

традиції. Обрядова поезія, танці, пісні, заклинання, демонологія свідчать про значимість розглянутої нами проблематики для давніх українців-язичників. Слід відзначити величезний вплив культу мертвих на культуру України протягом всього часу її існування. Проблема життя і смерті вирішувалась нашими предками досить специфічно. Українці того часу вірили, що мертві не покидають живих повністю і на завжди померлі залишались «живими», але у видозміненій формі; душі предків були охоронцями й помічниками для своїх нащадків. Вони брали участь навіть в процесі господарської діяльності. Багато в чому саме завдяки цьому культу покійників і зберігалось родове життя. Культ мертвих вплинув, на нашу думку, також на те, що смертна кара в праві того часу не мала досить суттєвого значення в плані покарання за певні злочини.

Існує надія, що завдяки подальшим дослідженням та відкриттям в історії життя нашого народу давніх часів ми краще зможемо побачити зародження і розвиток філософської проблематики, зокрема проблеми життя і смерті, а також специфіку самої української філософії аж до сьогоднішніх днів.

*О.Саган\** (м. Київ)

## **СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я: ЧИ БУДЕ ДВА КРОКИ НАЗАД?**

Падіння соціалістичної системи на початку 90-х років ХХ ст. призвело до повернення Православних церков Європи в активне громадське і політичне життя пострадянських країн. Тому прийняття у серпні 2000 р. Ювілейним Архієрейським Собором Руської Православної церкви соціальної доктрини стало необхідним етапом розвитку Російського православ'я і водночас поклало початок новому відліку часу не лише цієї Церкви, але й всього Вселенського православ'я. Однак скільки-небудь серйозної уваги, за винятком одного-двох колоквіумів, організованих УПЦ Московського патріархату, ця доктрина в Україні не викликала. Не сталося й очікуваної експертами хвилі богословських і публіцистичних творів на підняті у Доктрині «гарячі» теми. Поодинокі

\* Саган О.Н. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

публікації, що з'явилися в Україні наприкінці 2000 – початку 2001 років є у більшості своїй різноманітними інтерпретаціями московських видань. Більше того, спроби автора віднайти текст Соціальної доктрини – офіційного документу Церкви – в Україні увінчалися невдачею. Це завдання виявилось нелегким і у Москві. У червні 2001 р. лише після двох днів «прочісування» книжкових магазинів та церковних книжкових лавок зрештою випадково вдалося купити необхідну книгу. Мізерний наклад книги – 5 тисяч примірників – дещо пояснює, але не оправдовує ситуацію. У 2002 р. Доктрина з'явилася у повному обсязі в Інтернет-просторі. Але чи багато парафіян Церкви (люди у більшості сільської місцевості й середнього віку) знають, що це таке – Інтернет? Опитування автора у київських церквах всіх трьох юрисдикцій склали невтішну картину. Навіть старости громад, свічники, не говорячи вже про більшість парафіян, не знайомі не лише зі змістом Доктрини, але й не підозрюють про її існування.

Відсутність реальних кроків Московського патріархату щодо популяризації своєї соціальної доктрини дозволяє говорити нам про певну опозицію в Церкві щодо і самого документу, і його змісту. Причини цієї опозиції, на наш погляд, мають глибоке коріння і ховаються в самій концепції Російського православ'я як особливого бачення ролі і значення православ'я у розвитку соціуму.

З'ясування цих причин потребує відповіді на низку питань, які розкриваються нами у порівнянні із католицькою соціальною доктриною:<sup>1</sup>

**1. Чому католики значно раніше православних розробили свою Соціальну доктрину?** Насамперед зазначимо, що і католицизм, і православ'я до свого розділення у IX-XI ст. мали більш-менш розроблені погляди на соціально-політичні, економічні й політичні проблеми у суспільстві. Тобто з часу формування Західної і Східної гілки християнства можна говорити про існування **соціального вчення**

<sup>1</sup> Православна соціальна доктрина і вчення мають багато спільного із католицьким соціальним вченням і доктриною. Обидві Церкви виходять із святоотецького Переказу, із ранньохристиянських традицій церковного вирішення соціальних проблем. Соціальні документи укорінюються у віровчення Церков і стають частиною віровчення. На думку Папи Івана Павла II, соціальна доктрина “належить до царини богослов'я, зокрема до морального богослов'я” [“Sollicitudo rei socialis” (“Турбота про соціальна справи”.- 1987.- П. 41)]. Принципово інший підхід до формування церковних соціальних документів у протестантів. Тому автор свідомо опускає протестантське бачення соціальних проблем.

(церковні настанови, твори церковних і навколоцерковних авторів тощо) Церков. Але навіть до розділення, незважаючи на певну універсальність раннього християнського соціального вчення, відмінність у західному і східному сприйнятті соціальних ідеалів була різною. Справа в тому, що Західна церква значно раніше Східної зіткнулася із феодалізацією суспільних відносин і відповідно до останніх здійснила низку модернізацій вчення й культу. Не слід забувати, що Католицька церква була самостійним релігійним і політичним утворенням. Це спонукало її приділяти значну увагу питанням ставлення до держави, трактування війни і миру, власності, соціальної справедливості тощо, а, отже, постійно модернізувати своє соціальне вчення. Ці питання актуалізували й появу отців Церкви, що присвятили себе соціальним питанням. Наприклад, Тома Аквінський, який значну частину своїх праць присвятив церковній історії природного права, власності, відносинам особи і суспільства, спільного блага тощо. Ефективне протистояння католицизму протестантам теж не могло відбутися без «прояснення» соціальних питань.

Повністю залежна від світської влади Східна церква (теорія «симфонії» взаємодії Церкви і держави) вимушена була сприймати соціальну проблематику в інтерпретації світської влади і займалася втіленням світських соціальних моделей (вся влада дана від Бога) в життя. Тому основну свою увагу Православні церкви концентрували на проблемах людського духу. Звідси така увага у східному християнстві до питань християнської містики, ісихазму та аскетички, розвиток контемплятивності (споглядальності), докази вишості молитвенної праці над працею мирською тощо. [Дет. див.: Овсиенко Ф.Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень.- М., 2001.- № 2 (26).- С. 74]

Але, незважаючи на тисячолітню традицію вирішення соціальних проблем, ні католики, ні православні до кінця XIX ст. не формували **соціальної доктрини Церкви**. Під останньою розуміється зведення офіційних документів Церкви щодо найрізноманітніших проблем буття соціуму. Наростання секуляризаційних та соціалістичних настроїв у Західному суспільстві, розвиток наук, особливо тих, які займаються суспільством, породив багатоманіття різноманітних теорій про роль Церкви в розвитку соціуму. Католики вимушені були визначитися із позицією Церкви щодо суспільства для того, щоб, за словами папи Івана Павла II, «ніхто в Церкві не вводив в оману віруючих, пропонуючи їм офіційно не визнані, недостатньо зрілі положення» [L'Osservatore Romano.- 1984.- №7]. Енцикліка папи Льва XIII «*Regum novarum*» («Нові

речі», 1891 р.) відкрила відлік тих доктринальних документів Церкви щодо соціальних питань, довільне витлумачення яких стає неможливим.

Вироблення власної соціальної доктрини у Російському православ'ї отримало реальні шанси до вирішення лише наприкінці XX ст. Ми свідомо випускаємо з уваги спроби створення тут соціального вчення на початку XX ст. Діяльність «релігійно-філософського зібрання» [Див.: Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902-1903).-СПб.,1906] (М.Бердяев, С.Булгаков, С.Франк та ін.), обновленські та ідеологічно подібні їм рухи у православ'ї 1905-1907 [Цікавими у цьому плані є: тритомний збірник «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу церковной реформы» (СПб., 1906); «Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия (СПб., 1906); Церковная реформа. Сб. стат.-СПб., 1905 та ін.] і 1917-1930-х років, на нашу думку, не мали жодних шансів на успішну реалізацію ідей. Статус державної (панівної) конфесії знімав потребу в узгодженій позиції богословів щодо соціальних питань. Церква не могла мати власну соціальну програму ні при цараті, коли вона була духовним міністерством, ні при більшовицькому тоталітаризмі, коли вона була обмежена у всіх сферах своєї діяльності. Але як тільки православні приступили до вироблення соціальної доктрини, спільність їх підходів з католиками до проблеми стають явними. Так, у постанові грудневого 1994 р. Архиєрейського Собору РПЦ щодо вироблення всеоб'ємної соціальної Концепції, московські клірики зробили заявку на отримання «загальноцерковного погляду на питання церковно-державних відносин і проблеми сучасного суспільства в цілому. Адже праці окремих православних богословів, пастирів, вчених висловлюють приватні думки, а не офіційну позицію Церкви. Причому ці приватні думки іноді подаються як думка Церкви» [Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.- М., 2000.- С. 4].

## 2. Кому адресована соціальна доктрина православ'я?

Соціальна доктрина католицизму має універсальний характер. Тобто вона не має якогось регіонального адресату, адресована «всім людям доброї волі» і пропонується суспільству «як еталон, як необхідна орієнтація» [Центисимус аннус (Сотый год) // 100 лет христианского социального учения.- М., 1991.- С. 53]. Православна ж соціальна доктрина, за твердженням митрополита Смоленського і Калінінградського Кирила, який є керівником відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату і був головою Синодальної робочої групи з розробки Доктрини, адресована перш за все самій Церкві. В післямові документу зазначається, що він слугуватиме «керівництвом для Синодальних установ, єпархій, монастирів, приходів й інших

канонічних церковних установ у їх відносинах із державною владою, різноманітними світськими об'єднаннями й організаціями, позацерковними засобами масової інформації» [Основы социальной концепции Русской православной церкви // Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.- М., 2000.- С. 186]. Концепція є свого роду «певною спрямовуючою лінією. Якщо людина хоче говорити від імені Церкви, вона повинна говорити саме в цьому напрямі». Таким чином, православна соціальна доктрина є внутрішнім документом Церкви і її поява спровокована значною мірою тим, що у навчальних закладах Церкви пастирські підходи до сучасних проблем не вивчалися – вони не були навіть сформульовані. Тому цілі розділи пастирського богослов'я випадали із пастирського досвіду [Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень.- М., 2001.- № 2 (26).- С. 6].

### 3. В чому новація православної соціальної доктрини?

Появі першої соціальної енцикліки в католиків передувало понад 70 років розробки в межах соціального католицизму (розробки Б.Кеттелера, А.Кольпінга та ін.) та трьох (1866, 1867, 1890 років) католицьких конгресів представників практично всіх країн Західної Європи. Тому ми можемо говорити про єдину лінію католицизму, яку, логічно, всі складові Церкви активно почали впроваджувати в життя.

Дещо інша ситуація склалася щодо православної соціальної доктрини. Вона готувалася Синодальною робочою групою всього п'ять років. Лише у грудні 1994 р. Архієрейський Собор РПЦ прийняв постанову про створення соціальної доктрини, а перше засідання відповідної робочої групи відбулося аж у 1996 р. Це дуже малий строк для розробки подібного документу. Попередні результати цієї роботи були обговорені всього за кілька місяців до затвердження Доктрини – у лютому 2000 р. богословською конференцією «Православне богослов'я на порозі третього тисячоліття» та у червні цього ж року на симпозіумі «Церква і суспільство 2000». Можливо тому московські богослови назвали документ не Доктриною, а «основами соціальної концепції».

За словами митрополита Кирила, документ планується доробляти «через діалог Церкви із світським суспільством, через внутрішньоцерковний діалог» [Там само.- С. 7]. Це необхідно хоча б вже тому, що розділи концепції виписані дуже нерівно. Приділивши багато уваги питанням взаємовідносин із державою, політичному життю суспільства і навіть таким новітнім проблемам, як біоетика, наркоманія тощо, Концепція надто схематично, в дусі біблійних трактовок, розглядає питання праці та її наслідків, власності. Вже нині в Інтернеті розміщена

значна кількість доповнень до «Основ...», найцікавішими з яких є пропозиції із громад Санкт-Петербургу. Зокрема пропонуються додати великі блоки у законодавчо-правовій, педагогіко-просвітницькій, науково-культурницькій й інформаційно-видавничій сферах Доктрини з поділом на завдання для вирішення на загальноцерковному, єпархіальному і парафіяльному рівнях.

Із принципових речей, які з'явилося в православної соціальної доктрині, насамперед слід відзначити чи не першу спробу Православної церкви дистанціюватися від існуючої влади. «Церква не повинна брати на себе функції, що належать державі», а «державі не повинна втручатися в життя Церкви» [«Основи...», розділ III, пункт 3 – далі Р.ІІІ, 3]. Новозавітна теза «немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові» (Рим. 13, 1-2) піддалася корегуванню. Виникнення держави у Концепції розглядається не як Богом дана реальність, а як надана людям Богом можливість влаштувати своє суспільне життя. «Необхідність держави витікає не безпосередньо із волі Божої про першоствореного Адама, а із наслідку гріхопадіння й із узгодженості дій з обмеження панування гріха у світі з Його волею» (Р.ІІІ, 2). Декларуючи в цілому лояльність владі й державі, соціальна доктрина (Р.ІІІ, 5) визнає можливим «відмовляти державі у покорі» і, попри інші заходи, навіть «звернутися до своїх чад із закликом до мирної громадянської непокори» [Основы социальной концепции Русской православной церкви...- С. 54-55]. Це буде відбуватися у випадку, коли влада буде примушувати віруючих до «відступу від Христа і Його Церкви, до гріховних, душешкідливих дій». Московські богослови віднайшли навіть спеціальний термін для означення такої опозиції щодо держави – «критична солідарність».

Однак така солідарність має й свої «підводні течії». Так, Церква заявляє, що «вказуватиме державі на недопустимість поширення переконань чи дій, що вестимуть до встановлення тотального контролю над життям особистості, її переконаннями і відносинами з іншими людьми, а також руйнування особистої, сімейної чи суспільної моралі, образи релігійних почуттів, нанесення шкоди культурно-духовній самобутності народу чи виникнення загрози священному дару життя» (Р.ІІІ, 6). Конфесія тим самим покладає на репресивний апарат держави боротьбу із іншими (невгодними богословам) переконаннями, діями. В такий спосіб Церква провокує у державі той «тотальний контроль за життям особистості», проти якого декларативно виступає. Залишається також відкритим питання щодо критеріїв «культурно-духовної самобутності народу», проти ушкодження яких виступає Церква. Адже Руска ПЦ претендує на «канонічні території» далеко поза межами

розселення власне росіян. Тобто перша частина біноніму передбачає велику різноманітність культур. Але всі народи экс-радянської імперії є й полірелігійними. І нині витлумачення культурно-духовної самобутності народів як різноманітної за культурою, але православної за змістом є неприпустимим. Зрештою, українці не відчувають відстоювання Руською ПЦ своєї культурно-духовної самобутності ні в сфері культури (мова богослужінь і проповідей залишається російською), ні в сфері духовності (традиції Українського православ'я всіляко нехтуються).

Соціальна доктрина має чітку патріотичну і соціальну направленість. Наскрізною ідеєю через весь документ проходить бажання захисту російських національних інтересів, патріотичного виховання віруючих, прищеплення їм християнських моральних устоїв й традицій, підтримки сім'ї тощо. Загальна національно-патріотична налаштованість Концепції вступає у певне протиріччя із декларованим у Другому розділі вселенським і наднаціональним характером Церкви. «Єдність цього нового народу забезпечується не національною, культурною чи мовною спільністю, але вірою в Христа і Хрещенням» [Основи соціальної концепції Руської православної церкви...- С. 36]. І далі автори продовжують, що «національні почуття можуть стати причиною гріховних явищ» і «православній етиці суперечить розділення народів на кращі і гірші, приниження будь-якої етнічної чи цивільної нації» (Р.ІІ, 4). Цим самим Концепція виступає проти нинішнього наростання в середовищі російських православних кліриків шовіністичних настроїв. Однак у цьому ж розділі (п. 2) є цікаве твердження про те, що Церква (не парафіяни, а саме Церква!) «поєднує в собі вселенське начало з національним» [Там само] (спроба подати релігію одним із атрибутів національної ідентифікації). Автори не подумали, що якщо таке поєднання відбувається, то Церква автоматично втрачає свій позанаціональний характер. Власне навіть сама назва Церкви – «Руська (до 1943 р. – Російська) ПЦ» свідчить про національну основу Церкви і відхід її від наднаціональних засад. Така неузгодженість в Концепції, на нашу думку, пов'язана з тим, що Руська ПЦ опинилася в патовій ситуації. З одного боку, вона, із-за багатовікової традиції обслуговування царської і радянської імперій, не може відмовитися від шовіністичної ідеології, що часто межує із ксенофобією, а з іншого – Церква намагається «духовно окормляти» православних із пострадянських республік і її показна «росіянськість» перетворює конфесію на іноземну організацію у нових незалежних державах. Звідси поява в Концепції двох конфліктуючих між собою ідей як наслідок компромісу різних течій в Церкві.

В «Основах...» порушуються також питання демократії, співвідношення принципу соборності й єдиноначалія у сфері соціальної

діяльності Церкви, свободи совісті. Аналізуючи переваги демократичних підходів до вирішення соціальних проблем сучасного суспільства, у сфері соціальних проблем самої Церкви Концепція чітко стоїть на позиціях священноначалія, порушуючи деякою мірою навіть принцип соборності у діяльності Церкви. Це і не дивно – у Православній церкві вже традиційним стало певне ущемлення прав особи посиленнями на гріховну природу людини. Що стосується свободи совісті, головні принципи якої затверджені Загальною декларацією прав людини, ООН, Конституціями більшості держав, то православна доктрина відгукується на них також неоднозначно. З одного боку, ця свобода «є одним із засобів існування Церкви у безрелігійному суспільстві» (Р.ІІІ, 6), а з іншого – процес утвердження свободи совісті вважається Церквою свідченням «розпаду системи духовних цінностей» та «втрати суспільством релігійних цілей і цінностей» [Там само.- С. 55]. Відтак Церква сприймає запровадження релігійної свободи як вимушене зло, на яке ця інституція вимушена погодитися із-за певних обставин і постійно працювати для підвищення рівня духовності суспільства. Кінцевою метою цього «духовного суспільства» є запровадження «істинної теократії, тобто богоправління» (Р.ІІІ, 1).

В Концепції розглядається багато інших важливих проблем, одними з головних серед яких є проблеми здійснення принципу справедливості в соціально-економічній і політичній сферах суспільства, міжнародних відносинах тощо (розділи V, VI, XVI). Однак Церква дуже невизначено висловила із цих надзвичайно гострих проблем (формування ринкової економіки, соціально-економічні реформи, екологічні проблеми тощо). Майже із всіх гострих питань сформульовані відповіді за схемою «з одного боку» і з «іншого боку». Більше того, Православна церква так і не вийшла із оцінки матеріальної, речової оцінки світу. Споглядальність у Східному православ'ї завжди була «у більш вираженому становищі порівняно із будь-якою зовнішньою дією лише через те, що дія – «зовнішня», а все найважливіше відбувається «всередині» [Новік В. Соціальна проблема в Російському православ'ї // Соціальна доктрина Церкви.- Львів, 1998.- С. 191]. Тому не дивно, що східна святоотецька традиція оцінки світу як «справи рук диявола» залишилася провідною і у соціальній концепції Московської церкви. Звідси оцінка праці як повинності, що визначена Господом як покарання. «Праця не богоугодна, коли вона направлена на служіння егоїстичним інтересам особистості чи людських суспільств, а також на задоволення гріховних потреб духу і плоті» [Основи соціальної концепції Руської православної церкви...- С. 86-87] (Р.ІІІ, 4-6; VII, 1-2). Ділячи працю на богоугодну і не богоугодну, автори концепції повинні були б уточнити,

що мається на увазі під цими термінами, зокрема, чи є різниця між бізнесом світським і бізнесом церковним і т.п.? Принципово інший погляд до праці як соціального явища існує у католиків та протестантів. Ця тема достатньо вивчена і немає сенсу на ній зупинятися. Досить сказати, що Лютер прирівняв працю до молитви, а професійна трудова діяльність вважається на Заході формою мирської аскези. Звідси пояснення причин формування різнопланових суспільств у країнах із домінуючим православним і католицьким чи протестантським населенням.

І останнє, на чому хотілося б зупинитися в плані аналізу новацій соціальної доктрини православ'я: чи покликаний цей документ змінити існуючий соціальний устрій? Адже розробка і розвиток соціальної доктрини Церкви може спровокувати віруючих до сприйняття її як нової соціально-економічної моделі, альтернативної до капіталістичної чи комуністичної, свого роду «третього шляху» розвитку суспільства. Тут слід зауважити, що і католицька, і православна соціальні доктрини з цього питання висловлюються однозначно – цей документ лише виносить своє судження відносно моральності тієї чи іншої ситуації. Але запропоновані поради економічного, юридичного, соціального та культурницького характеру слід вважати не елементами моделі, яку слід застосувати замість існуючої, а прикладами правильного дотримання християнських принципів [Бадджо А. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина Церкви.- Львів, 1998.- С. 58]. Відмовившись від «третього шляху», Церкви, однак, не позбавлені проблем відповідальності за певні політичні рішення влади, за опосередковану участь у законотворчості і можливість впливати на політичний процес. Не випадково ці питання були одними із головних у порядку дня Архиєрейського Собору РПЦ в жовтня 1989 р. [Основи соціальної концепції Русской православной церкви...- С. 77]. Провідними вони залишилися і у прийнятій соціальній доктрині Православної церкви.

#### **4. Чому впровадження соціальної доктрини є одним із найважливіших завдань Церкви?**

Католицька Церква вважає, що згідно самої «євангельської місії Церква повинна вчити своїй соціальній доктрині і поширювати її. Це входить у християнську вістку, бо доктрина показує, які наслідки цієї вістки в житті суспільства, узгоджує буденну працю і боротьбу за справедливість із свідченням про Христа Спасителя» [Центисимус аннус (Сотый год).- С. 28]. Не відмовляються від цього і православні. Митрополит Кирило постійно підкреслює, що «мало опублікувати

документ. Важливо добитися його практичного втілення у досвід практичної роботи Церкви. Треба, щоб він увійшов у свідомість нашого духовенства. Це – головна нині турбота» [Государство, религия, церковь в России и за рубежом.- С. 6]. Проте пройшло вже майже 2 роки. Але й досі визначення священного Ювілейного Собору РПЦ щодо «Основ соціальної концепції РПЦ» виконані далеко не повністю. А без цього кроку говорити про реальні зрушення в Церкві щодо соціальних питань було б передчасним.

#### **Висновки:**

1. Підводячи підсумок найбільш загальній характеристиці (в межах обсягу статті) соціальної доктрини РПЦ можна зазначити, що в цілому питання формування цього документу загалом зводиться до богословських питань про смисл земного шляху православного: Чи має цей шлях сотеріологічне значення (спасіння особи у вічності), а чи ж містить у собі й завдання творчого преображення світу? Чи є людська творчість лише внутрішнім вдосконаленням і преображенням, а чи вона є також вдосконаленням зовнішніх форм життя? [Новік В. Соціальна проблема в Російському православ'ї...- С. 195. Див. також: Бердяев Н. Два поняття християнства // Путь.- 1932.- № 60 та ін.]. Відповіді на ці питання є визначаючими у формуванні всіх розділів Концепції. Сам факт появи соціальної доктрини як цільного зведення офіційних документів Церкви свідчить про те, що Російська церква поступово відходить від середньовічних штампів і починає розвиток вчення про необхідність перетворення світу.

2. Будь-яка соціальна доктрина Церкви у кінцевому підсумку покликана до перетворення формальної сукупності індивідуумів у живий церковний організм. Чи стимулює аналізована нами Доктрина ініціативність мирян, розвиток численних «горизонтальних» зв'язків у нелітургійних сферах людського життя, формування «літургії після літургії»? На даному етапі і у даному вигляді можна однозначно твердити, що ні. Принцип священноначалія, як уже було сказано, порушує принцип соборності Церкви, значним чином гальмує християнізацію російського суспільства, тобто перетворення парафіян (російське слова наглядніше – прихожан – ті, що лише приходять до храму, пасивно сприймають Святі Тайни) у християн, для яких християнство стає принципом усього життя. В релігійно-філософських напрацюваннях початку минулого століття така християнізація називалася формуванням «християнської громадськості». Другий Ватиканський Собор ввів в обіг для означення цього явища термін «апостолят мирян» [Див.: Новік В. Соціальна проблема в Російському

православ'ї...- С. 205].

3. На даному етапі розвитку Церкви не можна також недооцінити значення «Основ соціальної концепції...», що сформовані практично при відсутності традицій православної соціальної філософії, цільної богословської концепції суспільства. Поставлені питання принаймні стимулюють пошуки відповідей і їх впровадження в життя.

На жаль, в Московському патріархаті, навіть після прийняття соціальної доктрини Ювілейним Собором, не припиняється боротьба «консерваторів» та «лібералів», про що свідчить інертне впровадження ідей доктрини в життя Церкви і суспільства. Консерватори відстоюють літургіко-історичну спадщину і не бажають будь-що змінювати. Ліберали ж розуміють життєву необхідність оновлення форм і методів церковного життя, налагодження діалогу із «зовнішнім світом». Будемо сподіватися, що живий дух оновлення перемаже і Церква не зробить традиційні два кроки назад після несміливого кроку вперед.

*З.Швед\** (м. Київ)

### **ПИТАННЯ ПРО ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТОК НАЦІЇ І РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЦЬОМУ ПРОЦЕСІ У ТВОРЧОСТІ О.БОЧКОВСЬКОГО**

Видатний соціолог і політолог О.Бочковський<sup>2</sup> приділяв багато уваги питанням, які були пов'язані з феноменом нації. Спадщина Ольгерта Бочковського викликає зацікавлення саме з огляду на її сучасність. Ще кілька десятиліть тому його роботи були заборонені саме через промовисту тематику. «Боротьба народів за національне визволення», «Національна справа» та інші праці науковця потребують сьогодні детального дослідження. У них Бочковський звертається до теми націєтворення, де розглядає її основні та суттєві аспекти.

\* Швед З.В. – пошукач кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

<sup>2</sup> Ольгерт Бочковський (1884-1939) – видатний український соціолог, зокрема націоналог, політолог, публіцист і політичний діяч. Хоч і народився він на Херсонщині, але зрілі роки його життя пройшли в Чехії, де він був і членом української дипломатичної місії, і професором Української господарської академії.

Соціолог вважав, що нація, як історичне утворення, переходить етапи виникнення, формування, становлення та розвитку. Його творчий доробок цікавий ще й тим, що розглянуті ним проблеми торкаються насамперед теоретичних узагальнень відносно нації та її місця в історичному розвитку людства.

В центрі уваги мислителя стояло дослідження формування сучасних європейських народів. На думку Бочковського «Великою Французькою революцією (1789 р.) [...] починається ера націогенезу, цебто перетворення [...] народів у модерні нації» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die nationologie und soziologie.- Мюнхен, 1992.- С. 106]. Для Бочковського терміни народність і народ мають однаковий зміст. Він також наголошує, що такі поняття як народність та національність «щодо суті є синонімами». Таким чином, поняття «народ», «народність» і «національність» відносяться до одного явища, яке у свою чергу передує становленню нації.

Мислитель протиставляє поняття народ і поняття нація, «для означення сучасного довершення народотворчого процесу» [Там само.- С. 164]. Етногенез, таким чином, стає процесом «утворення народу», а націогенез - «усвідомлення народу». Так автор показує, як у процесі формування нації включається свідомість. Саме «національна свідомість і воля – це найістотніші ознаки новітньої нації» [Бочковський О. Наука про націю і її життя.- Нью-Йорк, 1958.- С. 31]. Завдяки цим ознакам «етнічна сировина викристалізовується в модерний національний колектив. Чим ширше й глибше поширена ця свідомість, тим краще є скристалізованим національний колектив, тим більше той або інший народ наближується до поняття сучасної нації» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die nationologie und soziologie.- С. 164].

Розуміння «суспільної структури народу» дає змогу, за визначенням Бочковського, з'ясувати націогенез у цілому. «Національна ознака або прикмета «народність» [...] означає суб'єктивне відчуття приналежності до певної нації» [Там само.- С. 165].

Аналізуючи етапи формування нації, Бочковський наголошує, що перетворення народу в націю відбувається паралельно з «усуспільненням народу». Тут мова йде про об'єднання людей на ґрунті спільної мови та спільної культури. «Через усуспільнення всіх складників народу, етнографічна сировина, що творить його основну масу, викристалізовується у новочасну націю» [Там само.- С. 166]. Слід зазначити, що досягнення політичної незалежності, на думку Бочковського, є останньою «найвищою метою сучасної націогенезу»