

міжнародних наукових організаціях участю в конференціях, наукових проєктах, обмінах науковцями і викладачами, що є необхідною умовою для успішного розвитку не тільки української, а й світової науки.

6. УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО СЬОГОДЕННЯ (православний та греко-католицький виміри)

Як уже наголошувалося, виходячи з низки цільових та методико-класифікаційних принципів, українське релігієзнавство прийнято поділяти на два дисциплінарних утворення - академічне та богословське. Для першого з них, зокрема, властиві історичність, толерантність, позаконфесійність, об'єктивність та плюралізм. Натомість богословське релігієзнавство, базуючись на засадах віри в істинність Божественного Одкровення та незаперечності авторитету Святого Письма, характеризується апологетичністю й конфесійною заданістю, які відповідно проявляються в утвердженні істинності окремо взятого релігійного вчення та його орієнтації на світоглядні настанови віруючого загалу. Деякої своєрідності цьому поділу надає той факт, згідно з яким класифікаційні принципи зарубіжного релігієзнавства зміщені у сферу внутрішньої та зовнішньої специфіки дослідження релігійного феномену на противагу вітчизняному релігієзнавству, вивчення якого нерідко ґрунтуються на світоглядній складовій, а отже й на ставленні до надприродного як сакрального ядра будь-якої релігії. Зрозуміло, що навіть означені відмінності значною мірою «самоконституують» специфіку богословського та академічного релігієзнавства, проявляючись не лише на його дисциплінарній меті та завданнях, але й на механізмах та способах їх реалізації. У кожному разі «горизонтальний» («людина – світ», «людина – культура»), а вже поготів «вертикальний» («Бог – людина») зрізи релігієзнавства нерідко оприявнюють специфіку, за якої антропологічний підхід та раціональна його парадигма академічного релігієзнавства різко контрастують з теоцентризмом богослів'я, аксіологічною спрямованістю та сотеріологічною вивищеністю ідеї обожнення людини. А що ці вихідні засади мають принциповий характер і не втратили своєї дискусійності, дозволимо судити з висловлювань відомих представників православної думки ХХ ст. «Кажуть, - заявляв з цього приводу М. Бердяєв, - що наукою про релігію можуть плідно займатися і ті, які ніякого релігійного досвіду не знають і ні в що не вірять. Це одна з найдивовижніших неправд. Наука про дух тим і

відрізняється від наук про природу, що в ній вимагається родинність і близькість з своїм предметом, який хоче пізнати» (Бердяев Н. Философия свободного духа.- М., 1994.- С. 15). З такою ж, коли не з більшою ревністю обстоював необхідність релігійного досвіду при дослідженні тих чи інших аспектів християнського віровчення ще один добре знаний і високо шанований православний богослов. «Реальність Бога й Божої правди відкривається нам тільки в духовному досвіді молитовного звернення до Бога, - зазначав свого часу С.Франк, - і коли сам Бог говорить до нас через глибини нашого Духа, то можна тільки або замовкати, або пророкувати» (Цит. за: Михаїл, архієпископ. Духовний світ. Душа людини. Парапсихологія.- Торонто, 1991.- С.142). Справа до того ж ускладнюється ще й тим, що в процесі релігієзнавчого дослідження виникає конечна доцільність використання здобутків філософії та її методів інтерпретації релігійного тексту. А вона (філософія) і вони (шляхи та методи дослідження) також мають доволі широкий діапазон виявів і в межах системи «людина – світ – Бог» одних об'єднують довкола ідеї пізнання Бога та з'єднання з ним людини, тоді як другі - опиняються обіч речників, які постулюють принципи автономності розуму та самодостатності раціонального пізнання.

Втім, якщо принагідно абстрагуватися від крайньої необхідності теоретичної аргументації метафізичних (буття), епістемологічних (знання) та праксеологічних (діяльність) аспектів філософського дискурсу релігієзнавчої проблематики і зійтися на думці, що релігія без науки сліпує, а наука без релігії «накульгує» на звабу умової обмеженості, то маємо, принагідно, вказати на різючу хронологічну незбіжність між часом постановня українського академічного й богословського релігієзнавства. Адже його академічне відгалуження є молодішою наукою, що фактично постала в добу української незалежності, наприкінці ХХ ст., не маючи, як на те слушно вказує проф. А. Колодний, «власної професійної традиції» (Академічне релігієзнавство.-К., 2000.- С. 113), тоді як початки українського богословського релігієзнавства фактично збігаються з офіційним прийняттям Київською Руссю християнства у 988 р. Принаймні, не будучи усвідомлюваним, а відтак і виділеним як окрема галузь знань, воно існувало і проявляло себе здебільшого в межах християнської релігії, а її найпосутнішою прикметою виступала апологія православ'я як єдино істинного віровчення.

Грунт для цього видався якнайсприятливішим: певною мірою ще до остаточного церковного розколу християнської Церкви на Західну і Східну, що стався 1054 р., і вже поготів після нього Русь стала тереном

історично тривалої й конфесійно безкомпромісної православно-католицької полеміки, в якій викристалізувався питома український погляд на істинність тієї релігії, з якою вона ідентифікувала себе віки поспіль. Пам'ятки полемічної літератури кінця X – I пол. XVII ст., переважна більшість творів давньоруської літератури взагалі, як і події доленосної церковно-релігійної ваги, в шереху яких Берестейська унія 1596 р., ліквідація Української Греко-Католицької Церкви в 1946 р. та її відродження напровесні української незалежності в цьому контексті можуть слугувати за своєрідний індикатор істинності, яку різною мірою богословської витонченості та душпастирської переконливості відстоювали речники православної, католицької та греко-католицької ортодоксії. У кожному разі поширення в Україні протестантських ідей та наявність на її теренах вірників іудаїзму, мусульманства й інших конфесій провідної тенденції богословських розумувань не зламали. Інша річ, що апологія в її православній, католицькій, а згодом і греко-католицькій долегливостях не може заступати духовної краси й величі цілого корпусу пам'яток давньоруського письменства, в якому знайшла досконале художнє втілення неповторна сотеріологія нової релігії, а конче - ті богопереживання, уособленням яких виступав сонм давньоруських подвижників духу.

Світочі землі руської – преподобні Антоній і Феодосій, перші давньоруські іконописці Аліпій і Григорій, цілитель Даміан і лікар Агапіт, славнозвісні літописці Никон, Сильвестр та Нестор, благовірні мученики Борис і Гліб, рівноапостольні князь Володимир і княгиня Ольга, богоревниві Ярослав Мудрий і Володимир Мономах, безліч невідомих христоробців – всі вони, як і святині Русі, місця подвижництва та ідеальних поривань, жили в пам'яті народу, в душах людей глибокої віри та щирого перейняття в усі віки духовного поступу України. Так було в її княжу добу, в часи монголо-татарського поневолення та польсько-литовського протекторату, в добу унійних випробувань, національно-визвольних змагань в період великої козацької руїни та народних збурень, на які припадає діяльність богословськи натхненних Кліма Смолятича й Кирила Турівського, невідомого Бояна й митрополита Іларіона, Данила Заточника й митрополитів Григорія Цамблака та Кипріяна, Станіслава Оріховського й Івана Вишенського, Герасима Смотрицького й Василя Суразького, Іпатія Потія й Петра Могили, а також Віталія з Дубна й Кирила Транквіліона-Ставровецького, творців так званих козацьких літописів й «Історії русів», а також Іоанікія Галятовського, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Феофана Прокоповича, Стефана Яворського і, звичайно ж, Григорія Сковороди.

Так було і в XIX-XX століттях, коли Україна перебувала то під політичним протекторатом Російської та Австро-Угорської імперій, то в складі Польщі й Радянського Союзу, тобто жила у вкрай несприятливих умовах, щоб спромогтися на власну церковну школу та розвій богословської думки. Скажемо більше, навіть видатніші з представників духовно-наукової еліти не завжди були вільні в належній повноті та релігійно-ідеологічній відповідності презентувати надбання українського духовного генія – божественних осянь киево-печерських угодників і подвижників Почаївської лаври, полемістів Острозького культурно-релігійного осередку й професорів Києво-Могилянської академії, ба й представити релігійну сутність програмних ідей кирило-мефодіївських братчиків або творчі рефлексії М.Костомарова, П.Куліша, Т.Шевченка, М.Драгоманова, І.Франка, Лесі Українки...

Вже не кажемо тут про радянську добу, коли на кону історичних борінь сильнішими виявились більшовики і встановилася диктатура пролетаріату. Адже про розвиток української богословської думки в підрадянській Україні, за жорсткого ідеологічного контролю, обмежень та визиску було б годі й говорити. А між тим в межах Західної України та на теренах розселення української діаспори саме на XX ст. й припадає чи не найбільший її злет. Душпастирська діяльність та твори богословського характеру митрополита Андрея Шептицького, а згодом патріарха Йосифа Сліпого та відомого вченого митрополита Іларіона (Огієнка) в цьому контексті можуть правити за показові, але аж ніяк не замалювати чи затіняти доробок тих співвітчизників, які силою різних обставин залишили рідну землю й творили за кордоном, в українській діаспорі. Лік же цих прізвищ значний і рясніє іменами І.Власовського й М.Чубатого, В.Олексюка й І.Ортинського. С.Мудрого й А.Великого, С. Ярмуся та В. Яніва, Ю. Мулика-Луцика й А. Річинського, І. Шевціва, Д. Ляховича, І. Музички...

Зрештою, всупереч усім злощастям, що коїлися в СРСР і в Україні зокрема, богословський нурт мав місце і за радянської пори, тут, де визнання Бога кваліфікувалося як злочин проти держави і де свідчення відданості сповідуваним ідеалам сплачувалась надто дорого – переслідуванням за переконання, позбавленням волі, збиткуванням, а то й ціною власного життя.

Звичайно, що з розпадом СРСР та проголошенням Україною державної незалежності ситуація кардинально змінилася: настала пора «всеуможливлення» та «всьогоудоступлення». Біблія, яку забороняли, релігія, за яку переслідували, віруючі, які здебільшого опинялися в становищі ізгоїв, набули статусу «громадянства». Процес демократизації

разом із загальносуспільною ейфорією стрімко набирав неабиякого розмаху. Те, що було в «спецхранах», суворо цензурувалося, заборонялося до ввезення, ідеологічно дозувалося стало загальнодоступним. За таких мало не ідилічних і для багатьох несподіваних обставин вектор сучасного богослів'я значною мірою був зміщений у сферу суспільно-політичної злободенності, в якій речники різних політико-ідеологічних, в тому числі й церковно-релігійних орієнтацій, виявили себе надзвичайно плюралістично: як в індивідуальному порядку, так і на рівні загальноцерковному досить швидко з'ясувалося, що кожна із спільнот по-своєму плекає надії на спасіння, має своє уявлення про духовне відродження, розвій і процвітання, не проти запропонувати власний духовний «вселік», з яким пов'язує «одужання» та кращі сподівання українського народу в його поточній та осяжній перспективі.

Власне, про богословський підтекст тих перебіжностей, що спричинили внутрішньоцерковний розкол Українського Православ'я на три відгалуження та дві юрисдикції, а щобільше - про блок провідних та специфічно-конфесійних питань українського богословського релігієзнавства в тих дотичностях, що чіпають інтереси більшості української спільноти, є її, так би мовити, больовим нервом, зупинимося детальніше. Справа ця тим важливіша, що, побіч позитивну динаміку демократичних процесів, які почалися в Україні після проголошення нею державної незалежності, відчувається гостра необхідність не тільки задоволення постійно зростаючих духовних потреб громадян, але і їх вирозумлення на складній проблематиці церковно-релігійного комплексу в його інерелігійному, міжконфесійному, церковно-державному та міждержавно-правовому зв'язку та з огляду на історичну ретроспективу.

Для цього нами пропонується звузити предметне поле теми й стисло означити лише її всеправославну та греко-католицьку складову, тобто лапідарно представити спосіб та богословське забезпечення соціальної позиції Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Православної Церкви Московського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви та Української Греко-Католицької Церкви в проекції на сучасний стан суспільно-політичного розвитку України. При цьому ми воліли б лише покликуватися на доробок предстоятелів вищепойменованих церков, тих, кому доля відлила найвищої відповідальності – стояти у церковному проводі конфесійно розмежованих спільнот, бути продовжувачами церковних традицій та справи своїх попередників.

А розпочати виклад теми хотілося б із висвітлення засадничих

положень богословської науки митрополита Іларіона (Огієнка), дарма що переважна більшість життя цього ідеолога Українського Православ'я, його творчої та душпастирської діяльності припадає на роки перебування за кордоном. Адже цей різнобічно обдарований діяч та вчений залишив спадщину, яка не втратила своєї науково–богословської вартості дотепер. Дотримуючись, зокрема, чистоти православ'я, він розробив нові ідеологічні засади, в контексті яких знайшли належне висвітлення важливі проблеми церковно–релігійного значення. Серед них питання :

- ✓ апостольства Української Церкви, яку вважав першою на європейському Сході і такою, що сприяла постановню «найчистішого національного типу українця» (Іларіон, митр. Моя ідеологія // Іларіон, митр. Мої проповіді.- Ч.1.-Вінніпег, 1973.- С. 10);
- ✓ соборноправності як визначальної прикмети Української Церкви з її властивою виборністю, що проявлялася на всіх ієрархічних рівнях церковного служіння;
- ✓ автокефальності, що випливала з природи православ'я і йшла в парі з онаціональненням Церкви;
- ✓ учительсько–опікунської діяльності, що проявляється у виконанні Церквою богослужбової, душпастирської, місіонерської, культурно–освітньої, катихизаційної та благодійницької функцій;
- ✓ національної визначеності, в якій чільне місце посідала «наука про рідномовні обов'язки» (Там само.- С. 40-41).

Його гасло «Служити народові – то служити Богові» стало «неписаним догматом» подвижницької діяльності мислителя, яка опиралася на біблійну науку і, зокрема, на її євангельський дороговказ : «Ніхто більшої любові не має над ту, як хто свою душу поклав би за друзів своїх» (Ів.15:13). Показовою також видається критична рефлексія майбутнього митрополита над відомим псалмоспівом: «Блаженний чоловік, що не ходить на раду нечестивих» (Пс.1:1), який він вважав не тільки хибним з огляду на переклад, але й єретичним, таким, що зродив сумнозвісну українську приповідку : «Моя хата скраю, я нічого не знаю»... (Тімменик З. Іван Огієнко (митрополит Іларіон). Життєописно–бібліографічний нарис.- Львів, 1997.- С. 10). Назагал же, при всій важкоосязності творчо–богословського доробку митрополита Іларіона, важливо розуміти, що його позиція була україноцентричною й сутнісно христологічною. В цьому контексті теза про молитву як працю для народу, що є найприємнішим фіміамом служби Богові та синівське зв'язання в любові до рідного краю, знаком якої може слугувати

дворядкова сентенція:

«Коли забудеш Київ рідний,
Душа бездомною зостане»,

можуть правити за показові приклади та богословсько-ідеологічну позицію митрополита Іларіона – вченого, богослова, святителя, патріота.

А щоб переконатися, як означені ідеї та засади були сприйняті на Батьківщині владики, де його спадщина набула повноцілого розголосу лише в добі української незалежності, і чи знайшли вони своїх продовжувачів на отчій церковній ниві сучасної України, достатньо ознайомитися з окремими аспектами богословського доробку предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату Філарета (Денисенка), в якому, за неповторністю творчого оранжування, не важко помітити спорідненість концептуальних підходів і тематичного забезпечення. Адже на сучасному етапі Церква, цей справді «стовп і підвалина істини» (1 Тим.3:15), змушена опікуватись проблемами внутрішньоправославної та загальнохристиянської єдності, визначатись з комплексом питань, що стосуються найрізноманітніших аспектів сучасного життя, в тому числі й щодо наукового прогресу, глобалізаційних викликів та відвернення загрози тероризму.

Проте ми принагідно воліли б означити богословсько-історичну позицію Української Православної Церкви Київського Патріархату щодо нагальних проблем сучасності та з огляду на історичне минуле, покликуючись на «ювілейні» виступи святішого. Ось що, скажімо, говорив патріарх Філарет під час тисячоліття хрещення Русі-України 1988 р., коли ще справляв обов'язки митрополита Київського і Галицького, екзарха всієї України: «Тисячу років тому, у 988 р., у Києві, державному і культурному центрі Київської Русі, у водах Дніпра – давньоруському Йордані, при святому рівноапостольному князі Володимирі відбулася подія, що увійшла в історію за назвою Хрещення Русі. Увійшовши у води Дніпра, люди прилучилися до таїнства відродження від води і Духа Святого (Див.: Ін. 3 :5), одержали усиновлення Богом і стали спадкоємцями Царства Божого» (Філарет, митр. Тисячоліття Хрещення Русі // Філарет, митр.Доповіді.- Т.5.-К., 2003.- С. 5).

«Хрещення князя Володимира і Хрещення Русі виявилися подіями, що створили нову духовну точку відліку всієї нашої історії. Відтепер доля Православної Церкви на Русі стала сприйматися її вірними чадами як невід'ємна частина єдиної земної долі Всесвітньої Церкви, що подвижницьки являє образ незримо присутнього у світі Спасителя, який

поділяє усі наші земні скорботи. Хрещення Руси – це день духовного народження православного нашого народу. Хрещення Руси – це день історичного народження Православної Церкви на Русі. Хрещення Руси – це початок історії Святої Русі» (Там само.- С.8).

В такий же по–богословськи розважний і святобливо натхненний спосіб розмірковував майбутній патріарх на ще одному урочистому акті, присвяченому 1000-літтю Хрещення Руси. Так, відзначаючи, що на межі нашої ери людство історично пережило не тільки моральний, але й справжній онтологічний перелом, промовець підкреслював, що з постановням Церкви «почалося викристалізування людства навколо цього Боголюдського начала... Через Церкву полилася у світ духовна енергія, сенс якої – вічне життя» (Доповідь митрополита Київського і Галицького, екзарха України Філарета на урочистому акті, присвяченому 100-літтю Хрещення Руси // Там само.-С. 5). А далі, змішуючи логіку богословських трактацій про витoki давньоукраїнської Церкви, зазначав: «З прийняттям християнства Русь стає повноправною учасницею історичного процесу і культурної візантійської традиції. Більше того, усвідомивши себе спадкоємницею великої й освіченої Візантії, Русь фактично заступила її місце в православному християнському світі, поклавши на себе місію виконувати роль сполучної ланки між Сходом і Заходом» (Там само.- С. 64).

Отже, якщо під спадкоємницею Візантії, судячи з наведеного вислову, розуміти Російську Православну Церкву і бачити в Русі сполучну ланку між православним Сходом та католицьким Заходом, то богословську позицію патріарха Філарета кінця 80-х років ХХ ст. правомірно було б розглядати як некритичну щодо Московської Церкви з огляду на обставини набуття нею патріаршого статусу, а також достатньо виважену й толерантну щодо перспективи налагодження й розвитку православно–католицького діалогу.

При цьому, окреслюючи контури богословських зацікавлень патріарха Філарета, за кращої нагоди доцільно було б виокремити й інші їх сегменти, про які дозволимо судити з висловлювань зразка:

- ✓ «Християнству, Церкві належить роль творця моральних підвалин Давньої Руси. Церква мала суто духовний, релігійний вплив на совість і душу руського народу. Моральні ідеали Давньої Руси збагачувались характерними рисами православ'я: святістю, аскетизмом, співчутливою братолобністю, жертовністю та есхатологічною вірою в кінцеву перемогу Царства Божого»(Філарет, митр. Руська Православна Церква в історії і сьогоденні // Філарет,

патр.Статті. Доповіді.- Т.4.- К., 2002.- С. 485).

- ✓ «Церква Христова – це Боголюдський організм, і , отже, історія її – це боголюдський процес, взаємодія Божества і людства».
- ✓ «Людина втілює Божественне одкровення в національному способі мислення, в національній культурі» (Там само.- С. 518).

Зрозуміло, що такі підходи й розуміння, сукупність яких, з одного боку, улягає в православну типологію богомислення, а з другого, особливо під оглядом зазначення національної специфіки життєдіяльності Церкви як боголюдського організму, відображає той спектр переконань, що передвизначили обрання владики Філарета главою Української Православної Церкви Київського Патріархату, який в цьому високому статусі уособлює палкого прохача Божого благословення на незалежну Україну та її народ (Філарет, патр. Проблеми незалежності Церкви в умовах сучасної України // Філарет, патр. Доповіді.- Т.5.- К., 2003.- С. 136).

Богословськи близькою й суголосною з оприявненими інтенціями провідника УПЦ КП постає позиція чоловік діячів Української Автокефальної Православної Церкви, яка на хвилі відновлення української державності пережила своє третє відродження. Багатообіцяюче в цьому сенсі обрання митрополита Мстислава Скрипника патріархом УАПЦ, що сталося на Всеукраїнському соборі в червні 1990 року, вселяло неабиякі надії. Адже піднесення УАПЦ до рівня патріархату розглядалося і як данина за її незраднє служіння національно-релігійному ідеалу, і як надійний упереджувально-привітливий засіб проти небезпеки внутрішньоцерковного розколу Українського Православ'я. Наявність Томосу, що був прийнятий 1924 р. і згідно з яким Вселенська Царгородська Патріархія та інші патріархії Сходу визнали приєднання Київської митрополії до Московського патріархату у 1686 р. неканонічним, а отже таким актом, що втратив свою силу, служила вірникам УАПЦ не тільки за правову основу, але й стимулюючим фактором у боротьбі за утвердження позицій УАПЦ.

Однак цим надіям здійснитися не судилось: не залишивши по собі помітного богословського сліду, УАПЦ як символ національної нескореності та спротиву імперському курсу СРСР була досить швидко витіснена на маргінеси церковно-релігійних поборювань в Україні. З тим щирі зізнання патріарха Мстислава на кшталт: «Ми були знані у світі, нас цінили як тих, що єднали Схід і Захід, Європу і Азію» та його ж заклик взятися до «нелегкої праці на руїнах колишньої у віках славної Київської

митрополії, Церкви-Матері нашого народу» якось потонули у вихорі перебіжного життя (Цит.за: Ткачук А.П. та Петров І.М. Митрополит Мстислав – патріарх Київський і всієї України.- К., 1997.- С. 43-44).

Під цим оглядом видається справою принципової важливості означити специфіку богословствування предстоятеля Української Православної Церкви Московського Патріархату митрополита Володимира (Сабодана), тобто провідника тієї церковної інституції, яка, керуючись буквою канону, а щобільше з політико–ідеологічних рацій не підтримала церковно–релігійної незалежності і зараз на той–таки політико–ідеологічний взір стала заручницею історичної ситуації. Щоправда, якщо взоруватися на богословську спадщину митрополита Володимира, що видрукувана у вісьми книгах і засвідчує доволі широке коло богословських зацікавлень та глибину їх висвітлення, то сучасність, як предмет еклезіальної рефлексії, в ній майже відсутня. Пояснити такий стан речей водночас і просто, і складно. Бо, з одного боку, переважна більшість праць була написана святителем ще в далекі 60–70–ті роки ХХ ст., коли майбутній митрополит навчався в Ленінградській духовній академії (курсова робота «Христос Спаситель – Начальник світу») та під час десятирічного виконання обов'язків ректора Московської духовної академії й семінарії (магістерська дисертація «Еклезіологія у вітчизняному богослів'ї»). А з другого боку, доводиться здогадуватися, що доба української незалежності виявилася не кращим періодом для таких розмислів. Хоча за бажання богословські рефлексії митрополита Володимира з приводу поточних реалій все ж таки можуть бути оприявлені. Так, зокрема, на прикладі кількох «Слів» з нагоди вручення пастирського жезла тому чи іншому церковному достойникові і в посланнях, звернених до віруючого загалу, можна простежити змінний характер та інтонаційне напруження, що було викликане динамікою кардинальних змін, детермінованих розпадом Союзу РСР та проголошенням Україною державної незалежності. А що так і було дозволимо судити з низки показових висловлювань митрополита Володимира, зміст яких знаходився в прямій залежності від перебігу церковно–релігійного процесу в Україні: «Голос Великого Архидіакона, Господа нашого Ісуса Христа,- з оптимізмом зазначалось 1992 року в Слові, зверненому до преосвященного Іполіта, єпископа Донецького та Маріупольського під час вручення йому єпископського жезла, - покликав тебе на жнива Господні. Ухвалою Священного Синоду Української Православної Церкви ти вибраний на вище служіння в Божій Церкві...» (Владимир (Сабодан). Слово при врученні єпископського жезла Преосвященному Іпполиту... // Владимир (Сабодан). Слова и речи.- К.,

1997.- С. 350). «Сьогодні ми молимося разом з тобою і тут присутнім народом Божим, щоб твоє служіння було плідним для тебе й рятівним для пастви. Віримо, що ти віддаси всі свої сили на прославу Божого імені, процвітання Церкви та нашої молоді української держави» (Там само.- С. 352).

Натомість, уже з 1993 р. помічаємо різку зміну настроїв: про стан справ в Україні мовиться з неприхованою тривогою, як про надміру важкі часи. Зокрема:

- ✓ в датованому 1993 роком Пасхальному посланні митрополит Володимира зазначається: «Зараз великих мук зазнає наша рідна Україна та багатотраждальний український народ на шляху відродження й самоутвердження» (Владимир (Сабодан). Пасхальное послание...1993 года// Там само.- С.380), а з ним - і змучена Українська Православна Церква;
- ✓ в Різдвяному посланні напередодні 1994 року мовилось: «Від імені Церкви закликаємо всіх християн в ці Різдвяні дні молитися про спасіння Православ'я та нашої Вітчизни» (Владимир (Сабодан), митр. Рождественское послание... 1993/1994 // Там само.- С.380);
- ✓ в Різдвяному посланні 1995/1996 років констатація сумного стану речей поєднувалась з закликом до отямлення в такий спосіб: «Українська Православна Церква сумує, розуміючи всю складність ситуації, в якій зараз перебуває і Церква, і держава. Тому в ці святі Різдвяні дні ми знову закликаємо всіх братів по вірі, що відхилилися, до миру і єднання в лоні єдиної кананонічної Української Православної Церкви» (Владимир(Сабодан). Пасхальное послание... 1993 год //Там само.- С.403);
- ✓ в «Слові під час вручення єпископського жезла Преосвященному Єфрему, єпископу Криворізькому та Нікопольському» у 1996 р. з перестереженням підкреслювалось: «Непростої пори Промисел Божий покликав тебе на служіння. Свята Православна Церква переживає період розколів, негараздів та інших труднощів. Незважаючи ні на що, будь твердим хранителем священних церковних канонів і православного благочиння. Будь ревнителем святої православної віри, патріотом своєї землі, сином своєї Вітчизни» (Владимир (Сабодан), митр. Слово при врученні єпископського жезла Преосвященному Єфрему...- Там само.- С. 376).

Природна річ, з уваги на зміст наведених висловлювань, які ми не схильні абсолютизувати, не важко вивести :

- ✓ що в предстоятеля УПЦ МП, а в його особі і в очолюваній ним Церкві, переважає критичний погляд на сучасні реалії в Україні;
- ✓ що смуток, «печалування» й туга з приводу процесів, явищ та подій, які стали можливими після проголошення Україною державної незалежності, превалюють над радістю її не завжди послідовного та чітко визначення поступу;
- ✓ що в УПЦ МП і особисто в митрополита Володимира є певні підстави критично розглядати й оцінювати сучасний стан справ в Україні і винятково в її церковно–релігійній сфері;
- ✓ що нарікання й заклики з приводу страждань і труднощів, які переживає Україна, її народ і церква, не завжди питомо співмірні з українською дійсністю та логікою націєтворчих процесів;
- ✓ що позиція творців негативного образу України об'єктивно збігається з умонастроями речників імперського способу мислення, тих, хто волів би розчулити «старшого» брата і викликати його на потребу заступитися за «бідних і покривджених» братів й сестер по вірі.

Отже, припускаючи, що для вищенаведених тверджень у предстоятеля УПЦ МП мали б бути дуже вагомі підстави і що саме вони не дозволили йому підтримати ті тенденції, що пов'язані з націєтворчим процесом в Україні, доречно було б запитати про їх церковно–релігійну складову, про той базовий принцип, яким керувалася УПЦ МП, коли загроза внутрішньо–православного розколу в Україні стала реальною. Якщо при цьому припустимо, що імперативом богомислення Церкви значного духовно–інтелектуального потенціалу був і є канон, небажання порушити його, то це похвально. Бо ні канони, ні борони Боже, догмати порушувати не слід. Але ж що стосується визначення позиції Церкви в конкретно–історичних умовах кінця 80–х–початку 90–х ХХ ст., тобто тоді, коли з благом незалежності для Церкви настали часи не тільки відродження, але й неминучих випробувань, то варто а рїогї розумїти аргументи опонентів, а саме те, що :

- ✓ УПЦ МП ціною неухильного наслідування канону залишилася в юрисдикції Російської (=Московської) Церкви, тієї Церкви, що 141 рік поспіль сама знаходилась поза послухом матірної Церкви, Константинопольської патріархії, і лише de facto (та й то в неканонічний спосіб) набула статусу

- патріархії;
- ✓ визнаючи підпорядкованість Московській патріархії, провід УПЦ МП не міг не знати про зміст Томосу Вселенської патріархії від 1924 р., що був підтриманий іншими східними патріархами і згідно з яким підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату 1686 року визнане неканонічним і таким, що втратило силу;
 - ✓ під жодним приводом, за винятком формального, Російська (= Московська) Православна Церква не може виступати по відношенню до Української (=Київської) Православної Церкви ані старшою посестрою, ні тим більше матір'ю;
 - ✓ волею-неволею УПЦ МП, а конче її проводом, свідомо негується 34-е Апостольське правило, згідно з яким гарантується право кожного народу знати свого першого єпископа.

Отже, опинившись в ролі історичних заручників, вірники одного й того ж Бога, віддають проблему єдності православної Церкви в Україні на відкуп історії, тієї історії, в якій кожна з опонуючих сторін сподівається на кращий для неї перебіг: одні мріють про повернення у своє, їм миле, імперське минуле; другі - сподіваються на відновлення історичної справедливості, на торжество життєво перевіреного й дієздатного принципу: «З постановам держави – бути й самостійній (автокефальній) Церкві». Воднораз відсутність канонічної регламентації набуття автокефальності дозволяє лише здогадуватись, коли внутрішня потреба співпаде з зовнішньою сприятливістю і який сценарій підготувала у зв'язку з цим незбагненна провіденція.

Відтак, коли кажемо про тематичний спектр питань, над розв'язанням яких б'ється українська богословська думка сучасності, то маємо усвідомлювати, що чимало з них корелюється з проблематикою православно-католицьких взаємин й особливо в тій їх частині, що обумовили постановня Української Греко-Католицької Церкви (далі - УГКЦ) та перипетії її розвитку упродовж поберестьейського чотирьохсотліття. У цьому зв'язку не зайве нагадати, що з плином часу і винятково у ХХ столітті постала ціла еклезіологія православно-католицького об'єднання, виробленню якої винятковою мірою прислужилася богословсько-єкуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького. Її смисловим концентром, що означив новий поворот в підходах до розуміння унійної праці, можуть служити слова, виголошені предстоятелем в програмній доповіді 1939 р. «Сутність будь-якої праці для церковного об'єднання, - зазначалося

в ній, - повинна полягати в наступному: зробити все, щоб загальна опінія наших братів – східних християн – змінилася таким чином, аби вони самі прагнули і добровільно шукали возз'єднання з центром Католицької Церкви» (Любомир (Гузар), патр. Андрей Шептицький і екуменізм // Любомир (Гузар), патр. У пошуках гармонії.- Вип.1.- Львів, 1994.- С.31).

Що ж до суто богословського підмету унійного забезпечення, то він включав два сегменти, які впливали з того, що «по–перше, Бог бажає як горизонтальної, так і вертикальної єдності; по–друге, «ойкумена» та Церква у ній – це динамічні сутності, у яких повільно, але впевнено завдяки дії Святого Духа, здійснюється єдність» (Там само.- С. 43). Логічний вислід цих засад полягав у вірі митрополита в саму «здатність християн жити один з одним і любити один одного попри національні та культурні поділи», а для цього, - зазначав він, - передусім потрібно «приготувати серця через молитву та всерозуміючу любов, щоби Святий Божий Дух зійшов на нас у новій П'ятдесятниці і побачив, що ми готові до праці задля об'єднання» (Там само.- С.41, 46).

А що такі настанови знайшли продовжувачів і цілком сполучалися з богословськими переконаннями та церковно–релігійною діяльністю наступників митрополита Андрея Шептицького – кардиналів Йосифа Сліпого, Мирослава Івана Любачівського, а також нинішнього предстоятеля УГКЦ Любомира Гузара, те добре відомо. Принаймні, відводячи УГКЦ «роль середника між православ'ям та католицизмом, поміж національною ідентичністю та еклезіологічною універсальністю»(Там само.-С.43), вищепойменовані ієрархи базували свої погляди на тих же засадах, що і їхній великий попередник, дарма що в контексті унійних пріоритетів їхні напрацювання віддзеркалюють хресний шлях вірників УГКЦ часово неповторних й повчально–застережливих уроків історії новітньої доби, з їх поточною нагальністю, суспільно–політичною злободенністю, екуменічною складовою тощо. Поява в цьому контексті книги А. Аржаковського під назвою «Бесіди з блаженнішим Любомиром Гузаром. До постконфесійного християнства» уявляється знаковою, особливо в частині тих викладів, що поміщені у розділах «Один Божий народ у краї на Київських горах» та «Про утвердження патріяршого устрою Української Греко–Католицької Церкви». Зміст першого з них впливає з самої назви і обумовлений вагомістю події, що сталася 20 серпня 2005 р., коли митрополиту кафедру українських греко–католиків було повернуто на береги Дніпра–Славути, до

стольного града князя Кия.

Подія ця, як відомо, була сприйнята різноконфесійним загалом по-різному: для власне віруючих УГКЦ це було відновлення історичної справедливості, до якої з більшим–меншим толеруванням поставилась провід та віруючі УПЦ КП й Української Автокефальної Православної Церкви. Тоді як офіційні кола УПЦ МП та частина її пастви оцінили сам факт перенесення митрополичої кафедри до Києва вкрай негативно, вважаючи його експансіоністським за суттю і таким, що перешкоджає подальшому налагодженню православно–католицького діалогу на вселенському рівні.

Під таким оглядом видається принципово важливим довідатися про богословське розуміння та церковно–історичні підстави повернення резиденції предстоятеля УГКЦ до Києва, а з тим і про бачення перспектив створення Єдиної Помісної Церкви в Україні. Для цього вважаємо за найдоцільніше оприятити кілька висловлювань Любомира Гузара, який, обґрунтовуючи позицію УГКЦ з означеного приводу, виходив з того, що:

- ✓ «Місто на Дніпрових кручах змогло стати «матір'ю городів руських і «новим Єрусалимом» Слов'янщини, тому що його Церква стала матір'ю для всіх християн на Сході Європи».
- ✓ «У нинішній Україні серед усіх, хто відчуває приналежність до віковичної київської традиції, зріє усвідомлення, що оте нове сяйво слави Божої «на нашій – уже своїй – землі» може і повинно променіти з єдиної Київської Церкви».
- ✓ «Повертаючи осідок Києво–Галицької Митрополії до Києва, УГКЦ приносить із собою унікальний досвід сопричастя з християнським Заходом і відкритості на християнську Європу».
- ✓ «Українські Православні Церкви є носіями спільної з УГКЦ Київської традиції, окремі елементи якої краще збереглися саме в Православних Церквах».
- ✓ «Для формування майбутнього статусу Київської Церкви важливо буде взяти з досвіду УПЦ (МП) все позитивне, в тому числі можливість будувати з Московською Церквою сестринські відносини».
- ✓ «Мислити про єдність Київської Церкви означає не відмовлятися від скарбу сопричастя з різними християнськими центрами, а навпаки – збагатити здобутками цього сопричастя сукупні духовні надбання Київської Церкви» і з тим «втїлити в життя сучасний еклезіальний

принцип «єднання в багатоманітності» (Аржаківський А. Бєсїди з блаженнїшим Любомиром Гузарем. До постконфесійного християнства.- Львів, 2006.- С.120-125).

Однак, як показує життя, довкола релігійної доцільності та обставин проголошення Берестейської унії, нею породжених проблем точилися й тривають палкі дискусії, аргументативна складова яких рясніє найрізноманітнішими спекуляціями. Свідомий того, патріарх Любомир виділив чотири можливих підходи до її вивчення, які зводив до : 1) бажання встановити з правдою згідний перебіг подій; 2) намагання досягнути взаємовідношення різних чинників, що викликали саме такий, а не інший перебіг подій; 3) спроби з'ясування перебігу подій з урахуванням специфіки конфесійного мислення в його богословському та моральному аспектах; 4) ролі провіденційного фактора, в якому «головною дійовою особою є сам Господь Бог. «Він, - додає речник міжконфесійного примирення, - є Паном і Володарем історії, бо Він має свій відвічний план, який Він здійснює» (Любомир Гузар. В пошуках гармонії.- Вип.1.- Львів, 1994.- С. 125-126). Розмежовуючи при цьому предмет наукового та богословського дослідження, високоповажний церковний достойник додавав: «Для нас (читай, „віруючої пастви”.- В.Ш.) важливо, щоб це життя не змарнувалося, а розвивалося в синтонії, співзвучності з Божими планами» (Там само.- С.2).

Отже, як можна вивести зі сказаного, патріарх Любомир Гузар є цілком свідомий необхідності об'єктивного і всебічного висвітлення унійної проблематики в усіх її можливих зрізах, однак сам успіх кінцевої мети унійного здійснення ввіряє Всемилоствому Господу. Що ж до суспільно-політичного зрізу православно-католицької проблематики, то її розв'язання бачиться ним крізь призму виконання триєдиного завдання, яке складає:

- 1) подолання взаємної упередженості опонуючих сторін;
- 2) уневажнення конфесійних різниць з чітким усвідомленням того, що в українських православних та греко-католиків відсутні різниці віросповідного характеру;
- 3) «осягнення візій майбутнього примирення в усій його можливій повноті» (Там само.- С.30).

Відтак, оцінка богословських напрацювань патріарха Любомира в цілому і назагал може бути зведена до щирого закликів відповісти на поклики Божого Провидіння, а в справі православно-католицького об'єднання бачити правдивий ідеал власної праці. Історичний шанс сучасної України в цьому контексті видається

першоєрархові УГКЦ надзвичайно сприятливим.

Тобто, якщо спробувати підсумувати все дотепер сказане, то можемо вивести:

- ✓ українське богословське релігієзнавство є поліконфесійним і нараховує понад тисячоліття свого розвитку;
 - ✓ на специфіку українського богослів'я значний вплив справили православно–католицькі взаємини та унійні тенденції, що спричинили кількавікову полеміку, а також обумовили властиво український погляд на сутність конфесійної проблеми «православний Схід – католицький Захід»;
 - ✓ вкладаючись у цезаропапістський та папацезаристський моду си християнства, українське богослів'я характеризується двовекторністю підходів до розуміння низки властиво релігійних питань, що, сполучаючись з його догматичним, пастирським, моральним та містичним відгалуженнями, детермінує блок проблем загальнодержавної важливості;
 - ✓ драматичне для християнської Церкви, а також релігії «не від світу цього» ХХ ст. значною мірою кристалізувало підходи та погляд кожної з церковних конфесій, що діяли в Україні або в українській діаспорі на непросту богословську дилему: «Церква існує для світу чи світ існує для Церкви»;
 - ✓ проголошення Україною державної незалежності стало черговим іспитом діючих в ній церков на їхню відданість національному ідеалу, який назагал успішно склали УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ;
 - ✓ розкол Українського Православ'я на УПЦ КП та УПЦ МП, як і відродження УАПЦ та УГКЦ, а також специфіка богословських інтерпретацій сучасних тенденцій розвитку України, дозволяє говорити про небезпеку їхньої трансформації в політичну площину, за якої релігійні заповіді християнства нерідко заступають (частіше в закамупльованій формі!) ідеологічні рації, а сама церква може перетворитися з школи по вихованню громадян вічності на авторитетного політичного наставника;
 - ✓ опозиційне становище УПЦ МП щодо нинішнього курсу України йде в розріз з її національною стратегією поступу, що об'єктивно дає привід для звинувачень церковного проводу в зраді національних інтересів та екзальтації міжцерковного напруження;
-

- ✓ усвідомлення того, що в УПЦ МП у переважній більшості підвизаються на славу Божу одноплемінні, єдинокровні брати й сестри у Христі, вселяє надію, що Церква великого духовного потенціалу та канонічної стійкості не знехтує доленосної можливості сприяти примиренню Українського Православ'я, виходячи з того, що благом релігійної істини, як і благом демократії мають і зобов'язані сповна скористатися: у першому випадку – Українська Православна Церква, а в другому – Українська Держава;
- ✓ викладене не вичерпує тематичної повноти богословських підходів до розуміння сучасних реалій в країні та світі, однак і з того не важко вивести, що вони є різними, іноді взаємовиключними, а відтак потребують розвитку богослів'я діалогу як на внутрішньо православному, так і міжконфесійному рівні;
- ✓ якщо ж так не станеться, то Українське Православ'я постане перед загрозою неминучого виродження чи, якщо коректніше, трансформації Церкви Ісуса Христа у впливову політичну структуру, придаток та інструмент політичних інспірацій. Але це буде вибір, кінець якого сумний. Принаймні перейдене вчить (ні - повчає!), що історична Немезіда з помстою ніколи не бариться.