

Джерела

1. Варфоломей, патріарх. Приобщение к таинству. Православие в современном мире. - М.: Эксмо, 2008. – 368 с.
2. Заява Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета 17.04.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1622%3A1&catid=50%3AZv&Itemid=78&lang=uk
3. Кирилл (Говорун). Права человека: теология, идеология или политтехнология? 20.05.2016. – Електрон. ресурс. – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/277587.html>
4. Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини 12.05.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1208006.html>
5. Патріарх Кирилл призвал к защите веры от "глобальной ереси человекопоклонничества" 27.05.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.interfax.ru/russia/499346>
6. Спільна Декларація Глав Католицької Церкви і Константинопольської та Елладської Православних Церков 27.05.2016. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://news.ugcc.ua/news/spilna_deklatsiya_glav_katolitskoi_tserkvi_i_konstantinopolskoi_ta_elladskoi_pравoslavniх_tserkov_76494.html
7. Спільна Декларація католицьких єпископів України з приводу небезпеки нового ідеологічного поневолення нашого народу 23.05.2016. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://news.ugcc.ua/documents/spilna_deklaratsiya_katolitskih_iepiskopiv_ukraini_z_privodu_nebezpeki_novogo_ideologichnogo_ponevolennya_nashogo_narodu_75531.html
8. Спільна декларація Папи Франциска і Кирила, Патріарха Московського і всієї Русі 25.05.2016. – Електрон. ресурс. – Режим доступу: <http://uk.radiovaticana.va/1208124>
9. Что скрывается за альтернативными верованиями? // Даракчи. - 2016. №20 (980). – С. 3.
10. Юрий Черноморец. Христианский консерватизм патриарха Варфоломея и фундаментализм патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего 27.05.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/40214/

2. Тетяна ПРОДАН. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу.

За останні декілька років, особливо після подій Євромайдану, які одержали назву Революції гідності, питання людської гідності активно обговорюється в різних соціокультурних контекстах. В сучасному науковому дискурсі питання людської гідності втілюється у численних концепціях на межі права, етики, релігії та політики. Поворотним моментом у розуміння та значенні людської гідності як егалітарного концепту стала Всезагальна декларація прав людини (1948), як наслідок жакливого історичного досвіду після двох світових воєн.

Незважаючи на програмні документи світських та релігійних інституцій щодо визнання та захисту людської гідності в контексті спільного добробуту, сучасний глобальний світ потерпає від конфліктів на основі різних релігійних світорозумінь. З нагоди цього постають питання: Чи доцільно в такому разі вести мову про право на релігійну свободу як соціальне право, тобто в межах конкретної держави? Чи не загрожує така політика «доброзичливої нейтральності» традиційним цінностям певної спільноти? «Доброзичливу нейтральність» в даному контексті, на нашу думку, слід розуміти (за визначенням її І. Габрієлем) як стан, коли «всі віросповідання визнаються конкретною державою та отримують підтримку на основі і у відповідності до їх чисельності і що релігійним спільнотам водночас дозволяється відігравати активну роль в публічному житті» [Gabriel I. Religions and Religious freedom: Bridging the Gap the Position and Experience of the Roman Catholic Church // Religions, Society and State in Dialogue. - 2013. – P. 103]. Окрім того, навіть в межах конкретної держави із відносно зрівноваженою ситуацією між конфесіями, з'являється критика на адресу Католицької церкви та її соціального вчення, яке змінило перспективу Божої благодаті на інтереси та добробут в секулярному світі. Подібні питання є закономірними в результаті діалогу між Церквою та Державою, віруючими та невіруючими, між конфесіями та деномінаціями. Те, що цей діалог відбувається, як мінімум, в Західній культурній традиції та політико-правовій сфері, засвідчується існуванням права на релігійну свободу, яке закріплене у конституційному праві Європейських держав, програмних документах міжнародних неурядових та релігійних організацій. Критика в такому разі допомагає переосмислити та виявити слабкі сторони протилежних позицій. Створення

публічного дискурсу може лише сприяти у досягненні порозуміння між різними світорозуміннями.

До діалогу різних (зокрема секулярних та релігійних) світоглядів спричинились дві модерні тенденції: становлення секулярних держав та індивідуального права на релігійну свободу. Постсекулярний діалог можна розглядати як його наступну трансформацію.

Підчас обговорення проекту Декларації прав людини на одному із засідань Національної комісії ЮНЕСКО пролунав сумнів щодо того, чи всі, зокрема прибічники опозиційних ідеологій, погодяться із переліком прав. Усі учасники погодились із правами, але на умовах, що ніхто не запитає їх чому. Жак Марітен у вступі до симпозиуму ЮНЕСКО, присвяченому правам, ще в 1948 році наголосив: «Це «чому» є місцем, де починається дискусія» [Maritain J. Introduction in Human rights: Comments and interpretations, symposium edited by UNESCO. - 1948]. Людська гідність постала тим чинником, який може узгодити різні аргументи щодо реалізації прав людини. Людська гідність в дискурсі прав людини посідає сутнісну складову ліберальної демократії як принцип автономії особи. На основі людської гідності обґрунтовуються права людини як моральні права із наслідком вимагати ці права автономним суб'єктом, який протиставляє себе або суспільству, або державі, або іншому індивіду.

Соціальна доктрина Католицької церкви також включилась в дискурс прав людини. В Декларації про релігійну свободу («*Dignitatis Humanae*», 1965), Другий Ватиканський Собор визнає, що людська особа має право на релігійну свободу (п. 2), усі люди повинні бути вільні від примусу на предмет релігії (п. 2, 4), право на релігійну свободу ґрунтується в самій гідності людської особи (п. 2) та повинно стати громадянським правом (п. 2). Релігійна свобода громадян повинна забезпечуватись урядом за посередництва закону (п. 6, 7).

Ще до Декларації «*Dignitatis Humanae*», в Католицькій церкві були артикульовані питання свободи совісті, зокрема, в енцикліці «*Мир на землі*» («*Pacem in terris*», 1963) йдеться про право людини поклонятись Богу згідно мірила власної совісті (п. 14). Тим не менше видається, що питання свободи совісті та релігійної свободи є відмінними, особливо що стосується їх практичних наслідків. Як зазначає І. Габріель, суттєвим моментом у питанні свободи совісті є те, що це передусім стосується внутрішньої сфери індивіда. Свобода совісті є сутнісним для цілісності індивіда як особистості, гідність якої, полягає у вільному слідуванні найбільш сокровенним переконанням [Gabriel I. Та ж праця. - Р. 110]. Релігійна свобода як громадянське право – це інша, відмінна від етичної, політико-правова перспектива, яка гарантується державою в тих випадках, коли індивід має релігійні переконання відмінні від державної релігії. Власне, свобода совісті пов'язана із фактом наявності державної релігії, яка, маючи певні привілеї, постає гарантом спільної віри громадян і основою спільного морального стандарту в домодерні часи [Та ж праця. - Р. 110]. Певні нюанси у відмінності свободи совісті та релігійної свободи в дискурсі прав людини стосуються їх практичного аспекту. Яким чином буде реалізоване відповідне право з боку політичної інституції як гаранта цього права - чи у спосіб утримання від насильницьких дій та надання певного захисту, а чи ж у спосіб турботи про людину, вживаючи при цьому відповідні заходи. В першому випадку права розуміються як негативні, оскільки для їх здійснення інші мають утримуватись від певних дій, та слугують захисту індивідуальних свобод. В другому, права – як позитивні або соціальні права, «які конституують і водночас конкретизують ідею справедливості», «становлять не менш важливу, ніж ліберальні свободи, складову прав людини» [Ломанн Г. Вступ // Філософія прав людини. – Київ: Ніка-Центр, 2008. – С. 22]. Відтак, різниться перспектива значущості прав чи в бік автономії суб'єкта та примату індивідуальної свободи, а чи ж в бік суспільного добробуту та вимоги справедливості.

Слід зазначити, що при цьому йдеться про дві екстреми, які потрібні для виявлення слабких моментів кожної підчас обґрунтування прав людини та їх значущості для спільноти в цілому. Кожний вид прав, поряд із негативною складовою, містить позитивну. Відтак, можемо припустити, що свобода совісті радше належить до класу ліберальних свобод, тоді як релігійна свобода до соціальних прав. В Декларації «*Dignitatis Humanae*» (1965) зазначається, що церкви, релігійні спільноти та держава уповноважені, кожна у свій спосіб,

діяти в перспективі спільного добробуту (п. 6), який розуміється як певні соціальні умови, за яких людина зможе досягнути своєї досконалості.

Католицьке соціальне вчення, ґрунтуючись на фундаментальній християнській ідеї створення людини за образом та подобою Божою (*imago Dei*), що є конститутивним в концепті людської гідності, інтегрувалось у правове поле дискурсу прав людини державного рівня заради спільного добробуту. Орієнтація на суспільну перспективу не виключає індивідуальної, яка ґрунтується на ідеї людської гідності.

Результатом взаємодії Церкви та секулярної держави, іншими словами - діалогу між віруючими та невіруючими, стала поява, за визначенням С. Пінкерса, «секулярного християнства». «Секулярне християнство» постало як феномен тлумачення відкритості світові, проголошений Другим Ватиканським Собором, «як перехід від Церкви, яка обороняється і бореться з ворожим світом», «до Церкви, яка намагається вести діалог зі світом і починає з прислуховування до нього через визнання цінностей, яких він прагне: свободи, справедливості, науки і техніки, філософських ідей, іншими словами – усього того, що допомагає будувати модерний світ» [Цит. за: Пінкерс Т. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. – Київ: Дух і Літера, 2013. – С. 277]. Перетлумачення та переосмислення релігійних істин, спроба віднайти Бога не поза світом, а у самому світі людей, у служінні людини, це є те, що обертає «секулярне християнство» у антропоцентричний гуманізм [Там само. - С. 278]. Т. Пінкерс називає «секулярне християнство» гуманістичним етапом віри, істина чого полягає «в узгодженні між, з одного боку, Божественними обітницями, а з іншого - бажаннями, цінностями, очікуваннями, наявними у людині й світі» [Там само.- С. 282]. Тому, на думку теолога, є вагомими підстави віддати належне «гуманістичному етапу віри», всупереч «сюрнатуралзмові», який послабив та майже розірвав зв'язки між людською природою та порядком благодаті.

Зміщення християнської моралі у горизонтальну площину не залишається поза критикою з обох перспектив - релігійної та секулярної. Зокрема, це стосується питання обґрунтування релігійної свободи на основі людської гідності. Людська гідність, як вираз автономії волі суб'єкта, з одного боку, є джерелом морального судження, а з іншого - в правовій площині, стосується власного вибору способу життя. Потенційно це редукує релігію до абстрактного зразка індивідуальної здатності на самовизначення на ринку виборів [Harrison J. A Communion in Good Living: Human Dignity and Religious Liberty beyond the Overlapping Consensus // Understanding Human Dignity. – The British Academy, 2013. – P. 465]. Йдеться про певні загрози з боку політико-правової перспективи для релігійної свободи, коли свобода совісті та релігійна свобода зливаються. Відтак, релігійна свобода, що наявна на основі автономії, або ще гостріше - зредукована до автономії вибору, нічим не відрізняється від інших виборів, які формують життя конкретної особи. Це загрожує втратити певний горизонт значущості або в суспільній перспективі, або ж в трансцендентній перспективі, яка втілює прагнення та пошук універсальної істини й стосується іншого рівня комунікації - між людиною та Богом.

Критика права на релігійну свободу як редукції до автономії може по різному сприйматись в Європейських країнах та на ґрунті посткомуністичних країн. В першому варіанті питання права на релігійну свободу випереджає у своєму розвитку досвід посткомуністичних спільнот, бо ж Європейські держави вже мають практичний досвід реалізації прав людини. В українському досвіді, так само як і в будь-якому іншому досвіді посткомуністичних держав, тяжіння до автономії, можливо є більш домінуючим за сучасних умов. З іншого боку, масовий протест 2013 – 2014 років в Україні, який отримав назву Революція Гідності, своїм підґрунтям мав власне моральний аспект прав людини проти існуючого позитивного права. Роль релігії в даному разі була певним регулятором для стримування негуманної поведінки серед протестувальників. Іншим релігійним аспектом була віра в істинність власного вибору, що мотивувало людей на екстраординарні дії та слугувало основою об'єднання в протестний рух, спонукало вийти за межі своєї шкарлупи.

Відтак, переведення питання релігійної свободи та свободи совісті в правову площину, хоча й має на меті захист людської гідності, може інструменталізувати ідею прав людини, людської гідності та релігійної свободи. Людина може не почути внутрішній голос

власного покликання. В цьому контексті перетинаються два види мотивації - раціональна та ірраціональна, що постійно буде тримати в динаміці та напруженні будь-яке рішення щодо співвідношення людської гідності, свободи совісті та релігійної свободи як соціального права чи індивідуального. Подібні питання формують постсекулярний діалог, який започаткували в енедалекому минулому кардинал Йозеф Ратцінгер та філософ Юрген Хабермас як дискусію між віруючим та невіруючим. Якщо суспільство погоджується з тим, що люди рівні у своїй гідності, тоді, на думку Ю. Габермаса, «світоглядна нейтральність державної влади, яка гарантує рівні етичні свободи кожному громадянину, несумісна з політичним розповсюдженням секулярного світогляду на всіх людей» [Хабермас Ю. Дialeктика секуляризації. О разуме и религии. – М., 2006. – С. 75]. Від секулярної свідомості, наголошує філософ, «потрібне усвідомлення меж просвітництва» як плата за володіння негативною релігійною свободою [Там само.- С. 76]. Діалог між вірою та раціо може відбуватись на основі взаємної готовності до навчання (в Ю. Габермаса - як взаємодоповнюючий процес навчання та рефлексивна видозміна релігійного та світського менталітету, в Й. Ратцингера - як корелятивність розуму та віри, розуму та релігії, які покликані до взаємного очищення та освячення, які потребують одне одного і повинні це визнати) [Там само. - С.70,105-106]. Посилаючись на Й. Ратцингера, наголосимо на тому, що не існує такої раціональної, етичної або релігійної формули, з якою погодиться весь світ і яка може слугувати його основою. Але в діалозі, який в своїй основі дотримується ідеї рівної людської гідності, є більше шансів виробити певний консенсус в певних історичних умовах. Розуміння рівності людської гідності, цевизнання відмінності, свободи совісті в більш широкому розумінні, яке не можливе, за виразом Ч. Тейлора, без «горизонту значущості», у цьому випадку спільного горизонту [Тейлор Ч. Етика автентичності. – К: Дух і літера, 2013. – С. 48].

3. Анатолій КОВАЛЬ. Націоналізм у контексті християнської релігії

Коли згадується термін “націоналізм”, то у людей з різним політико-соціальним досвідом виникають відповідно різні конотації, що охоплюють досить широкий спектр. Для когось націоналізм є позитивним і практичним явищем соціальної свідомості, проявляючи який людина самостверджується як громадянин і член нації. Для іншого (напевне більш знайомого з історією націоналізму та політичних спекуляцій на ньому) націоналізм є проявом нетерпимості та обмеженості мислення. Такий дуалістичний діапазон значень націоналізму як терміну визнають майже всі автори досліджень на цю тематику. Історія цього явища дозволяє саме так широко дивитись на націоналізм.

Нація (лат. *patio* - народ) – це соціально-етнічна спільність людей, що склалась історично на основі спільної етнічної долі, спільної мови, особливостей культури та (часто) проживання на спільній території.

Націоналізм у даному дослідженні буде розглядатись як явище людської свідомості, як асоціювання - свідоме чи підсвідоме - людиною себе з певною нацією, народом. Такий націоналізм часто виступає тією об'єднуючою силою, яка не дає розпастися народу у часи політичних, воєнних та інших змін чи конфліктів.

Націоналізм часто обґрунтовується *національною ідеєю*. Ця ідея найчастіше базується на спільній історії народу, на його історичній пам'яті, на психічному відчутті приналежності до своєї нації та її історії, іноді ще й на спільності мови та інших асоціативних факторів.

Отже, коротко оглянувши поняття націоналізму як соціально-політичного явища, перейдемо до розгляду націоналізму юдейського у 1-му столітті н. е. Цей тип націоналізму є важливим контекстом, який потрібно вивчити, щоб зрозуміти національні ідеї (чи їх відсутність) перших християн, оскільки останні формувались саме у юдейських соціально-політичних реаліях.

Юдейський націоналізм. Поглянувши загально на історію єврейського народу, можна прослідкувати розвиток його національної самосвідомості та її характер. Коріння національної окремішності виявлятися через розповіді про покликання Авраама, про