Вайно і С. Кірієнко. Першопочатково концепт «русского міра» мав сприяти єдності із Росією російських діаспор у ближньому і дальньому зарубіжжі. З 2006 року цей концепт використовувався для легітимізації реінтеграційних зусиль Росії на пострадянському просторі. Восени 2009 року концепт «русского міра» було використано патріархом Кирилом для переформулювання старих імперських ідей «Москви – Третього Риму», «православної цивілізації» та уварівської тріади. «Русский мір» осмислювався патріархом як простір панування російської мови, традицій російської державності і громадянського життя, російського типу православ'я. Без жодних доказів до «ядра» цього «цивілізаційного простору» віднесені були Росія, Україна, Білорусь та Молдова. З 2015 року простір «русского міра» було оголошено місцем природного існування російського народу, який був «штучно розділений». Як не дивно, але українці та білоруси записані у число росіян, а виділення цих націй в окремі народи оголошено таким само неприродним, як виокремлення націй «сибіряків» та «поморів». Звичайно, що ці теорії абсолютно безпідставні, як і приписування українцям традицій російського громадянського життя та державного управління. Разом із тим, залишається дискусивним питання про окремішність православної культури та релігійної сфери України

взагалі від російського релігійного середовища. Багато дослідників говорять про спільність візантійського типу ментальності для російського та українського народів, приписуючи впливу Візантії різноманітні негативні явища, особливо у релігійній складовій менталітету. Не завжди розрізняється український та російський протестантизм. Таким чином, виокремлення характерних рис української релігійності залишається гостро актуальним завданням великої теоретичної та практичної значущості.

Завданням статті є комплексний аналіз релігійної складової національного культурного простору.

Останніми роками значні зусилля філософів, культурологів, релігієзнавців, теологів та істориків були спрямовані на актуалізацію концепту «Київ – Другий Єрусалим». На думку С. Кримського цей концепт виражає ідею цивілізації як впорядкованого простору, що протистоїть хаосу варварства. Київ як впорядкований поліс (місто) протистоїть оточуючому хаосу («степу»). Формування міста за певний архетипічним взірцем покликане забезпечити збереження простору культури проти усіх можливих різновидів варварської стихії. М. Попович відмічав, що в цілому прагнення до структуризації космосу було характерним ще для язичницького світогляду давніх русичів. Християнство намагалось вписати існування народу не лише у загальносвітовий порядок, а й показати його місце та місію в історії. Звідси – ідея Іларіона Київського про заключення завіту з народом під час правління Володимира. Віднайти свою місію в історії спасіння означало подолати беззмістовність історії, структурувати не лише простір (місто, що протистоїть хаосу), а і час (час спасіння та історичних діянь, що протистоїть безплідному часу минулого).

Слід відмітити, що останнім часом у концепт «Київ – другий Єрусалим» деякі теологи вносили акценти пацифізму. На думку цих богословів, вибір Єрусалиму (назва якого єврейською означала «місто миру») як символу була пов'язана з намаганням уникнути войовничих імперським смислів, пов'язаних з ідеєю «Риму». Наприклад, архієпископ Євстратій Зоря зазначає: «ідея, яку я бачу в цій назві, – це ідея протиставлення духовного впливу впливові політичному. Рим – місто політичної величі, місто владне. Єрусалим – теж місто царське, але Царство це – не від світу, а з неbes. Цікавою ілюстрацією такого бачення є історія Єрусалимського православного патріархату, який був затверджений не на підставі того, що його центр мав політичну вагу – як патріархати Риму, Константинополя, Олександрії та Антіохії, – а на підставі духовного авторитету й загального пошанування Святого міста» [3]. Войовничий «третюримській» імперській експансії у горизонтальному просторі розширення Київ проставляє «єрусалимську» трансценденцію до святості як головної вектор розвитку [Там само]. В дійсності, Київ мислився як місто, що створене за взірцем Константинополя (другого Риму) не менше, ніж у наслідуванні Єрусалиму. Релігієзнавець Ю. Чорноморець констатує: «Згідно із «Словом про закон і благодать» митрополита Іларіона Київського, великий князь Володимир був новим християнським царем Давидом, а Ярослав – новим Соломоном. Ті самі ідеї бачимо у літописах і у самій градобудівельній програмі Києва, у намаганні князя

Ярослава мати самостійну православну церкву та власний законодавчий кодекс. Київ для Ярослава був не лише другим Єрусалимом із своїм Храмом і золотими воротами, а і другим Римом – центром нової імперії. Тут необхідно звернути особливу увагу на те, що Київ, так само як і Константинополь, мислився як другий Єрусалим і як другий Рим. Другий – це значить інший, новий. Других або нових земель обітованих та імперій може бути багато. Якраз у Європі вже була заснована як певна альтернатива до візантійської «імперії ромеїв» ще одна модифікація римської ідеї – Священна Римська імперія, спочатку Карла Великого, а потім – німецької нації. Кожен новий Єрусалим – другий. Кожен новий Рим – другий і лише другий» [5]. Дослідник доводить, що ідея про «третій» Рим була породжена намаганням подолати історію, творячи імперію на засадах есхатологічного перевершення історичного порядку у новому хаосі Армагедону. Дійсно, в «останній битві» «сили добра» мають мобілізуватися проти «сил зла», і тут все земне знецінюється, сама ідея порядку, цивілізації та культури перестає бути важливою, оскільки заважає «останньому пориву». Моральний релятивізм та нігілізм російського імперіалізму виявляються пов'язаними з ідеєю, що під час «останньої битви» у «боротьбі із світовим злом» виправданими є будь-які засоби. Звичайно, що такого роду легітимізації есхатологічної консервативної революції була цілком чужою для київської ідеї, як у її «єрусалимському», так і у її «римському» інваріантах.

Разом із тим, не може не привертати уваги намагання сучасних теологів побачити у ідеї «Київ – Другий Єрусалим» легітимізації широко діалогу різних релігійних культур, що існують в Україні. Примирення через діалог стає синонімом європейськості «київської ідеї». Слід сказати, що певне прагнення до примирення цілком закономірне з огляду на особливості історичного розвитку релігійного елементу національного культурного простору України. «Долучення до цивілізації» через прийняття християнства при збереженні значних елементів язичницької культури привело до певної амбівалентності в українській ціннісній міфореелігійній свідомості. Початково двоїстість проявлялася у двовір'ї як співіснуванні язичництва та християнства, але потім більш значимою стала двоїстість конфесійна, оскільки до процесів націотворення причетними були як православ'я, так і греко-католицизм. При цьому парадоксальним чином те, що було джерелом розділення для нації, стало джерелом сили і розвитку для національного культурного простору. Перший раз так відбулося з православним християнством, другий раз – з греко-католицизмом. Сьогодні аналогічними відбуваються процеси із українським протестантизмом. Причини виникнення релігійних амбівалентностей в українській ціннісній міфореелігійній свідомості були політичні та геополітичні. Подолання негативних тенденцій багато у чому було пов'язане із сублимацією ментальної енергії, породженої у межах одних міфореелігійних наративів, у просторі існування іншої релігійної культури з її особливими наративами та архетипами. Першим прикладом такої напруженої взаємодії язичницької культури із християнським річним календарем. Християнські свята річного кола стали місцем прояву глибинних архетипів народної язичницької культури, завдяки чому відбувалася подвійна сакралізація (християнська і

магічна) найважливіших елементів народного життя на рівні особистості, родини та місцевої громади. На рівні ідейному сублімація язичницьких уявлень про простір соціального порядку, що протистоїть зовнішньому хаосу проявилася у сакралізації столичного міста (ідея Києву як Другого Єрусалиму). Язичницька і православно-християнська складові народної культури стали джерелом для творчості, але самі по собі були традиціями, мало схильними до соціального прогресу. Навпаки, цим елементам народної культури притаманна схильність до консервативного і традиціоналістичного світогляду, що проявляється і сьогодні у найрізноманітніших формах. Релігійний фактор греко-католицизму і протестантизму в українських реаліях пов'язаний із реформацією та контрреформацією як загальноєвропейськими культурними трендами. Частково ці трансформації позначилися і на українському православ'ї, яке спочатку запозичило систему контрреформаційної єзуїтської освіти (Києво-Могилянська академія), а потім засвоїло протестантські ідеї «народної церкви» під виглядом ідеалів «соборноправ'я» у розвитку релігійних громад в межах автокефального руху. Саме реформаційний потенціал УГКЦ і протестантських спільнот визначає напрямок впливу релігійних наративів «оновлення» і «звільнення» на загальний релігійний та суспільний дискурс в Україні, формує відкритість українських церков не лише до співпраці з державою, але і до партнерських відносин із громадянським суспільством. Більше того, УГКЦ, УПЦ КП, українські протестантські союзи багато у чому перетворилися на християнське громадянське суспільство, що забезпечує їм стійкість серед сучасних випробувань. Разом із тим, деякі церкви знаходяться у полоні обрядовір'я та колективізму, вороже налаштовані до реформаційних тенденцій як у релігійному середовищі, так і у суспільстві. Саме глибоке несприйняття реформаційного потенціалу християнства робить ці церкви такими, що системно протидіють розвитку національного культурного простору сьогодні, зациклюючись на власній культурній практиці та культурі сусідніх народів, які традиційно надають перевагу саме обрядовір'ю і колективізму. Перетворення релігійного різноманіття України з джерела проблем на ресурс національного розвитку можливе лише за умов постійного діалогу, який є природним для «київського християнства». Універсальність основних цінностей та інституційна відкритість до діалогу – ці дві риси відрізняються сьогодні основні релігійні об'єднання України, що співпрацюють у межах Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій (ВРЦіРО).

Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій – це представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган, що діє на громадських засадах. На сьогодні членами ВРЦіРО є 19 найбільших релігійних об'єднань України, які представляють більше 90% віруючих України. У ВРЦіРО представлені три головні православні церкви України, УГКЦ, Католицька церква, найбільші протестантські об'єднання, релігійні громади євреїв та мусульман. Рада приймає ухвали, які мають рекомендаційний характер. Ухвали вважаються прийнятими, якщо рішення ухвалено усіма керівниками (повноважними представниками) релігійних організацій – членів Ради, шляхом консенсусу. На початку свого існування, в кінці 1990-х ВРЦіРО діяла при Державному

комітеті у справах релігій та національностей, і розглядалася державою як засіб впливу на релігійне середовище. До помаранчевої революції вже відбулося становлення ВРЦіРО як самостійного суб'єкта, що представляє релігійне середовище України, є адвокатом із захисту прав і свобод віруючих та суспільства в цілому. Численні звернення ВРЦіРО на актуальні теми, від питань моралі до проблем євроінтеграції, мали чималий резонанс у суспільстві. Під час революції гідності не тільки робила важливі заклики щодо недопустимості насилля, а й була посередником у перемовинах між тодішніми владою та опозицією. Після перемоги революції ВРЦіРО підтримала нову владу, закликала зберегти цілісність країни, засуджувала прояви сепаратизму. Висока оцінка діяльності ВРЦіРО з боку нової влади привела до ряду законодавчих змін, які впроваджували елементи партнерської моделі державно-церковних стосунків. Це стосувалося не лише розвитку інституту капеланства, а і подолання наслідків дискримінації духовної освіти за часів тоталітаризму. Нова якість державно-церковних стосунків стала можливою завдяки консолідованій позиції релігійних організацій, що виникла внаслідок систематичного діалогу в межах ВРЦіРО. Не менше значення мала принципова діалогічна позиція, яку ВРЦіРО зайняла не лише відносно держави, а і стосовно громадянського суспільства. Релігійні організації не лише усвідомлювали себе частиною суспільства в цілому, а і власне функціонування у соціумі бачили за аналогією з діяльністю громадянського суспільства.

Цьому інституційному діалогу релігійних організацій на всеукраїнському рівні сприяє те повсякчасне спілкування, яке ініціюють численні парацерковні організації на місцевому рівні. А саме, в Україні широко представлене релігійне громадянське суспільство, яке об'єднує численні міжконфесійні місіонерські, соціальні, освітні організації. Значення цих організацій різко виросло після війни на Сході України: саме через їх посередництво віруючі налагодили широку волонтерську роботу.

Нажаль, порозуміння не завжди наявне на рівні місцевих громад. Це зумовлене не лише конкуренцією на «ринку релігій», а і культурними та геополітичними причинами. Українська та російська релігійні культури багато у чому різняться. Традиційно у Росії основним партнером для церкви була держава. Саме тому, побудова храмів сприймалася як справа держави та меценатів. В Україні церква не сприймалася як відчужена від народного життя реальність. Тому побудова храмів була перш за все справою місцевих громад. УПЦ КП, УАПЦ і УГКЦ в своїй діяльності наслідують українські традиції громадянської підтримки церкви. Звичайно, що ще більшою є залежність релігійних інституцій від громад у протестантському середовищі. Традиційна для УПЦ як частини РПЦ залежність від державних інституцій не могла бути повною, оскільки Україна в значній мірі залишається для вірних цієї церкви лише територією їх діяльності. Якщо у Росії проповідуються ідеали «симфонії» церкви та держави як двох владних інституцій, які разом мають впливати на суспільство, то в Україні УПЦ (РПЦ) підкреслюють неземний характер церкви, її наднаціональний та наддержавний статус. При цьому позірному сповідуванні універсалізму вірним у конкретних громадах чомусь нав'язується російський тип

православної культури, з есхатологічним протистоянням Заходу замість характерної для київського православ'я відкритості до Заходу, із ієрархічним принципом побудови церковності замість соборноправ'я, тощо. Для розуміння того, наскільки чужим є завдання розбудови української релігійної культури для УПЦ (РПЦ) показовим є той факт, що до цього часу в цій церкві немає «канонічного» перекладу Біблії та основних богослужбових текстів українською. Чомусь вважається, що мови народів Півночі, Кавказу, Центральної Азії можуть успішно передавати богословські сенси згаданих текстів, а українська мова – ні. Таким чином, можемо констатувати наявність вибіркового протистояння національній інкультурації християнства. Вірні УПЦ (РПЦ) захоплюються досягнення грецького і російського православ'я, однак на українське православ'я дивляться як на аномальне явище. Окремі винятки українофільства, пов'язані з деякими діячами УПЦ в Києві чи на Волині залишаються винятками.

Таким чином, у релігійній сфері України наявні як елементи як єдності завдяки діалогічності, так і розділень через світоглядні суперечності. Останні виникають не лише через особливості позиціонування російського типу православ'я в Україні. Справа у тому, що релігійні інституції України, окремі спільноти та навіть окремі вірні можуть знаходитися у різних історичних парадигмах розвитку релігійної свідомості. Як відомо, Г. Кюнг виділяє у межах розвитку християнської теології різновиди домодерної, модерної та постмодерної думки. Єдність через діалог, актуалізацію потенціалу відкритості релігій – все це характерне лише для християнства доби постмодерну. Натомість домодерні та модерні типи християнства були спрямовані на замикання дискурсу у межах певних доктрин, на відстоюванні власних священних кордонів кожної релігійною організацією. Домодерні типи релігійного світогляду визначалися традиціями, модерні апелювали до досвіду. В цілому православна культура УПЦ (РПЦ) намагається зберегти певні традиції, при чому не власне українські, а російські та грецькі. Разом із тим, прогресивні священники із УПЦ та теологи УПЦ КП намагаються модернізувати православ'я, апелюючи до можливостей сприйняття не як інституції чи традиції, а як місця передачі особистого і колективного досвіду. УГКЦ є прикладом християнства як доби модерну, так і постмодерну, оскільки водночас намагається зберегти жорстку інституційну вертикаль, апелює до досвіду православної традиції, пропонує перетворити церкву на горизонтальну мережу спільнот (програма «Жива парафія»). Українські протестанти мають інституалізацію офіційних релігійних організацій за лекалами пізнього модерну, а їх парацерковні організації, молодіжні спільноти, місіонерські товариства цілком свідомо просувають християнство доби постмодерну. Під останнім не слід розуміти християнство, яке поступилося постмодерну і постмодернізму, а християнство, що враховує стан «пост–» як невід'ємний культурний контекст. Об'єднує християнство (а також іудаїзм та іслам) доби модерну і постмодерну установка на відкритість до діалогу із соціумом. Як ми бачили, ця установка на діалог дійсно властива усіх релігійним організаціям України, представленим у ВРЦіРО, хоча на низовому рівні конкретних громад УПЦ (РПЦ)

існує певна фактична неготовність до такого діалогу, викликана багато у чому саме загальною орієнтацією російського православ'я на домодерні традиції як нормативні.

В цілому розвиток релігійної сфери в Україні відбувається в межах загальноєвропейських процесів діалогу, примирення, співпраці різних релігійних організацій. Не випадково Україна стала однією із країн, де активно працює група «Примирення», в якій представлені УПЦ, РКЦ в Україні, УГКЦ. Європейська діалогічна парадигма розвитку релігійної сфери України різко суперечить процесам, які відбуваються в Росії. Окрім традиційної абсолютизації значення держави, російські релігійні організації охопила хвиля фундаменталізму та ксенофобії. Спочатку ця тенденція була характерна для «низів», для релігійних громад, але останніми роками керівництво РПЦ відверто стало на шлях проповіді, що використовує «мову ненависті». Офіційні речники РПЦ використовують ідеї фундаменталізму, ксенофобії, імперського реваншизму, а останнім часом усі східнослов'янські народи називаються частинами російського етносу, штучно відірваними з політичних причин. Церква нібито має поєднувати не лише православних різних національностей у християнську єдність, а і повертати цілісність «великому російському етносу». Розвиток фундаменталізму, ксенофобії та релігійного націоналізму в РПЦ настільки стривожив інші православні церкви, що ці явища було різко засуджено у документах Всеправославного собору, що відбувся 2016 року на Криті. Цей факт ще раз засвідчує наявність певного релігійно-геополітичного розлому в Європі, але він проходить не між греко-католицькою та православною Україною, як це описують російські політики, а проходить по кордонах Росії. Навіть у Білорусі наявний значно вищий рівень толерантності у релігійній сфері, і спроби сучасного митрополита Мінського Павла довести, що у православних та католиків «різний Бог» не були сприйняті у політикумі та суспільстві. Динаміка розвитку релігійної сфери України у межах загальноєвропейських тенденцій спричинена ще й визначальним впливом процесів глобалізації. Надії російських православних на можливість розвитку в межах окремої «країни-цивілізації» або перемоги «альтернативних сценаріїв глобалізації» є відверто утопічними. Історична перспектива – за «відкритим християнством», суголосним із «київською ідеєю», за міжконфесійним діалогом і співробітництвом.

Відповідно до описаних тенденцій захист національного суверенітету в релігійній сфері має відбуватися не за рахунок відмежування від загальносвітових процесів, а через ефективну участь України в них. Нажаль, деякі українські теоретики у цій сфері (В. Петрик, В. Сьомін) до цього часу мислять побудову практики захисту релігійної сфери від іноземних впливів за російськими взірцями антизахідної політики, не враховуючи існування України у загальноєвропейському релігійному просторі. Події 2014 та наступних років переконливо довели, що необхідною є нова концепція національної безпеки в релігійній сфері, яка б враховувала історичні та сучасні тенденції. І вже це надасть певні орієнтири для ефективного захисту релігійної складової національного культурного простору України як частини європейської цивілізації.

Висновки. Релігійна сфера як складова національного культурного простору України відрізняється історично сформованим різноманіттям, наявністю передумов для діалогу та гармонійного розвитку в межах комунікативної взаємодії основних українських релігійних організацій. Наявний ґрунт для партнерства держави і церков, суспільства та релігійних спільнот на основі європейських моделей розвитку. Релігійна культура України має значний потенціал для протистояння сучасному російському фундаменталізму, і у цьому протистоянні має підтримку основних зарубіжних релігійних центрів. Все це дозволяє припускати, що історично в Україні перемаже «відкрите християнство» (у його конфесійних інваріантах та екуменічній взаємодії), «відкритий іслам», «відкритий іудаїзм».

Список використаних джерел

1. Блаженнейший митрополит Владимир. Память о Небесном Иерусалиме: киевская традиция // Память и надежда: горизонты и пути осмысления / Сост. К. Б. Сигов. – К.: Дух і літера, 2010. – С.7–12.
2. Епископ Переяслав–Хмельницький Александр (Драбинко). Киев – Новый Иерусалим. К очеркам о киевской грядософии // Память и надежда: горизонты и пути осмысления. / Сост. К. Б. Сигов. – К.: Дух і літера, 2010. – С.27–37.
3. Щеткіна Е., Зуев П. Киевское распутие / Екатерина Щеткіна, Петр Зуев // Зеркало недели, 3 апреля 2010. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/kievskoe_rasputie.html
4. Ричка В. М. «Київ – Другий Єрусалим»: з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі / НАН України. Інститут історії України. – К.: Ін-т історії України, 2005. – 243 с.
5. Чорноморець Ю. Київська ідея в сучасному релігійно-культурному дискурсі / Юрія Чорноморець // Релігія в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/28079-kiyivska-ideya-v-suchasnomu-religijno-kulturnomu-diskursi.html>.

References

1. Blazhenneyshiy mitropolit Vladimir. Pamyat' o Nebesnom Iyerusalime: kiyevskaya traditsiya // Pamyat' i nadezhda: gorizonty i puti osmysleniya / Sost. K. B. Sigov. –K.: Dukh i litera, 2010. – S.7–12.
2. Yepiskop Pereyaslav–Khmel'niyskiy Aleksandr (Drabinko). Kiyev – Novyy Iyerusalim. K ocherkam o kiyevskoy gradosoфии // Pamyat' i nadezhda: gorizonty i puti osmysleniya / Sost. K. B. Sigov. – K.: Dukh i litera, 2010. – S.27–37.
3. Shchetkina Ye., Zuyev P. Kiyevskoye rasput'ye / Yekaterina Shchetkina, Petr Zuyev // Zerkalo nedeli, 3 aprelya 2010. [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/kievskoe_rasputie.html
4. Rychka V. M. «Kyiv – Drugiy Yerusalyim»: z istorii' politychnoi' dumky ta ideologii' seredn'ovichnoi' Rusi / NAN Ukrai'ny. Instytut istorii' Ukrai'ny. – K.: In-t istorii' Ukrai'ny, 2005. – 243 s.
5. Chornomorec' Ju. Kyi'vs'ka ideya v suchasnomu religijno-kul'turnomu dyskursi / Jurija Chornomorec' // Religija v Ukrai'ni [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/28079-kiyivska-ideya-v-suchasnomu-religijno-kulturnomu-diskursi.html>.

Stepanova O. A., Doctor of sciences in cultural studies, Head of the Department of Tourism Management of the Open International University of Human Development «Ukraine» (Ukraine, Kyiv), elen_d@i.ua

Religious component of the national cultural space of Ukraine

The article analyzes the religious component of the national cultural space in the historical dynamics of its development. The basic preconditions of the modern dialogical model of development of the Ukrainian religious sphere are revealed. It is proved that religious diversity in Ukraine with the emergence of new denominations was the source of significant contradictions, but eventually new religious organizations always played a constructive role in the history of national development. Today, the European model for the development of the religious

sphere of Ukraine has been reached, which provides for constant dialogue and cooperation between the main religious organizations, which cover more than 90% of believers. This dialogue is fruitful at the level of all-Ukrainian institutions and para-churches' organizations that make up the religious segment of civil society. At the level of religious communities, certain difficulties in the dialogue have historic reasons in the presence of Russian Orthodoxy in Ukraine. However, in general, the dynamics of historical development and the impact of globalization lead to an acceleration of the transition of the religious sphere of Ukraine to European models of development, which include not only a permanent inter-confessional dialogue, but also the existence of partnership relations between churches and state, churches and religious organizations.

Keywords: religious sphere, national cultural space, state–church relations, Orthodoxy, Protestantism, open Christianity, fundamentalism.

* * *

УДК 27–31:27–248:56

Соколовський О. Л.,

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, Житомирський державний
університет ім. Івана Франка (Україна, Житомир),
osokol_83@ukr.net

Філософсько–релігійний аспект христології апостола Павла в новозавітній літературі

Досліджено христологію апостола Павла про іночасне з'єднання людської та Божественної природи в Ісусі Христі у філософсько–релігійному значенні. Визначено термінологічні особливості христологічних титулів у вченні апостола, даючи підстави стверджувати про їх самотні характер, виражений автором в особливому стилі з використанням різних свідчень, найменувань, символічних образів й ускладненої метафорики. Встановлено, що віра в Ісуса Христа, яка формувалася в ранньохристиянський період, не набула єдиного і завершеного вираження розуміння Його сутності, через різні традиції і образи мислення, властиві авторам новозавітних текстів. Досліджено методологічний підхід у новозавітній христології. Окреслено, що функціональний підхід у порівнянні з онтологічним аналізом христології є відображенням істинного смислу Нового Заповіту, який також можна використати для осмислення божественної та людської природи Ісуса Христа, оскільки онтологічні моменти присутні у функціональних.

Ключові слова: христологія, сотеріологія, титул, «Месія», «Син Божий», «Син Людський», «Господь».

Друга Особа Святої Трійці залишається для людства великою таємницею, яку намагалися розкрити богослови, філософи та релігієзнавці. Кожен дослідник вніс свої судження, що містять глибокі, а деколи суперечливі міркування про другу Особу Ісуса Христа. Однак, деякі важливі питання та аспекти христології залишаються відкритими не лише в догматичній, а й філософсько–релігійній системі вчення. Звідси, на нашу думку, виникає потреба в релігієзнавчому аналізі найважливіших положень христологічного вчення, яке є одним з найбільш важливих і важких для розуміння в богословській науці. При цьому вчення Церкви про другу Особу Трійці тісно пов'язане із теорією про спасіння, розвинуту апостолом Павлом у його христологічній доктрині.

Христологія апостола Павла сформувала підоснову для розвитку доктринального вчення про Особу Ісуса Христа в апостольський період. Літературний стиль послань Павла достатньо гоміздкий, лаконічний за складом та об'ємний за змістом. Аналіз христологічних поглядів апостола, які знайшли своє відображення в різних посланнях автора, потребує використання порівняльного методу дослідження. Христологічній тематиці присвячена перша глава Послання до Колоссян, що репрезентує не лише його погляди на дану проблему, а є літургійним гімном ранньої християнської церкви.