

<http://www.religion.in.ua/main/analitica/26321-pravoslavyya-v-ukrayini-i-nacionalno-bezpeka.html>. 21. Справочник религиоведа. – К., 2010. 22. Українська Асоціація релігійної свободи. – К., 2011. 23. Академічне релігієзнавство України. XX. Буклет. – К., 2011. 24. Українське релігієзнавство. Ювілейний випуск. До 20-річчя Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2011. 25. Роль експертних товариств в сфері політики, охорони довкілля, культури та релігійного життя в Україні та Білорусі / НАН України, ІФ ім. Г.С.Сковороди, ДФФД. За заг. ред. проф. Л. Филипович. – К., 2014. – 152 с.

Liudmyla Fylypovych

UKRAINIAN ORTHODOXY AS OBJECT OF RELIGIOUS STUDIES EXPERT ACTIVITY

This article sets out the theoretical basis of the expert activity in the field of religious life. Based on the Ukrainian religious studies researchers experience used the participant observation for religious processions, the author formulates the basic principles of scientific expertising which aims to essential understanding of the modern expressions of functionality of religion and its impact on society and human.

Key words: *expertising, religious studies expertise, expert community, orthodoxy as a functioning reality, object of religious criticism.*

Петро Яроцький (м. Київ)

КИЇВСЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО: ВИТОКИ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я І ЙОГО СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ

У статті здійснено історіософський аналіз особливостей становлення київського християнства, його змістове наповнення в контексті історичної традиції русичів.

Ключові слова: *Київське християнство, митрополит Іларіон, Московське християнство, Константинопольський Патріархат, візантизм.*

Основоположні засади Київського християнства були проголошені Іларіоном у його «Слові про Закон і Благодать». Цей видатний твір стоїть біля витоків оригінальної вітчизняної літератури і є вагомим богословсько-філософським трактатом періоду Київської Русі.

Коли й де проголошено «Слово про Закон і Благодать», все ще залишається дискусійним. Ця дискусія триває в колі дослідників «Слова» вже понад півтора століття років. Обґрунтовується припущення, що «Слово» проголошено не в 1049 р., а 25 березня 1022 р., тобто на двадцять років раніше ніж доводили такі його дослідники як М. Розов і Т. Вікула а місцем його проголошення могла стати церква Святих Апостолів на Берестовому, де Іларіон був пресвітером. За Ярослава Мудрого «Слово» могло звучати неодноразово і у відповідно відредагованому вигляді проголошувалося на церковні свята у Благовіщенській і Десятинній церквах, а також Софії Київській [1, с. 6–9].

«Слово про Закон і Благодать» містить сутнісні вияви феномену Київського християнства, а саме:

характерною особливістю Київського християнства була відкритість до Сходу і Заходу. У ньому і після розколу Вселенської церкви у 1054 р. на Східну (Греко-православну) і Західну (Римо-католицьку) не вкорінюється релігійна нетерпимість, віросповідний фанатизм, ворожнеча до іновірців.

На київському ґрунті, за суттю, творився власний – руський, тобто український, синтез християнства. Запозичуючи зі Сходу обрядові й культові форми, Київське християнство не сприйняло візантійської теократії, цезаропапізму.

Київська Церква не надавала виключної уваги специфічним формам візантійської побожності, буквалізму, ритуалізму, що згодом знайшли сприятливі умови для розвитку на ґрунті Московського християнства: згадаймо хоча б безперервну низку різноманітних єресей і, зрештою, старообрядницький розкол, який майже не стосувався України.

Для Київського християнства були характерні толерантність і європоцентричність. Зв'язки із Римом і загалом із Заходом підтримувалися задовго

до хрещення Русі–України і продовжувалися до монголо-татарської навали: відбувався активний обмін посольствами, церковними делегаціями, а також листуванням між Києвом і Римом за часів княгині Ольги, під час князування Ярополка, Володимира Святославовича, Святополка і Ярослава Мудрого. Відтак Київська Русь історично й ментально була європоцентричною, прагнула до євроінтеграції, відзначалася діалогічністю й толерантністю.

Разом з тим, київське християнство зберігало недоторканість киево-руської культури і духовності. Коли домініканці, які вільно проводили місіонерську діяльність в княжому Києві, намагалися звабити киян латинським обрядом, то зазнали поразки й були вигнані за межі Русі, оскільки замах на східний обряд розглядався як замах на національну культуру – складовий чинник киево-християнської духовності [2, с. 594–596]. Коли грецькі митрополити й єпископи, яких присилали з Константинополя, вимагали переходу на теоретичні засади візантійського християнства і копіювання в церковному, суспільному й особистому житті грецьких обрядів, візантійських ритуалів, то часто виникав конфлікт з київськими князями й патріотично налаштованим духовенством.

Візантійська ритуалістика відзначалася обмеженнями та заборонами. Так, нечестивими вважалися приятельські стосунки з невірними (нехристиянами) і латинянами (західними християнами). Обмежувалося природне сексуальне життя в законному шлюбі в п'ятницю, суботу, неділю та під час церковних свят. Заборонялося наступного дня після подружнього співжиття йти до церкви, причащатися, цілувати хрест та ікони. Заборонялося тримати хрест та ікони у спальній кімнаті подружжя. Найбільшою жертвою візантійської ритуалістики була жінка: вона вважалася нечистою після пологів (40 днів після народження хлопчика і 80 днів після народження дівчинки). Кімната, в якій відбувалися пологи, також вважалася нечистою і потребувала освячення.

Відтак нав'язувані Візантією ритуали буквально повторювали приписи Мойсеєвого закону, зокрема його положення про породіллю (Левит 12:1–8), різко контрастували з киево-руськими звичаями, киево-християнською ментальністю сприйняття краси подружнього життя. Акти подружнього життя в розумінні русичів-українців (навіть язичників, а згодом і християн) асоціювалися із відповідністю і сповненням Божої волі. Народження дитини – це чистий акт, Богом благословений. Саме тому культ Божої Матері – Богородиці швидко прийнявся і поширився на Русі-Україні. Народження, як і зачаття, у розумінні наших пращурів-русичів і сучасних українців – це Божий дарунок («якщо Бог дасть дитину», «Бог дав дитину») [2, с. 595].

Київське християнство, у розумінні його ідеолога Іларіона, – це, передусім, пріоритет внутрішнього змісту релігійності над її зовнішньою формою. Саме це призводило до протиріччя між практикою Візантійського християнства та змістом християнського життя в Русі-Україні внаслідок спроб впровадження візантійського церковного ритуалізму. Його досить буквалістські вимоги не відповідали розсудливому українському сприйняттю дійсності. Натомість візантійська церковна практика прищеплювалася та глибоко вкорінювалася в московське релігійне та церковне життя.

Відтак, Київське християнство не знайшло продовження у Московському християнстві, яке було зовсім іншим, цілком протилежним Київському. Однією з особливостей Московського християнства була його схильність до обрядової, показової релігійності: зовнішнім, малозначущим, абсолютно неістотним для релігійного і церковного життя справам надавалося такого значення, начебто релігійність виражається лише в дрібних зовнішніх ознаках, а тим часом зовсім нехтувалося основне – внутрішнє удосконалення людини.

Відомий російський православний богослов, професор О. Шмеман з цього приводу писав: «Під яким би кутом не дивитися на відносини між двома церквами, яку схожість та єдність походження ми в них не відкривали б, Московську церкву слід

вважати як занепад порівняно з Київською» [3, с. 346–347]. Інший російський дослідник Київського християнства Г. Федотов вважав, що Київське християнство було одним із найкращих способів реалізації Христової науки в усьому християнському світі. Воно не знайшло свого продовження, за переконанням Г. Федотова, в Московському християнстві, яке було зовсім іншим, часто протилежним до Київського християнства [4, с. 400–402].

Іларіон у своєму «Слові про Закон і Благодать» як високоосвічений богослов виклав основоположні засади Київського християнства. «Слово» Іларіона – це не тільки богословський, а глибоко філософський та різноаспектний історіософський твір. У «Слові» на ґрунті свіввідношення Закону й Благодаті, тобто Старого і Нового Завітів, Мойсеевого закону, даного для одного обраного народу, і засад християнської Благодаті, чітко окреслених апостолом Павлом: «Немає вже різниці між обрізаним і необрізаним, між іудеєм і елліном, між рабом і рабовласником, між чоловіком і жінкою – всі рівні у Христі», – сформульовані основоположні засади Київського християнства. Іларіонове «Слово» – це, за суттю, Києво-руська декларація про ліквідацію всіх форм етнонаціональної, релігійної, соціальної та гендерної нерівності та дискримінації.

Сутнісне значення основоположних засад Київського християнства Іларіоном виявляється у такій парадигмальній послідовності й взаємоумовленості:

- у вченні про рівність і рівноцінність усіх народів та теорії всесвітньої історії як поступового і рівноправного залучення усіх народів до культури християнства;
- у вилученні молодого Київського християнства з-під іноземного церковного диктату і невластивих для киево-руської ментальності чужих форм сповідання релігії;
- в обґрунтуванні зародженого на Русі-Україні особливого типу національної самосвідомості.

Стоячи на цих богословських й історико-філософських основах, Іларіон наголошував на тому, що не тільки кожна людина відповідальна перед Богом, а й увесь християнський люд на чолі з своїми володарями повинен дбати про загальнонародні справи. На цій zasadі ґрунтувався патріотизм Київського християнства. Незалежність в управлінні церквою була його вимогою, бо саме таким чином народ міг стати щасливим і досягнути спасіння.

Іларіон, як уже зазначалося, доводив, що перед Богом усі народи рівні й рівноцінні. Цей принцип був цілком протилежний візантійській претензії на першість у християнському світі, тобто на «другий Рим», яким вважав себе Константинополь, і йшов у супереч з пізнішим домаганням Москви стати спадкоємицею Візантії – «третьім Римом». Київське християнство формувало таку духовну особистість, таку ментальність, яка неприродним і чужим для себе вважала будь-який шовінізм і расизм, зодягнений в шати церковного імперіалізму.

Дві церковні події мали велике значення для утвердження самочинності, самоуправності, помісності, зрештою – патріотичності Київської церкви. 1051 р. – князівське «поставлення» Ярославом Мудрим русина Іларіона главою Церкви – митрополитом Київським. 1147 р. – соборне обрання Кліма Смолятича Київським митрополитом. В обох випадках це були акти державного масштабу, усвідомленого патріотичного значення, оскільки йшлося про звільнення не лише Київської Церкви, а й Київської Русі з-під беззастережного й покірного підпорядкування зарубіжному церковному центру – Константинопольському Патріархату та імперському впливу Візантії. Російський історик В. Татищев з цього приводу писав: «Через патріаршу владу над київськими митрополитами грецькі царі намагалися керувати київськими князями, а це було супротивно їх честі й гідності» [5, с. 78]. Саме тому киево-руські єпископи і духовенство були проти того, щоб до Києва надсилали візантійських митрополитів та єпископів.

У 1147 р. Київський князь Ізяслав Мстиславович скликав перший Київський церковний собор руських єпископів, на якому відбулося обрання і поставлення

Київським митрополитом Клима Смолятича, «книжника і філософа». Іпатіївський літопис подає, що із семи єпископів, які брали участь у соборі, – п'ять були русичами. Після тривалої дискусії обґрунтовано і ухвалено наріжний принцип киево-руської еклезиології – право наставляти собі митрополитів без санкції Візантії. Більшість присутніх єпископів, крім Новгородського єпископа Ніфонта та Смоленського єпископа Мануїла (обидва – греки), висловилися за право Київської церкви обирати свого митрополита. Новгородський літопис, коментуючи Київський собор 1147 р., додає, що Клима Смолятич був обраний митрополитом єпископами з «Руския Области», тобто єпископами Русі-України. Полоцький та Ростовсько-Суздальський єпископи проігнорували Київський собор.

На закид цих єпископів з-поза Києва, що без волі візантійського патріарха собор не може легально висвятити митрополита Клима, головуючий на соборі Чернігівський єпископ Онуфрій чітко сформулював позицію про соборність, автокефальність і соборноправність Києво-Руської церкви: «Ми знаємо, що маємо право це робити. У Царгороді поставляють митрополита благословенням рукою св. Іоанна, то можемо так само поставити Київського митрополита, благословляючи його мощами святого Климентія» [2, с. 6]. Уточнимо, що мощі св. Климентія, які від часів князювання Володимира зберігалися в Києві, – це мощі четвертого Римського папи Климентія, замученого на чорноморському узбережжі Криму, які були знайдені й привезені до Риму одним з «солунських братів» – Кирилом та подаровані Київському князю Володимирі папою Іваном XV (985–996 рр.) з нагоди хрещення Русі. Відтак позиція соборних єпископів, від імені яких промовляв Чернігівський єпископ Онуфрій, була маніфестацією вселенськості й автокефальності Київського християнства, всупереч єпископів неруської півночі, майже сто років після церковного розколу 1054 р.

Зі смертю Київського князя Ізяслава Мстиславича у 1154 р. та усуненням митрополита Київського Клима Смолятича закінчується важливий період політичної та церковної історії Київської Русі. На півночі Київської держави почала формуватися церковно-політична опозиція з метою повалення усамостійненої від Візантії Київської митрополії. Її очолив Новгородський єпископ Ніфонт у єдності зі Суздальським князем Юрієм Долгоруким. У 1155 р. саме Долгорукий звернувся до Візантії з проханням прислати нового митрополита. Незабаром прибув до Києва грек Феодор, який розпочав своє митрополитство з того, що церковним актом позбавив Клима Смолятича митрополитичого престолу. Усіх єпископів, які висвячували Клима Смолятича, піддав «неблагословінню» і позбавив єпископських кафедр. Він також скасував «всі діяння і служіння» Клима Смолятича, «уневажнив всі його свячення», а тих, кого він висвятив, позбавив церковного сану. Після здійснення цієї «карної експедиції» візантійський митрополит, за свідченням літопису, «відслужив Літургію і поблагословив князя Юрія Долгорукого» на знак вдячності за те, що він з'єднав Київську митрополію з Візантією. Найбільшою нетактовністю цього грека-митрополита було те, що він у своїй фанатичній запопадливості виголосив церковне прокляття на померлого вже Київського князя Ізяслава Мстиславича, покровителя устремлень Київської Церкви до самостійності й правопорядку.

Власне, це був початок падіння Київської митрополії, який завершився у 1686 р. її підпорядкуванням Московському Патріархату з позбавленням усіх прав і привілеїв, які вона обстоювала перед візантійським натиском. Падіння Києва – «матері городів руських» – визначило його подальшу державну і церковну історію. Північні – суздальські можновладці, а згодом московські Мономаховичі поклали край силі й славі Київської держави. Історія Києва як політичного, культурного, церковного центру за 70 років – між першим його зруйнуванням Андрієм Боголюбським у 1169 р. і другим остаточним монголо-татарським знищенням у 1240 р. – це вже історія падіння і зuboжіння колишнього славетного центру княжої Київської держави.

І на завершення цієї трагічної сторінки змагань Київської Церкви за свою незалежність і самостійність звернемось до духовної спадщини митрополита

Іларіона, який створив концепцію вселенської історії, гідне місце у якій посіла Київська держава і Київське християнство. Ця концепція безпосередньо протилежна прагненню середньовічних та пізніших імперських церков до обраності й виключності. «Візантійській теорії вселенської церкви, – підкреслював авторитетний російський дослідник культурно-історичних процесів на Русі Д. Лихачов, – Іларіон протиставляв своє вчення про рівність усіх народів, свою теорію всесвітньої історії як поступового і рівного залучення усіх народів до культури християнства» [6, с. 57]. Митрополит Іларіон обґрунтовував свою теорію, доводячи, що нові народи, які прийняли християнство, мають навіть більшу перевагу перед народами, які «спорохнявіли в національній іудейській скупості». Цей висновок він підтверджує євангельською притчею: «Належить благодаті й істині на нових людей засяяти... Не вливають бо вина нового, вчення благодатного, у міхи ветхі, в іудейські постарілі, а якщо так, то продеруться міхи, і вино проллється» [7]. Нове вино – це молоде Київське християнство. Старі, ветхі іудейські міхи – візантійський цезаропапізм, номінальна побожність, буквалізм, ритуалізм.

Розкриваючи глибокий смисл цих слів Іларіона, які були спрямовані проти будь-якого віросповідного диктату та чужеземної церковно-інституціональної зверхності, російський дослідник суспільно-політичної думки Давньої Русі (XI–XVI ст.) І. У. Будовниць зазначив: «Іларіон висуває Східноримській імперії тяжкі звинувачення. Будучи християнами, греки, подібно до обрізаних новонавернених іудеїв Єрусалиму, чинять насильство над іншими християнами (новонаверненими язичниками, нав'язуючи їм приписи Мойсеевого закону. – П. Я). Тому греки не варті благодаті й істини» [8, с. 71]. Відтак «не варті благодаті й істини» ті, що разом з візантійськими митрополитами чинили насильство над Київським християнством.

Іларіон за оцінкою російського вченого І. Жданова, «був полум'яним виразником свого часу». «Це був час зародження на Русі, – писав І. Жданов, – книжної освіти, час Ярослава Мудрого, це був одночасно час зародження особливого типу національної самосвідомості» [9, с. 56]. Іларіон, без сумніву, був блискучим виразником національної самосвідомості саме русичів-українців.

Історіософ і глибокий знавець всесвітньої історії християнства, Іларіон вважав, що не з апостольською проповіддю Андрея Первозванного прийшло християнство на Русь. Якщо апостолами-вчителями Римської землі, зазначає Іларіон, були Петро і Павло, Малої Азії – Іоан Богослов, Індії – Фома, Єгипту – Марко (про Візантію і Константинополь Іларіон навіть не згадує – П. Я.), то «вчителем і наставником руського народу є князь Володимир». «Адже не в слабкій і безвісній землі володарював, а в Руській, що знана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі». У цих рядках Іларіонового «Слова про Закон і Благодать» прочитуємо патріотичну натхненність автора, його глибоке обґрунтування самодостатності, самостійності, самочинності, автокефальності й помісності Києво-Руської, а отже, Української Церкви.

Митрополити Іларіон і Климент були провідниками теорії християнського універсалізму з чітко означеним змістом, а саме: схрещенням здобутків східного варіанту християнства із західним на базі передхристиянської слов'янської культури. Цей зміст визначає одну з головних особливостей християнства в Київській Русі. Християнський універсалізм Київського християнства формувався на основі толерантного і відкритого ставлення до Сходу і Заходу. Київське християнство прийняло допомогу Константинопольського Патріархату в організації єпархій, але всіляко відкидало спроби греків поставити Київську митрополію під його юрисдикцію. І, водночас, не відкидало його духовної опіки, в основу якої поставлено східний, грецький обряд з використанням старослов'янської мови і місцевих дохристиянських звичаїв. Але Київське християнство категорично не сприймало візантійської ідеї теократії і цезаропапізму, якою обґрунтовувалося домінування світської влади в церкві над духовною владою. Відтак в Русі-Україні після введення християнства не визнавали окремого месіанського призначення Візантійської церкви.

Після церковного розколу 1054 р., який практично не зачепив християнства в Україні, всі зусилля Константинополя були скеровані на ліквідацію основоположних засад Київського християнства. Насамперед це проявилось у спробах позбавлення можливості перебування на митрополичій кафедрі русичів і водночас підтримки тих ієрархів, особливо з північних земель, що дотримувалися провізантійської орієнтації. Від цього часу зароджується московський варіант християнства, в основу покладено візантійську практику цезаропапізму й месіанства. Відбувався відхід від засад християнського універсалізму, толерантного ставлення до інших релігій.

Доба Київського християнства остаточно завершилася монголо-татарською навалою і перенесенням резиденції київських митрополитів на північ, що заклало підвалини майбутнього перетворення Київської митрополії на Московську. Одночасно в цей період у боротьбі з Київським християнством остаточно перемогла візантійська доктрина цезаропапізму і месіанського значення в християнському світі Константинополя як «другого Риму», що з плином часу перетворилося на московсько-православну впевненість у месіанське призначення Богом Москві прав «третього й останнього Риму». Відтак Київське християнство не знайшло свого продовження у Московському християнстві, яке було й залишилося зовсім іншим. Християнство в Русі-Україні своїми особливостями, притаманними йому в X–XIII ст., відрізнялося від Візантійської й Римської церков. Через відомі суспільно-історичні обставини в процесі занепаду державної Русі-України під час князівської доби Київське християнство не мало вже свого продовження в бездержавній Україні.

Сучасні проблеми спадкоємців Київського християнства ґрунтуються на тому, що на початку третього тисячоліття в усій доленосній значущості постає питання про роль і місце України, українського християнства, Української Церкви у християнській Європі, маючи на увазі і геополітичне, і конфесійне розташування України між Сходом і Заходом. Ця проблема має кілька вимірів.

Перший стосується місця і ролі Церкви в історії, культурі, духовному житті українського народу, національному і духовному відродженні України. Отже, йдеться про ціннісну вагомість українського християнства в цілому і окремих його церков та релігійних спільнот в сучасному секуляризованому і глобалізованому світі: чи буде вона збережена в подальшому розвитку релігійних процесів в Україні й світі?

Другий вимір: будь-які зрушення в цьому напрямі неможливі без практичного усвідомлення тисячолітнього шляху Православної церкви в Україні в умовах її бездержавності та зроблених належних висновків для сучасного буття українського православ'я.

Третій вимір: інтегруватися у християнську Європу українське православ'я зможе, зберігаючи властивий українському народові дух толерантності, терпимості, доброї волі до всіх віровизнань і національних культур багатоконфесійної і багатонаціональної України. І це може бути добрим взірцем для сучасної Європи, яка втрачає свій імідж мультикультуральності.

Рух за примирення, зближення, а в майбутньому об'єднання всіх гілок українського православ'я, може стати міцною основою, надійним вектором українського екуменізму. Попри всі проблеми й труднощі, які виникли в українському православ'ї, зрозуміло, що долати їх можна лише шляхом діалогу, міжцерковного порозуміння, без втручання будь-яких зарубіжних церковних центрів. Без усвідомлення ієрархією всіх церков українського православ'я конфесійної єдності як чинника консолідації українського суспільства, без енергійних зрушень до діалогу, без рішучого мораторію на конфронтацію, Православна церква в Україні не посяде належного їй конструктивного місця в суспільно-політичному процесі й не виконає своєї ролі в духовному і національному відродженні. Про це свідчать уроки нашої історії – і державної, і церковної.

Великою загрозою для України є можливий вплив тієї чи іншої православної Церкви на поглиблення регіоналізації України та її етнічне розшарування: наприклад, Центр і Захід України – сфера впливу УПЦ Київського Патріархату та

УАПЦ, Південь і Схід – територія УПЦ, яка перебуває в єдності з Московським Патріархатом. Це поглиблює політичне напруження в суспільстві, створює проблеми в міжнаціональних відносинах, негативно позначається на національній безпеці України.

Позиція українського православ'я на зовнішній арені великою мірою залежить від здобуття ним цілковитої канонічної самостійності. Тому визнання автокефалії від часу проголошення незалежності України стало досить серйозною проблемою не лише церковного, а й політичного керівництва. Треба взяти до уваги, що саме зовнішньополітичний аспект проблеми автокефалії через свою невиразність, контраверсійність та складність часто-густо набував в історії народів, які традиційно сповідували православ'я, неприхованого політичного забарвлення. Наприклад, закордонні православні центри (зокрема, Константинопольський Патріархат, від якого залежить канонічне вирішення цього питання) дуже суперечливо ставляться до визнання в майбутньому автокефалії українського православ'я.

Вселенський православний Патріархат суттєво залежить від Московського Патріархату, хоча останніми роками спостерігається певне напруження у відносинах між ними. Донедавна найприйнятнішою в Константинополі була позиція, яку й займав останніми роками Вселенський Патріархат в українській справі: визнання УПЦ Київського Патріархату і УАПЦ частинами церкви, що перебувають у розколі; визнання передумовою отримання автокефалії – об'єднання всіх гілок українського православ'я, покаяння з боку «розкольників», наявність доброї волі Московського Патріархату. Що ж до Московського Патріархату, то його незацікавленість у наданні автокефалії українському православ'ю зрозуміла. Сучасні православно-богословські ідеї російської ейкумени і російського універсалізму як обов'язкової складової самоідентифікації росіян, претензії бути «третім Римом» на православному Сході заважають Московському Патріархату об'єктивно оцінювати українські церковні справи.

Кризу в сучасному українському православ'ї потрібно оцінювати в контексті реальної релігійної, політичної, духовної ситуації в Україні. Самостійне значення цього міжцерковного конфлікту було б незначним, якби він не мав під собою соціально-політичного ґрунту. Дедалі більше політизується, цей конфлікт, як кризовий стан українського православ'я, є релігійною трансформацією політичного протистояння. Де ж вихід? Він, звичайно, не в орієнтації на Константинополь, Москву чи Рим. Вихід – у мобілізації внутрішніх сил українського православ'я всіх трьох церков – УПЦ, яка перебуває в молитовному і канонічному єднанні з Московським Патріархатом, УПЦ Київського Патріархату й Української Автокефальної Православної Церкви.

Ідея об'єднання всіх православних церков в єдину Помісну Українську православну церкву – благородна, шляхетна, патріотична, зрештою, боговгодна, але вона має визріти, передусім, в серцях і помислах усіх ієрархів українського православ'я трьох його гілок, бути зрозумілою і прийнятною загалом віруючих, глибоко усвідомленою і засвоєною національною, духовною і церковною ментальністю. А поки що перед українським православ'ям лежить реальний і актуальний шлях виходу з кризи – зближення, примирення, спільні екуменічні дії в напрямі морального, духовного відродження українського народу, утвердження державотворчих процесів, без поглинення будь-якою церквою інших церков та фаворизації державою якоїсь однієї церкви.

Список використаних джерел

1. Нікітенко М. М. Про час та місце проголошення митрополитом Іларіоном «Слова про Закон і Благодать» / М. М. Нікітенко // Наукові записки. – Т. 21. Києво-Могилянська академія. – С. 6–9.
2. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. – Т.1 (до 1353 р.) / М. Чубатий. – Рим-Нью-Йорк, 1965. – С. 594–596.
3. Шмеман А. Исторический путь православ'я / А. Шмеман. – Нью-Йорк, 1954. – С.346–347.
4. George Fedotov. The Russian Religious Mind. Kievan Christianity / George Fedotov. Harvard University Press. Cambridge, 1946. – P. 400–402.
5. Татищев В. История

Россійская отъ самихъ древнейшихъ временъ. – Москва, 1768. – Т.2. – С. 78. 6. Лихачов Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачов. – М, 1947.– С. 57. 7. Іларіон. «Слово про Закон і Благодать» (Літературний переклад С. В. Бондара) / Іларіон. – Філософська думка. – 1988. – № 4. 8. Будовниц І. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIVст.) / Будовниц І. У. – М., 1960 – С. 71. 9. Жданов І. Н. Сочинения / І. Н. Жданов. – Спб., 1904. – С. 56.

Petro Jarotskyi

THE KIEV'S ORTHODOXY – THE ROOTS OF UKRAINIAN ORTHODOXY AND ITS MODERN PROBLEMS.

The historical and philosophical analysis of peculiarities of the establishment Kyiv's orthodoxy is made in the article. And also its content filling in the context of historical Rus's tradition is observed.

Key words: *Kievan Christianity, Metropolitan Hilarion, Moscow Christianity, Ecumenical Patriarchate, vizantizm.*

Володимир Мороз (м. Тернопіль)

ПОНЯТТЯ «НАЦІЯ» У ВЧЕННІ ЦЕРКОВ КИЇВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ (УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ): ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ

Стаття присвячена аналізу тлумачення ролі національного чинника у житті церкви у соціальних вченнях УПЦ, УПЦ КП та УГКЦ.

Ключові слова: *УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ, нація, соціальне вчення.*

Релігія і церква в Україні – надзвичайно важливий фактор суспільного і державного життя. Впливовість релігійно-церковних чинників засвідчує констатований упродовж багатьох років статус церкви як лідера суспільної довіри. Незважаючи на поліконфесійність і пов'язаний з нею конкурентний характер перебігу міжконфесійних відносин, церкви і релігійні організації продемонстрували у новітній історії України здатність бути потужним консолідуючим інститутом, своєрідним каталізатором об'єднання нації. Яскраві приклади такої ролі – Помаранчева революція 2004–2005 рр. та Революція Гідності 2013–2014 рр. Очевидно, що роль окремих конфесій і їх позиції щодо характеру взаємодії нації і церкви різняться, а тому дослідження цих позицій є актуальною науковою проблемою.

Аналіз теоретичних поглядів на роль національного чинника в житті церкви у вченні УПЦ, УПЦ КП та УГКЦ, як найбільших церков київської традиції, став метою даної статті. Мета зумовлює завдання: виділити у вченні вказаних конфесій основоположні моменти, що стосуються ставлення до нації; з'ясувати спільне і відмінне у позиціях церков з обраного для дослідження питання; окреслити відповідні пункти можливого міжконфесійного діалогу щодо ролі нації у житті церкви. Зрозуміло, що релевантність дійсності нашого аналізу теоретичних засад ставлення конфесій до нації залежить передусім від дотримання самими церквами, їхніми вірними, власного вчення.

Ролі національного фактору у житті церкви в сучасній Україні присвятили увагу у своїх дослідженнях В. Єленський, С. Здіорук, С. Кияк, А. Колодний, О. Недавня, О. Саган, Л. Филипович, П. Яроцький, а також автор даної статті. Водночас швидкий перебіг суспільних процесів перманентно спонукає до повторного аналізу документів церкви та співставлення вміщених у них тез із дійсними позиціями конфесій.

В українській науковій традиції нація – це «історична спільність людей, що характеризується єдиними історичними коренями, територією, мовою, культурою, психічним складом людей» [4, с. 79]. Практично таке ж визначення подає сучасна англосаксонська політологічна думка: «нація – це радше населення в межах держави, яке має спільну культуру, мову та етнічну приналежність, що для неї характерна міцна історична неперервність. Приналежність до нації в більшості членів спільноти виявляється в почутті колективної, громадської ідентичності» [2, с. 435]. У німецькій традиції нація – «організаційне об'єднання, ґрунтоване на основі