

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-10
УДК 261.7

РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД В ПРАВОСЛАВ'І ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: ЙОГО ХАРАКТЕРИСТИКИ І ТРАНСФОРМАЦІЇ

Ю. П. Чорноморець
С. О. Шкіль

Анотація.

Актуальність теми дослідження. Кризові процеси, що охопили світове православ'я, безпосередньо впливають на українське релігійне середовище. Очевидні політичні та геополітичні фактори, що впливають на розвиток кризи православ'я не здатні пояснити всі особливості сьогоднішніх конфліктів. Запропоноване Анрі Бергсоном в 1932 році розрізнення закритого і відкритого типів релігійності має найбільший евристичний потенціал для пояснення світоглядного розколу всередині сучасного православ'я.

Постановка проблеми. Вселенський патріархат і провідні богослови початку ХХІ століття намагаються розвивати ідеї відкритого або діалогічного православ'я, яке базується на визнанні гідності особистості як покликаної до спілкування з Богом. Разом з тим у православ'ї наростає вплив фундамендалізму, який знецінює значення людської особистості, заперечує її права та свободи, проповідує історичну необхідність колективізму, авторитаризму і тоталітаризму. Протистояння між відкритим і закритим типами релігійності в православ'я ХХІ століття має як теоретичний, так і практичний характер. На сьогодні це протистояння вже стало боротьбою двох світоглядів, і це явище потребує систематичного осмислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На сьогодні не існує об'єктивного наукового аналізу характеристик і трансформацій відкритого і закритого типів релігійності в сучасному православ'ї. Існує лише взаємна критика теоретиків кожного з видів світогляду, спрямована на опонентів. Представники відкритого православ'я вбачають у самому феномені фундаменталізму ідеологічне викривлення традиційного православ'я, а себе усвідомлюють як віруючих, що намагаються оновити традицію, відповідаючи на виклики сьогодення. фундаменталісти вбачають у відкритому православ'ї еретичне викривлення православ'я у вченні та практиках, модерністську зраду православ'я, відхилення у релігійний синкретизм.

Постановка завдання. Метою дослідження є аналіз відмінностей відкритого і закритого типів релігійності в православ'ї через феноменологічне схоплення і герменевтичне тлумачення основних структурних елементів релігійного світогляду православних лібералів та фундаменталістів. Такими структурними елементами релігійного світогляду є: релігійні інтуїції, релігійні знання, релігійні цінності, моральні та культові практичні принципи, основні релігійні наративи. На сьогодні представники відкритого і закритого православ'я мають яскраво виражені особливості кожного з основних елементів релігійного світогляду, і їх аналіз відкриває глибинний характер ідейного конфлікту в православ'ї початку ХХІ століття.

Виклад основного матеріалу. Розходження між відкритим і закритим типами світогляду в сучасному православ'ї зумовлене не стільки додаванням ідеологічних надбудов до релігійного світогляду, скільки радикальними відмінностями на рівні кожного елементу релігійного світогляду від його ядра в релігійних інтуїціях до периферії релігійних наративів. Особливо важливими є протилежні характеристики таких структурних елементів світогляду як знання, цінності, принципи моральної та

культової поведінки. Все це доводить, що сучасні кризові явища у православ'ї мають фундаментальний характер, що може привести до трагічних наслідків для цієї конфесійної традиції.

Висновки. Здійснено систематичний аналіз відмінностей відкритого і закритого типів релігійності в православ'ї через феноменологічне схоплення і герменевтичне тлумачення основних структурних елементів релігійного світогляду православних лібералів та фундаменталістів. Виявлено радикальні суперечності на рівні кожного елементу світогляду, якими є релігійні інтуїції, релігійні знання, релігійні цінності, моральні та культові практичні принципи, основні релігійні наративи.

Ключові слова: релігійний світогляд, відкрите православ'я, фундаменталізм, Вселенський патріархат, Православна Церква України, Російська Православна Церква, державно-церковні відносини, есхатологія, теологія спілкування, наративний аналіз.

RELIGIOUS WORLDVIEW IN ORTHODOXY AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY: ITS CHARACTERISTICS AND TRANSFORMATIONS

Yuriy Chornomorets
Svitlana Shkil

Abstract.

Relevance of the research. The crisis processes that have engulfed world Orthodoxy directly affect the Ukrainian religious environment. The obvious political and geopolitical factors that influence the development of the crisis of Orthodoxy are not able to explain all the features of today's conflicts. The distinction between closed and open types of religiosity proposed by Henri Bergson in 1932 has the greatest heuristic potential for explaining the ideological split within modern Orthodoxy.

Problem statement. The Ecumenical Patriarchate and leading theologians of the early 21st century are trying to develop the ideas of an open or dialogical Orthodoxy, which is based on the recognition of the dignity of the individual as called to communion with God. At the same time, the influence of fundamentalism is growing in Orthodoxy, which devalues the value of the human person, denies his rights and freedoms, and preaches the historical necessity of collectivism, authoritarianism, and totalitarianism. The confrontation between open and closed types of religiosity in Orthodoxy of the 21st century is both theoretical and practical in nature. Today, this confrontation has already become a struggle between two worldviews, and this phenomenon requires systematic understanding.

Analysis of recent research and publications. Today there is no objective scientific analysis of the characteristics and transformations of open and closed types of religiosity in modern Orthodoxy. There is only mutual criticism of theorists of each type of worldview, directed at opponents. Representatives of open Orthodoxy see in the very phenomenon of fundamentalism an ideological distortion of traditional Orthodoxy, and they perceive themselves as believers who are trying to renew the tradition, responding to the challenges of the present. Fundamentalists see in open Orthodoxy a heretical distortion of Orthodoxy in doctrine and practices, a modernist betrayal of Orthodoxy, a deviation into religious syncretism.

Research task. The aim of the study is to analyze the differences between open and closed types of religiosity in Orthodoxy through a phenomenological grasp and hermeneutic interpretation of the main structural elements of the religious worldview of Orthodox liberals and fundamentalists. Such structural elements of the religious worldview are: religious intuitions, religious knowledge, religious values, moral and cult practical principles, basic religious narratives. Today, representatives of open and closed Orthodoxy have clearly expressed features of each of the main elements of the religious worldview, and their analysis reveals the deep nature of the ideological conflict in Orthodoxy at the beginning of the 21st century.

Main material presentation. The difference between the open and closed types of worldview in modern Orthodoxy is due not so much to the addition of ideological superstructures to the religious worldview, but to radical differences at the level of each element of the religious worldview from its core in religious intuitions to the periphery of religious narratives. Of particular importance are the opposing characteristics of such structural elements of the worldview as knowledge, values, principles of moral and cult behavior. All this proves that the modern crisis phenomena in Orthodoxy are of a fundamental nature, which can lead to tragic consequences for this confessional tradition.

Conclusions. *A systematic analysis of the differences between open and closed types of religiosity in Orthodoxy has been carried out through a phenomenological grasp and hermeneutic interpretation of the main structural elements of the religious worldview of Orthodox liberals and fundamentalists. Radical contradictions have been revealed at the level of each element of the worldview, which are religious intuitions, religious knowledge, religious values, moral and cult practical principles, and basic religious narratives.*

Keywords: *religious worldview, open Orthodoxy, fundamentalism, Ecumenical Patriarchate, Orthodox Church of Ukraine, Russian Orthodox Church, state-church relations, eschatology, theology of communication, narrative analysis.*

Актуальність теми дослідження. В межах сучасного православ'я загострюється протистояння між відкритим і закритим типом релігійності. Представники закритого типу релігійності впливають на життя цілого ряду помісних православних церков, схилиючи їх керівництво до фундаменталізму. Разом із тим, все більшим стає ідейним вплив відкритого православ'я, особливо у сфері богословських досліджень і значна частина єпископату різних помісних церков борються за ідеали відкритості, діалогічності, толерантності. Україна опинилася в центрі цього протистояння з двох причин. По-перше, російське православ'я пройшло пришвидшеним темпом шлях від поміркованого фундаменталізму 2010-х років, що виправдовують авторитарні та тоталітарні політичні режими до радикальних форм православних концепцій "священної війни", які вже заохочують відверто терористичні та геноцидальні практики. У межах загальноправославного дискурсу цим радикальним ідеологічним та богословським концепціям єдину систематичну альтернативу складає відкрите православ'я Константинопольського патріархату, яке знайшло свій цілісний вираз у документі "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви", схваленому цією помісною церквою, першою серед рівних, на Синоді в січні 2020-го року. По-друге, різні форми фундаменталізму закритого православ'я визначають світогляд більшості віруючих УПЦ, що становить головну реальну перепону для нормалізації відносин з ПЦУ та Вселенським патріархом. При цьому ПЦУ все більше відкриває для себе спадщину відкритого типу православ'я, характерну для київської традиції протягом усього історичного існування з 988-го року, все більше спирається на діалогічний тип світогляду, чим практично підкріплює загальні заяви Митрополита Епіфанія 2019-2020-го років про відкрите православ'я як головну рису ПЦУ.

Постановка проблеми. На нашу думку, протистояння відкритого і закритого типів православ'я – це протистояння двох різних типів світогляду. Як вірно свого часу відзначив український релігієзнавець Б. Лобовик, початково будь-який релігійний світогляд містить в собі елементи відкритості і закритості, що проявляється у наявності ліберальних і консервативних богословів. Відкритий тип релігійності та ліберальне богослов'я роблять певну релігійну традицію привабливою для нових adeptів, робить можливим діалог із світом та з представниками інших релігій, уможливорює успішну місіонерську роботу. Закритий тип релігійності та консервативне богослов'я дозволяє зберігати певну релігійну традицію, її ідентичність, і тому теж з необхідністю присутній у всіх релігійних традиціях, і у православ'я звичайно теж наявний. Отже, за Б. Лобовиком протистояння відкритого і закритого типів православ'я – це закономірне явище всередині одного православного світогляду, і при історичних трансформаціях православ'я відбувається діалектична взаємодія цих типів, з поступовою тенденцією до переважання модернізації православного світогляду в цілому. Разом з тим, ми спостерігаємо яскраві фундаменталістичні тенденції в сучасному православ'ї, часто зумовлені історичними передумовами (ультраконсерватори впливові сьогодні на Афоні, в Греції, Сербії, Грузії тощо), так і ідеологічними потребами авторитарних режимів, які прямують до тоталітаризму (сьогоднішня Росія). Необхідний комплексний аналіз відкритого і закритого типів православ'я як двох принципово різних моделей світогляду.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Представники відкритого православ'я вбачають у самому феномені фундаменталізму ідеологічне викривлення традиційного православ'я, а себе усвідомлюють як віруючих, що намагаються оновити традицію, відповідаючи на виклики сьогодення. Фундаменталізм бачиться не просто як омертвіння традиції у традиціоналізмі, а як альтернативний проєкт модернізації, що використовує ідеологічні концепти XIX століття. На думку представників відкритого православ'я зараз

відбувається змагання двох проєктів модернізації православ'я. Відкрите православ'я пропонує постметафізичну і постідеологічну переінтерпретацію православної традиції, що відкриває по-новому вічно живий потенціал ідейних джерел християнства. Фундаменталізм в цій перспективі – це викривлення православ'я, що виникло під впливом застарілих на сьогодні проєктів модернізації та консервативної революції, пронизане ідеями Просвітництва і Контрпросвітництва. Для сучасного православного фундаменталізму з цієї перспективи характерне постмодерне маніпулятивне використання елементів різноманітних ідеологій, які вже вичерпали себе на сьогодні – націоналізму і етатизму XIX – XX століть, теорії культур і цивілізації початку XX століття, теорій і практик ідеологічної мобілізації мас населення, які практикували Мусоліні, Гітлер, Сталін, Пол Пот. Всі різноманітні підвиди фундаменталістичного, закритого типу православ'я просякнуті постмодерними маніпуляціями з елементами ідеологій модерну, і це вірно не лише стосовно риторики Кирила Гундяєва чи Олександра Дугіна, але й навіть стосовно ідей ультраконсервативних чернечих рухів на Афоні, на Балканах, в Грузії тощо. Такого роду оцінки фундаменталізму як ідеологічної надбудови до православ'я знаходимо у роботах В. Калаїцидіса, А. Пананіколау, в колективній монографії “Фундаменталізм чи традиція. Християнство після секуляризму” (2020). Навіть у випадку очевидного впадіння представників фундаменталізму в єресь та перехід до нехристиянського типу діалістичного релігійного світогляду, як це відбувається сьогодні у розвитку доктрини “руського мира”, представники відкритого православ'я до останнього воліють бачити в поглядах фундаменталістів лише певне ідеологічне викривлення.

У свою чергу, фундаменталісти вбачають у відкритому православ'ї єретичне викривлення православ'я у вченні та практиках, модерністську чи “обновленческую” зраду православ'я, відхилення у релігійний синкретизм. Систематично критикується персоналізм відкритого православ'я, а саме показується відмінність вчення про особистість людини і особисте буття Бога у православних модерністів та у представників грецької патристики. Також вказується на нетрадиційний характер вчення “неоправославних” про любов, творчість, свободу. Для полегшення критики фундаменталісти некоректно прирівнюють вчення богословів сьогодення до теорій, які розвивали представники російської релігійної філософії.

Постановка завдання. Нашим завданням буде аналіз всіх основних елементів релігійного світогляду від його центральних елементів інтуїтивно схоплюваного світоглядного “ядра” до оболонки світоглядних наративів, з виявленням характеру розходжень між відкритим і закритим типом православ'я в кожному з основних елементів світогляду. Методологічно наше дослідження засновується на застосуванні інструментарію теологічних, філософських і релігієзнавчих різновидів сучасної феноменології та герменевтики.

Виклад основного матеріалу. У центрі релігійного світогляду знаходяться релігійні інтуїції, а саме – досвід безпосереднього переживання Святого, що визнаний нормативним для певної релігійної традиції. Для ідейних лідерів відкритого православ'я, особливо для митрополита Йоана Зізіуласа (1931-2023), таким нормативним досвідом було переживання богоспількування. Під “богоспількування” мається на увазі безпосередній контакт людської особистості з Богом як Особистим буття. Ця особиста зустріч, часто – діалог, мають визначальний вплив на характер особистості, яка цей досвід пережила. В світі, де все більше об'єктивуючих відносин до “Я” як до “Воно” чи “Вони”, Бог завжди залишається тим, хто є особистісним “Ти”, для якого кожне “Я” – унікальне і необ'єктивоване. Можливість богоспількування, навіть чисто потенційна, робить людське “Я” абсолютно цінним, легітимізує відчуття гідності кожної особистості. Більше того, Зізіулас констатує як емпіричний факт і теоретичний постулат наступну закономірність: пізнання Бога як Іншого, як “Ти”, можливе для людського “Я” лише тоді, коли “Я” ставиться до всіх людей як унікальних Інших, Ти, яких необхідно приймати у їх унікальності, при всіх практичних труднощах такого прийняття. В досвіді богоспількування Бог відкривається як унікальне особистісне буття, яке не можливо формалізувати чи об'єктивізувати. Бог завжди абсолютно Інакший, ніж це передбачають людське поняття та передчуття. Відкритість до інакшості Бога і прийняття інакшості оточуючих, розуміння обмеженості власних уявлень про особистісне життя інших – все це формує особливе благоговіння перед таємницею особистого життя Іншого та інших. В цій перспективі традиція – це спосіб підвести особистість до унікального

досвіду богоспілкування. Традиція – це сходи до Святаї Святих. Традиція ніколи не може замінити самого богоспілкування, а лише підводить до нього і надає засоби для розуміння цього богоспілкування. В цьому відношенні жива традиція – це саме літургійне життя церкви, де найбільше здійснюється як намагання сформувати можливість для особистості отримати досвід богоспілкування, так і надаються засоби тлумачення такого досвіду.

Для ідеологів фундаменталізму нормативний досвід є головним засобом підтвердження легітимності православ'я як єдиноїстинної релігійної традиції. Своїх опонентів вони завжди звинувачують у відсутності духовного досвіду чи в тому, що їх духовний досвід є неадекватним для православ'я. Парадоксально, але при цьому фундаменталісти не можуть визначитися яким саме чином можна було б феноменологічно описати цей самий визначальний духовний досвід. З одного боку, це досвід життя в церкві, бо для православних вимагають інтенсивного “воцерковлення”, яке передбачає прийняття традиції в всій її повноті. При цьому цілком природно, що межі цієї повноти традиції тлумачаться всіма фундаменталістами цілком довільно. З іншого боку, часто фундаменталістами нормативний досвід активно пов'язується з ісихазьким містичним переживання причетності до Божественного світла, до Божих енергій. Оскільки такий досвід є явищем доволі рідкісним та вимагає досягнення особистістю рівня святості, стає можливим створення концепцій, які передбачають монополізацію права на тлумачення православ'я лише за “святими”. Цілком очікувано, що визначення того, хто саме є тими святими, які задають межі правильного духовного досвіду, стає довільним привілеєм самих фундаменталістів. Для когось це давні святі епохи Вселенських соборів, для когось це сучасні “старці”, для когось прихильники певних напрямків у богослов'ї чи практиці. Так чи інакше, визначення досвіду зумовлюється не самим досвідом, бо він не є універсальним у даному випадку, а є чимось винятковим, але зумовлюється певними наративами або ідеологіями.

Другим елементом релігійного світогляду є релігійні знання. Для прихильників відкритого православ'я головними джерелами релігійних знань є Біблія і літургійні тексти. Адже весь рух православного відродження, визначальний для відкритого православ'я став поворотом до першоджерел традиції – і після “повернення до світогляду Отців” у XX столітті настала сьогоднішня епоха “повернення до джерел світогляду Отців” на початку XXI століття. Представники відкритого православ'я правильно відмітили, що тлумачення Біблії було в центрі уваги Отців Церкви, а їх життєсвітом було не лише Писання, але й богослужіння Церкви. Формування класичної православної теології IV століття в цій перспективі бачиться як певне розширення смислового життєсвіту, яке відбувалося за допомогою використання мови богослов'я, спеціально створеної з філософської мови тих часів шляхом значної її трансформації. Сьогодні розвиток богословських ідей відкритого православ'я перш за все спричинений відкриттям все нових аспектів біблійного світогляду та новим розкриттям змісту давніх теорій та практик обожнення як богоспілкування і реалізації особистого буття кожного. Також православні богослови початку XXI століття вважають легітимним використання різноманітних теологічних мов – від тих, що зустрічаємо в історії всього християнського богослов'я (перш за все це мови Августина, Томи, Бальтазара, Барта, Мілбанка, Марйона) до нових, наприклад, запозичених з індійської філософії.

Для фундаменталістів головним джерелом релігійних знань є книги та усні висловлювання “старців” та інших авторитетів сучасності. Звернення до інших джерел релігійних знань завжди має маніпулятивний характер: наперед знаючи яку саме ідейну установку необхідно зараз довести, фундаменталіст підшукує підходящі положення з Біблії, творів Отців Церкви, з канонів, з текстів сучасних богословів. В цілому для фундаменталістів характерна гносеомахія: вони систематично принижують усі види релігійних знань порівняно з власним духовним досвідом як вищим критерієм істини.

Третім елементом релігійного світогляду є релігійні цінності. Для відкритого православ'я головною цінністю є любов як міжособистісна цілісна практична взаємодія, як моральний імператив, як критерій правильності духовного досвіду. Любов, зокрема, включає у себе абсолютну повагу до гідності кожної особистості як початковий принцип для будь-якої взаємодії та солідарність у межах спільнот. Як цінністю любов має трансцендентне походження, оскільки культивована в християнстві любов-“агапе” для відкритого православ'я є перш за все характеристикою самого Бога. А саме, Бог є Любов (1 Івана 4:8) оскільки є Спілкування Трьох Люблячих. Бог є Любов в Собі та Бог є любов у відношенні до

всього створеного, особливо – до розумних вільних істот, які на Його любов як особисте відношення здатні відповісти своєю любов'ю. Заради цього блаженства любові, як свідчать св. Йоан Дамаскін та сучасні богослови, і було створено всесвіт.

Для фундаменталістів головною цінністю виступає єдність, яку вони абсолютизують. Саме єдності вони вимагають від церковних спільнот і від народів, на які вони впливають. Найбільш характерним прикладом зведення єдності в абсолют є РПЦ, для якої головною цінністю є єдність “історичної Росії”, тобто всіх територій, які охоплювалися Російською імперією та СРСР. Згідно з уявленнями керівництва та вірних РПЦ, Росія відіграє особливу роль в есхатологічному протистоянні добра і зла, і тому РПЦ має не просто підтримувати Росію та її політику, але й служити якомога ширшому об'єднанню народів і держав навколо Росії. Ця політика єднання навколо Москви не обмежується лише реваншизмом, але й намагається охопити Африку, Азію, країни Америки. Також РПЦ критикує моделі єдності, що зафіксовані у канонах та передбачають особливі права і відповідальність Вселенського патріархату, Давніх патріархатів Сходу. Формально виступаючи за рівноправність всіх помісних церков та реалізацію їх єдності через соборні механізми, РПЦ постійно бореться виключно за власне право вето і через нього намагається реалізувати свій вплив на загальноправославні процеси. Також ця політика РПЦ підкріплюється систематичними корупційними діями щодо всіх помісних церков, які відкриті до такого роду “допомоги”. Останнім часом РПЦ додала також корупційні дії “знизу”, підкупаючи рядових священників на території Олександрійського патріархату і тих грецьких церков, що визнали ПЦУ. В теорії та практиці утвердження єдності навколо Росії РПЦ стала на шлях виправдання радикальної ненависті до “ворогів”, “Заходу”, “зрадників”, “розкольників” тощо.

Для фундаменталізму взагалі образ ворога чи образ глобальних викликів є конститууючий для формування ідентичності та цінностей, виправдовуючи єднання навколо керівництва соціальної системи, що представляє абсолютизовану єдність, при нехтуванні всіма моральними якостями цього керівництва. Те, що представники відкритого православ'я у своїх теоріях та практиках культивують любов, діалог, відкритість розцінюється як релятивізм у вченні та слабкість у (гео-)політичному позиціонуванні. Такі оцінки стають причиною постійного зростання рівня риторичного і практичного насилля з боку фундаменталістів по відношенню до представників відкритого православ'я.

І якщо у політичній сфері ідеологи “відкритості” сформували у західних суспільствах власний активізм з різноманітним виправданням насилля по відношенню до опонентів, то ця особливість сучасних культурних війн ще ніяк не зачепила представників відкритого православ'я. Аналогічні процеси бачимо у середовищі ліберального католицизму. Невміння запропонувати дієві стратегії протистояння риторичному і практичному насиллю з боку фундаменталістів та ультраправих у релігійному середовищі поєднується із визнанням за державою права на насилля у правовій сфері та при захисті під час війни, коли країна стала жертвою неспровокованої агресії або терористичної політики.

Фундаменталісти критикують правове обмеження насилля і право взагалі, вважають міжнародне право мертвим, і власне виправдання будь якого насилля влади і навіть демонстративного терористичного насилля заради насилля розглядають як “реалізм” цілком виправданий або завжди або у часи “останньої битви добра і зла”.

Представники закритого типу православ'я заперечують цінність свободи, критикують ідею прав людини та практики її реалізації. Для речників відкритого православ'я очевидно, що любити Бога та ближнього може лише вільна особистість, а свобода вибору є невід'ємним елементом свободи бути собою.

Фундаменталісти постулюють небезпечність свободи вибору, акцентуючи на негативних наслідках її реалізації в історії та сучасності. В офіційних документах і наративах православних фундаменталістів центральну роль відіграє ідеал певного порядку богоподібного існування, який можливий при вірності цілих народів історичному вибору на користь православ'я та особливої “православної цивілізації”. Фактично утверджується як норма фаталістична приреченість цілих націй на існування у межах єдності з Росією, постулюється право росіян на геноцидальну війну проти тих, хто є відступниками від здійсненого тисячу років тому “історичного вибору”. Раніше сакральне значення приписувалося присязі російським царям та імператорам, сьогодні ж статусом визначальної події наділяється Хрещення Русі князем Володимиром. І хоча де-факто це Хрещення було європейським вибором у тодішніх умовах, сьогодні РПЦ тлумачить цей історичний акт як

вибір антиєвропейський, вибір на користь особливої східно-православної цивілізації, центром якої зараз є Москва.

Представники відкритого православ'я, особливо – патріарх Константинопольський Варфоломій, підкреслюють належність православ'я до загальноєвропейського цивілізаційного простору у минулому і сьогодні, звертають увагу на відсутність будь яких реальних підстав для тверджень про особливу православну цивілізацію, народи якої були морально чистими та богоподібними. На думку речників відкритого православ'я теорії про необхідність відмови від особистої свободи вибору на користь фаталістичної покори певним історичним спільнотам є явищем антихристиянським і навіть антихристовим. Також немає ніяких підстав на користь того, що Божя воля для народів передбачає їх об'єднання та уніфікацію у межах відновленої історичної Росії, а не їх самостійний розвиток у багатоманітності їх культур та християнській єдності як братському спілкуванні без уніфікації та без відкритого чи прихованого насильства.

Одним з елементів абсолютизації єдності є захоплення теорією симфонії між церквою та державою. Фундаменталісти можуть пропонувати різноманітні моделі симфонії як ідеальні, але їм важко помислити церкву як самостійний суб'єкт, що може існувати і без найтіснішої співпраці з державною владою, без занурення у національне життя певного народу, без прив'язаності до певної культури. Опинившись в умовах діаспори при повній неможливості опиратися на зв'язок з державою, як то було у випадку російської православної еміграції, фундаменталісти часто зациклювалися на осмисленні минулого симфонії та мріяли про майбутнє. Якщо ж у фундаменталістів з'являлося розуміння самостійності Церкви і принципової неможливості симфонії, то вони все одно продукували моделі ідеальної Традиції, відносно якої потрібно зберігати максимально можливу єдність.

Четвертим елементом релігійного світогляду є релігійні практичні настанови, морального і культового характеру. Представники відкритого православ'я дотримуються уявлень про виділення головного серед обов'язків щодо моральної та культової поведінки віруючого. Серед усіх настанов Нового завіту до уваги беруться ті, що описують прямі вимоги Бога. При цьому ці імперативи мають відображати внутрішній характер Бога як Любові. Це відповідає думці видатного православного богослова XX століття святого Думитру Станілоає, що в Біблії є найбільш значимим Само-Одкровення Бога – Його дії та слова, які мають однозначний несуперечливий смисл, і зобов'язують людину до наслідування ідеалу, пов'язаному з уявленнями про Бога як Любов, відкритими цим Само-Одкровенням.

Фундаментальним для усіх моральних обов'язків бачиться вимога люблячого дієвого прийняття іншого у його іншості. Без такого прийняття любов була б несправжньою, не була б аналогічною до тією Любові, якою є і яку виявляє Бог. Жити любов'ю і чинити згідно з абсолютною любов'ю – це фактично єдина, але радикальна вимога етики відкритого православ'я.

Звичайно, що така моральна установка дуже пацифістична, передбачає повну відмову від насилля у міжособистій взаємодії. Разом з тим, представники відкритого православ'я виділяють випадки системного зла у сучасному суспільстві, такі як рабство, геноцид, терористичні практики, агресивні війни, сексуальна експлуатація тощо. Всі ці феномени системного зла є такими, що обов'язок громадян, спільнот, держав і міждержавних об'єднань полягає у протистоянні цим явищам за допомогою правових механізмів і дієвого спротиву. І такі прояви правового насилля або ж військового спротиву агресії теж є проявом любові, хоч і не безпосереднім, але опосередкованим справедливістю. Скрізь же де немає викликів системного зла має домінувати милосердна любов.

Що стосується культових настанов, представники відкритого православ'я роблять наголос на необхідності постійної участі в літургії, на права та обов'язку всіх причащатися за кожною євхаристією. Це має формувати певний етос, пов'язаний з постійним переживанням присутності Бога у житті віруючого. Фактично все життя кліриків та мирянина має бути підготовкою до участі у головному таїнстві Церкви і це таїнство має освячувати і наповнювати повною божественною присутністю всі аспекти діяльності християн.

Для фундаменталістів головною практичною вимогою для всіх християн є обов'язок абсолютного послуху. Цей послух має здійснюватися стосовно церковного і світського керівництва, стосовно духовника на парафії, стосовно настанов “старців”, до яких фундаменталісти здійснюють поїздки в монастирі та місця їх діяльності. Цей послух є гарантією порятунку душі, він ставиться “вище поста і молитви”, тобто вище того, що

віруючих здійснює для Бога заради утвердження власного буття християнином, заради буття, вільного від впливу зла (Мт. 17:21, Мк 9:29). Абсолютизація послуху передбачає необхідність залишити не лише зусилля щодо подолання зла і тримання добра, але й відмову від розрізнення добра і зла. Згідно з фундаменталістами клірики і миряни повинні виявляти повний послух навіть якщо у них керівництво вимагає того, що суперечить суспільно прийнятим уявленням про добро або євангельському ідеалу добра і милосердної любові.

Стосовно культової практики фундаменталісти виступають за максимально повне дотримання всіх наявних у їх помісних церквах богослужбових особливостей та обрядів без змін, виступають проти скорочень богослужінь, проти перекладів літургії та служб на зрозумілі сучасній людині мови. На думку фундаменталістів задача надмірної участі у богослужіннях через застосування чернечого статуту на приходах покликана привести мирян до аскетичного переживання власного безсилля, через що має відкритися доступ до особливого містичного досвіду. Оскільки крайня втома сама по собі не веде до містичних екстазів, їхня закономірна відсутність підміняється культивуванням емоційних пошуків винних у недосконалому житті, а отже і до пошуку різноманітних ворогів як всередині церковних спільнот, так і у зовнішньому світському світі.

П'ятим елементом релігійного світогляду є панівні релігійні наративи. Представники відкритого православ'я керуються класичним основним наративом християнства, який тлумачить події світової історії з біблійної перспективи як п'ятиактову драму. У першому акті Бог творить людину, в другому акті виникає проблема через гріхопадіння людини. Бог для вирішення проблеми в третьому акті створює обраний народ, в четвертому посилає Ісуса Христа. Четвертий акт – це кульмінація боротьби добра і зла, і у момент видимого торжества зла Бог все повертає у бік торжества добра. Ми живемо на самому початку п'ятого акту, вся суть якого – в настанні Царства Божого яким має бути завершена історія. Але початок цієї нової епохи все розширюється, оскільки есхатологічне Друге пришествя затягується. Суть цієї епохи початку п'ятого акту світової драми в тому, що християнська церква вже живе майбутнім есхатологічним торжеством Царства Божого, тоді як світ навколо існує у видимій реальності, яка продовжує перебувати в постійних кризах під впливом зла, викликаного наслідками гріхопадіння. Згідно з представниками відкритого православ'я вже зараз віруючий має вести себе як громадянин майбутнього Царства Божого, настільки наскільки це кожен раз можливо у реальних умовах занепаłego світу. Де-факто цей основний біблійний наратив передбачає, що християнин з його ототожненням себе і своєї церковної спільноти з есхатологічними реальностями, повинен бути святим посеред світу, який багато в чому залишається грішним, і в якому зміни на краще йдуть паралельно із негативними трансформаціями. Переживання присутності есхатологічного Царства Божого на кожній літургії надає християнину сили діяти більш ідеалістично, ніж це передбачають реальні життєві обставини. Усвідомлення висоти християнського покликання до святого життя породжує критичну перспективу для оцінки будь-якої навоколишньої соціальної реальності. Навіть якщо певний соціальний лад оголошує себе християнським у якомусь відношенні, християнин, який керується основним біблійним наративом, критично судить про цей лад і ніколи не ідеалізує його. Представники відкритого православ'я саме через вірність основному есхатологічному наративу, який зафіксований у Біблії та актуалізується у тексті літургійної анафори, завжди критикують теорії християнської імперії, християнської демократії, християнського комунітаризму як утопічні, хоча і визнають обмежену користь від тих соціальних устроїв, які захищають права особистості та підтримують соціальну солідарність спільнот.

Для фундаменталістів головним наративом стає історія християнського світу, у конфесійному вимірі – історія православної імперії, центром якої спочатку був Константинополь, а потім стала Москва. Згідно з цим наративом християнська імперія переживала різні періоди розквітів та криз, а сьогодні вступила в період есхатологічної війни добра і зла. При цьому Росія утримує світ від повного торжества зла і це не дозволяє Антихристу почати своє трирічне панування у світі. На роль імператора, який утримує світ від повного торжества зла фундаменталісти часто висувують Путіна, приписуючи йому особливу роль у збереженні православ'я. Також існують численні варіанти наративів фундаменталістів, в яких описується, що у часи торжества зла і пришествя антихриста територією, яка повністю захищена від зла буде певна країна – Росія, Грузія, або певні чернечі спільноти – Афон, заснований святим Серафімом Саровським Дивеевський

монастир тощо. Численні інваріанти цих наративів передбачають уявлення про справжнє православ'я як духовний простір, що залишиться чистим від зла, тоді як всі релігії підпадуть під дію апостасії, під вплив синкретизму та релятивізму, а потім сприятимуть Антихристу в його діяльності. Християнські фундаменталісти завжди намагаються легітимізувати існуючий соціальний порядок, особливо якщо при владі праві чи ультраправі політичні сили, або є надія на такі уряди у майбутньому. Звідси – утопії про “Велику Грецію”, про “румунський світ”, про Велику Сербію тощо. Деякий час певний вплив мали також наративи про те, що скоро у православну віру вдасться повернути Китай і всю Азію. Так чи інакше, навіть при розгляді есхатологічних перспектив завжди є цілком очевидною крайня приземленість їх утопій. Також можемо констатувати чуттєвий характер їх надій – адже мріяти про буквальный фізичний порятунок в часи антихриста тоді як всі інші християни ставатимуть мучениками – це буквально суперечити всій історії християнської святості. Впадає у око, що фундаменталісти мріють про відтягування кінця світу, тоді як ранні християни та літургійні тексти закликають Бога до швидшого пришествя, виразом чого є знакові фрагменти з Нового завіту із вигуками апостолів “Прийди, Господи!” (Апок. 22:20, 1Кор 16:22).

Висновки. В православ'ї початку XXI століття формується радикальне розходження відкритого і закритого типів релігійності. Це ідейне протистояння зумовлене не стільки ідеологічними нашаруваннями, скільки є фундаментальним протистоянням двох типів релігійного світогляду. Радикальні відмінності спостерігаються на рівні вихідних релігійних інтуїцій, розвиваються у межах таких структурних елементів релігійного світогляду як знання, цінності, принципи моральних та культових практик. Все це довершується різницею у релігійних наративах, на основі яких формуються життєсвіти відкритого і закритого типів православ'я.

Список використаних джерел:

1. Денисенко, ДМ, Філоненко, О & Говорун, АК 2020, *Відеокурс навколо документу ‘За життя світу’*. Доступно : <<http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu/>>. [1 Березень 2026].
2. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви* 2020. Доступно : <https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV_languageId=uk-UA>. [1 Березень 2026].
3. Хриссавріс, Й 2020, *Православна Церква й соціальне вчення*. Доступно : <<http://oou.org.ua/2020/03/27/shho-diznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypy-pravoslavnoyi-cerkvy-u-suchasnomu-sviti/>>. [1 Березень 2026].
4. Chryssavgis, J & Hollander, A 2020, *Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology*. Available from : <<https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>>. [2 March 2026].
5. Frost, CF 2020, ‘The Orthodox Church and Its Social Ethos: The Aims and Accomplishments of For the Life of the World’, *Ecumenical Trends*, Vol 49, No 5. Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute. September/October 2020, p. 1-6.
6. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2016, *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, Fordham University Press.
7. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2020, *Fundamentalism or tradition : Christianity after secularism*, Fordham University Press.
8. Hart, DB 2014, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press.
9. Hovorun, C 2015, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, Palgrave Macmillan.
10. Hovorun, C 2017, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade Books.
11. Kalaitzidis, P 2010, ‘From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology’, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, т. 54, pp. 5–36.
12. Kalaitzidis, P 2012, *Orthodoxy and Political Theology*, WorldCouncil of Churches, 148 p.
13. Manoussakis, JP 2007, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington : Indiana University Press, 213 p.
14. Nesteruk, AV 2008, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London: T&T Clark, 300 p.
15. Papanikolaou, A 2006, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 238 p.

16. Papanikolaou, A 2008, 'Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology', *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, pp. 232–245.
17. Papanikolaou, A 2012, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.
18. Romanides, J 2004, *At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford : Orthodox Research Institute, 153 p.
19. Romanides, J 1978, 'Critical Examination of the Applications of Theology', *ProcesVerbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe*, Athens, pp. 413-441.
20. Staniloae, D 2002, *Orthodox spirituality*, St. Tikhon's Seminary Press, 397 p.
21. Staniloae, D 1998, *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology*, V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God, Brookline : Holy Cross orthodox Press, 280 p.
22. Yannaras, C 2004, *Postmodern metaphysics*, transl. by Russell N., Brookline : *Holy Cross Orthodox Press*, 200 p.
23. Zizioulas, J 2006, *Communion and otherness. Further studies in personhood and the church*, ed. P. Mc. Partlan., N.Y. : T & T Clark, 315 p.

References:

1. Denysenko, DM, Filonenko, O & Hovorun, AK 2020, *Videokurs navkolo dokumentu 'Za zhyttia svitu' [Video course around the document 'For the life of the world']*. [In Ukraine]. Dostupno : <<http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu/>>. [1 Berezen 2026].
2. *Za zhyttia svitu. Na shliakhu do sotsialnoho etosu Pravoslavnoi Tserkvy [For the life of the world. On the way to the social ethos of the Orthodox Church]* 2020. [In Ukraine]. Dostupno : <https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_kmoXa4sy69OV_languageId=uk_UA>. [1 Berezen 2026].
3. Khryssavhis, Y 2020, *Pravoslavna Tserkva y sotsialne vchennia [The Orthodox Church and social doctrine]*. [In Ukraine]. Dostupno : <<http://oou.org.ua/2020/03/27/shho-diznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypy-pravoslavnoyi-cerkvy-u-suchasnomu-sviti/>>. [1 Berezen 2026].
4. Chryssavgis, J & Hollander, A 2020, *Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology*. Available from : <<https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>>. [2 March 2026].
5. Frost, CF 2020, 'The Orthodox Church and Its Social Ethos: The Aims and Accomplishments of For the Life of the World', *Ecumenical Trends*, Vol 49, No 5. Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute. September/October 2020, p. 1-6.
6. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2016, *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, Fordham University Press.
7. Demacopoulos, GE & Papanikolaou, A (eds.) 2020, *Fundamentalism or tradition : Christianity after secularism*, Fordham University Press.
8. Hart, DB 2014, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press.
9. Hovorun, C 2015, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, Palgrave Macmillan.
10. Hovorun, C 2017, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade Books.
11. Kalaitzidis, P 2010, 'From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology', *St Vladimir's Theological Quarterly*, т. 54, pp. 5–36.
12. Kalaitzidis, P 2012, *Orthodoxy and Political Theology*, World Council of Churches, 148 p.
13. Manoussakis, JP 2007, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington : *Indiana University Press*, 213 p.
14. Nesteruk, AV 2008, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London: T&T Clark, 300 p.
15. Papanikolaou, A 2006, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 238 p.
16. Papanikolaou, A 2008, 'Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology', *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, pp. 232–245.
17. Papanikolaou, A 2012, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.
18. Romanides, J 2004, *At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, Rollinsford : Orthodox Research Institute, 153 p.
19. Romanides, J 1978, 'Critical Examination of the Applications of Theology', *ProcesVerbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe*, Athens, pp. 413-441.
20. Staniloae, D 2002, *Orthodox spirituality*, St. Tikhon's Seminary Press, 397 p.

21. Staniloae, D 1998, *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology*, V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God, Brookline : Holy Cross orthodox Press, 280 p.
22. Yannaras, C 2004, *Postmodern metaphysics*, transl. by Russell N., Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 200 p.
23. Zizioulas, J 2006, *Communion and otherness. Further studies in personhood and the church*, ed. P. Mc. Partlan, N.Y. : T & T Clark, 315 p.

Надійшло до видання / Received
Прийнято до друку / Accepted

02.03.2026
01.04.2026

DOI 10.33930/ed.2019.5007.58(3-4)-11
УДК 271.2–76

**АРХІЄПИСКОП АНАСТАСІЙ ЯННУЛАТОС:
БОГОСЛОВСЬКИЙ “ОБРАЗ” ПРАВОСЛАВНОЇ МІСІЇ
Є. М. Чорноморець**

Анотація.

Актуальність теми дослідження. У сучасній православній теології розробляються принципи і практичні підходи до місії, які передбачають діалог з іншими конфесіями, релігіями, секуляризованим суспільством.

Постановка проблеми. Архієпископ Анастасій Яннулатос заклав підґрунтя для сучасної православної теології місії, його погляди потребують вивчення і аналізу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідники переважно приділяли увагу широкій місіонерській діяльності Яннулатоса. Його теологічні погляди аналізували Milutin Janjic (розглянув інкультурацію в місійній діяльності), Pavel Aurel (висвітлив окремі аспекти теології місії), Nikolaos Tsirevelos (проаналізував значення для місії принципу “Літургія після Літургії”).

Постановка завдання. У статті проаналізовано теологічне розуміння місії і її характерних рис у працях Анастасія Яннулатоса.

Виклад основного матеріалу. Яннулатос наголошує на необхідності теологічного осмислення місії для поширення християнського благовістя в сучасному світі і церковної відповіді на виклики в умовах глобалізації. Він ґрунтує теологію місії на вченні про Бога-Трійцю, Який є Любов'ю і створив світ і людство з метою їх долучення до буття в любові. Першим посланцем у світ був Ісус Христос, Який показав приклад життя і проповіді Царства Небесного, заснував таїнство Євхаристії і Церкву, дав апостолам настанови і Святого Духа для подальшого поширення благовістя. Отже, місія є справою Бога-Трійці, до якої долучаються християни. Яннулатос констатує, що сучасні Православні Церкви схильні обмежувати свою діяльність пастирською опікою над власними вірними. Тоді як євангельські заповіді Христа апостолам щодо благовістя “усьому світу”, “всім народам” дані усім християнам. Він залучає категорії права і справедливості і наголошує, що всі народи мають право на духовні дари, які Бог дав Церкві, а Церква несе відповідальність за все людство, а не тільки за вірних. Кожна людина має свободу не прийняти слово проповіді, але Церква має обов'язок проповідувати і створювати євхаристійні спільноти, щоб надати людям можливість долучитися до духовних благ. Проповідь передбачає життя місіонера за заповідями Христа і має бути ненасильницькою і жертвовною.

Висновки. Яннулатос розглянув місію у тринітарній, христологічній, пневматологічній, еклезіологічній перспективі, вказав на неї як на обов'язок Церкви, який поширюється на всі часи, всі географічні регіони і всі проблеми, які постають перед