

Так, майже 41 % опитаних стверджують, що ставляться до створення єдиної Української Помісної Православної Церкви позитивно або скоріше позитивно і лише близько 9 % – негативно або скоріше негативно.

2. Однак сфера суспільно-релігійних та державно-церковних відносин для основного загалу пересічних громадян залишається все-таки не надто пріоритетною. Помітний відсоток українців не виявляє акцентованого розуміння стосовно того, що таке “національно орієнтована церква” чи “помісна церква”. Їхня думка з приводу цих сутностей або ґрунтується на інтуїтивних відчуттях, або продиктована груповою належністю.

3. Контингент віруючих православної належності не сконцентрований поки що у своїй переважній більшості навколо одного центру православ'я, а розділений, принаймні, між трьома православними юрисдикціями. Поступове превалювання тих, хто ідентифікує себе з УПЦ КП – закономірна, але повільна тенденція, яка ще потребує закріплення своєї загальнонаціональної спрямованості.

Так, 45,2 % опитаних відповіли позитивно або скоріше позитивно, на запитання “Як ви ставитеся до створення єдиної помісної Української православної церкви на основі Київського патріархату?” і лише 17,2 % – негативно або скоріше негативно. Водночас 39,6 % відповіли, що ставляться негативно або скоріше негативно на запитання “Як ви ставитеся до створення єдиної помісної Української православної церкви на основі Московського патріархату?” і лише 18,4 % – позитивно або скоріше позитивно.

4. Українському православію на поточний момент бракує безапеляційного лідера, який би зміг згуртувати православну спільноту. Сьогодні ця роль демаркована між предстоятелями двох православних церков – УПЦ КП та УПЦ МП. І за патріархом Філаретом, і за митрополитом Володимиром стоять серйозні людські, матеріальні, фінансові, політичні ресурси, що, безумовно, перешкоджає об'єднувчим процесам в лоні національного православ'я. Так, патріархові Філарету цілком та переважно довіряють 31,4 %, а його опонентів – 31,3 % респондентів.

ГОРКУША О.В. ■

УНІВЕРСАЛЬНИЙ ЕКСКЛЮЗИВІЗМ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ В РУСЛІ ГЛОБАЛЬНИХ СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОСТІ

Міркуючи над цивілізаційними процесами у сучасному світі, звертаємо увагу на те, що в обговоренні цієї теми сьогодні автори тим чи іншим чином торкатимуться релігійних засновків цивілізаційних спільнот. І це знаходить своє логічне пояснення сучасною актуалізацією релігійної складової суспільного поступу людства у майбутнє. Так, скажімо, С.Гантінгтон вважає, що релігійне відродження в усьому світі є реакцією на атеїзм, моральний релятивізм і потурання слабостям та постає як утвердження цінностей порядку, дисципліни, праці, взаємодопомоги і людської солідарності [Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003. – С.144]. Релігійні групи задовольняють соціальні потреби, які державна бюрократія, політична чи економічна еліта залишають без уваги, нехтують ними. Та й справді, ми сьогодні можемо спостерігати, з якою ретельністю церкви (християнського ареалу

■ Горкуша О.В. – канд філос. наук, наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

зокрема) розробляють свої соціальні програми, звертають увагу на різні аспекти соціальної дійсності – працю, здоров'я, виховання, роботу з проблемними групами населення, наданню допомоги, в тому числі матеріальної, гуманітарної, освітньої, медичної чи й юридичної верствам населення, залишеним за межею магістрального шляху виживання у сучасному світі. Більше того, “релігія, місцева чи імпортована, дає смисл і напрямок для зароджуваних еліт в суспільствах, де відбувається модернізація” [Там само. – С.149]. Тож не випадково ми спостерігаємо, як у донедавна світській країні, якою можна вважати Україну, сучасна політична еліта все більше вдається до релігійної аргументації та звертається за легітимізуючою підтримкою (замість пропонування чітко висловлених політичних програм) до певних релігійних організацій. У цьому процесі суспільної модернізації, як вважає С. Гантінгтон, міцні країни прагнуть до універсалізму, слабкі суспільства – до відособленості.

Очевидно, що релігійний ексклюзивізм може неабияк прислужитися й обґрунтуванню універсальності певних релігійних цінностей, й утвердженню винятковості власної релігійної групи. І супроводжуючи людство (та людські спільноти) в історичному поступі, релігія забезпечує відчуттям особистісного (групового) ексклюзивізму, адже “наше – правильне” уявлення про Бога (а відповідно – й про світ з його історією, метою й т.д.) переконавало у своїй зверхності певну людську спільноту, стверджувало її у своїй “цивілізованості” з точки зору Бога, що, очевидно, має корелюватися із “цивілізованістю” у світовому вимірі. Таке відчуття ексклюзивізму легітимізує намагання тієї чи іншої суспільної групи реалізувати свій прагматичний інтерес місійною діяльністю щодо порятунку світу, нав'язати світовій спільноті єдино правильний шлях у майбутнє.

Тож маємо придивитись уважніше до тих подій, що відбуваються безпосередньо перед нашими очима. Та полеміка, що розгорнулася довкола концептуалізації основ Православної цивілізації, ті аргументи й дійсні мотиви, що використовуються сучасними ідеологами її фундаментальної ідеологемі – “Русській Мір”, незрозумілі геополітичні рішення наших політиків, приправлені духовно-церковним пафосом, наводять нас на сумніви щодо того, що саме культурна мотивація лежить в їх основі. Насправді все виглядає так, ніби аргументи про спільну культурно-духовну спадщину використовуються задля обґрунтування політичної мети чи приватно-прагматичного економічного інтересу. Так, сучасна зміна геополітичної спрямованості нашої країни обґрунтовується спільністю культурно-духовних основ і потребою самого українського суспільства, його нібито самоідентифікацією (масовою) як належного до Православної цивілізації. Однак мало того, що ця аргументація часто ґрунтується на неправомірному розширенні й підміні понять (неузгодженими виявляються поняття Київська Русь, «Русській Мір»; Київська православна традиція, православна традиція, православ'я, Російська Православна Церква; духовно-культурна традиція, церковно-духовна традиція та ін.), на маніпуляції суспільною свідомістю недовисловленими ідеями; ми простежуємо тут приватний інтерес певних політичних сил, який потім старанно “одягається” в ідеологемі Православної цивілізації з її точно визначеним духовним центром – Московським Православ'ям. Тож на противагу С.Гантінгтону, нам видається, що культурні й цивілізаційні кордони іноді корегуються й моделюються відповідно до політичних й економічних інтересів певних владних груп.

Сама проблема цивілізації почала активно обговорюватися й формулюватися мислителями, які є представниками Західної цивілізації, що було, очевидно, спровоковано спочатку відчуттям, а далі й обґрунтуванням її занепаду. Це призвело до необхідності пошуків відповідних механізмів її виходу із кризового стану, чим і зайнялися цілий ряд західних мислителів. Р.Осборн демонструє, що криза Західної цивілізації виявляється зрештою кризою легітимізації влади та зверхності її провідних ідеологем (в т.ч. й маніпулювання самим поняттям цивілізації). Натомість з власних причин цією темою зацікавилися представники тієї цивілізації, яка сьогодні мислителями визнається, але не вважається такою, що досягла свого розквіту (тобто може тлумачитися перспективною щодо своєї майбутньої

ролі в глобалізованому світі – обґрунтування останнього і є метою їхніх розмірковувань). Вони активно взялися до розробки концепції цієї Православної цивілізації (адже вона може виявитися конкурентоспроможною і здатною стати провідною, раз уже альтернативна християнська цивілізація визнається занепалою). Принагідно варто згадати популярний сьогодні семантичний підхід до осмислення цивілізації, висловлений А.Панаріним.

Цікаво, що А.Панарін, якому не можна відмовити у тверезому й розумному погляді на речі, відразу зазначає, що така Православна цивілізація жодним чином не повинна обґрунтовуватися етнічною спільністю чи культурною замкненістю, адже Росія, яка розуміється “стрижневою країною цивілізації” (С.Гантінгтон), “з одного боку, ніколи не була моноетнічною державою, з другого – вона, починаючи щонайменше з реформ Никона і Петра I, постійно інтегрувала західні ідеї в свою соціокультурну систему, тобто не була монокультурною” [Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. // panarin_prav.zip // http://www.patriotica.ru/religion/panarin_prav.html]. То ж очевидно, для обґрунтування Православної цивілізації потрібна інша, ніж етнічна, ідентичність – духовна. Як далі розмірковує А.Панарін, оскільки референтом російського націоналізму є московський період – від кінця монголо-татарського іґа до початку петровських реформ, а російська ідентичність московського періоду була зовсім не етнічною, а “конфесійно-цивілізаційною”, то ж “російські люди московського періоду мислили себе як православний народ – оберігач і захисник великої святоотцівської традиції, представлені не російськими, а святими грецькими іменами... Не плем’яне почуття і не імперська гординя скріплювали ідентичність російських людей московського періоду, а православний ідеал священного царства, що ґрунтується на вищій правді і жертвованню служінні святій апостольській вірі” [Там само]. Однак, А.Панарін звертає увагу й на проблемні моменти цієї православно-руської ідентичності, яка з самого початку мала не натуралістичний характер (не вдовольнялася наявністю етнічної, географічної чи адміністративно-державної спільності), “а була переважно ціннісно-нормативною, духовною”, але ж на той момент, коли Московська Русь здобула державну самостійність, саме грецьке східно-християнське віросповідання втратило географічну і цивілізаційну прив’язку через загибель Візантії і стало сприйматися як “священний спадок, що знаходиться в небезпеці й потребує термінового захисту”. То ж, наголошує філософ, “наша ідентичність в якості Святої Русі і визначилась в XV ст. у формі народу – захисника православного ідеалу, який більше немає кому оберігати”. Мова, за його глибоким переконанням, іде про “ідеократичну” ідентичність (яка ґрунтується на прив’язаності до священного ідеалу – тексту й аскези, необхідної для того, щоб йому відповідати і зберегти від посягань) [Там само]. Усе це сприяло виробленню специфічного відношення до дійсності. І в даному контексті мова йде про культурну ідентичність як “текстуальність” людського існування, про соціальне буття як сукупність постійно реінтерпретовуваних культурних текстів.

Звернемо увагу, що особливість російської культури А.Панарін вбачає не в тому, що вона опосередковує сприйняття людиною реальності деякими нормативно-аксіологічними текстами (це робить будь-яка культура), а в тому, що вона: 1) більше за інших тяжіє до “моноконтекстуальності” (пронизаності всіх практик єдиним центральним смислом); 2) її процедури підведення дійсності під нормативний текст вимагають значнішої внутрішньої напруги завдяки тій початковій дистанційованості ортодоксального греко-православного тексту від емпіричної реальності, яка пов’язана з ранньою загибеллю материнської цивілізації – Візантії. Звичайно, це не означає, що цивілізаційна ідентичність базується виключно на конфесійній основі, бо ж і територіально-географічні детермінанти впливають на світовідчуття народів. Окрім іншого, А. Панарін нагадує нам, що хоч земля Київська була щедрою, однак “дитячий егоїзм князів і народу” привів до краху Київську Русь. Але в “російській душі” й до цього часу зберігається ностальгія за Києвом, ця “душа” й дотепер не в змозі змиритися з такою переминою місця розвитку, із “суворістю московського періоду, що так контрастує із золотою юністю Києва”. На

переконання А.Панаріна, саме “протистояння ідеї (тексту) натурі пронизує всю історію (православної) цивілізації й утворює джерело її напружено-драматичної динаміки”.

Мислитель звертає увагу на те, що найчастіше, говорячи про певний світовий регіон в парадигмі “плюралізму цивілізацій”, мають на увазі дещо статичне, своєрідний сплав історії й географії, цінностей і звичаїв, в яких втілено кристалізований досвід, що передається з покоління в покоління. У випадку ж православної цивілізації, на його глибоке переконання, “більш вдалою є метафора локатора, настроєного на те, щоб вловлювати прогалини, з одного боку, між нормативним священним текстом і повсякденними суспільними практиками, з іншого – між універсаліями вселенського вищого, “передового” досвіду і місцевими ухилами “грунту”. То ж православний світовий регіон характеризується своєрідним сплавом цивілізаційних і формаційних механізмів; ... перманентною полемікою з місцевими особливостями в ім'я руху до сакрального й універсального” [Там само]. Зрештою А.Панарін звертає увагу й на “експериментаторськість” православної цивілізації: “Як тільки в світі з'являлась чергова планетарна ілюзія відносно чогось найдосконалішого й бездоганного, наші захоплено-фанатичні прозеліти брали її на озброєння, із максималістським натхненням впроваджували в життя і – оголювали тим самим і для самих себе, і для оточуючих ходульність і нездалість чергового проєкту” [Там само].

Тому цей російський мислитель особливо наголошує, що “внутрішній цивілізаційний конфлікт у Росії розгортається, по суті, не за класовим чи етнічним принципом, а вбирає в себе глобальний конфлікт Заходу і Сходу, є його квінтесенцією” [Там само]. Аналізуючи сучасний стан цивілізаційних процесів у світі, філософ констатує зміни парадигми пануючого західного дискурсу: якщо донедавна говорилося про перехід від авторитарно-тоталітарних форм влаштування до демократично-мислительських на основі формаційного універсалізму – закономірної суспільної еволюції, що не рахується з якимисьь расовими, етнічними, географічними бар'єрами, то тепер переважає цивілізаційна парадигма, яка відкриває дорогу до монопольного присвоєння понять “демократія”, “свобода”, “громадянське суспільство” західною цивілізацією як їх єдиного аутентичного тлумача і носія [Там само]. Зрештою автор звертає увагу й на зміну темпорального горизонту людства: за попереднього – прогресивного (формаційного) еволюціонізму – категорія “минулого” не носила характеру деякого генетичного коду чи стійкої субстанції, воно визначалось негативно, як дещо відмінне від теперішнього та майбутнього. Сьогодні ж “в рамках цивілізаційної парадигми, минуле отримує субстанційне визначення чогось стійкого, генетичного (в смислі культурологічної генетики ментального “коду”), що здатне існувати поряд із сучасним і заважати йому. Боротьба сучасності з минулим набуває форми боротьби цивілізацій, одна з яких уособлює модерн, останні – стійку й агресивну архаїку, що не містить жодних іманентних засновків бажаної суспільної еволюції” [Там само]. На наше переконання, справді, така дискримінація за часовими координатами є додатковим інтерпретаційним механізмом для утвердження зверхності “сучасної” цивілізації над “застарілими”. З іншого ж боку – вона може спровокувати ідейний спротив представників тієї цивілізації, яка не вписується в “сучасні” стандарти цивілізованості, однак вважає свої духовно-культурні глибини потенційно міцнішими для наступного поступу, ніж у тих цивілізацій, що переконані у своїй сучасності, однак втратили власну духовно-смыслотворчу основу й перебувають у стані занепаду та розпаду.

Глобалізація як тенденція до скорочення бар'єрів і відстаней та утворення єдиного економічного та інформаційного простору є тією дійсністю, від якої не можна сьогодні сховатися за стінами власних цивілізаційних меж, але дати однозначного рецепту поведінки в цій ситуації також неможливо. А ті, “хто наполягає на тій чи іншій одноваріантності, викривають свою зацікавленість в певному сценарії розвитку, приписують своїм суб'єктивним прагненням статус неспростовної об'єктивності, одночасно оголошуючи прагнення інших злим і нерозумним свавіллям” [Там само]. Звичайно, ті чи інші цивілізаційні ідентичності чинитимуть спро-

тив тотальному глобалізму й даватимуть можливість людським спільнотам захиститися від того відкритого глобального суспільства, що виявляється, по суті, “відвертим соціал-дарвінізмом – глобальним простором нічим не стримуваного “природного відбору”, в якому більш слабкі економіки, культури, етноси приречені загинути, поступившись місцем сильним й пристосованим” [Там само]. Принагідно хочеться нагадати “плоский світ” врівноважених можливостей конкурентоспроможних суб’єктів Т.Фрідмана, в якому так незатишно виявляється людині, якщо вона не зможе адаптуватися й не віднайде собі тих стін (культурних, етнічних, релігійних)-ідентичностей, за якими зможе сховатися від тотального виробництва-споживацтва. Отож А.Панарін й наголошує, що це кардинально суперечитиме спрямуванню світової еволюції культури від природного відбору до режиму сприяння більш слабким, а ми можемо образно додати – від тварини до людства, що обожилося, піднялося до норм надлюдської поведінки, яка пропагується чи не всіма релігійними парадигмами.

А.Панарін вказує й на те, що “сучасні провідники доль глобального світу схильні відмовляти іншим цивілізаціям у праві участі у формуванні вигляду глобального світу й корекції його теперішньої, американоцентричної одномірності”, сподіваючись на встановлення під диктатом “найбільш пристосованих” вічного глобального світового порядку, що є принципово неможливим. Сприяти розбудові майбутнього людства може такий глобальний еволюціонізм, у процесі якого братиме участь “щонайширше число планетарних суб’єктів”, які б в процесі глобалізації на основі партнерських відносин вивіряли її економічні, політичні й культурні “баланси”. Слід відшукувати й розкривати потенціал інших цивілізаційних суб’єктів і культур, що здатні скоректувати небезпечні одномірності глобалізму та більш активно брати участь у формуванні “майбутнього світопорядку в процесі глобальних рішень” [Там само]. Зрозуміло, що як представник Православної цивілізації А.Панарін приділяє значну увагу можливому її внеску у сучасний світовий глобальний процес.

Однак тепер хочемо звернути увагу на релігійних наступників ідей А.Панаріна, які не виявляються настільки ж послідовними у логіці концептуалізації Православної цивілізації та визначенні її оптимального внеску в глобальне еволюціонування людства, особливо коли це стосується обґрунтування “стрижневої” ролі російського православ’я. Так, зокрема, ми можемо простежити, що доктрина “Русского Міра” спирається на спробу сакралізації деякої штучно змонтованої спільної “історичної пам’яті”, створюючи, таким чином, ідеологему цивілізаційної єдності слов’янських народів (провідником якої виявляється Російська Православна Церква) наперекір суперечливій їх історичній пам’яті та неоднозначним, поліваріативним відчитуванням подій історичних та самих сенсостворюючих текстів (християнство по різному прочитувалося, сприймалося, приймалося, практикувалося й культивувалося, виконувало різну роль і мало різний характер щодо народу і влади в історії України та історії Росії). Як слушно доводить аналізом концепції “Русский Мір” А.Окара, “головна слабкість цієї доктрини в тому, що вона, апелюючи до онтології та «справжності», насправді побудована на маніпуляції та подвійних стандартах, пов’язаних із мінливістю, нечіткістю й полісемантичністю поняття «русский». На цій ниві з’явилося чимало торгівців «русскостью»” [Окара А. Навернення малоросів. Доктрина «Русского Міра» як стимул до побудови нової універсальної української ідентичності. – РІСУ. – 12 квітня 2010, 13:37]. І ми мали можливість наочно простежити, як щоразу сильніше нагадується українському народові з часу його унезалежнення про спільну духовну православну ідентичність з боку Російської Православної Церкви. Проблема ідентичності є доволі складною й далеко неоднозначною, особливо, якщо врахувати, що в основі цивілізаційної ідентичності мала б перебувати “спільна пам’ять” (Ж.Віллем), а ось її наслідки визначають майбутнє людства чи певної людської спільноти. Людина з необхідністю самовизначається в багатьох аспектах, і, зокрема на груповому рівні, їй притаманні декілька типів ідентичності: національна, конфесійна і т.д. Проблема наднаціональної самовизначеності титульної нації країни означає проблему вста-

новлення вектора найсприятливішої для її розвитку геополітики. Тож якщо для Патріарха Кирила немає сумніву щодо наднаціональної ідентичності українського народу, бо ж він вважає, що народам держав, які проживають “на теренах історичної Русі”, варто усвідомлювати свою спільну цивілізаційну приналежність та сприймати “Русский Мір” як свій спільний наднаціональний проект, то для мети об’єднання українського народу акцентуація на цій ідентичності може обернутися крахом, адже історична пам’ять українського і російського народів не є тотожною й не видається такою для більшості українського народу.

Водночас з боку ж ідеологів-богословів, які підтримують концепцію “Русский Мір” [Борозенець Т. О том, что сказал Патриарх, националистическом донкихотстве и адекватности // Богословский клуб во имя Максима Исповедника. - 29 грудня 2009 року (рос.) http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/33805/] постулюється онтологічність, субстанційність духовної основи “Русского Міра” (в який включається три народи трьох держав), проголошується істиною його специфічна інтерпретація, спрямована на утвердження виняткової духовної “серцевинної” ролі Російської Православної Церкви та її цивілізаційної місії щодо захисту культурно-національної і релігійної ідентичності “Русского Міра” від глобалізаційних загроз. Така її роль і місія видається богослову лише “констатацією очевидних фактів” [Там само], хоч багато істориків, філософів та релігієзнавців небезпідставно довго сперечались би з цього приводу, адже об’єктивність історичної правди, особливо щодо інституцій та подій, заглиблених у давнину, залежить від обґрунтованості й верифіковуваності аргументів, а якщо таких недостатньо – від сили провідної інтерпретації. Ми лише зазначимо, що богослов наголошує: “Існування світу руської культури, так само, як і визначна роль Російської Православної Церкви для неї, – це фактична даність історії і нашого життя”, усіх же, хто “не визнає цієї реальності й наперекір всьому не бажає їй належати”, він оголошує заручниками ідеологічних ілюзій [Там само] та щиро їм співчуває.

У руслі вищевказаного, чи не виглядає це все спробою обґрунтувати, спираючись на деякий духовний авторитет, що неодноразово доводився волею політичних імперських сил, цивілізаторську місію певної конкретної церковної інституції [Плахонін А. В обіймах Третього Риму. Спроба втручання й проводу українською політикою Московським Патріархатом. // Український тиждень. - 12 березня 2010 року // http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/33805/; Щоткіна Катерина. Культурный роман. – РІСУ, 27 жовтня 2010 // http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/kshchotkina_column/38612/] Остання чомусь проголошує себе одноосібним нащадком Київської духовної православної традиції. Усе це нагадує нам сумнозвісну історію із релігійного формулювання ідеологеми “Москва – Третій Рим”, в основі якої, як ми пам’ятаємо, лежали політичні мотивації та імперські амбіції. Не будемо вдаватися в ретроспективний аналіз взаємовідносин Римської Католицької Церкви та Західної цивілізації, яка в особі Папи Римського сьогодні повноправно нагадує Західній цивілізації (перш за все секуляризованій Європі), що вона є носієм саме тих духовно-культурних цінностей, які стали сенсотворчою основою Західної цивілізації, водночас змушена визнавати необхідну наявність альтернативних світоглядних парадигм. З іншого боку, й світські мислителі, які визнають й наголошують на потребі знову звернутися до духовно-релігійних основ для смислового оновлення аргументації єдності та співдружності людської спільноти (Ю.Габермас, Ж.Віллем), водночас наголошують, що “серцем цивілізаційної тотожності Європи є саме численність культур, що її утворюють, культур, пронизаних твердженнями та запитаннями; культур, що безперервно розпадаються й складаються знову. Тотожність європейську, протиставлену іншим, визначити неможливо, бо різниця, інакшість існує в самому серці Європи і не є для неї лише зовнішньою” [Віллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття. – К., 2006. – С. 23–24]. Тотожність українську нам так само визначити виявляється надто складно завдяки варіативності історичної пам’яті народу.

У справі інтеграції певного народу є вкрай корисною праця із вироблення й обґрунтування спільної історичної пам’яті. Тож недаремно патріарх Російської

Православної церкви закликає український народ в особі його чинного Президента до вироблення єдиної спільної історіографії (зрозуміло ж, на основі врахування параметрів єдності “Русского Міра” із збереженням усієї ієрархічності його ціннісно-сміслової шкали, в якій, очевидно, одне з найпровідніших місць займає завуальована ідеологема “Москва – Третій Рим”). Однак, чи влаштує така єдина спільна історіографія всіх свідомих суб’єктів української спільноти, чи буде вона адекватною дійсній історичній їх пам’яті й корисною саме справі інтеграції українського народу сьогодні? Особливість сучасної цивілізаційно-культурної ситуації полягає в неоднозначності як підходів до її осмислення, так і тенденцій її розгортання. З одного боку кожна спільнота прагне перебувати в глобалізованій сучасності (глобальній цивілізації як поступі людства до його якісного зростання) повноцінним її репрезентантом, з іншого ж – утвердитись в ексклюзивному праві бути самою собою, що в послідовній раціоналізації та ідеалізації означає – найдосконалішим, найвдалішим витвором Свого Бога; найревнішим послідовником найправильніших цінностей; найкультурнішим чи найцивілізованішим представником людського роду, що на відміну від варварів володіє найдосконалішими засобами освоєння дійсності... і т.д. Апогей цивілізаторської місії, приписуваної конкретній релігійній інституції вражає щирістю свого універсалістського ексклюзивізму. Так, зокрема, в новій статті вищезгаданого богослова читаємо: “В умовах всеохопної соціальної й антропологічної катастрофи, коли держава і суспільні інститути чи прямо шкодять, чи пасивно попускають, чи взагалі самовідсторонюються від вирішення насущних проблем суспільного життя, тим самим не виконуючи своїх соціальних функцій, РПЦ змушується ситуацією, що склалась, до взяття на себе історичної ініціативи й активізації творчої місії із спасіння й перетворення суспільства, що гине” [Борозенець Т. Русский Мир – благовестие Воскресения // РІСУ. – 16 листопада 2010, 18:15 // http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/39001/]. Не вдаватимемося до аналізу свідомого розширення функціонального призначення релігійної інституції в сучасному суспільному житті. Не нагадуватимемо, що наша історична пам’ять неодмінно бунтуватиме проти будь-яких панацейних стратегій вдосконалення суспільного буття й, зокрема, спроб ідеологічного керування життям українського народу. Ми лише звернемо увагу на очевидну суперечність такої універсалістсько-ексклюзивістської позиції єдиноістинного рятівника планетарного масштабу тим ідеям, які висловлював А.Панарін, осмислюючи можливий внесок Православної цивілізації для майбутнього людства. Чи ж не трапилось так, що ми зараз стали свідками з’яви “чергової планетарної ілюзії відносно чогось найдосконалішого й бездоганного”, які так схильні підтримувати представники православної цивілізації в силу її “експериментаторськості”? “Концепція Руського міра Патріарха Кирила свідчить про те, що сьогодні РПЦ переходить від критичної теоретичної оцінки окремих явищ і процесів життя сучасного суспільства до висунення комплексного цивілізаційного проекту і тим самим пропонує всім здоровим силам суспільства системне бачення конструктивного шляху виходу з глобальної кризи на основі природної духовно-культурної традиції, закликає “до щонайтіснішого співробітництва всіх нащадків історичної Русі”[Там само], – а чи ж знаходиться в компетенції певної церковної інституції (на початку третього тисячоліття від Різдва Христового) висунення якогось цивілізаторського (тим більше комплексного) проекту? Куди прийнятнішою, з нашої точки зору, видається позиція тих православних богословів, які щонайменше схильні вдаватися до релігійного вмотивування чи обґрунтування спроб безпосередньої регуляції суспільного (мирського, політичного) буття. Так, зокрема, Ю. Чорноморець, розмірковуючи над одним із гріхів, притаманних сучасній людині (та й церковним інституціям) – самовиправданням, що спирається на неправомірне розширення власне людських інтерпретацій в тлумаченні Слова Божого, зазначає, що в Біблії нічого не сказано про “руській мір”, натомість тим православним, хто вдається до цієї ідеологеми “хочеться... бути громадянином руського світу, виправдовувати власні та колективні пристрасті. Але і хочеться бути християнином та священиком Христовим”. Цей автор оптимістично переконаний, що друге

бажання неодмінно перемагає, і тоді “цей батюшка перестає бути служителем руського світу, перестає бути полоненим цього світу взагалі, а стає людиною Писання” [Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології. Перша лекція із циклу «Сучасна православна теологія» // Богословський портал. Сучасне богослов'я. – 1 листопада 2010.// <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38710/>]. Такий підхід справді спирається на глибинне переконання віруючого православного християнина, що ідентичність релігійна (євхаристійна) не вписується у якісь етнополітичні ідентичності світу цього.

Безсумнівно, релігія як надавала, так і надаватиме надалі найдієвіші механізми повноцінної самоідентифікації, а, отже, й світоглядної інтерпретації духовної єдності певних людських спільнот на основі їх спільного уявлення про надприродний вимір буття. Однак, будучи продуцентом уявлень про ексклюзивне місце певного людського колективу в системі світу та висловлювачем його глобальної ролі щодо останнього, релігія не є сьогодні єдиним виробником людської ідентичності на вищому рівні. Крім того, якщо безліч дослідників і говорить про провідну роль релігії у самовизначенні протягом історії як окремих людських спільнот, так і, зрештою, цілого людства, то чисельність самих релігійних парадигм (як і їхнє конкурсування у справі єдиноістинності) та неоднозначне місце релігії чи певних релігійних організацій в історичній дійсності, провокує періодично сумніви у їх визначному (глибинно-мотиваційному) місці в цивілізаційному поступі людства загалом чи людських спільнот зокрема. Натомість, на нашу думку, в даному випадку ми знаходимо підтвердження маніпулятивного потенціалу поняття “цивілізація”, обґрунтування якого за сприятливих історичних обставин поступово переходить від апологетичних ідеологем до ствердження тотально-універсальної історично-суспільної місії певної групи, що ідентифікується як головний носій “цивілізаційної” тотожності.

■ ШЕВЦІВ І.

ПІДСТАВИ І НЕОБХІДНІСТЬ ЄДНАННЯ ЦЕРКОВ УКРАЇНИ

На нашу думку, Поєднання наших Церков, тобто Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП) та Української Православної Церкви Московського Патріархату (УПЦ МП), на мою думку, є можливим. Щобільше, таке поєднання згаданих та інших Українських Церков (в Україні та в Діаспорі) — це імператив нашої доби! Єдності Церкви домагається вже сама ідея Христової Церкви. Церква — це Містичне Тіло Христа. Церква — це Христос. А Христос же неподільний!

На основі Старозавітного Царства Божого (кегал Ягве — спільнота дітей Божих, родина Божя) Христос установив Одну Церкву, основу на Скалі, на Петрі (“Ти — Петро-Скеля і на цій скелі збудую мою Церкву й адові ворота її не подолають...” (Мт. 16 :18). Тими словами Христос призначив апостола Петра видимим Главою своєї Церкви на Землі до часу свого другого пришествя на Землю при кінці світу: “Я дам тобі ключі царства небесного, і що ти зв’яжеш на Землі, буде зв’язане на Небі; і те, що ти розв’яжеш на Землі, буде розв’язане і на Небі” (Мт 16:19).

■ Шевців І. – отець-емерит УГКЦ.