МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
РІВНЕНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

ШКІЛЬ СВІТЛАНА ОЛЕКСАНДРІВНА

УДК 281.93 : 261.7

ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕЙНО-ПОЛІТИЧНОЇ РИТОРИКИ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Спеціальність: 09.00.11 – релігієзнавство

ДИСЕРТАЦІЯ
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
доктор філософських наук, професор
ШУГАЄВА Людмила Михайлівна

Рівне – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП 4

РОЗДІЛ 1. ІДЕОЛОГІЯ СУЧАСНОГО РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ 17

Висновки до розділу 1 68

РОЗДІЛ 2. ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОЇ ІДЕЙНО-ПОЛІТИЧНОЇ РИТОРИКИ РПЦ 72

2.1. Традиційні російські релігійні та світські наративи 72

2.2. Соціально-психологічні витоки традиційних російських наративів 82

2.3. Особливості інформаційної політики в Російській Федерації 109

Висновки до розділу 2 122

РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У ЧАСИ ПРАВЛІННЯ ПАТРІАРХА КИРИЛА 128

3.1. Передумови формування ідеології сучасного російського православ'я 128

3.2. Основні ідейні течії сучасного російського православ'я 145

3.3. Формування ідейно-політичної риторики патріарха Кирила 156

Висновки до розділу 3 207

РОЗДІЛ 4. КРИЗА І ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕЙНО-ПОЛІТИЧНОЇ РИТОРИКИ СУЧАСНОГО РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я В 2012–2016 РОКАХ 216

4.1.Поворот до клерикального фундаменталізму в 2012–2015 роках 216

4.2.Спроби оновити концепт «руського світу» за допомогою ідеалів «солідаризму» в риториці патріарха Кирила (2015–2016 роки) 237

4.3. Апологія російського націоналізму в риториці речника РПЦ Олександра Щіпкова (2015–2016 роки) 246

4.4.Рецепція зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в інформаційному просторі РПЦ 255

4.5. РПЦ і Всеправославний собор 277

4.6. Перспективи російського православ'я 316

Висновки до розділу 4 336

ВИСНОВКИ 340

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 368

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Російське православ'я на початку XXI століття переживає період активних ідейних трансформацій, у результаті яких де-факто пропонує Росії та світу альтеративну концепцію глобалізації та формує постмодерну культуру православного неоконсервативного реваншизму, націоналізму та імперіалізму. Ідеологія сучасного російського православ'я прямо й опосередковано впливає на перебіг подій в Україні, маючи різноманітні негативні наслідки для української держави, суспільства, церков. Старі наративи та ідейні концепти російської релігійної і світської культури активно переосмислюються, трансформуються, оновлюються. Від вчення про симфонію церкви та держави РПЦ переходить до теократичних ідеологічних концепцій, які передбачають відсутність розмежування релігійного та світського. Від ролі декоративного елементу в ідеологічній легітимізації політичного режиму – до ролі активного постмодерного гравця на політичному і геополітичному полі. Від намагань захопити лідерство серед православних церков – до змагання за лідерство у всьому історичному християнстві, претендуючи на спадкоємність всього європейського християнського світу. Від намагань зберегти статус-кво у країнах «ближнього зарубіжжя» РПЦ перейшла до активних інформаційних війн, а часом і до опосередкованої та безпосередньої підтримки екстремістів та терористів.

Радикальний поворот до ідеологізації релігії, який відбувся за часів патріаршества Кирила (Гундяєва), становить нову сторінку в історії російського православ'я та характеризується пришвидшеними трансформаціями у дусі «неоконсервативної модернізації», переважно дисциплінарного й ідеологічного характеру. Жорстка централізація церкви, позбавлення єпископату права впливу на рішення патріарха, зникнення у священства та мирян будь-яких прав у церкві при відносинах з єпископатом, бюрократизація, введення практики системних доносів, жорсткий контроль всіх сфер діяльності з боку єдиного церковного центру – все це було досягнуто вже протягом перших кількох років правління

патріарха Кирила. Формування нової ідеології відбувалося більш драматично, оскільки оновлена ідейна доктрина, відома як вчення про «руський світ», зазнала дошкульної критики всередині церкви, не стала впливовою геополітичною ідеєю, але послужила для легітимізації екстремізму та тероризму. Ідеї «руського світу» мають яскраво виражений характер постмодерних концептів штучно сконструйованих міфологем, метафор, уявних ідентичностей. Зіткнення з реальністю, з живими релігійними ідеями та реальними ідентичностями, завдає дошкульних ударів по ідеології «руського світу». Однак ця невдала ідеологія зайняла певну нішу у суспільній свідомості росіян, впливає на рішення керівництва Росії (особливо через «аналітику» Інституту стратегічних досліджень РФ), змінює ідейні засади путінізму в його новій формі «неоконсервативного повороту».

Вихід РПЦ із гетто приватного життя та роль ідеологічної декорації до реальної політичної, ідеологічної, риторичної та геополітичної війн за ідейне лідерство виявився в цілому невдалим. Всередині Росії він спровокував хвилю антиклерикалізму, за її межами – постійну критику РПЦ. Падіння особистого авторитету патріарха Кирила в Росії та за її межами, крах його геополітичних проектів щодо статусу «духівника президентів» та посередника у справах відновлення СРСР не зупинили системних зусиль на здобуття глобального лідерства. Динаміка агресивного нав’язування у російському та зарубіжних суспільствах власної картини світу лише наростає. У пошуках вдалих варіантів релігійних та світських наративів і міфологем ідеологи РПЦ активно нарощують цілий світ власних концептів, основоположних історій, риторичних синтезів російського і радянського спадку, при наростанні ідеологічного протистояння Заходу і всьому світові. Ідейно-політична риторика РПЦ за часів правління патріарха Кирила не лише стала більш різноманітною, але й набула якостей повноцінної ідеології. Аналіз нової якості ідейно-політичної риторики російського православ’я гостро необхідний в умовах сучасної кризи відносин України та Росії, а також для формування нової української державної політики в релігійній сфері.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковою темою «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085).

Мета дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу трансформацій ідейно-політичної інституціалізованої риторики сучасного російського православ'я, пропонованих у її межах оновлених наративів, ідеологічних міфологем та геополітичних стратегій.

Мета дисертації конкретизується в наступних **дослідницьких завданнях:**

- створити методологічну основу для вивчення сучасної ідейно-політичної риторики РПЦ в межах релігієзнавчого дослідження на основі досвіду аналізу релігійних ідеологій та наративів у вітчизняній та зарубіжній науці;

- здійснити комплексний аналіз ідеологічної риторики патріарха Кирила, що склався у часи його керівництва Відділом зовнішніх церковних відносин РПЦ та у перший період патріаршого правління (2009–2011 рр.), та виявити її джерела через систематичне дослідження (1) традиційних російських релігійних та світських наративів; (2) особливостей функціонування політично-суспільних ідей у православному середовищі радянського і пострадянського періоду; (3) характерних рис інформаційних технологій путінського режиму;

- виявити особливості зміни тактики і стратегії розвитку ідейно-політичної риторики РПЦ у 2012–2016 роках, трансформації методів пропаганди новітніх фундаменталістичних і консервативних концептів, цінностей, ідеологем та історіософій;

- дослідити особливості реагування ідеологів РПЦ на виклики останніх років, пов'язані з подіями в Росії та в Україні;

- проаналізувати основні суперечності геополітичних стратегій РПЦ у міжхристиянських та міжправославних відносинах у контексті глобалізаційних та світоглядних трансформацій сьогодення;

- висвітлити перебіг та результати дискусій навколо Гаванської зустрічі патріарха Кирила із папою Франциском та відмови РПЦ від участі у Всеправославному соборі. Дослідити пов'язані з цими процесами пошуки оновленої ідеології для РПЦ;

- розкрити основні риси православного фундаменталізму в РПЦ, етапи його розвитку, процеси входження в офіційний церковний дискурс, кризи та трансформації;

- репрезентувати характерні риси православного лібералізму в РПЦ.

Об'єктом дослідження в дисертаційній роботі є інституціалізована ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я.

Предметом дослідження є основні концепти, історіософські теорії, релігійні наративи, цінності ідеології сучасного російського православ'я у їх риторичному і дискурсивному виразах, у сучасному ідейному протистоянні з київським християнством, західним християнством, константинопольським православ'ям, західним світським світоглядом.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Загальним концептуальним підґрунтям для дослідження стали досягнення українських релігієзнавців В. Бондаренка, А. Колодного, П. Яроцького, В. Єленського, Ю.Чорноморця, І. Богачевської, Л. Шугаєвої, Л. Филипович, М. Козловця.

В роботі застосовано наративний аналіз релігійних текстів, у тій формі феноменологічної герменевтики, якої він досяг у творах П. Рікера. Для аналізу різноманітних особливостей риторичних наративів сучасного російського православ'я також використовувалися методологічні прийоми В.Пропа, А.-Ж.Греймаса, І.Богачевської. При аналізі семіотики ідейно-політичного дискурсу РПЦ використовувалися праці Ж.Батая, Е.Шейгала, К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, Р.Жірара. При аналізі історіософських наративів сучасного російського православ'я використовувались методологічні напрацювання аналізу російської та радянської історіософії А.Валіцького, Ю.Лотмана, М.Мамардашвілі, І.Немчинова, О.Шевченка. При аналізі богословських аспектів ідейно-політичної риторики сучасного російського православ'я методологічними

основами для дослідження були праці Ю.Чорноморця, К.Говоруна, М.Черенкова. При аналізі прагматики ідейно-політичного дискурсу сучасного російського православ'я та особливостей перебігу історії РПЦ при правлінні патріарха Кирила використана історична методологія А.Зубова та релігієзнавча методологія С.Філатова, Р.Лункіна, А.Верховського. Риторичне насилля, яке застосовує сучасна РПЦ, аналізується за допомогою методології Ж.Батая, Р.Жірара, М.Фуко, Б Вандельфельса, Г.Арендт. Ідейне протистояння РПЦ із київським християнством, західним християнством, константинопольським православ'ям, західним світським світоглядом аналізується за допомогою методологічних прийомів, запропонованих А.Колодним, П.Яроцьким, О.Недавньою, В.Єленським, В.Бондаренком, Ю.Чорноморцем, П.Павленком, Л.Шугаєвою, О.Саганом, П.Кралюком, П.Саухом, Л.Филипович.

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає у виявленні характерних особливостей інституціалізованої ідейно-політичної риторики сучасного російського православ'я як феномену постмодерного етапу розвитку релігійної та світської культури Росії, в якому релігійний тип світогляду трансформується в ідеологічний світогляд. Ідеологія сучасного російського православ'я створена патріархом Кирилом та його оточенням на основі переосмислення попередніх антизахідних консервативних світських та релігійних наративів, а також завдяки розвитку дискурсу путінізму в релігійному середовищі. Маніпулятивний характер пропонованих наративів, цінностей, концептів, історіософських та геополітичних моделей робить ідеологію сучасного російського православ'я релігійно-політичним проектом, подібним до «політичного ісламу» в його радикальних формах.

У дисертаційному дослідженні ***вперше:***

- створено методологічну основу для вивчення трансформацій ідейно-політичної риторики сучасного російського православ'я в межах релігієзнавчого дослідження на основі досвіду аналізу релігійних наративів у вітчизняній та зарубіжній науці. На основі синтезу різних методологічних стратегій релігієзнавства, філософії, лінгвістики, історії, політології, запозичень ряду ідей

з теологічної думки, нами запропонована цілісна модель релігієзнавчої герменевтики, основним завданням якої є деконструкція постмодерних релігійних наративів геополітичного та політичного характеру, які небезпечні власним радикалізмом, схильністю до абсолютизації насилля, антидемократичністю й антигуманізмом;

- доведено, що ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я як єдиний дискурс сформована патріархом Кирилом під час його керівництва Відділом зовнішніх церковних відносин РПЦ та у перші роки правління (2009-2011) на хвилі переходу від помірковано-консервативної до консервативно-фундаменталістичної ідеології. Сформована ідейно-політична риторика є, за своїм характером, постмодерним маніпулятивним симулякром, який абсолютизує Росію з усіма її культурно-цивілізаційними особливостями як мета-цінність. Засобом розвитку цього світу є риторична й ідеологічна мобілізація, спрямована на неоконсервативну революцію та встановлення «м'якої теократії». Виправданням для цього утопічного проекту стають потреби збереження Росії як центру руського світу, стрижня православ'я та майбутнього центру всього християнського світу, у протистоянні Заходу з його моделями релігійного і світського життя. Для країн ближнього зарубіжжя ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я нав'язує реваншистський проект «руського світу», який пропонувався як актуалізація спільного простору російської мови та культури, російського типу православ'я, російських традицій державності та громадського життя. Провал ідеології руського світу в Україні та крах особистого іміджу керівництва РПЦ у російському суспільстві привели до затяжної кризи сучасної російської православної ідеології. Водночас, дискурс та концепти сучасного православного наративного світу були підхоплені світською путінською риторикою, і від імені авторитету традиції почала говорити сама світська влада РФ;

- виявлено, що ідеологічна риторика РПЦ була посилена конструюванням новітньої політичної теології та нового соціального вчення, із виправданням тоталітаризму, російського націоналізму й імперіалізму. Відмінністю політичної

теології та нового соціального вчення (з 2008 р.) стало радикальне заперечення цінності свободи особистості та ідей прав людини;

- обґрунтовано, що з 2012 р. патріарх Кирил змінив тактику і стратегію розвитку ідейно-політичної риторики сучасного російського православ'я, провів приховану трансформацію методів пропаганди новітніх наративів, концептів, цінностей, ідеологем та історіософій. Тепер сам патріарх, як правило, виступав із поміркованими меседжами, але його оточення висувало все більш радикальні ідеї, ідеологеми, цінності, розвиваючи риторичну війну на трьох напрямках: заперечення можливості світського шляху розвитку Росії загалом; відкидання можливості тривалого існування України в її нинішній формі; радикальна критика християнства в усьому світі з одночасною пропозицією всім консервативно налаштованим християнам бачити в Росії останню надію традиційного християнства. Час від часу для підкріплення легітимності ідеологем, які продукувало його оточення, сам патріарх виступав із радикальними меседжами, виявляючи свою істинну позицію. Нова тактика стала ще активніше використовуватися після перемоги в Україні Революції гідності;

- доведено, що політична нестабільність у Росії на початку 2012-го р., пов'язана з масовими акціями протесту, що відбулися по всій країні, спонукала представників РПЦ активно висловлювати свою підтримку правлячому політичному режиму та засуджувати діяльність опозиціонерів. Цей факт спричинив трансформацію ставлення до церкви з боку опозиції від здебільш нейтрального, або навіть позитивного, до критичного, а подеколи й різко негативного. Як наслідок, найбільш радикальні представники опозиційного руху організували ряд гучних провокацій проти керівництва РПЦ, які викликали значний суспільний резонанс. Одночасно з цим процесом у ЗМІ почали активно розвиватися скандали, пов'язані особисто із патріархом Кирилом, які набули значного розголосу. Задля власного захисту РПЦ обрала найбільш радикальну з усіх можливих риторик, активно поширюючи інформацію про «заздалегідь зорганізований напад на православ'я». Такий концепт настільки глибоко прижився у риториці РПЦ в останні роки, що його використання набувало часом

навіть абсурдного характеру. Протягом останніх років церковні спікери називали «нападом на православ'я» будь-яку критику у власну адресу, особливо в моменти, коли довколацерковні скандали ставали предметом широких соціальних дискусій. Іншою важливою особливістю ідеологічного ландшафту сучасного російського православ'я в зазначений хронологічний період стала активна інформаційна підтримка церквою будь-яких антиліберальних ініціатив з боку держави;

- виявлено, що в кінці 2015 і у 2016 рр. ідеологію «руського світу» патріарх Кирил і його оточення намагалися оновити за допомогою ідеалів «солідаризму», які у ХХ ст. по-різному розвивалися у католицькому соціальному вченні та фашизмі. Речники РПЦ вбачають втілення ідеалів солідаризму в кращих проявах радянського менталітету. «Солідаризм» у риториці патріарха Кирила і його оточення став засобом легітимізації російського націоналізму й реваншизму. Обґрунтовано, що у 2016 р. втіленням абсолютного добра в риториці РПЦ стає російський народ як носій особливих моральних і культурних якостей, втіленням зла стають Захід та Україна. Кульмінацію боротьби добра і зла речники РПЦ вбачають у «геноциді» російського народу в сусідніх із Росією країнах. У ролі спасителя у риториці спікерів РПЦ виступає сам російський народ, перемога якого можлива тоді, коли Європа прийме ідеали російського «солідаризму» в якості єдиноможливого шляху розвитку в майбутньому. Таким чином, політизація релігійного дискурсу в РПЦ досягає свого завершення в етнофілетизмі та націоналістичній версії імперіалізму, оскільки у межах цього дискурсу релігійне повністю підкорюється національному;

- доведено, що нову кризу ідеології сучасного російського православ'я спричинило неоднозначне сприйняття зустрічі патріарха московського Кирила з римським папою Франциском у російському інформаційному просторі. Найважливішим фактором тут виступила традиційна для російського православ'я антикатолицька риторика, популярна у внутрішньому інформаційному просторі церкви. У протистоянні Заходу патріарх Кирил змушений був відмовитися від участі у Всеправославному соборі, на якому було,

серед іншого, засуджено православний фундаменталізм. Протистояння «відкритого» православ'я Константинопольського патріархату і його союзників із «закритим» православ'ям РПЦ набуло систематичного характеру. Це протистояння має геополітичну основу та зумовлене змаганням за першість у православному світі й провідну роль у консервативному таборі традиційного християнства, а також пов'язане із боротьбою за Україну. У 2016р. Вселенський патріархат прийняв до розгляду прохання Верховної Ради України щодо перспектив українського православ'я, а патріарх Кирил заявив, що Москва ніколи не погодиться на автокефалію українського православ'я чи існування іншої канонічної православної церкви в Україні. Загострення відносин між Московським і Константинопольським патріархатом може привести до розколу в Православній церкві та втрати нею власного авторитету.

Уточнено:

-суттєві риси фундаменталізму в РПЦ. Утворившись ще на початку ХХ ст., він увібрав у себе ряд радикальних ідеологічних елементів, тому характеризується наявністю різкої конфронтації з осучасненням та наполягає на консервативному розумінні православної традиції. Цей напрямок особливо активно розвивався, починаючи з кінця 80-х років ХХ ст., та був значно поширений серед пересічних віруючих. Однією з ключових особливостей згаданого ідеологічного напрямку було підозріле ставлення до державної та церковної влади. Цей факт викликав постійну конфронтацію між послідовниками релігійного фундаменталізму й офіційною церквою. Вирішення цієї проблеми відбулося лише за часів патріарха Кирила, який інтегрував представників православного фундаменталізму в церковний істеблішмент. Це призвело до радикалізації загального дискурсу РПЦ. Інтеграція фундаменталістів у керівництво церкви та перетворення православного фундаменталізму на церковний мейнстрим ознаменувало появу кризових тенденцій у цій наративній традиції. «Приборканий» фундаменталізм, потрапивши під пильний контроль церковного керівництва, втратив здатність до трансформацій, а разом із нею й потенціал до розвитку. Однак, навіть будучи

контрольованим і перебуваючи в стані ідейної кризи, православний фундаменталізм шукає нові форми актуалізації, набуваючи форм відвертого російського націоналізму, який виключає існування українців та білорусів як окремих націй чи етносів, вбачаючи у них неповноцінних росіян, які мають бути повернуті до повної єдності з Москвою. Саме існування України та Білорусі, як незалежних держав, оцінюється як форма «геноциду» «штучно розділеного» російського народу.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження російського православного лібералізму. Ідеї, розроблені в межах ліберального російського православ'я, багато в чому корелюють зі світовими тенденціями сучасного західного християнства та динамічно розвиваються. Проте, на відміну від фундаменталістського напрямку, традиція лібералів ігнорується керівництвом церкви, подекуди навіть засуджується. Російський православний лібералізм розвивається широким колом учнів та послідовників ідей митрополита Антонія Сурозького, протоієрея Олександра Шмемана, протоієрея Олександра Меня. Найвпливовішими інтелектуальними лідерами сучасного російського православного лібералізму є Ольга Седакова та Андрій Десницький, що послідовно розвивають теологію екуменізму, відкритості православ'я до суспільства, збагачення православної традиції надбаннями світової культури.

Теоретичне значення дослідження. Автором вперше здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз трансформацій ідейно-політичної інституціалізованої риторики РПЦ на початку XXI століття, її складових і тенденцій подальшого розвитку. Аналіз та критика основних наративів, концептів, ідеологем, історіософських концепцій ідейно-політичної риторики сучасного російського православ'я має важливе теоретичне значення і може бути основною для наступних наукових досліджень.

Практичне значення дисертації. Висновки, отримані у ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих та філософських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки

відповідної навчально-методичної літератури. Окремі результати дослідження можуть бути основою для рекомендацій державним органам влади в зв'язку із новими викликами для національної безпеки в релігійній сфері України.

Особистий внесок здобувача. Вирішення комплексу поставлених завдань, оформлення їх відповідно до положень та висновків здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані у дисертації ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача. Кандидатську дисертацію на тему «Вплив ідей протестантизму на формування світогляду Феофана Прокоповича» захищено 2004 р. у спеціалізованій вченій раді Д 26.161.03 Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету. Результати дослідження оприлюднені автором у доповідях і повідомленнях на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: Міжнародній науково-практичній конференції «Релігія та соціум у контексті глобальних трансформацій» (м. Чернівці, 29–30 травня 2012); Міжнародній науково-практичній конференції «Европейский союз и культурное наследие Византии – византийское содружество наций и его значение для европейской цивилизации» (Вільнюс, 12–15 вересня 2013); Міжнародній науково-практичній конференції «Северные Афины – Диалог Культур между Востоком и Западом» (Вільнюс, 18–21 вересня 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (Чернівці, 2013); Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (Чернівці, 2013); Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Філософія і релігія у просторі сучасної культури» (Київ, 2014); V Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігійні фактори у

контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (Острог, 2014 р.); Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Церква і держава: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (Чернівці, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (Чернівці, 23–24 квітня 2015); науково-практичній конференції «Церква і патріотизм: досвід Українського православ'я (присвячено 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси — України)» (Рівне, 26 травня 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (м. Житомир, 1–2 жовтня 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Европейский союз и Византия – культурное наследие, история и ретроспективы: мир Юстиниана Великого и Европейская цивилизация (565–2015)» (Вільнюс, 23–25 жовтня 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (м. Житомир, 23 листопада 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Комунікативний дискурс: наукова рецепція і стратегії дослідження» (7–8 квітня 2016, м. Київ); Міжнародній науково-практичній конференції «Феномен Михайла Грушевського як державного діяча, науковця, громадянина» (19–20 травня 2016, м. Київ); Міжнародній науково-практичній конференції «Ідея Помісної православної церкви в Україні: проблеми і перспективи» (Рівне, 17 травня 2016); VII Міжнародній науково-практичній конференції «Діалог культур: Україна – Греція: культурна політика XXI ст. в європейській ретроспективі» (22–23 вересня 2016, м. Київ); Міжнародній науково-практичній конференції «Северные Афины – культурный диалог между Востоком и Западом. Народы Восточного Средизноморья и Балтийско-Черноморского региона: контакты и конфликты – от античности к современности» (Вільнюс, 29–30 вересня 2016); Міжнародній науково-практичній конференції «Міжконфесійні конфлікти у транскордонних регіонах: історична ретроспектива та виклика сучасності» (Чернівці, 13–14 жовтня 2016).

Публікації. Основні положення роботи подаються в індивідуальній монографії, 25 статтях, 21 з яких розміщена в українських фахових виданнях, 4 – в іноземних періодичних наукових виданнях. Також є 4 статті, опубліковані у матеріалах наукових конференцій.

Структура і обсяг дисертації. Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що випливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи налічує 420 сторінок, із них 367 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 520 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ІДЕОЛОГІЯ СУЧАСНОГО РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Загальний стан політичних та релігійних процесів у сучасному світі наочно демонструє ряд ключових тенденцій. Першою з цих тенденцій є поступове подолання характерного для культури модерну протиставлення релігійної та суспільної сфер: релігія знову стає частиною суспільно-політичного дискурсу багатьох світових культур. Запуск цього процесу був багато в чому пов'язаний з кризою загальних трендів культури модерну, що базувалися на діалектиці релігійного та світського. Переосмислення досвіду як модерну, так і домодернового періоду в рамках постмодерністської філософської системи створило сприятливе середовище для повернення «релігійного». Другий важливий аспект – широке використання релігійних наративів у процесі конструювання деяких сучасних ідеологічних моделей. Звісно, що типовим, якщо не класичним, прикладом можна назвати використання християнської ідентичності в рамках конструювання сучасної політичної ідеології в США. Крім того, яскравим прикладом може стати ісламізм, який активно вибудовує власну ідеологічну ідентичність на засадах релігійної, або квазі-релігйної риторики. Не обійшли ці тенденції й пострадянській простір, на якому використання релігійної риторики можна спостерігати водночас у декількох, подекуди доволі протилежних ракурсах. З одного боку, ілюстративним є процес експлуатації православної ідентичності в рамках сучасної російської ідеологічної системи. З іншого боку, ми можемо спостерігати, як в українському соціумі відбувається процес пошуку подібного та водночас відмінного від російського шляху адаптації під державну ідеологію характерних для нашої країни релігійних традицій. З огляду на зазначені фактори, можемо констатувати, що дослідження

релігійної ідеології, політичної релігії та громадянської релігії як феноменів є актуальним напрямком руху наукових пошуків.

Вивчення зазначеної тематики потребує комплексного підходу, який полягає у використанні міждисциплінарної методології. Насамперед для того, щоб краще зрозуміти специфіку досліджуваних феноменів, необхідно проаналізувати їх як соціально-політичні явища. Для цього слід звернути увагу на соціологічні аспекти. Другим важливим етапом стане аналіз зазначених феноменів виключно в релігієзнавчому ключі. У рамках даного дослідження були використані методологічні напрацювання провідних спеціалістів з профільних питань, зокрема Юрія Левади, Костянтина Костюка, Володимира Легойди, архімандрита Кирила (Говоруна), Семеда Семедова та Анастасії Слубської. Перш за все необхідно виявити та дослідити характерні особливості феноменів релігійної ідеології, політичної релігії та громадянської релігії. Провести порівняльний аналіз зазначених явищ. Виявити шляхи їх актуалізації в сучасному світовому, російському та українському суспільно-політичних дискурсах.

Перш ніж переходити безпосередньо до розгляду зазначених феноменів, необхідно приділити певну увагу структурі даного дослідження. Перше, на чому ми зупинимося – розгляд феномену релігійної ідеології як такої. Наступним етапом стане розгляд і порівняння явищ політичної та громадянської релігії. На третьому етапі ми приділимо увагу розгляду специфіки актуалізації досліджуваних феноменів на пострадянському просторі, зокрема в Росії та Україні. Останнім етапом дослідження стануть висновки та методологічні зауваження щодо специфіки дослідження вказаних феноменів.

Перше, що слід констатувати перш ніж ми перейдемо до детального розгляду кожного з досліджуваних феноменів – відношення всіх трьох явищ до ідеологічної сфери. І релігійна ідеологія, і політична релігія, і громадянська релігія є явищами ідеологічного порядку, а отже, перед їх розглядом необхідно з’ясувати, чим є ідеологія та як вона впливає на специфіку формування досліджуваних об’єктів. Розглядаючи ідеологію як багатовимірне явище,

російський дослідник Г. Семігін класифікував її як систему концептуально оформлених уявлень та ідей, яка виражає інтереси, світогляд та ідеали різних суб'єктів політики – класів, націй, суспільства, політичних партій, громадських рухів – і виступає формою санкціонування або існуючої в суспільстві влади правителя (консервативні ідеології), або радикального її перетворення (ідеології «лівих» і «правих» рухів). Ідеологія та форма суспільної свідомості – складові частини культури, духовного виробництва [385, с. 64].

До вказаних дослідником політичних суб'єктів формування ідеологічного дискурсу слід також відносити церкви та релігійні громади. Ймовірність такого узагальнення пов'язана насамперед з тим, що у соціологічному аспекті церква чи релігійна громада являють собою суб'єкт політичної дійсності, адже складаються з людей, об'єднаних спільною ідеологією та спільними уявленнями про політику, культуру, етику, подеколи навіть естетику. Релігія – явище соціальне, а коли мова йде про релігійну ідеологію, тут важливою складовою стає політичний аспект. Для того, щоб краще зрозуміти специфіку феномену релігійної ідеології, необхідно детально дослідити питання актуалізації та взаємовпливу релігійної та політичної сфер. Дослідження даного феномену багато в чому обумовлене методологією, яку використовує той чи інший дослідник. Так, спеціалісти, що вивчають релігійну ідеологію через призму марксизму, схильні бачити релігійну ідеологію як специфічну форму внутрішнього наповнення того чи іншого релігійного вчення політичним контекстом [240, с. 117]. Така інтерпретація виникає в наслідок дослідження рецепції фактору влади у тих чи інших релігійних традиціях. Можна вбачати у такій системі ключову методологічну помилку, яка полягає в акцентуації уваги на окремих (насамперед соціальних) функціях релігії, при повній зневазі психологічних та світоглядних аспектів даного феномену.

Другий шлях дослідження релігійної ідеології полягає в розгляді її як внутрішнього дискурсу окремих та суттєво політизованих течій у середині впливових в суспільстві релігій, наприклад, релігійного фундаменталізму. Слід зазначити, що на думку російського дослідника Костянтина Костюка, місцем

актуалізації такого роду феноменів стає політизоване суспільне середовище [219]. Стає очевидним, що релігійна ідеологія в даному ключі постає специфічним ідеологічним наповненням доволі ангажованого політико-релігійного дискурсу, що вибудовує себе на екстремальних ідеологічних засадах.

Повертаючись до першої інтерпретаційної моделі, зазначимо, що розгляд релігійної ідеології як системи внутрішньорелігійних інтерпретацій зовнішніх соціальних факторів, потребує використання специфічної методології. Більшість дослідників, що йдуть цим шляхом, схильні розглядати феномен релігійної ідеології в марксистському ключі. Приділяючи значу увагу соціально-історичному аспекту релігійної ідеології, вони повністю нівелюють її психологічний та світоглядний аспекти, звертаючись до марксистських максим на кшталт «релігія – опіум для народу». Водночас необхідно констатувати, що саме соціальний аспект релігії перетворив її на важливий інструмент суспільного впливу, а отже легітимізував використання релігійних наративів у якості ефективного інструменту соціального впливу. Існує безліч яскравих прикладів використання релігійних наративів зокрема та релігії як світоглядної системи взагалі. На думку російського дослідника Юрія Левади, до таких прикладів можна віднести сакралізацію кастової суспільної системи в рамках індуїзму або спроби виправдання класової нерівності та рабства низкою провідних християнських теологів, від Павла до Аквіната [240, с. 126].

Слід зауважити, що в даному випадку мова йде лише про використання релігії як інструменту релігійного впливу, у той час як релігійна ідеологія – явище суттєво відмінне, адже воно в певній мірі є віддзеркаленням вказаних тенденцій. Зазначені випадки використання релігії базуються на її соціальній та світоглядній функціях: з одного боку релігія як система легітимізує відносини всередині суспільства, з іншого – релігія як форма світогляду пропускає через власну світоглядну систему найважливіші соціальні явища та виробляє їх власну оригінальну інтерпретацію. Тут слід констатувати факт превалювання суто політичної складової над релігійною: релігійна ідеологія використовує релігійні наративи як інструмент досягнення певних консолідуючих цілей. Яскравим

прикладом такого роду використання є експансіоністська ідеологія «священної війни», притаманна ранньому ісламу чи християнству доби хрестових походів [147, с. 190].

Розглядаючи сучасні приклади існування релігійних ідеологій, необхідно звернути увагу й на радикальні форми даного феномену, які сформувалися внаслідок серйозного впливу політичної або суспільної атмосфери окремих регіонів на внутрішній дискурс певних релігійних традицій. Яскравим прикладом такого роду ідеологічних систем може слугувати так звана «теологія звільнення», популярна в багатьох регіонах Латинської Америки, на яку суттєво вплинули ідеї марксизму. Своєрідною альтернативою по відношенню до вказаних форм релігійних ідеологій можна вважати антикомуністичну ідеологію Римської католицької церкви часів папи Івана Павла II. Складність класифікації даної ідеологічної системи полягає в тому, що вона водночас поєднує в собі риси і ліберальної, і консервативної ідеологічної системи. Таку складність класифікації можна пояснити внутрішньополітичним контекстом країн Східної Європи: католицтво та католицька ідеологія сформували оригінальний альтернативний дискурс (що подекуди навіть сприймався як ліберальний) всередині тоталітарних держав [424, с. 482].

Враховуючи все вищесказане, можемо зробити деякі висновки. Отже, чим є релігійна ідеологія? З огляду на вказані вище особливості даного феномену, можемо виявити його характерні риси, що найяскравіше виявляють себе в наступних аспектах:

1. Консолідуючий аспект, який вибудовує принципи ідентичності кожної окремої релігійної спільноти; він виявляє себе в твердженні «чому ми – не вони».
2. Регламентуючий аспект вказує на загальні засади поведінки віруючих як всередині групи, так і в навколишньому світі.
3. Суспільно-політичний аспект пояснює віруючим, яким чином діяти в конкретних суспільно-політичних реаліях та як реагувати на

притаманні цим реаліям явища, наприклад рабство, соціальну несправедливість, тоталітарний характер влади, інші релігії.

Переходячи до розгляду феномену політичної релігії, слід зазначити, що на відміну від релігійної ідеології, це явище є відносно новим. На думку російського дослідника Семедова, коріння політичної релігії слід шукати в ідеологічному просторі XX століття. Він зазначає, що політична релігія як така виникає під впливом радикальних ідеологічних моделей минулого століття, насамперед комунізму, нацизму та фашизму [384, с. 81]. Використовуючи їх політичну методологію, політичні релігії розбавляють ідеологічну складову релігійним дискурсом, додаючи до суто політичної основи елементи релігійної ідеології. Український дослідник архімандрит Кирил (Говорун) порівнює дане явище з феноменом так званої громадянської релігії та зазначає, що політична релігія – це радикальна форма громадянської релігії, яка прагне замінити релігію тоталітарною ідеологією [96]. Вбачаючи в феномені політичної релігії суто світські аспекти, більшість дослідників зазначає, що вона являє собою гібрид релігії та ідеології, посередницьку форму, що дозволяє зв'язати релігію з політичною дією [384, с. 82], проставляє себе конкретним формам сучасної ідеології [384, с. 83] та в широкому сенсі не передбачає віри в Бога [384, с. 81]. Для того, щоб краще зрозуміти специфіку даного феномену, необхідно звернути увагу на другий із зазначених аспектів, а саме на притаманну будь-якій політичній релігії внутрішню ідеологічну діалектику. Семедов влучно вказує, що на даний момент головним ворогом поширених у світі політичних релігій є сучасна західна неоліберальна ідеологія [384, с. 83]. Орієнтуючись на протиставлення себе вестернізації, політичні релігії створюють чітко артикульований образ ворога, яким у більшості випадків виступає саме західний секуляризм. Яскравими прикладами таких ідеологічних систем можна сміливо вважати радикальний ісламізм і «політичне православ'я», які будують власну політико-релігійну ідеологію на протиставленні себе західній «культурі споживання» та секуляризму.

Цей момент дозволяє провести певну паралель між політичними релігіями та феноменом релігійного фундаменталізму, який за словами російського дослідника Костянтина Костюка, будує власну ідеологічну програму на жорсткій антизахідній риториці, критикуючи насамперед західні форми християнства, концепцію прав людини, ринкову економіку, правову державу, демократію [219]. Використовуючи таку риторику, релігійні фундаменталісти (або прихильники політичних релігій) вибудовують власну програму політичної дії, у якій релігійна традиція в певній мірі відходить на другий план, поступаючись суто політичним гаслам. Семедов зазначає, що політичні релігії доволі вільно ставляться до догматики та практики вихідних релігій, іноді допускаючи суттєві відхилення та запозичення з інших релігій або світських ідеологій. Майже всі політичні релігії містять запозичення з ідейної спадщини соціалізму, навіть ті, що проголошують принциповий антикомунізм [384, с. 83].

На практиці виходить так, що політичні релігії стають привабливими переважно для мешканців країн із низьким рівнем життя, де радикальна антизахідна риторика може мати певний ідеологічний успіх. Поширюючись всередині традиційних релігій, вони довільно використовують релігійні постулати магістральної віри та захоплюють свідомості переважно неофітів, малодосвідчених, але повних релігійного ентузіазму [219]. Використовуючи вказану вище методологію, політичні релігії «годують» своїх адептів вибухонебезпечною сумішшю з релігійних наративів, політичних гасел, радикального світогляду. Результатом цього стає тотальне зараження магістральних релігійних традицій риторикою політичних релігій, яке можна чітко спостерігати, наприклад в сучасній Росії. Яскравим прикладом ідеологічного конструкту в дусі політичних релігій є популярна в сучасній РФ концепція «Російського світу», яка несе в собі яскраво виражену політичну програму, довільно розбавлену релігійними та культурними наративами.

З огляду на вказане, можна вивести ряд характерних аспектів феномену політичної релігії.

1. Суспільно-політичний аспект, що полягає в побудові ідеологічної системи з чітко артикульованим образом ворога.

2. Ідеологічний аспект, який за допомогою понятійної матриці магістральної релігійної традиції чітко пояснює адептам політичних релігій, чому ворог є ворогом.

3. Консолідуючий аспект, що спирається на моделювання принципів, за якими прихильники політичних релігій мають право вважати себе обраними, навіть у рамках власної релігійної традиції.

Переходячи до розгляду феномену громадянської релігії, необхідно одразу провести певну дефініцію, що допоможе виявити характерні відмінні риси, які відрізняють дане явище від релігійної ідеології та політичної релігії. Отже, перше, що необхідно зазначити, говорячи про громадянську релігію, це її одночасна відірваність від пов’язаних із традицією форм суспільно-релігійних відносин. Також слід вказати, що визначення терміну «громадянська релігія» та його походження викликають певні суперечки. Українська дослідниця Анастасія Слубська пов’язує це поняття з ідеями Дюркгейма, який стверджував, що в кожному суспільстві повинні існувати сакральні цінності, виявлені в його колективній свідомості [395, с. 5]. Іншої точки зору дотримується відомий український дослідник архімандрит Кирил (Говорун), який зауважує, що громадянська релігія походить від політичної традиції, пов’язаної із ім’ям Руссо, та виявляє себе як своєрідну форму з’єднуючого суспільного фактору в межах республіканської держави, позбавленого монархічної «скріпи зверху» [96].

Так чи інакше, обидва дослідника влучно вказують на поле актуалізації феномену громадянської релігії, яким є суспільство. Точка зору Говоруна вносить конкретну умову, яка полягає в існуванні певного політичного контексту, у якому виникає зазначений феномен. На його думку, явище громадянської релігії в своєму класичному вигляді виявляє себе в системі, позбавленій монархічного ритуалу, тому об’єктом сакралізації стає народ, пов'язаний із Богом чи вищими силами завдяки системі альтернативного монархічному «договору» [96]. Яскравими прикладами такого роду систем може

слугувати громадянська релігія США, де об’єктом сакралізації стають «демократичні цінності» чи ідеологічно протилежна їй громадянська релігія СРСР, яка на різних етапах існування даної держави артикулювала під час протилежні за змістом наративи, від «всесвітньої революції» до «боротьби за мир». При цьому, обидві ідеологічні системи, незважаючи на фундаментальну відмінність, будували власну внутрішню ідентичність на схожих засадах: примат держави як головної ідеологічної цінності, витіснення релігійного в сферу приватного, сакралізація відносин між народом та владою, тріумфалізм, утопізм, використання ідеологічних кліше.

Для того, щоб краще зрозуміти внутрішню специфіку феномену громадянської релігії, необхідно розглянути її класичний варіант, що виявляє себе в американській моделі. Це питання детально розглянув у ряді своїх статей російський дослідник Володимир Легойда. Роблячи акцент на історії формування американської політичної моделі, він виводить ряд передумов, що стали запорукою виникнення притаманного для США формату громадянської релігії. На думку В. Легойди, утворюючими факторами тут стали історичні, географічні та релігійні умови формування американської держави. Зокрема віддаленість Північноамериканських колоній від традиційного на той час центру політичного життя, низький рівень зацікавленості колоністів у континентальних теологічних суперечках та промислово-бізнесовий характер країни на момент її становлення. Дослідник стверджує, що зазначені фактори сформували принципово новий тип громадянської релігії, де рівновіддалена від всіх релігійних традицій держава стала найбільшою цінністю [243].

Водночас слід зауважити, що у випадку з США процес сакралізації держави не був пов'язаний із сакралізацією державної влади: сакралізувалися насамперед концепції, символи та постаті [96]. Відштовхуючись від запропонованих К. Говоруном та В. Легойдою аргументів, можна стверджувати, що американська громадянська релігія виникла паралельно з процесом формування так званого «суспільного договору», який був укладений між американським народом та державною владою у момент формування держави і

нації. Бог в такій системі виступає певним гарантом існування договору, за що вдячний американський народ зобов'язується в нього вірити. Саме цей аспект «завіту» символічно зафіксовано на американських банкнотах.

З огляду на все вищезазначене, можемо виявити характерні риси громадянської релігії як суспільно-релігійного феномену:

1. Базовим для громадянської релігії є регламентуючий аспект, який полягає в пояснені принципів відносин між владою та суспільством, або так званий «суспільний договір». Цей аспект полягає виключно в твердженні, що такий договір має місце.

2. Не менш важливим є консолідуючий аспект, в основі якого закладено принцип обумовлення системи відносин всередині суспільства в рамках існуючого «суспільного договору». Він пояснює кожному окремому члену суспільства, чому він є частиною конкретної системи.

3. Третій аспект – ідеологічний. З нього витікає загальна специфіка внутрішнього та зовнішнього наповнення цього договору. Цей принцип пояснює кожному окремому члену соціуму, чому він є обраним, вказує на месіанські функції саме цього суспільства.

Контекст формування російської громадянської релігії був значно іншим. Тут ситуація була в певній мірі протилежною: громадянська релігія не виникала внаслідок формування політичної нації, а навпаки, переходила у спадок від одного політичного режиму до іншого. Так, у випадку СРСР можна сміливо стверджувати про успадкування громадянської релігії як форми суспільно-політичних відносин від Російської імперії. Слід зазначити, що імперія, у свою чергу, також не була в цьому відношенні піонером: вона сформувала власну, автентично російську форму громадянської релігії, змістоутворюючим наративом якої була славнозвісна уваровська тріада «православ'я – самодержав'я – народність». Водночас слід констатувати, що традиція, у рамках якої такий наратив отримав змогу сформуватися, зародилася задовго до виникнення російської державності та сягала своїм корінням Візантії. Водночас саме перетворення Росії на імперію надало змогу старим, ще візантійським

наративам розвернути всю повноту власного ідеологічного потенціалу, актуалізованого саме в імперіалізмі. На думку Говоруна, громадянська релігія дореволюційної Росії була по своїй суті месіанською та універсалістською, її конкретна політична імплементація здійснювалася у вигляді активного імперіалізму [96].

Крах Російської імперії в 1917-му році не звів нанівець багатовікову традицію російської громадянської релігійності. Навпаки, відкинувши зовнішню релігійну форму і залишивши зміст, більшовики здійснили цікавий у релігієзнавчому плані експеримент, створивши оригінальну форму квазі-релігії з власною системою ритуалів та оригінальною формою ієрархії. Окремим важливим аспектом радянської квазі-релігії, що відрізняв її від громадянської релігії часів Російської імперії, була наявність власної історіософії та есхатології. На думку української дослідниці Валентини Хархун, вони полягали у створенні ідеологічної моделі, де відправною точкою існування «нового світу» був 1917-й рік, а есхатологічним завершенням історичного процесу мала б стати «побудова комунізму» [448, с. 119]. На думку тієї ж дослідниці, саме апеляція до християнських кодів як активізація традиції уможливлювала продуктивність та живучість тоталітарної цивілізації [448, с. 121]. Незважаючи на універсалізм та догматичність, квазі-релігійна ідеологічна система СРСР виявилася недовговічною та зникла разом із розпадом держави.

В межах нашого дослідження слід звернути увагу на специфіку існування феномену громадянської релігії в сучасній Росії. Значне поширення в російському суспільстві ідеології ресентименту в певній мірі можна пояснити саме тугою за громадянською релігією, яка століттями артикулювала росіянам чітку форму суспільно-політичних відносин. Цікаво зауважити, що сучасна РФ, на відміну від того ж СРСР чи Російської імперії, тільки робить спроби відшукати власний, оригінальний та характерний для сьогоднішнього часу формат громадянської релігії. Дані спроби відбуваються в рамках створення синтезу імперської та радянської ідеологій, які намагаються світські та церковні речники поєднати у єдину несуперечливу ідеологічну систему. Акцентуючи

велику увагу на формі, ідеологи сучасної Росії втрачають зміст, що підтверджується низьким рівнем конкурентоспроможності сучасної російської ідеології на ринку ідей. Громадянська релігія сучасної РФ не артикулює чітких, зрозумілих та конкурентоспроможних наративів, тому вона програє ідеологічному мейнстриму «суспільства споживання» та глобалізму.

Водночас необхідно констатувати, що в ситуації відсутності в РФ громадянської релігії як такої, у ідеологічному просторі країни суттєво відчувається присутність підтримуваних на державному рівні ідеологічних проектів з характерними рисами політичної релігії. Насамперед мова йде про ідеологічний проект «Російського світу», активними апологетами якого залишаються патріарх Кирил і Володимир Путін. Ефективність використання такого роду ідеологічних моделей доведена експансіоністською політикою РФ в останні роки. Водночас, залишаючись ефективним для побудови агресивної зовнішньої ідеології, проект «Російського світу» є мало затребуваним всередині країни: за «ідеали Російського світу» готові вбивати та вмирати, хоча мало кому всередині самої Росії зрозуміло, як саме ця концепція працює на рівні взаємодії суспільства та влади.

Цей аспект можна пояснити ідеологічною недосконалістю концепції. «Руський світ» артикулюється як простір поширення певних культурних цінностей (любові до російської мови, культури, російського православ'я, традиційних цінностей). Паралельно з тим, залишається незрозумілим, як може бути виявлена ця любов всередині країни, сучасна суспільно-політична культура якої в реальному житті дуже далека як від традиціоналізму, так і від православ'я. РФ залишається країною з низьким рівнем життя, низьким рівнем релігійності та високим рівнем корупції. Традиційним для сучасних росіян за останні 25 років став виключно ресентимент за минулим (радянським чи імперським). На думку російського дослідника Сергія Медведєва, у російському політичному просторі своєрідним «рупором ресентименту» виступають опозиційні до магістральної влади партії, зокрема КПРФ, «Родіна», «Справедлива Росія» та особливо ЛДПР [276]. Знаючи, яку роль відіграють подібні сили в сучасній російській політиці,

можна сміливо стверджувати, що влада РФ використовує потенційну енергію ресентімету задля досягнення власних прагматичних цілей. У певній мірі вона паразитує на даному почутті, але виявити конкретні приклади побудови чітко артикульованої та працюючої ідеологічної моделі, у межах якої ресентимент був би змістоутворюючим елементом, майже неможливо.

Переходячи до розгляду специфіки формування громадянської релігії в Україні, необхідно зауважити, що як і у випадку з Росією, процес становлення зазначеного феномену був, у значній мірі, обумовлений історичним контекстом. Анастасія Слубська зазначає, що визначним фактором у даному випадку став багатоконфесійний та молодий характер держави [395, с. 2]. В Україні відсутня стала загальнодержавна та загальнонаціональна традиція відносин між владою та церквою. Для кожного окремого регіону ця традиція видається різною: західноукраїнські землі з домінуючим греко-католицьким елементом мають власну автентичну традицію суспільно-церковних взаємин, регіони з поширенням православ'я – власну. Говорячи про православ'я, слід зауважити, що неабияку роль тут відіграє відсутність єдиної помісної православної церкви. Кирил (Говорун) слушно відмічає, що дві традиції українського православ'я, національна (УПЦ КП та УАПЦ) та московська (УПЦ МП), мають власні оригінальні погляди на конструювання громадянської релігії у нашій державі. На думку Говоруна, московська традиція пропонує громадянську релігію імперського типу (мова йде насамперед про популяризацію концепції «Російського світу»), у той час як національні церкви пропонують формат, що більше нагадує громадянські релігії балканського типу (так званий етнофілітизм) [96].

Довгий час між цими двома форматами громадянської релігії відбувався латентний, а подекуди навіть відкритий конфлікт з частковою перемогою то однієї, то іншої сторони. Своєрідною точкою неповернення стали українські події зими 2014-го року, коли під час Революції Гідності виник колосальний соціальний запит на формування громадянської релігії. Події на Майдані яскраво продемонстрували, що в Україні можлива побудова громадянської релігії

американського зразка, з рівним віддаленням держави від конкретної релігійної традиції при повній співпраці усіх традиційних церков на спільний результат. Але події після завершення Революції Гідності виявили явний регрес даних тенденцій: нова українська влада почала демонстративно загравати з національними церквами, невдало порушуючи баланс, що сформувався так би мовити «знизу».

Тим не менш, події останніх двох років чітко артикулювали в свідомості переважної більшості українців запит на конкретну форму громадянської релігії, де наріжним каменем стали традиційні українські цінності, любов до батьківщини, повага до релігійних традицій. На думку Анастасії Слубської, громадянська релігія в сучасній Україні вища за будь-яку конфесію чи релігійне об'єднання. Це доводиться зростанням кількості спільних «міжцерковних та міжрелігійних» заходів всеукраїнського та регіонального рівнів (спільні молитви за Україну, за примирення, вшанування героїв Небесної Сотні та загиблих в АТО, благодійницька та волонтерська робота тощо) [395, с. 8]. У певній мірі, дану тенденцію можна вважати позитивною. На думку Кирила Говоруна, у найближчі роки примирення між різними гілками українського православ'я очікувати не слід, адже вони не можуть перерости власні уявлення про необхідний формат громадянської релігії [96]. Враховуючи цей фактор, можна сміливо стверджувати, що українське суспільство буде продовжувати формувати власну концепцію громадянської релігії незалежно від церков та держави. Поки що єдиними, хто виграє від даної ситуації залишаються представники УГКЦ та протестанти. Акуратно дистанціюючись від зазначеного процесу, дані конфесії «тримають руку на пульсі» ситуації в цілому. Це не означає, що в майбутньому саме унійна церква чи протестантизм стануть домінуючою формою українського християнства, але важливі бонуси у вигляді зростання довіри до власної діяльності дані традиції вже отримали.

У випадку з православ'ям в російському сьогоденні, ми маємо справу з явищем, що вбирає в себе всю суперечливість сучасного російського суспільно-політичного дискурсу. Складний досвід церкви у роки радянської антирелігійної

політики, занепад оригінальної духовної традиції та суспільно-політичні зміни двох останніх десятиліть відіграли визначну роль в процесі формування релігійного ландшафту сучасної Росії. Всі ці обставини спричинили певне зрушення російського православ'я в бік релігійного фундаменталізму. Результатом впливу вищезгаданих чинників стала зміна як внутрішньої церковної політики, так і використовуваних церквою наративів. Характерний для сучасного російського православ'я поворот до релігійного фундаменталізму охарактеризувався проникненням в церковне та довкола церковне середовище консервативних, монархічних та антиглобалістських тенденцій. Використання ідеологічних конструктів на кшталт «Російського світу», «симфонії духовної та світської влади», «окремої цивілізації» та, особливо, «Москва – Третій Рим» на рівні вищої церковної ієрархії викликає систематичну критику як з боку окремих представників самої РПЦ, так і з боку представників світського суспільства.

Питання критики православ'я в сучасній Росії нерозривно пов'язано з загальнополітичними процесами в країні. Дев'яності роки минулого століття – час значних політичних та соціальних зрушень на теренах пострадянського простору. Загальний плин подій, серед яких розпад ідеологічної системи та трансформації в напрямку демократизації суспільства та влади суттєво контрастував з обраним церквою консервативним курсом. Така дихотомія спричиняла певний суспільний конфлікт, що виявив себе у критиці на адресу православної церкви з боку суспільства. Цей конфлікт активно розгорнувся на тлі проголошенням свободи слова у пострадянській Росії. Ситуація почала докорінно змінюватися лише з трансформаціями політичного курсу російської влади. Збільшення державного контролю у сфері ЗМІ та рух керівництва держави в бік авторитарності почали співпадати з прийнятим РПЦ консервативним напрямком, наслідком чого стало зближення церковної та державної влади, що проявилося у проголошенні відродження «симфонії». Ці процеси були тісно пов'язані з внутрішньою політикою церкви часів патріархів Алексія II та Кирила. Дослідження розвитку критики внутрішньо церковних процесів, що відігравали значну роль у суспільно-політичному житті дає змогу

краще зрозуміти ряд процесів, як внутрішньоцерковних трансформацій, так і відносин церкви зі світським суспільством. Важливо зазначити, що різні напрямки критичної риторики, найчастіше зосереджуються на ряді провідних питань. По-перше, це питання використання ідеологічних кліше, внутрішнього політичного консерватизму, економічної та політичної активності церкви, підтримки фундаменталістських угруповань (насамперед православних активістів). Слід звернути увагу, що в контексті широкої феноменології критики сучасного російського православ'я ці питання стають актуальною проблемою наукового дослідження.

На даному етапі проведено широке критичне дослідження діяльності РПЦ в останні десятиліття, хоча слід зазначити, що більшість публікацій на дану тему описують період з 1991-го по 2010-й роки. Спектр напрямків цих досліджень доволі різноманітний – від суто наукового, до науково-популярного та публіцистичного. Проте, рівень розробки дослідження самої критики залишається доволі низьким. Серед провідних дослідників сучасного православ'я, чиї роботи носять критичний характер, варто зазначити наукові дослідження М. Мітрохіна, О. Верховського, А. Мітрофанової та К. Костюка. Крім того, критичному огляду діяльності РПЦ в останні десятиліття присвячена велика кількість публікацій у ЗМІ. З огляду на те, що саме питання сучасної критики православ'я в Росії потребує серйозного дослідження, варто зазначити, що вивчення цього питання ставить перед дослідниками широкий набір перспектив які потребують подальшої розробки.

З огляду на те, що релігійні та загальнополітичні процеси у сучасній Росії приймають суперечливий характер, сучасна критика православ'я набуває високого рівня актуальності як суспільний дискурс. Так, у зв'язку з низьким рівнем дослідження сучасної критики православ'я в Росії, варто розробити феноменологію цього питання, дослідити магістральні напрямки розвитку критичної риторики та встановити загальні характеристики кожного з них. Також, варто дослідити методи виявлення критичного до православ'я дискурсу та його соціокультурне підґрунтя.

Сучасна критика православ'я в Росії – характерне явище соціокультурного ландшафту, що наглядно відображає широкий спектр протиріч, що склалися в останні десятиліття в цій країні. Найважливішим для розуміння критики сучасного православ'я в Росії є факт того, що на даному етапі у суспільному та церковному дискурсах майже відсутня критика православного віровчення та рудиментарно представлена критика православної обрядової практики. Магістральний напрямок сучасної антиправославної риторики – церковне життя, політична, економічна та соціальна активність РПЦ. Умовно, всю критичну до православ'я риторику можна поділити на дві групи: зовнішню та внутрішню. Джерелом першого типу критики стають представники секулярного суспільства та послідовники інших релігійних традицій. Проте, як другий тип критики відображає тенденцію до недовіри з боку послідовників православ'я. Більш детальний розгляд цієї типології дає змогу виділити декілька головних форм критики сучасного православ'я в Росії, а саме:

- З боку представників світського суспільства, науковців, освітян, антиклерикальних громадських діячів та журналістів, а також представників інших релігійних традицій;
- З боку різних напрямків та рухів у самому православ'ї (модерністські, консервативні та фундаменталістські напрямки);
- З боку представників альтернативних до магістральної церкви (РПЦ) церковних структур (старообрядці, РПАЦ, РПЦЗ(А), ІПЦ та інших).

Для кращого розуміння цього феномену варто відмітити, що критика православ'я в сучасній Росії має значне історичне підґрунтя. В певній мірі показовим в цьому відношенні є протистояння між церквою та письменником Львом Толстим, що мало місце наприкінці XIX століття та призвело до широкого суспільного резонансу і, як наслідок, відлучення письменника від церкви. Причини цього протистояння крилися у послідовній критиці, як обрядових та бюрократичних особливостей тогочасної церкви, так і окремих елементів православного віровчення. Наступним етапом розвитку релігійної критики стали радянські часи. Окрім репресивних мір проти представників церкви на теренах

СРСР була розгорнута широка пропагандистська антирелігійна компанія яка то активувалася, то знов згорталася з огляду на внутрішньополітичні процеси в СРСР. З розпадом радянської системи вплив державної ідеології у суспільно-політичному дискурсі поступово почав зменшуватися, що стало причиною активізації православ'я в соціальному та культурному просторі. Демократизація 90-х років відкрила нові шляхи суспільної активності не тільки для релігійних інститутів, але й для широкого загалу суспільно-політичних формувань та мистецьких напрямків. Свобода слова, значний вплив світської західної культури та культури постмодернізму на російський суспільний дискурс, виявив із часом нову проблематику, загострення якої призвело до конфлікту між церквою та секулярним суспільством, а також викликало новий шквал критики в бік православ'я. Саме повернення релігії до соціальної сфери і стало основним напрямком антиправославної полеміки у наукових та мистецьких колах, а також у ЗМІ починаючи з кінця 90-х років [219]. Цей конфлікт виявлявся через декілька характерних для сучасного російського православ'я особливостей, а саме: значний вплив на загально церковне життя та офіційну полеміку церкви фундаменталістських кіл та угруповань, тенденцію до зближення РПЦ з органами державної влади, спроби церкви організувати релігійні курси в рамках шкільної навчальної програми та впливати на наукові процеси в РФ, провокаційна (інколи навіть погромна) діяльність підконтрольних церкві груп православних активістів. Для детальнішого розуміння феномену світської критики зовнішньої церковної політики у сучасній Росії слід розглянути декілька яскравих прикладів протистояння між церквою та секулярною громадськістю.

В даному ключі основним напрямком критичної риторики з боку представників світського суспільства стає звинувачення церкви у нехтуванні рядом конституційних положень РФ, зокрема положеннями статей 13 та 14. Стаття 13 стверджує, що у Російській Федерації визнається ідеологічне різноманіття та жодна ідеологія не може встановлюватися в якості державної чи обов'язкової. 14 стаття наполягає на тому, що РФ – світська держава, жодна релігія не може встановлюватися в якості державної чи обов'язкової, а релігійні

об'єднання відділені від держави та є рівними перед законом [216, с. 4]. Апеляція до цих статей з боку представників світської громадськості найчастіше здійснюється у зв’язку з прийняттям ряду законів, що виділяють православ’я серед інших традиційних, для Росії, релігій та наполягають на його особливому статусі. До такого роду законодавчих актів відноситися Федеральний Закон «Про свободу совісті та релігійні об'єднання», що підносить православ’я на фоні інших конфесій поширених на території Росії та надає йому привілейованого статусу [432]. Саме на підставі прецеденту цього законодавчого акту у церковних колах виникла ініціатива розробки релігійного спецкурсу для державних навчальних закладів. Спецкурс отримав назву ОПК (основ православної культури), а ідея його впровадження викликала значну суспільну критику. Обговорення перспектив ведення цього спецкурсу в державній школі продовжувалося більше десяти років. Зважаючи на суперечливий характер цього предмета, на даний момент міністерство освіти РФ проводить експериментальне введення основ православної культури в школах деяких регіонів Росії. Варто зазначити, що в більшості випадків викладання ОПК носить або факультативний характер, або потребує збору підписів батьків учнів шкіл в яких воно запропоновано для викладання. Крім того, у вигляді альтернативи «православній культурі», міністерство освіти пропонує учням та їх батькам змогу вибрати вивчення основ інших «традиційних конфесій», або «основи світської етики» [283].

Тим не менш, саме державна та церковна ініціативи з введення ОПК до шкільної програми змусила багатьох представників наукового суспільства підняти резонансну дискусію, своєрідним апофеозом якої став так званий «Лист десяти академіків», від 22-го липня 2007-го року, адресований президенту РФ В. Путіну. Авторами листа стали провідні російські дослідники в галузі точних та природничих наук (Е. Александров, Ж. Алфьоров, Г. Абелев, Л. Барков, А. Воробйов, В. Гінзбург, С. Інге-Вечтомов, Е. Кругляков, М. Садовський, А. Черепащук). В своєму звернені академіки РАН зазначили, що втручання церкви в функціонування державної освіти – очевидне порушення конституції країни. Крім того, на їх думку, недопустимим є проникнення церкви у збройні сили та

висвітлення в ЗМІ релігійних церемоній за участю високопоставлених представників влади. Приклади такого активного проникнення релігії до світської сфери, на думку академіків, є проявом активної клерикалізації Росії. Також автори листа зазначили, що особливої уваги, на їх думку, потребує заява представників церкви про те, що сформована в радянський час монополія матеріалістичного бачення світу нарешті припинилася в російській освітній системі. Саме цей момент на думку академіків і є прямим нападом на фундаментальні засади науки, яка базується на матеріалістичному світогляді. Іншими важливими напрямками нападу церкви на світський характер вищої освіти стає ініціатива з введення спеціальності «теологія» до державного переліку наукових спеціальностей ВАК [340].

Другим вектором критики спрямованої на РПЦ з боку представників світського суспільства можна назвати економічну та політичну діяльність церкви. Провідним дослідником економічної діяльності РПЦ виступає відомий російський публіцист та соціолог релігії Микола Мітрохін. В своїх працях він висвітлює не лише питання економічної діяльності РПЦ, а й її соціальний розвиток, зміни внутрішнього складу церкви, розвиток ідеологічного дискурсу, еволюцію феномену взаємодії церкви та влади. Більшість його досліджень були присвячені економічній та соціальній діяльності церкви у 90-ті роки. Важливо зазначити, що розроблена Мітрохіним аналітика не втрачає актуальності і сьогодні. На його думку за 90-ті роки РПЦ втратила свій шанс вписатися в сучасний світ, стати одним з ключових інститутів громадянського суспільства, що формується в Росії та інших державах пострадянського простору. При загальному антидемократичному тренді в політиці Росії РПЦ поступово стала важливою складовою консервативної державної націоналістичної ідеології [285]. Питання політизації православ'я яскраво висвітлене в праці публіциста та правозахисника Олександра Верховського «Політичне православ'я. Російські православні фундаменталісти та націоналісти, 1995–2001 роки». Ця публікація присвячена розвитку політичного дискурсу в церковних та навколо церковних колах у 90-роки XX століття, впливу націоналістичних рухів на церковне життя

та внутрішні політичні процеси РПЦ. Верховський зазначає, що вплив націоналістичного, консервативного та монархічного дискурсів, що активно використовувався деякими офіційними представниками церкви та поширювався в церковних та довкола церковних ЗМІ в останні двадцять років спричинив появу унікального феномену, характерного лише для релігійності пострадянського простору – «політичного православ'я» [52, с. 26–28].

Варто також зазначити, що критика православ'я – актуальний тренд російського ліберального суспільно-політичного дискурсу. Серед світських публіцистів, що виступають на антиклерикальних та антирелігійних позиціях особливо відзначається відомий російський журналіст Олександр Невзоров, який регулярно виступає в ЗМІ, веде власну інформаційну колонку на популярному порталі snob.ru та програму «Уроки атеїзму» в мережі Youtube. Невзоров будує свою риторику на принципах поширення позитивістського підходу до наукових знань, робить акцент на необхідності популяризації та вивчення природничих наук. Виступаючи як популяризатор науки, журналіст нерідко зазнає значної критики, як з боку представників церкви за провокаційний характер риторики, так і з боку академічних науковців за недостатній рівень знань та популістський підхід до природничих наук.

В певній мірі відрізняється від сучасної секулярної критики православ'я критика внутрішньоцерковна. Незважаючи на те, що офіційна РПЦ наполягає на єдності себе як помісної православної церкви та не визнає наявності внутрішніх угруповань та течій, поділення мирян та духовенства за певними ідеологічними чи політичними принципами неодмінно має місце. За класифікацією поданою Мітрохіним, таких напрямків серед духовенства і віруючих три: фундаменталісти, модерністи (ліберали) та традиціоналісти [286, с. 209]. Досить часто представники окремих напрямків критикують своїх опонентів. Місцем виявлення цієї критики стає як внутрішньоцерковний інформаційним простір (церковна періодика, проповіді), так і широкий загал світських засобів масової інформації. Напрямки критики в даному випадку відрізняються за характерним політичним принципом: риторика ліберально налаштованих священників та

віруючих спрямована на критику консервативного суспільно-політичного курсу РПЦ, політизацію церковних наративів, використанні ідеологічних конструктів на кшталт «Руський світ», «симфонія» та «особлива цивілізація», ієрархізацію та бюрократизацію церкви, непрозорість економічної діяльності церкви, низький рівень освіти та ритуалізацію пастирської діяльності духовенства. Особової уваги з боку модерністів набуває критика антиекуменічного напрямку взятого церквою під впливом фундаменталістських та традиціоналістських угруповань. Серед представників ліберального напрямку в РПЦ переважає переконання у необхідності реформації церкви, зміні радикальної направленості та демократизації її структури [286, с. 211–214]. Умовно церковними лібералами, що критикують політику РПЦ можна назвати коло послідовників священика Георгія Кочеткова та активних православних мирян: біблеїста А. Десницького, богослова О. Седакову та історика А. Зубова.

Серед фундаменталістів спостерігаються діаметрально протилежні тенденції. Головний напрямок їх критики спрямований проти церковних лібералів, що, на думку фундаменталістів, стають провідниками руху до оновлення церкви (за ним консерватори вбачають повернення до післяреволюційного обновленства) та екуменізму. Центральним елементом риторики фундаменталістів стає прагнення до домінування в церкві ідеалів чернечого життя та орієнтація релігійних наративів на відродження «золотого віку» російського православ'я зразку XV – XVI століть. В дискурсі фундаменталістів переважають есхатологічні та монархічні наративи, призови до покаяння за гріх царевбивства. Ієрархія церкви найчастіше критикується за недостатньо жорстку позицію з вищезгаданих питань, помірковану позицію з питання ІПН (податкові номери) та глобалізму, зближення з державною владою [286, с. 209 – 211]. Одіозна діяльність деяких церковних фундаменталістів часто стає об'єктом критики та навіть засудження з боку вищої ієрархії РПЦ. Ілюстративним, в даному контексті, є казус колишнього єпископа-фундаменталіста Діоміда (Дзюбана). Активний пропагандист фундаменталістських наративів та критик вищої церковної ієрархії, він нерідко

отримував зауваження за свою провокаційну риторику з боку керівництва РПЦ. Поступово конфлікт між буремним єпископом та Синодом загостювався, наслідком чого стало зняття з Діоміда священного сану та відсторонення від керівництва єпархією. У своєму формулюванні з цього приводу Святіший Синод вказав, що причиною використання до Діоміда репресивних заходів стали порушення канонічних норм і внесення спокуси в церковне життя, вчинення канонічних злочинів, що виявилися у наклепі і брехні на адресу керівництва РПЦ та збудження розкольницьких настроїв і дій [2]. Як наслідок відсторонений єпископ організував власну розкольницьку структуру та не визнає прийнятих по його питанню постанов. Цей епізод яскраво ілюструє факт категоричності окремих фундаменталістів у взятому ними критичному курсі.

Щодо консервативної групи в лавах РПЦ варто зазначити, що провідним напрямком їх критики стає будь-який прояв церковного радикалізму лібералізму чи фундаменталізму. На відміну від фундаменталістів та модерністів, серед яких більшість складають активні православні миряни, це угруповання складається здебільш з освіченого білого духовенства, чиїм ідеалом залишається російське православ'я зразку XIX століття. В своїй риториці вони намагаються балансувати між сучасністю та архаїкою, уникаючи впадіння в модернізм та залишаючись на помірковано консервативних позиціях [286, с. 214]. З певними обмовками до консерваторів, що активно критикують ті чи інші аспекти сучасного церковного життя та політики РПЦ можна віднести відомого місіонера протодиякона Андрія Кураєва.

Особливо активними, в спрямованій проти офіційної церкви риториці, є представники неканонічних структур російського, так званого, «альтернативного православ'я». Взагалі, сам феномен неканонічних церковних об'єднань в сучасній Росії – своєрідний виклик РПЦ з боку незначних груп духовенства та мирян незгодних із магістральною лінією політики церкви з тих чи інших питань. Важливо зазначити, що ці церковні структури не тільки не підпорядковані РПЦ, а також не визнаються іншими помісними православними церквами. Серед цих квазіцерков немає певної канонічної єдності, а іноді вони і

зовсім не мають взаємного визнання та євхаристичного спілкування. Але в той же час, догматика їх віровчення не відрізняється від догматики магістральної церкви, що дає змогу вважати ці об'єднання православними, бодай і неканонічними. З огляду на різне історичне походження цих церков та доволі широке різноманіття їх соціально-політичних орієнтацій, варто зазначити, що більшість із них об'єднані критичною риторикою щодо офіційної церкви. Напрямків риторики, як і у випадку з внутрішньою критикою в РПЦ існує декілька. Принцип розділення цих риторичних напрямків, як і у вищезгаданому випадку є суспільно-політичний. У разі представників церков старого обряду та Істинно-православної церкви (ІПЦ) можна стверджувати про наявність консервативного вектору критики. Так послідовники Російської православної автономної церкви (РПАЦ) схильні до більш ліберального курсу [475]. До останніх належать відомі послідовною критикою офіційної церкви священик Михайло Ардов та єпископ Григорій (Лур'є). Також варто згадати таких видатних діячів «альтернативного православ'я», що систематично критикують РПЦ, як священики Яків Кротов (Українська автокефальна церква) та Гліб Якунін (ліберальне крило ІПЦ). Останній, окрім активної дисидентської та політичної діяльності відомий публікацією оригінального критичного дослідження «Історичний шлях православного талібанства», присвяченого історії розвитку релігійного фундаменталізму та політичного православ'я в сучасній Росії.

Аналізуючи релігійно-ідеологічну складову політичних подій останніх років, тяжко оминути увагою один із ключових релігійно-ідеологічних наративів, що активно використовується як в церковній риториці, так і в дискурсі російської державної пропаганди. Концепт «руського світу» – ідеологічний конструкт, що зародився у світському дискурсі Росії та, починаючи з середини 90-х років, поступово впроваджувався в російський релігійний дискурс. Його вживання охарактеризувало поступове зрушення внутрішньої та зовнішньої політики РПЦ в бік правих політичних сил. На початку 2000-х років загальний політичний курс Росії почав кардинально змінюватися, що стало приводом до

зближення церкви та структур державної влади. На тлі цих глобальних процесів використання концептуальної конструкції «руський світ» поступово почало домінувати серед інших політико-релігійних наративів. З моменту інтронізації патріарха Кирила у лютому 2009-го, «руський світ» остаточно стає офіційним церковним дискурсом у сфері політичної риторики. Варто зазначити, що важливість цього концепту для сучасної російської великодержавної та пропагандистської політики добре підтверджується фактом використання концепту «руський світ» президентом РФ В. Путіним під час відомої «кримської промови». У свою чергу, використовуючи конструкт «руського світу», офіційні представники РПЦ виконують важливу ідеологічну місію – будують новий ідеологічний простір, існування якого на пряму залежить від політичного курсу прийнятого російською владою. Особливу зацікавленість становить рецепція ідеологеми «руського світу» в українських наративних реаліях. Перш за все, це пов'язано з ідеологічною та політичною складовою подій після перемоги Майдану. Саме ідеологія «руського світу» стає майже головним формальним приводом до ідеологічного осмислення політичного та військового протистояння між Україною та Росією. Таке використання цього концепту дає привід для критичного сприйняття конструкту в світлі політичної дихотомії. В рамках даного дослідження нас цікавить саме аналіз моделей критики ідеологеми «руський світ» в українському соціокультурному просторі. Процес поширення, аналіз використання та рецепції цього концепту привертають значну увагу дослідників ідеологічних моделей по всьому світу.

Використання ідеологічної моделі «руський світ» доволі активно обговорюється та вивчається в українських наукових та суспільно-політичних колах. Проводяться політологічні, соціологічні та релігієзнавчі дослідження даного феномену, публікуються статті та книжки. Водночас питання критики концепції «руського світу» в україномовній науковій літературі та пресі майже не освітлене. Серед дослідників, що займалися критичним аналізом феномену концепції варто зазначити А. Портнова, Я. Потапенка, О. Полегкого, Ю. Чорноморця, Т. Левченко, архімандрита Кирила (Говоруна) та ігумена Арсенія

(Бочкаря). Окремо варто згадати аналітичну доповідь «Україна та проект «Русского мира», видану Національним інститутом стратегічних досліджень, що включає в себе широкомасштабне дослідження провідних українських вчених.

За наявними матеріалами необхідно дослідити феномен критики концепції «руського світу», проаналізувати головні напрямки розвитку критичної риторики, вивести магістральні тренди українського критичного дискурсу.

Для кращого розуміння феномену критики концепції «руського світу» в Україні, перш за все слід визначитися з магістральними напрямками критики та прийнятою в україномовному дискурсі термінологією. Аналізуючи загальний потік критичних публікацій, присвячених концепції «руського світу» в українській періодиці, можна виявити декілька головних напрямків полеміки. Перший – критика походження та джерел розповсюдження ідеологічної моделі, другий – критика ідеологеми, як світоглядної та геополітичної моделі, третій – критика використання концепції «руський світ», як інструменту російської державної пропаганди. Крім того в українських аналітичних та наукових виданнях часто зустрічаються розбіжності у перекладі російськомовного терміну «русский мир». Ряд дослідників та публіцистів використовує термін без перекладу, залишаючи кальку «русский мир» (Портнов) або «русский мір» (Потапенко), у той час як більш поширеною версією є «руський світ» або «російський світ» (варіант який надає Вікіпедія). У англомовних джерелах термін теж зазнає перекладу (russian world), таку термінологію використовує О. Полегкий. Варто зазначити, що в офіційній церковній риториці проукраїнських церков (УПЦ КП, УГКЦ) теж дуже часто використовується мовна калька «русский мир». Використання кальки в науковій публікації – питання суперечливе, бо демонструє відверто суб’єктивне та політично заангажоване відношення дослідника до предмету дослідження. Задля уникнення такого роду суб’єктивності, обмежимося використанням україномовного та доволі нейтрального терміну «руський світ».

Погляди українських дослідників на витоки концепції російського світу багато в чому різняться. На думку Ярослава Потапенка, витоки цієї ідеологеми слід шукати у європейському національному романтизмі першої половини XIX століття. За словами дослідника, концепція «руського світу» – політизована та вульгаризована версія «панслов'янізму», що зазнала впливу російської релігійної філософії, консервативного імперського дискурсу, сталінізму та сучасного російського великодержавного шовінізму. Серед найбільш впливових особистостей, чиї ідеї сформували сучасне бачення «руського світу», він зазначає старця Філофея (автора відомого ідеологічного конструкту «Москва – Третій Рим»), Федора Достоєвського та Володимира Соловйова (богообраність руського народу) [348]. Такої ж точки зору притримується ігумен Арсеній (Бочкарь), який у своїй статті «Що являє собою «Руський мир»? Витоки, сучасний стан, уроки» відмічає, що «руський світ» – це політичний проект заснований на націоналістичних переконаннях та прагненні до усвідомлення росіянами власної унікальності та богообраності. На думку священнослужителя, «руський світ» спирається на досвід грецьких церков кінця XIX століття, коли політичні мотиви створення «нової Візантії» прикривалася релігійною оболонкою [13].

У свою чергу Олексій Полегкий, в англомовній праці «Changes in Russian foreign policy discourse and concept of «Russian World» зазначає, що авторами ідеологеми «руський світ» слід вважати групу молодих російських інтелектуалів (П. Щедровицький, Ю. Осторвський, Г. Павловський та В. Тішков), що стояли за розробкою багатьох політтехнологічних, ідеологічних та методологічних моделей на початку 90-х років XX століття [518]. Варто зазначити, що таку точку зору підтримує і відомий український теолог та філософ архімандрит Кирил (Говорун). Але він зазначає, що авторів концепції було троє (П. Щедровицький, Ю. Осторвський, В. Тішков) [95]. Водночас на думку Андрія Портнова, виникнення концепції «руського світу» – результат трансформації російської історіографії після занепаду радянської ідеологічної системи. Дослідник вважає головною причиною виникнення цієї наративної конструкції бажання російських

істориків (зокрема російського дослідника українського націоналізму А. Марчукова) виправдати російську імперську та радянську національну політику. Портнов стверджує, що російські історики розробили концепцію «руського світу» задля виправдання домінуючої на теренах колишньої імперії, а згодом і СРСР, російськомовної культури, яка, з їх точки зору, була ближче східнослов'янським народам ніж західнослов'янська культура Речі Посполитої [343].

Щодо критики джерел розповсюдження концепції «руського світу», українські автори багато в чому тотожні. Більшість з них зазначає клерикальні та пропагандистські джерела. Але, на відміну від своїх російських колег, вони не вважають, що причини поширення «руського світу» через православну церкву пов'язані з політизацією православ'я, що спостерігається в останні десятиліття в Росії. Важливо зазначити, що на думку деяких російських дослідників (зокрема С. Осьмачка), використання концепції «руського світу», наряду зі схожими ідеологемами на кшталт «окрема цивілізація», «спільний історичний простір», «традиційні цінності» слід пов'язувати з феноменом політичного православ'я, загальними релігійно-політичними процесами в Росії та діяльністю нинішнього предстоятеля РПЦ патріарха Кирила (Гундяєва) [321]. Останній, у свою чергу, залишається послідовним пропагандистом концепції «руського світу», яка після його інтронізації у лютому 2009-го стала майже не головним церковним наративом. Дослідженню політизації українського православ'я в останні десятиліття присвячена стаття Д. Посереднікова «Політичне православ'я в Україні» у якій він визначає головні шляхи поширення політичних та консервативно орієнтованих проросійськи наративних конструкцій на кшталт «руського світу». Дослідник зазначає, що основними джерелами розповсюдження такого роду ідей стали: діяльність православних братств, проповіді активних прибічників єднання з Росією серед духовенства (зокрема одеського митрополита Агафангела), діяльність православних активістів та православна періодика [346]. Серед православних ЗМІ, що поширювали ідею російського світу на початку 2000-х років, слід відмітити журнал «Спасіть наші

душі» та газету «Мір». Журнал та газета виходили за благословенням дніпропетровського митрополита Іринея (Середнього) та поширювалися через торгівельну мережу приходських церковних лавок та книжних магазинів УПЦ МП.

На думку Андрія Портнова, причиною проникнення таких наративних конструкцій, як концепція «руського світу», в український релігійний та політичний дискурс стає крах радянської ідеологічної системи та неспроможність тогочасної української еліти створити якісний національно зорієнтований замінник. Світ швидко змінювався, а консерватизм правлячого класу, більшість представників якого мали радянське номенклатурне походження, не відповідав запитам часу. Це зумовило головні напрямки тогочасної як ідеологічної, так і загальнодержавної політики. Консерватизм еліти, а також нерішуче та застережливе ставлення до національного питання призвели до утворення певного ідеологічного вакууму. В той же час у Росії, де політичний клімат був дещо інакшим, відбувалися протилежні ідеологічні процеси. Відсутність державної ідеології та принципове невтручання у розвиток націоналістичного середовища, а подекуди навіть відсутність контролю держави, створили сприятливу атмосферу для зародження багатьох консервативних та імперських наративних моделей, серед яких і концепція «руського світу» [343].

На початку 90-х років, ці великодержавні, консервативні та монархічні тренди не без допомоги консервативно налаштованого чернецтва та представників націоналістичних організацій на кшталт товариства «Пам'ять» та «Російська національна єдність» проникають у церковне середовище та починають активно популяризуватися серед віруючих. Розпад Радянського союзу, а перед тим знищення Російської Імперії дедалі частіше почали розумітися як серйозна геополітична катастрофа, що стала причиною суспільно-політичної та економічної кризи. Все частіше у російських консервативних колах почали звучати призови до відродження імперії та монархії, існування яких сприймалося неможливим без єдності з Україною та Білоруссю. Таким чином

серед віруючих назрівали ревізіоністські та реваншистські настрої, головним джерелом розповсюдження яких ставала церква, довкола церковні організації та релігійна періодика.

Архімандрит Кирил (Говорун) відмічає, що головним критерієм приналежності до «руського світу», на думку його ідеологів, є використання та знання російської мови. Водночас він наполягає, що до проникнення даної концепції у церковне середовище, ідея розроблена політтехнологами була більш демократичною та не була забарвлена релігійними та імперськими наративами [95]. Зміни до більш клерикально-консервативного розуміння «руського світу» почали відбуватися на початку 2000-х років, коли концепцію почали використовувати ієрархи РПЦ, зокрема патріарх Кирил, який у той час виконував обов'язки голови відділу зовнішніх церковних відносин. До речі, варто зазначити, що велика кількість критичних публікацій присвячених концепції «руського світу» в українській пресі часто пов'язує «руський світ» з діяльністю патріарха Кирила. Так, після першого пасторського візиту святішого до України влітку 2009-го вийшла стаття журналіста Віктора Мороза, у котрій він зазначає, що патріарх привіз із собою ідею нової російської ліберальної імперії з назвою «руський світ» та перетворив паломницький візит в пересічну пропагандистську акцію [289]. Варто зазначити, що подібні публікації супроводжували майже кожний візит Кирила до України. Подібна політична інтерпретація проповідницької риторики патріарха зустрічається і в аналітичній доповіді «Україна та проект «Русского мира» виданій Національним інститутом стратегічних досліджень. За даними доповіді, візити патріарха до України – політичні акції, головна ціль яких пропаганда ідей «руського світу» та протистояння українській євроінтеграції [427].

Переходячи до питання критики концепції «руського світу» як світоглядної парадигми, варто зазначити, що більшість дослідників сходяться на думці, що «руський світ» – агресивна неоколоніальна ідеологема, головною метою поширення якої є виправдання російських політичних та загарбницьких інтересів перш за все на пострадянському просторі. Архімандрит Кирил

(Говорун) зазначає, що розробка такого роду ідеологічних конструкцій має значне історичне підґрунтя. На його думку, щоб краще визначити траєкторію розвитку «руського світу», необхідно розглянути схожий проект, який реалізовувався двома століттями раніше та який за аналогією можна назвати «німецьким світом». Ідея використовувати німецьку мову і культуру з метою об'єднання роз'єднаного німецького народу постала перед німецькими мислителями доби наполеонівських війн, у результаті чого, вони розробили ідеологічну концепцію, що змогла би виправдати приєднання слабких германських князівств до Пруссії, яка набирала сили. Головна ціль впровадження таких концепцій на думку Говоруна – це війна у котрій держави з більш розвиненою культурою підкорюють слабкіші в культурному плані країни. На думку священнослужителя, розвиток таких наративних конструкцій у Німеччині став причиною зародження нацизму у XX столітті [95].

Ігумен Арсеній (Бочкарь) стверджує, що побудована на принципі богообраності росіян концепція російського світу суперечить як Священному Писанню, так і всій християнський традиції. Використання доктрини «Москва – Третій Рим», ще з часів Середньовіччя сформувала у росіян чорно-біле бачення світу, де «своє» було істинним, а «чуже» проголошувалося хибним. Такий принцип поширювався на усі сфери буття: духовну, культурну, політичну, соціальну та церковну. Якщо хоч щось не співпадає з російським світобаченням та імперськими вимогами – це має бути оголошено поза законом, і, зрештою, замінене на російське. Також ігумен зазначає, що «руський світ» у його московському політико-культурному тлумаченні прямо суперечить Євангелію. Якщо цей «мир» має право на існування, то так само право на існування мають український, білоруський, грецький, румунський, болгарський, грузинський та інші «мири». Таке ідеологічне протистояння, зазначає ігумен, рано чи пізно призведе до конфлікту в тому числі і в церковній сфері [13].

У свою чергу відомий український релігієзнавець Юрій Чорноморець вказує, що концепція «руського світу» суперечить християнському вченню про роль церкви у спасінні. Він відмічає, що на думку патріарха Кирила, «руський

світ» – окрема цивілізаційна спільнота людей, для яких існують унікальні умови спасіння через особливу, характерну лише для цієї цивілізації, форму православної віри. Будь-який зовнішній вплив на цю цивілізацію визнається послідовниками доктрини як гріх глобалізації та посягання на православ'я. Дослідник стверджує, що згідно з вченням Церкви, всі люди належать до одного виду – нащадків Адама та Єви, у той час як патріарх Кирил заявляє про те, що існують особливі народи – народи «руського світу». Люди, що належать до них – це особливий різновид людей. Виявляється, Христос спеціально для органічної природної єдності росіян, українців, білорусів і молдаван, заснував спеціальну надприродну органічну єдність – Російську Православну Церкву. На думку Чорноморця, така точка зору є породженням популярних історіософських концепцій про те, що національні утворення – спільноти окремих видів людей. Це твердження базується на працях Данилевського, Шпенглера та Льва Гумільова [464].

Досить оригінальну трактовку концепції дає релігієзнавець Тетяна Левченко. На її думку, фундаментом цього наративного конструкту є повна зневага до сучасного, як християнського, так і світського розуміння прав людини. Згідно до точки зору Левченко, доктрина «руського світу» в інтерпретації патріарха Кирила нехтує базовим християнським та загальнолюдським правом рівності усіх людей та визначає, що наявність прав можлива лише у тих, хто більше привернений служінню «вітчизні» та «святиням», тих, хто поділяє «традиційні цінності» та належить до «окремої цивілізації». Всі інші, згідно з такою картиною світу, поділяються на дві групи осіб: тих, хто може долучитися до цінностей «руського світу», та ворогів, що належать до «цивілізації ненависті». В подібному прагненні до поділення людей на групи та класи Тетяна Левченко вбачає відголоски гностичних вчень на кшталт маніхейства, та зазначає, що подібна ворожа сегрегація за цивілізаційним принципом – елемент фашизму. Також, вона вважає, що принципи «руського світу» – рецидив тоталітарного радянського мислення, дивним чином поєднаний з християнськими поняттями, зміст яких підмінений язичницьким [241].

Розглядаючи «руський світ», як більш політичну, ніж церковну ідеологічну модель, Ярослав Потапенко стверджує, що «руський світ» – банально-поверхнева та еклектично-неоригінальна переробка вульгаризованих рудиментів панслов'янізму, російського імперіалізму та агресивно-містичного месіанства. Поширення «руського світу» як світоглядної парадигми становить загрозу для майбутнього української держави, консолідації та ціннісної ідентифікації нації, а також стає суттєвою перешкодою європейським прагненням українського народу [348]. На думку Олексія Полегкого, використання концепції російського світу перш за все спрямоване на консолідацію російської діаспори закордоном, яка може стати своєрідним форпостом Росії у питанні відстоювання її інтересів. Така форма консолідації росіян за межами Росії стане своєрідною відповіддю на існування схожих китайських та японських проектів, чи існування «ісламського світу». Також, «руський світ», на думку дослідника, переслідує ще одну важливу політичну роль – стати відповіддю на загальносвітові глобалізаційні процеси [518].

Крім того, у аналітичній доповіді, виданій Національним інститутом стратегічних досліджень, присвяченій питанню відносин України та проекту «руського світу» зазначається, що головними причинам пропаганди «руського світу» на теренах України є економічна, політична та релігійна залежність від Росії. Задля досягнення цієї мети пропагандисти «руського світу» не шкодують ніяких засобів, від протистояння наданню УПЦ МП автокефалії, до поширення консервативних російськомовних наративів, політизації релігії, зміцненню позицій російської мови в Україні, до зміни освітніх програм середніх шкіл та вищих навчальних закладів, тощо [427]. Важливо зазначити, що свідками цих суспільно-політичних та релігійних процесів громадяни України були починаючи з перемоги Помаранчевої революції і аж до перемоги Майдану у лютому 2014-го. Міжреволюційний період охарактеризувався найбільш активною пропагандою «руського світу» в українському культурному та релігійному просторі, що визивало постійну критику, як з боку представників світської громадськості, так і з боку церковних діячів.

Не оминули концепцію «руського світу» у своїх промовах також і вищі ієрархи українських церков, що не мають номінальної залежності від Москви. Зокрема, предстоятель УГКЦ Святослав (Шевчук) ще у 2013-му році зазначив, що ідея «руського світу» базується на ідеологічній основі, яка не має нічого спільного ні з Церквою, ні з історією. На його думку ця псевдонаукова платформа реанімується, як імперіалістична ідея відновлення Радянського Союзу [87]. У свою чергу, патріарх київський Філарет у своєму зверненні щодо анексії Криму зазначив, що Володимир Путін офіційно почав використовувати такі визначення, як «русский мир», «історична Росія», «росіяни – розділена нація», «ми з українцями – один народ». Все це, разом з ностальгією за минулою державною величчю та прагненням реваншу за розпад СРСР, є точною копією ідеології та риторики фашистських режимів ХХ століття, зокрема у Німеччині та Італії [148].

Важливо зазначити, що критика концепції «руського світу» до подій пов'язаних з Євромайданом здебільше була прерогативою спеціалістів з релігієзнавства, соціології, політології та геополітики. Після перемоги Революції Гідності та початку подій на Сході України критика «руського світу», який в українському суспільстві став сприйматися як пропагандистська, загарбницька та імперіалістична російська ідеологічна модель, стала ідеологічним мейнстримом, як у ЗМІ, так і в широких колах українського суспільства. Виняток становила ґрунтовна збірка статей українських релігієзнавців «Російський світ не для України». У передмові редактора до збірки професор А. Колодний ставить знак рівняння між «Комуністичною партією колишнього СРСР та Московсько-Православною Церквою», наголошуючи на тому, що «остання й нині у свій спосіб зберегла єдність поневолених Московією народів». А. Колодний у своїй роботі акцентує увагу на таких концептах «руського світу» в риториці патріарха Кирила, як «Москва – Третій Рим» і «Богом обраний російський народ» [371, с. 5-13]. О. Саган у своїй статті «Московська Патріархія як офіційний провідник ідеології «русского мира» вважає, що головною причиною появи цієї ідеології є те, що людських ресурсів лише України й Білорусії для Росії вже замало. П.

Павленко у статті ««Русский мир» як російсько-православний проект глобалізації пострадянського простору» робить наголос на тому, що у «руському світі» немає місця для української ідеї, мови, культури та України, як національної держави, а все українське розуміється, як «єресь», «мазепівщина» та «бандерівщина». С. Здіорук у статті «Гуманітарно-політична експансія Росії на українських теренах» пише, що під «русским миром» розуміється переважно спільнота людей («цивілізація»), тим чи іншим чином пов'язаних з Росією, що формується на основі спільності а) мови і культури; б) історичної пам'яті та пов'язаних з цією спільною історичною пам'яттю цінностей; в) православ'я; г) лояльності до сьогоднішньої Російської держави, що прагне виступати всередині країни і на міжнародній арені як природна правонаступниця російської державницької традиції, органічними складовими якої є Російська імперія та СРСР [371, с.117]. М. Козловець у своїй праці ««Русский мир» як ідеологема сучасної російської ідентичності: український контекст» визначає «русский мир», як ідеологему, що є складним соціокультурним феноменом, який вивищується над етноконфесійним, національним, геополітичним, економічним та іншими вимірами сучасного російського суспільства. Проект «руський світ», на думку М. Козловця, не є чимось новим, адже російські мислителі, філософи, письменники й поети в різний час пропонували своє трактування поняття «російська людина», «російський народ», «російський світ». Ще В. Соловйов писав: «Росія є сім'єю народів, зібрана навколо православного російського народу». Багато сторічь держава, церква, література й освіта Росії плекали міф про її особливу роль, про необхідність відновлення нею нового християнського «Риму», якщо не на більшій частині планети, то принаймні у «слов'янському світі». У своїй праці М. Козловець аналізуючи ґенезу концепту «руський світ» пише, що вперше на офіційному рівні термін «руський світ» був запропонований В. Путіним на Конгресі співвітчизників, що проживають за кордоном (2001 р.). У його виступі «руський світ» розумівся як транснаціональна етнокультурна мережа, в основі створення якої лежить добровільне прагнення до об'єднання людей, що проживають за кордоном, але відчувають себе частиною російської

культури, виявляють інтерес до національних традицій, історії, до самоорганізації та налагодження тісних культурних зв'язків з Росією. М. Козловець вважає, що ідеологема «руського світу» аж ніяк не свідчить про силу, а скоріше, навпаки, про слабкість та кризу російської ідентичності, враховуючи складну територіальну структуру Росії з великими ареалами, заселеними неросійськими (неслов'янськими) народами, питома вага яких у складі Російської Федерації постійно збільшується. Радянський період фактично не сприяв формуванню власне російської національної ідентичності, оскільки у народів, що населяють Росію протягом десятиліть домінувало усвідомлення належності до багатонаціональної спільноти «радянський народ», в той час як самоідентифікат «росіянин» був практично не затребуваний. Відтак, М. Козловець робить висновок, що Росії ще належить усвідомити свій новий державний статус, сформувати новий образ і знайти нову цивілізаційну та геополітичну ідентичність [371, с. 132]. У дослідженні «Патріарх Кирило й Україна: передісторія «русского мира» А. Колодний пише про співпрацю патріарха з КДБ під ім'ям «Михайлов», акцентує увагу на його економічній діяльності, як «церковного тютюново-горілчаного мільярдера» стверджує, що хоча предстоятель Російської православної церкви «мордвин, проте він чистої води російський націоналіст і водночас шовініст» [371, с. 55]. Далі дослідник, аналізуючи церковно-політичну діяльність патріарха пише, що «найближчі роки патріаршества засвідчать, чи Кирило є дійсно лібералом і реформатором, яким він прагнув видавати себе донедавна, а чи ж це був ним продуманий шлях до куколя» [Там само]. Зауважимо, що лібералом і реформатором Кирил представляв себе лише у 1990-ті, а у 2000-ні творив собі імідж російського патріота і консерватора. У спільній праці «Православ'я на конфесійній карті сучасної Росії» К. Вергелес та Л. Филипович аналізуючи соціологічні дані прийшли до висновку, що нинішній патріарх – фігура неоднозначна. Консерватори вважають його екуменістом і відступником від віри. Ліберали також далеко не всі йому довіряють, вважаючи, що він поступає не за переконаннями, а з міркувань власної вигоди. Крім того, – як вважають

дослідники, - Кирил звик діяти достатньо авторитарно: він не дуже терпимо відноситься до інакомислення, спроба загнати всі єпархії і приходи в одну схему, наприклад, місіонерську, приведе до ще більшого роз'єднання в церковному середовищі. Виходячи з вищесказаного, можна констатувати, що Російська Православна Церква сьогодні займає в житті росіян не так багато місця, як вона цього прагне і заявляє [371, с. 14-20].

Трансформації ідейно-політичної риторики РПЦ на початку XXI століття заслуговують на комплексне релігієзнавче дослідження з огляду як на теоретичну значущість вивчення ідеології патріарха Кирила і його оточення, так і на практичну значимість релігієзнавчої деконструкції ідеолеми «руського світу» та інших ідеологічних концептів, які продукуються речниками РПЦ. На нашу думку, після приходу до влади патріарха Кирила відбулася трансформація офіційної риторики РПЦ від релігійної до релігійно-політичної. Але навіть якби така трансформація не відбулася, сучасна релігійна риторика в РФ завжди мала великі ідеологічні конотації, а після падіння СРСР російське православ'я претендувало на те, щоб сформувати громадянську релігію для Росії та сусідніх країн. Найбільш радикальні речники РПЦ ставили за завдання формування на основі православної традиції політичної релігії та розвиток основних елементів православного фундаменталізму. Криза відносин РФ та Заходу під час нового президенства В. Путіна сприяла зростанню фундаменталістичних елементів у ідейній риториці РПЦ та появи проектів політичної і навіть геополітичної православної теократії. Ці політичні утопії розвивалися синхронно із все більшим застосуванням путінізмом елементів політичної міфології, що передбачала культивування міфів про Росію як особливу цивілізацію, до простору якої природно належать сусідні народи та країни.

Перехід за часів правління патріарха Кирила від використання елементів політичного дискурсу в релігійному до становлення цілісного релігійно-політичного дискурсу вимагає нової для релігієзнавства методології дослідження. На нашу думку, необхідно дослідити інституціональний релігійно-політичний дискурс, тобто проаналізувати офіційну риторику РПЦ в її діалозі із

суспільством. За межами нашого дослідження залишаються елементи ідейно-політичної риторики РПЦ, які продукуються на рівні народної свідомості та скоріше можуть вивчатися у межах дослідження популярної есхатології та фольклористики. Інституціональний релігійно-політичний дискурс – це ідейно-політична риторика керівництва РПЦ та лідерів чи виразників настроїв основних ідейних течій в РПЦ. Цей дискурс і ця риторика активно розвиваються на початку XXI століття, зазнають значних змін, і було б помилковим бачити у них лише сучасне продовження традиційних російських церковних і світських наративів. Сучасний дискурс РПЦ відрізняється значно більшою політизацією, яка є результатом свідомих зусиль патріарха Кирила та його оточення. Виправданням для такої політизації є наступні аргументи. По-перше, речники РПЦ заперечують можливість існування релігії виключно у приватній сфері, наголошуючи на неможливості її витіснення із публічного простору. Нормативними для соціуму в «Основах соціальної концепції РПЦ» визнані два види соціального устрою: 1) теократія, яка існувала в Ізраїлі періоду судей; 2) монархія, при якій забезпечуються відносини «симфонії». Вирішальним критерієм кваліфікації комунікації як політичної, на думку зарубіжних дослідників, є її зміст і мета. Найважливішою ознакою політичної комунікації є боротьба за владу. РПЦ за часів патріарха Кирила намагається отримати владу в межах РФ та сусідніх країн. «Зміст політичної комунікації в принципі зводиться до публічного обговорення трьох фундаментальних питань (фактично питань влади): а) розподіл суспільних ресурсів; б) контроль за прийняттям рішень / право приймати рішення (судові, законодавчі та виконавчі); в) застосування санкцій (право карати або нагороджувати)» [478, с. 24]. РПЦ претендує участь у розподілі суспільних ресурсів, вимагаючи не лише підтримки будівництва храмів у Москві та інших місцях, але й державного фінансування багатьох церковних проектів. За часів правління патріарха Кирила РПЦ активно впливає на прийняття судових, законодавчих та виконавчих рішень, спрямованих на захист авторитету РПЦ у суспільстві, на витіснення конкурентних організацій за допомогою анти-місіонерського законодавства і дискримінаційної, щодо інших

релігійних організацій, судової практики. Але особливо важливим засобом боротьби за вплив і владу в суспільстві стала комплексна пропаганда РПЦ, організована за всіма правилами політичних кампаній по завоюванню і утриманню влади. «Основною функцією політичного дискурсу є його використання в якості інструмента політичної боротьби (боротьба за владу, оволодіння владою, її збереження, здійснення, стабілізація чи перерозподіл)». Митрополит Кирил був першим претендентом на патріаршество, який роками вів передвиборчу боротьбу в непублічній та публічній сферах. Відповідаючи за зовнішньоцерковні відносини, він виступив із ініціативою створення «Основ соціальної концепції РПЦ» заради можливості висловлюватися на внутрішньополітичні теми. За його ж ініціативи було створено «Всесвітній руський народний собор», який збирався практично щорічно та став піар-проектом по просуванню ідеології РПЦ на пострадянській території. Безпосередньо перед виборами патріарха було задіяно навіть чорний піар проти конкурента митрополита Климента. Відверто пропагандистські статті Андрія Кураєва під час передвиборчої кампанії за митрополита Кирила і проти митрополита Климента були виконані цілком у стилі політичної пропаганди. Але найбільш повно політичний дискурс завоював місце в офіційній риториці РПЦ в зусиллях патріарха Кирила і його оточення, спрямованих на зміцнення режиму В. Путіна всередині Росії та на міжнародній арені. Поєднання політичного та релігійного дискурсів речниками РПЦ виправдовується як звичайне явище в «постсекулярну добу». Особлива увага звертається на те, що релігійна риторика є частиною політичного дискурсу в США. Аналіз громадянської релігії США та її нібито «фундаменталізму», свого часу, здійснив один із співробітників патріарха Кирила В. Легойда [243]. Відсутність причин зберігати дуалізм світського і релігійного на початку XXI століття доводиться у виступах самого патріарха Кирила [188] і у публікаціях одного із його богословських радників Олександра Киржелева [236; 237]. Об’єднання політичного та релігійного дискурсів можливе ще й тому, що, як вставили дослідники, між ними існує певна спорідненість. А саме, релігійний, політичний і рекламний дискурси побудовані

«на навіюванні, під яким у психології розуміється можливість нав'язування певних дій чи станів» [478, с. 28]. При зменшенні простору свободи в суспільстві, схожість політичного та релігійного збільшується, оскільки суспільний діалог ритуалізується, і може переходити у стан «клінічного монологізму» [Там само], до чого тяжіють сучасні РФ та РПЦ. Дослідники відмічають, що у всіх суспільствах «точкою дотику релігійного і політичного дискурсів є міфологізація свідомості, віра у магію слів, роль лідера-божества, використання прийомів маніпулятивного впливу, ритуалізація комунікації» [Там само]. Можна сказати, що при патріарху Алексії політичні елементи в релігійному дискурсі були покликані зберігати статус-кво РПЦ в суспільстві. Із приходом патріарха Кирила керівництво РПЦ почало свідомо прагнути розширення свого впливу на прийняття суспільно-важливих рішень, що призвело до політизації дискурсу офіційних спікерів церкви. РПЦ претендує на те, щоб не просто визначати якими мають бути основні цінності для держави та суспільства, а прагне впливати на усі основні політичні та соціальні процеси. Головним засобом для такого впливу на думку керівників РПЦ має бути риторика, яка виходить за межі церковного середовища, і присутня у суспільстві – переважно через ЗМІ, участь церковних очільників у всіх державних заходах, коментування суспільно важливих подій та проблем. Для сучасного офіційного дискурсу РПЦ, спрямованого на суспільство, стали характерними усі ті риси, які звичайно має політичний дискурс. Так, дослідники виділяють наступні функції політичного дискурсу: «1) соціального контролю (створення передумов для уніфікації поведінки, думок, почуттів і бажань великого числа індивідуумів, тобто маніпуляція суспільною свідомістю); 2) легітимізації влади (пояснення і виправдання рішень щодо розподілу влади і громадських ресурсів); 3) відтворення влади (зміцнення прихильності системі, зокрема, через ритуальне використання символів); 4) орієнтації (через формулювання цілей і проблем, формування картини політичної реальності в свідомості соціуму); 5) соціальної солідарності (інтеграція в межах всього соціуму або окремих соціальних груп); 6) соціальної диференціації (відчуження соціальних груп); 7) агональную (ініціювання та вирішення соціального

конфлікту, вираження незгоди і протесту проти дій влади); 8) акціональному (проведення політики через мобілізацію або «наркотизації» населення: мобілізація полягає в активізації і організації прихильників, тоді як під наркотизацією розуміється процес заспокоєння і відволікання уваги, зменшення пильності)» [478, с. 35]. У нашому дослідженні ми ставимо за мету показати, як усі ці функції реалізуються у інституціолізованому дискурсі РПЦ. Звичайно, агональна функція реалізується відносно еліт зарубіжних країн, на території яких представлений Московський патріархат (наприклад, щодо України). Але інші функції активно реалізуються в Росії, а також серед російськомовного православного населення зарубіжжя.

Для сучасного інституціалізованого дискурсу РПЦ характерні також усі системоутворюючі ознаки політичного дискурсу [478, с. 42–69]. Першою рисою політичного дискурсу є інституційність. Такий політичний дискурс здійснюється в інститутах, «спілкування в яких є складовою частиною їх організації» [478, с. 42]. «Інституційне спілкування, на відміну від міжособистісного і художнього, є статусно-орієнтованим. В інституційному дискурсі звичайно беруть участь дві сторони: представники інститутів (співробітники) і клієнти» [478, с. 43]. Патріарх Кирил формалізував спілкування, редукувавши діалог у церкві до ритуального монологізму предстоятеля та його речників. Єдиним місцем, де допускалися дискусії, стала міжсоборна присутність, учасники якої спеціально відібрані для «мозкових штурмів» із числа надійних прихильників патріарха. Цей майданчик використовується виключно для вироблення і покращення якості богословських документів, які приймаються Архієрейськими соборами РПЦ. Програмні засади політики та ідеології РПЦ, її втілення у риториці, випрацьовуються непублічно самим патріархом та його найближчими працівниками. Програмні промови і доповіді патріарха, а часто навіть його проповіді під час численних візитів пишуться і при потребі вивчаються на пам'ять. Як взірці продуманих релігійно-політичних заяв, ці промови містять усі ознаки політичних промов, покликаних конструювати та закріплювати політичні міфи [341].

Друга риса політичного дискурсу яскраво виражена у інституційній риториці РПЦ. «Багато дослідників політичного дискурсу відмічають у ньому примат цінності над фактами, переважання впливу і оцінки над інформуванням, емоційного над раціональним» [478, с. 44]. Для риторики РПЦ характерне обговорення усіх суспільно важливих проблем із оціночним акцентуванням, аффективністю [478, с. 45]. Картина світу, яка пропонується цією риторикою має дати відповідь на усі основні світоглядні питання, дати прості пояснення складних суспільних явищ, звільнити реципієнта риторичного впливу від відчуття наявності чогось незрозумілого у суспільно-політичних та геополітичних процесах [478, с. 46]. Патріарх та інші речники намагаються бути співзвучними настроям російського суспільства, бути свого роду популістами, віднаходячи «контакт із суспільством» на рівні емоційного сприйняття ідей та ідейних образів, оскільки «людей у політичні групи об'єднують не стільки однорідність мотивації, скільки спільність афективних реакцій» (за визначенням Ч. Елдера і Р. Кобба) [478, с. 47]. Емоції є важливими як мобілізаційний ресурс та мотиваційний імпульс до дії.

Третьою рисою політичного дискурсу є його смислова невизначеність [478, с. 49]. Користуючись невизначеністю, політики уникають відповідальності за провали їх програм, присвоюють собі суспільні дискурси, завойовують довіру значно ширших мас [478, с. 49–53].

Четвертою рисою політичного дискурсу є його фантомність, оскільки політичні концепти часто не відображають реальності, але реконструюють її довільним чином, породжуючи специфічні «новоязи» та відповідні до них «мовні картини світу». За Ю. Качановим «Сила політичного судження обумовлена тільки його мобілізуючою дією. В цьому полягає кардинальна відмінність поля політики від поля науки, де сила судження вимірюється ступенем його відповідності істинності. <...> Політичне судження – пропозиція, програмна вимога, прогноз – не може бути верифіковано, підтверджене або спростовано політично. Воно правдиво в тій мірі, в якій висловлює його агент або група може здійснити його» [478, с. 54]. Російське православ'я використовує

«мобілізаційну риторику» все більше і все радикальніше, слідуючи за загальними тенденціями, характерними для суспільства і політикуму в РФ [426, с. 34–45].

Політичний дискурс також характеризується фідеїстичністю, екзотеричністю, використанням ЗМІ, наявністю дистанції між авторитетним оратором і слухачами, театральністю і динамічністю [478, с. 55–69]. Усі ці риси властиві для риторики РПЦ у часи правління патріарха Кирила.

Основним засобом творення світоглядної картини світу для риторики РПЦ є застосування наративів у програмних промовах, доповідях і проповідях патріарха. Для цієї риторики характерним є творення множин основних цінностей, концептів, уявлень про протистояння «добра» і «зла», а також історій про боротьбу «добра» із «злом» в історії та близьку кінцеву перемогу «добра». Всі ці множини елементів дискурсу, що використовуються у наративах, становлять «наративний світ» сучасного російського православ'я та потребують систематичного релігієзнавчого вивчення. В роботі застосовано наративний аналіз релігійних текстів, у тій формі феноменологічної герменевтики, якої він досяг у творах П. Рікера. Для аналізу різноманітних особливостей наративного світу сучасного російського православ'я також використовувалися методологічні прийоми В. Проппа, А.-Ж. Греймаса, І. Богачевської. При аналізі семіотики біляполітичного дискурсу використовувалися праці Ж. Батая, Е. Шейгала, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Р. Жірара. При аналізі історіософських наративів сучасного російського православ'я використовувались методологічні напрацювання аналізу російської та радянської історіософії А. Валіцького, Ю. Лотмана, М. Мамардашвілі, І. Немчинова, О. Шевченка. При аналізі богословських аспектів наративного світу сучасного російського православ'я методологічними основами для дослідження були праці Ю. Чорноморця, К. Говоруна, М. Черенкова. При аналізі прагматики наративного дискурсу сучасного російського православ'я та особливостей перебігу історії РПЦ при правлінні патріарха Кирила використана історична методологія А. Зубова та релігієзнавча методологія с. Філатова, Р. Лункіна, А. Верховського. Риторичне

насилля, яке застосовує сучасна РПЦ аналізується за допомогою методології Ж. Батая, Р. Жірара, М. Фуко, Б. Вандельфельса, Г. Арендт.

В межах нашого релігієзнавчого дослідження ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я має бути проаналізована як явище ідеологічне. Єдність релігійного та ідеологічного типів суспільної свідомості у їх риторичному виразі у специфічному російському контексті привертала увагу таких філософів як М. Мамардашвілі, О. Лановенка та О. Шевченка. На думку О. Шевченка ідеологія російського православного фундаменталізму є типом самоідентифікації, у якому головну роль відіграє соціальна уява [426, с. 69]. Дослідник вважає, що цей тип самоідентифікації можна назвати «діахронічним», оскільки при ньому людина «оцінюється не виключно у межах просторових координат наявного існування, а і у часових межах, які окреслені минулим і майбутнім» [426, с. 68]. При цьому особистість усвідомлює себе не просто «істотою соціальною», а «істотою історичною» [Там само]. Дійсно, для вірних РПЦ часто головним стає не культова чи віросповідна належність до церковної соціальності, а визнання певної історіософії, у межах якої особливу роль мають Росія та російське православ'я. Відчуття власної значимості для особи пов'язане у значній мірі не із передчуттям настання есхатологічного царства Божого, а із пророцтвами про історичний тріумф Росії наприкінці історії людства. «Діахронічний рівень людської самоідентифікації значно більшою мірою, ніж синхронічний, базується на приматі соціальної уяви і тому передбачає наявність потужного пласту міфологічної свідомості» [426, с. 69]. Міфологічна свідомість проявляється в сучасних російській соціальній уяві як у формі легенди про славне минуле (при цьому Золотим віком оголошується не лише Російська імперія, а й епоха СРСР), так і в утопічному ідеалі майбутнього, часто – есхатологічного. М. Мамардашвілі відмічав, що ідеологічні маніпуляції із діахронічними елементами самоідентифікації у дорадянський і радянський період розвитку Росії часто були мовною грою, певним видом «мовного шаманства». У пострадянський період частим явищем стало засвоєння певних етапів «демократизації» і «реформ» виключно на словах, у той час як реальне

становище справ у суспільстві було дуже відмінним від панівної риторики. Прихід до влади В. Путіна змінив риторику, надав їй більшої ваги. Значною мірою це пов’язано із тим, що сучасне російське телебачення свідомо застосовує маніпуляції із соціальною уявою. Сама по собі телепропаганда стимулює соціальну уяву, розвиває утопічні аспекти ідеології у межах множини міфів та наративів.

Замість реалістичного обговорення існуючих проблем та шляхів реформ як реакції на численні виклики сучасності, путінізм пропонує певні риторичні стратегії, які стають усе більш есхатологічними, діалістичними, тріумфалістичними. «Від міфологічного стилю мислення такий засіб термінологічного конструювання вбирає такі риси як мовне шаманство, тобто віра в те, що оперування словом може породжувати дійсність, яку це слово відображає (М. К. Мамардашвілі називав цю особливість «мовним прискоренням»), а також панування уяви й бажання – над реальністю. Остання ж, внаслідок цього, перетворюється на проекцію колективної свідомості або на різновид колективного маренння» [426, с. 74]. Активна участь РПЦ у формуванні та розвитку соціальної уяви була цілком традиційною для дореволюційного часу. Сучасний етап розвитку російського суспільства, пов'язаний із реваншизмом В. Путіна, поставив перед РПЦ вибір – брати участь в ідеологічному обслуговуванні геополітичних та політичних інтересів РФ чи наголошувати на необхідності аполітичності. Безліч історичних факторів підготували вибір патріарха Кирила на користь активного розвитку ідейно-політичної риторики РПЦ, однак, не слід применшувати того факту, що цей вибір було здійснено свідомо. Фактично, це був вибір між можливістю підтримати розвиток громадянського суспільства в РФ та сусідніх країнах, або ж знову розвивати ідеї російської «державності», віднаходячи у відповідних ідеологемах місце для «православ’я», а у політичній реальності шукати вигоди для РПЦ як інституції, забувши про потреби рядових вірних. За оцінками О. Шевченка, громадянське суспільство «передбачає такі передумови: 1. Атомарний індивід, що вільно реалізує свої цілі, як основний суб’єкт соціальної дії та суспільства в цілому (на

відміну від колективізму традиційних суспільств). 2. Особиста вигода як гранична основа життєвої активності цього індивіда (концепція гомо економікуса Адама Сміта, «розумний егоїзм» французької Просвіти, утилітаризм І. Бентама). 3. Конкуренція як необхідний наслідок відокремленості індивідів і антитеза різним формам солідаризму колективістських типів соціуму. 4. Приватна власність та ринкова економіка як безпосередні економічні кореляти принципів індивідуальної свободи та конкурентних установок вільної особистості, яка шукає для себе користі. 5. Перетворення держави із самоцінної та суверенної сутності на службовий інструмент виконання волі більшості громадян, чия мета полягає в розвитку та вдосконаленні соціальних умов для вільної самореалізації індивідів, унаслідок чого були вироблені різні сценарії контролю держави з боку суспільства (акцентування права і закону проти необмеженого суверенітету монарха, різні версії і концепції демократії, теорії розділення влади, ліберальні принципи laissez-faire, ідеї «мінімалістської держави» тощо). 6. Саме «громадянське суспільство» у контексті тих передумов є надіндивідуальною єдністю громадян, чия солідарність по відношенню до закону як соціального гаранта свободи знаходить відображення в концепті «всезагального інтересу».» [426, с. 75-76]. В атомізації суспільства ідеологи РПЦ традиційно вбачали загрозу для церковних спільнот, не враховуючи того факту, що християнство могло успішно розвиватися там де панувало громадянське суспільство, наприклад, у США, і могло занепадати за умов збереження традицій колективізму та солідаризму. Страх перед громадянським суспільством як можливим діалогічним партнером, спонукав РПЦ шукати «особливих відносин» із державою. Керівництво Московського патріархату орієнтувалося не лише на традиційну негативну оцінку індивідуалізму, але також боялось відповідальності, яка була необхідна у відносинах із громадянським суспільством. Свою роль відіграла традиція сакралізації держави, її панування над суспільством, а також панування ієрархії над священством і мирянами [426, с. 77]. Важливе знанням також мав такий фактор, як «панування колективістських моделей традиційного суспільства, яке обумовлює негативне

ставлення до права і закону як універсальних регуляторів соціальних відносин, розуміння держави як родини, її патерналізм по відношенню до індивіду» [426, с. 78]. Звичні у церковному середовищі патерналізм, непопізм, маніпуляції колективізмом, – все це сприймалося як норма і для соціуму РФ та сусідніх держав. На думку дослідників, «демократія, заснована на західних політичних, економічних, соціальних стандартах, у принципі можлива лише остільки, оскільки спирається на багатющий спектр демократичних традицій та на відповідну соціальну інфраструктуру, яка формується упродовж століть» [426, с. 86]. Замість того, щоб здійснити «надзусилля» і повернути хід російської історії у бік правової держави та громадянського суспільства, керівництво РФ та РПЦ запропонували авторитарну мобілізаційну ідеологію неоконсерватизму і фундаменталізму. Ідеологія неоконсервативної модернізації при її політологічному аналізі, як це не парадоксально, у російських умовах виявилась ідеологією екстремізму [426, с. 100-127]. І якщо у 1990-ті роки відповідні ідеологеми були маргінальними в РФ, то сьогодні вони стали мейнстрімом в ідеологічній риториці керівництва Росії та РПЦ.

О. Шевченко здійснив системний аналіз сучасної антизахідної російської ідеології та виділив її головні риси, які, на нашу думку, властиві не лише світській, але й релігійній ідейно-політичний риториці. Перш за все дослідник відмічає: «Екстремістські моделі соціальної поведінки та політичних перетворень не є простою руйнацією основ громадянського суспільства та встановленням відвертої диктатури. Вони потребують певної міфології, де руйнація та деструктивна поведінка отримають “теоретичне” обґрунтування, статус найвищої соціальної цінності та моральну санкцію. Інакше кажучи, деструктивні акції отримують статус соціальної норми, соціального способу життя та цілісного засобу існування. За цих умов деструкція перестає бути інструментом для досягнення якоїсь мети, а перетворюється на мету-в-собі, насильство стає соціальною релігією та втрачає будь-яке раціональне виправдання» [426, с. 100-101]. Нігілізм, який лежить в основі російської антизахідної ідеології, в усіх його різновидах передбачає заперечення існування

загальнолюдської моралі та абсолютної гідності особистості [426, с. 106]. Нового типу людини, із вигаданою ідеологами «більш високою мораллю», створити не вдається. І тому єдиним наслідком теоретичного і практичного заперечення загальнолюдської моралі та абсолютної гідності особистості стає «антропологічна катастрофа» і перетворення соціуму на безхребетну масу, якою влада може вільно маніпулювати [426, с. 106, 82]. При цьому знищення основ для громадянського суспільства структура суспільства задається довільною дією влади. «Подібна соціальна деструктурованість ще в 70-і роки отримала у М. К. Мамардашвілі метафоричну характеристику «желе». Ще тоді мислитель відзначав, що єдиною можливістю у такій ситуації є «тотальність державної дії», яка може привнести деяку структурність в аморфне соціально-політичне тіло» [426, с. 82]. Характерним також стає заперечення індивідуалізму та апологія різноманітних форм колективізму [426, с. 107]. Заради ідеологічної легітимізації останнього відроджується євразійство, колись інспіроване радянськими спецслужбами [Там само]. Важливою рисою ідеології стає філософія прямої дії: «нова людина» має діяти, а не думати. Діяти не замислюючись про наслідки дій. Діяти всупереч життю, заради прискорення ходу історії. Усі та все, що не залучені до цієї «історичної дії» – обезцінюються. Таким чином, реальне життя підмінюється «справжнім», пов’язаним із героїчними надзусиллями, цінними самі по собі [426, с. 107-109]. Важливою рисою нової ідеології стає проституювання мови. «Нігілістичне антижиття знаходить відповідність в особливому типі мови, в особливому типі безвідповідального слова і беззмістовної риторики, у котрої агресивна лункість наростає прямо пропорційно убуванню змісту. Такий тип мови Мамардашвілі називав «раковою пухлиною» на її тілі. Точність цієї характеристики йде набагато глибше простої асоціативної метафори, оскільки за аналогією з раковою клітиною Слово в координатах нігілістичної Новомови цілком емансипується від реальності й існує за власними законами» [426, с. 109-110]. Головною рисою ідеології стає відмова визнавати загальноприйняті уявлення про Бога, фактичне «заперечення об'єктивної трансцендентної організованості буття», існування за принципом

«все дозволено» [426, с. 110]. О. Шевченко наголошує: «На перший погляд, твердження про знищення Бога входить у суперечність з фактом православної ангажованості сучасного російського націонал-патріотизму і націонал-більшовицької, екстремістської гілки останнього. Насправді ж, тенденція ідеологізації православ'я, перетворення останнього на інструмент тоталітарного впливу вже в зрілому вигляді сформульована в євразійській концепції ідеократії, яка постулює перетворення Церкви на державний орган і, як наслідок, тотальне оцерковлення держави. Цей приклад показує, що нігілізм пропонує скасування Бога через його граничну натуралізацію, тобто через надання основним релігійним символам характеру емпіричних, почуттєво сприйманих реалій. Для сучасного нігіліста таким основним символом виступає Апокаліпсис, який у дусі цієї іманентизації зводиться до простої фізичної загибелі світу. Під світлом есхатологічного світопереживання ніяка православна риторика не в силі приховати своєї нігілістичної апології, деструкції якої додається характер релігійного священнодійства. Останнім словом такої свідомості виявляється Війна, Всесвітня Катастрофа, Абсолютна Смерть, Ніщо» [426, с. 111-112]. В якості яскравого прикладу такої російської ідеології український дослідник наводить судження А. Дугіна, при цьому прогнозуючи, що із маргінесу цей проповідник світової війни стане мейстримним ідеологом в Росії. Слова А. Дугіна показові: «Суворий вибір мондіалістської епохи такий: або планетарний колабораціонізм, або планетарна герілья, світовий рух Опору, на чолі якої повинна стати найсвятіша і наймогутніша з націй – великий російський народ і велика російська держава» [426, с. 112]. Таким чином відбувається зведення всього різноманіття існуючого до протистояння Заходу як сил зла з одного боку і Росії та її союзників (часто гаданих) з іншого. О. Шевченко робить наступний висновок: «Світова герілья, ціллю якої слугує наближення Кінця Світу – яскравий аналог концепту «прямої дії» у геополітиці. Ця ідея позбавлена навіть утопічного виміру у вигляді мрій про «краще життя». Замкнутий на самому собі цей підвид прямої дії замінює собою життя у звичному розумінні цього слова, виступаючи у ролі альтернативної цілісної моделі життя, вища точка якої

збігається зі сліпучою анігіляцією, смертю і порожнечею» [Там само]. Таким чином, радикальне антизахідництво спочатку стає запереченням існування загальнолюдських цінностей, гідності особистості, громадянського суспільства. І цей крок обов'язково веде відповідну ідеологію до нігілізму, несумісного із справжнім християнством.

Радикальний ідеологічний фундаменталізм в Росії передбачає: заперечення Заходу [426, с. 115], абсолютизацію цінності національної держави як антитези громадянському суспільству [426, с. 116], формування образу ворога [426, с. 116-117], культивація міфологічних уявлень про історію [426, с. 117-120], ритуалізація соціальної взаємодії [426, с. 117], заміна правового порядку «грою» [426, с. 122-123], прагнення до особливої «чистоти» [426, с. 123-125], віра у силу пропаганди [426, с. 125-127].

Очевидно, що в усіх варіантах російської антизахідної ідеології є спільний знаменник – заперечення ролі особистості та громадянського суспільства, абсолютизація ролі влади і держави. «Що не влаштовує націонал-ідеологів, фундаменталістів, романтичних утопістів в європейському типі соціального устрою? Передусім індивідуалізм, егоїзм, людська відокремленість (у марксистській термінології «відчуження»), «холодний» правовий принцип організації суспільства, службова роль держави, яка обслуговує егоїстичний, приватний інтерес. Ці характеристики, що висловлюють соціальний аспект західної «бездуховності», відсутності там «позитивних принципів» і «спільної справи», викликає послідовну опозицію і пошуки якогось об'єднуючого принципу. Це може бути ідея соборності, класу-гегемона або Нації, однак у будь-якому випадку держава з суто службового органу перетворюється у вищий гарант суспільного об'єднання, у священний механізм, що уособлює ця вища єдність. Очевидно, що в такому разі відносини між державою і суспільством виявляються зворотними у порівнянні із західною цивілізацією, оскільки самоцінна «державність» повністю нівелює конкретну особистість і суспільство в цілому» [426, с. 116]. За умов путінського політичного режиму ця центральна

ідея російської ідеології стала панівною у інституалізованій риториці РПЦ, викликавши її радикальну політизацію.

На думку дослідників, головним завданням світської та релігійної ідеологій в часи путінізму стала мобілізація мас задля досягнення «над-єдності» нації. Ця мобілізація та над-єдність часто стають самоцілями політичного процесу та ідеологічного дискурсу. Готовність РПЦ підтримувати таку мобілізацію історично змінювалася і досягла свого максимуму за часів правління патріарха Кирила.

Позитивне ставлення до ідеології та ідейно-політичної риторики у Росії пов’язане із думкою російських дослідників про те, що «жодне цивілізоване суспільство, жодна політична система не обходиться без ідеології» [426, с. 51]. На думку І. Чудінової «саме ідеологія встановлює зв'язок між світоглядом і нормами поведінки людей, додає смисл змінам, що відбуваються у суспільстві, пояснює і виправдовує суспільні реалії, які виникають через співвідношення їх з вищими самодостатніми цінностями» [Там само]. Якими є ці «вищі самодостатні цінності» І. Чудінова не зазначає, але ця прогалина була заповнена пізніше церковними та світськими теоретиками. При цьому ідеологія пов’язана була із певною історіософією оскільки «за допомогою ідеології дана територіально-культурна і політична спільність піднімається до усвідомлення себе як народу, до з'ясування свого місця і своєї ролі в історії даного регіону і людства в цілому» [Там само]. Сучасна російська світська і церковна історіософія, породжена ідеологічними потребами, мала не системно-теоретичний, а наративний та міфологічний характер. Відмітимо також, що російські теоретики завжди покладали великі надії на ідеологію як засіб впливу на суспільство, вважаючи, що «будь-яке суспільне відродження також починається з очищення і відновлення суспільних ідеалів, з затвердження нової системи цінностей» [426, с. 52]. При цьому «нова система цінностей» де-факто виявлялась «новою ідеологією» [Там само].

Висновки до першого розділу

Здійснений аналіз дозволяє зробити загальний висновок, що ідейно-політична риторика РПЦ на початку XXI століття є складним феноменом, релігієзнавчий аналіз якого неможливий без розуміння того, що ідеологія керівництва Московської патріархії є інституціалізованою політичною риторикою, в якій релігійне та світське представлені у новоствореній синкретичній єдності.

Явище релігійної ідеології формується як інструмент адаптації кожної з релігійних традицій до соціально-політичних реалій її існування. Релігійна ідеологія використовує цілий ряд адаптаційних моделей: від повного відкидання та засудження наявних умов існування релігійних громад, у реаліях того чи іншого контексту культурних феноменів, до їх позитивного сприйняття чи навіть абсорбування в традицію. Базовим для релігійної ідеології аспектом стає формування світогляду віруючих та їх консолідація в контексті існуючих культурних реалій.

Критичне осмислення тенденцій розвитку ідеологічних концептів сучасного російського православ'я – явище багатогранне та самобутнє. Воно відображає суперечливе положення релігії у сучасному світі. Політичні трансформації, що відбулися на теренах колишнього СРСР вивільнили широкий спектр соціальних протиріч. Крах радянської світоглядної системи створив певний ідеологічний вакуум, завдання з наповнення якого постала перед тогочасним російським православ'ям. Обраний під впливом внутрішніх «правих сил» консервативний шлях розвитку поступово ставав все більш суперечливим та контрастував із ліберальним політичним ландшафтом 1990-х рр. у Росії. Різкий поворот державної політики в бік консерватизму за часів президентства В. Путіна значно вплинув на процес зближення церкви та держави. В офіційній церковній риториці з'явилися суперечливі, з точки зору багатьох представників ліберально налаштованого суспільства, концепти на кшталт «руського світу» та «симфонії духовної та світської влади». При загальному консервативному курсі Росії, суспільно-політична роль церкви поступово почала звужуватися до

державного інституту поширення консервативної та націоналістичної ідеології. Така суперечлива позиція церкви викликала послідовну критику як з боку представників світського суспільства, так і з боку різних, за походженням та політичною орієнтацією, внутрішніх церковних угруповань. Поступово визначилися провідні напрямки розвитку критичної риторики у сучасному російському православ'ї. Представники секулярного суспільства сконцентрували свою увагу на зростаючому рівні фундаменталізму, політичній та економічній активності церкви, її зближенні з державними структурами і спробах впливати на інститут державної освіти. Останнє питання з точки зору світських критиків церкви виглядає особливо суперечливо та викликає широкий суспільний резонанс. Ліберально налаштовані члени церковної спільноти насамперед критикують внутрішній консерватизм, відсутність реформ, жорстку ієрархічність, низький рівень просвітницької роботи церкви та появу у церковній риториці суперечливих наративів. Не залишилися осторонь і більш консервативні кола РПЦ. Головний напрямок їх критики в адресу ієрархії церкви – недостатньо жорстка політика у відношенні до церковних модерністів, пасивність у протистоянні з екуменізмом та глобалізаційними процесами.

Феномен критики концепції «руського світу» в Україні відображає всю суперечливість суспільно-політичної проблематики, пов'язаної з міждержавним конфліктом останніх років. Неприкрито пропагандистська, сконструйована за багатьма історичними аналогами ідеологічна наративна модель стає предметом критичного аналізу спеціалістів у багатьох наукових сферах. Точки зору експертів багато в чому сходяться, але існують і відмінні позиції щодо окремих суперечливих питань. Розглядаючи генезис концепції «руського світу», більшість критиків зазначає її штучне походження, що спирається на історичний досвід російської ідеологічної системи. Коріння концепції вбачають в історичному прагненні Росії до домінування та виправдання своєї унікальності. Цим пояснюється використання наративних конструкцій на кшталт «Москва – Третій Рим», «окрема цивілізація» тощо. Зазнавши значного впливу панслов'янізму та російської релігійної філософії, ці концепції наприкінці XX ст.

оформилися в сучасне бачення ідеологічної доктрини під назвою «руський світ». Така концепція була створена групою провідних російських ідеологів на чолі із П. Щедровицьким, але мала більш ліберальний вигляд. Повноцінного, сучасного консервативно-націоналістичного вигляду вона набула лише після того, як стала об'єктом інтересу російських клерикальних кіл та почала поширюватися через церковні ресурси. Знаковою у цьому питанні фігурою, на думку більшості критиків, є чинний патріарх московський Кирил (Гундяєв), який активно пропагує концепцію «руського світу», починаючи з ранніх 2000-х рр. Після свого обрання на пост патріарха, Кирил зробив «руський світ» провідним церковно-політичним ідеологічним концептом. Поширювана через церкву агресивна великодержавна політична доктрина, на думку багатьох критиків, скомпрометувала керівництво РПЦ в очах широкого загалу українського суспільства та була яскравим прикладом прояву феномену політизації релігії, більш відомого як «політичне православ'я». Така особливість поширення концепції «руського світу» почала стабільно асоціюватися з діяльністю патріарха Кирила, кожен візит якого зазнавав значної критики в українських ЗМІ за відверте політиканство та підміну релігійних наративів ідеологічними. Широке використання концепції у політичних цілях зазнавало послідовної критики за неприкритий мілітаризм, загарбницькі та націоналістичні ідеї, що лежать в основі «руського світу». На думку багатьох експертів, ці ідеї не мають спільного коріння з християнством, а подеколи відверто йому суперечать. Також критичні дослідження зазначають, що в основі «руського світу» лежать переконання в тому, що російська культура та мова стоять у культурному плані вище ніж історичні здобутки багатьох інших народів, зокрема й українського. Таке відношення, на думку багатьох експертів, могло стати причиною (а як показали події і стало) загострення політичних конфліктів, головним фігурантом яких буде Росія. Як свідчить історичний досвід, використання ідеологічних концепцій на зразок «руського світу» призводить до консолідації суспільства навколо однієї національної ідеї та поширення агресивної державної політики в бік сусідніх країн. Аналітичні матеріали частіше за все свідчать про те, що

використання та поширення на теренах України концепції «руського світу» стали головною причиною загострення суспільних протиріч і призвели до політичного та військового протистояння з Росією.

Для сучасного інституціалізованого дискурсу РПЦ характерні також усі системоутворюючі ознаки політичного дискурсу: інституційність; примат цінності над фактами, переважання впливу й оцінки над інформуванням, емоційного над раціональним, обговорення усіх суспільно важливих проблем з оціночним акцентуванням, афективністю; смислова невизначеність; фантомність, фідеїстичність, екзотеричність, використанням ЗМІ, наявність дистанції між авторитетним оратором і слухачами, театральність і динамічність. Основним засобом творення світоглядної картини світу для риторики РПЦ є застосування наративів у програмних промовах, доповідях і проповідях патріарха. Для цієї риторики характерним є творення множин основних цінностей, концептів, уявлень про протистояння «добра» і «зла», а також історій про боротьбу «добра» із «злом» в історії та близьку кінцеву перемогу «добра». Вся множина наративів, концептів, цінностей, ідеологем потребують систематичного релігієзнавчого вивчення.

Недоліком попереднього релігієзнавчого аналізу ідейно-політичної риторики РПЦ є редукція його до дослідження концепції «руського світу». У дійсності, ідеологія РПЦ значно різноманітніша і потребує комплексного дослідження. Ідеологічна риторика РПЦ спрямована на мобілізацію російського народу заради вирішення політичних і геополітичних завдань. Осмислення мобілізаційного потенціалу ідейно-політичної риторики РПЦ можливе завдяки застосуванню методологічних прийомів для розробки ідеологій, запропонованих М. Мамардашвілі та О. Шевченком.

РОЗДІЛ 2

ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОЇ ІДЕЙНО-ПОЛІТИЧНОЇ РИТОРИКИ РПЦ

2.1. Традиційні російські релігійні та світські наративи

Аналізуючи політичні, суспільні, релігійні та ідеологічні процеси сучасної Росії, важко не констатувати факт зростаючого рівня впливу консервативних наративів на суспільний дискурс. Такі концепти як «традиційні цінності», «національна ідея», «особливий шлях» дедалі частіше використовуються керівниками держави, представниками ЗМІ та ієрархами церкви. Використовуючи у своїх промовах подібні кліше, більшість з церковних та світських ораторів частіше за все уникають конкретики, залишаючи широке поле для інтерпретацій феномену «російського традиційного». Задля кращого розуміння цього суперечливого явища, слід провести певне феноменологічне дослідження та виявити, які саме наративи є традиційними для російського релігійного та світського дискурсів. Формування цих наративів стало наслідком історичного та культурного досвіду російського народу, що зазнавав впливу певних подій, ідей та історичних чинників. Окрім історичного фактору, визначну роль у процесі формування російського соціокультурного та політичного середовища відіграло російське православ'я, що мало вплив не лише на релігійне життя, а й на літературну та філософську традицію. Усі ці чинники вплинули на формування мозаїки російського світобачення, що відобразилось в традиційних наративах. Розуміння російського політичного, культурного та релігійного сьогодення просто немислиме без дослідження цих наративів.

Тема розвитку російського світобачення не полишає дослідницькі кола, починаючи з першої половини XIX століття. До цього питання зверталися видатні російські історики, письменники та філософи зазначеного вище періоду. Якісно новий підсумок розвитку російського традиціоналізму та сформованих ним наративів був підведений у працях таких російських філософів, як Микола

Бердяєв і Георгій Федотов. На основі праць провідних дослідників російської філософії, культури та ідеології необхідно виявити провідні традиційні та світські наративи, провести феноменологічний аналіз цих наративів, виявити їх вплив на сучасну російську культуру, політику та державну ідеологію.

Вивчаючи російську соціокультурну, релігійну, політичну та ідеологічну дійсність, неможливо не звернути увагу на феномен «вічного повернення», яким вирізняється російське мислення. Точкою цього повернення стає пошук національної ідентичності, який впродовж усієї історії країни намагалися оформити у вигляді національної ідеї представники різних сил. Фундаментальними, в процесі цього пошуку, ставали національні психологічні особливості росіян. Вони впливали на світобачення та акцепцію тих чи інших феноменів. Звісно, що базовими питаннями в контексті історичного досвіду росіян були питання типові майже для всіх народів: сприйняття влади, ставлення до загарбників, бачення політичного та суспільного устрою своєї країни, відносини з сусідніми державами та культурами, роль власної держави в історії, есхатологічні уявлення. Ці питання стали причиною формування певних наративів, що закріплялися на рівні традиції та ставали відповідями на виклики історії. Такі наративи фіксувалися у народній традиції, державній ідеології та літературі. Шлях формування традиційних російських світських і релігійних наративів – це шлях між Середньовіччям та Радянською епохою. Саме цей період у певній мірі став часом формування російської національної ідентичності. Існує багато точок зору щодо традиційності тих чи інших наративів для росіян, але більшість дослідників сходяться на тому, що вони мають наступні характерні риси:

- Тоталітаризм або віра в необхідність сильної влади;
- Імперіалізм, виправдання агресивної державної політики;
- Утопічність або віра в месіанське призначення Росії;
- Колективність, віра в примат суспільного над особистим;
- Конспірологічність мислення та підозріле ставлення до чужого.

Водночас з процесом формування традиційних світських наративів формувалося і духовне світобачення росіян. У духовній сфері на передній план вийшли такі характерні теми:

- Жертовність та аскетизм, здатність нести страждання в ім’я віри;
- Традиціоналізм та догматизм;
- Психологічна залежність від державної влади;
- Релігійна пасивність, що сприймається як спостереження;
- Есхатологічне очікування, фіксація на завершенні історії.

Головним історичним чинником формування такої наративної матриці став історичний досвід Росії. Бердяєв зазначає, що суперечливість російської душі визначалася складністю російської історичної долі, зіткненням і протиборством у ній східного і західного елементів [18, с. 8]. Для кращого розуміння процесу формування російської наративної традиції, необхідно дослідити хронологію розвитку цих наративів, а також умови їх виникнення. На думку Георгія Федотова, російська ідентичність почала формуватися ще у часи Київської Русі. Головною особливістю політико-соціального устрою того періоду, на думку дослідника, була повна незалежність духовної влади від світської та відсутність єдиного політичного центру. Церква не змішувалась з державою, а стояла високо над нею. Вона могла вимагати від князів підкорятися деяким ідеальним началам не лише в особистому, але й у політичному житті – відмічає Федотов. Важливо також інше: давньоруський князь не мав повноти влади. Він був вимушений ділитися нею з боярами, дружиною та вічем [433, с. 279].

Іншим важливим чинником, на думку Бердяєва, була російська природа. Як наслідок цього природного впливу, природно-язичницький елемент увійшов і в російське християнство. У типі російської людини завжди зіштовхуються два елементи: первісне природне язичництво, стихійність нескінченної російської землі та православний, отриманий з Візантії, аскетизм і спрямованість до потойбічного світу [18, с. 8]. Саме візантійський вплив, на думку більшості дослідників, став ще однією цеглиною, що поклала фундамент російської

національної самосвідомості. Більш за все цей вплив відчувався через православну церкву, що була не лише головним джерелом культури, а й, на відміну від нерозвинутих інститутів державної влади, залишалася повністю самостійним суспільним інститутом, номінально залежним лише від Константинополя [433, с. 279]. Візантія, в свою чергу, не лише залишалася експортером культурних взірців, а й транслювала на Русь власне мислення, що оформилося у вигляді православ'я. Описуючи характерні особливості візантійської етики, дослідник візантійської культури Олександр Каждан виявив ряд чинників, що транслювалися у мислення росіян через православ'я. Він зазначав, що для візантійців свобода і незалежність не були цінністю. Вище свободи ставилося істинне служіння, підпорядкування своєї волі Богові, духовному отцю, імператору або просто начальнику. Не вважалося цінністю і людське життя, у всякому разі – чуже. Політичне вбивство було повсякденним і смертна кара слугувала покаранням не тільки за кримінальні злочини, але й за інакомислення. І в тому, і в іншому випадку життя приносилося в жертву вищої мети, чи то заради політичного благополуччя держави, чи заради духовного порятунку [176, с. 169].

Важливим чинником візантійської політичної дійсності була постійна політична нестабільність, що згодом стала характерною рисою затяжних періодів й російської історії. Імператорський трон доволі часто ставав об'єктом узурпації жорстоких тиранів, що породжували у суспільстві атмосферу тотальної недовіри, провокували наклепи, доноси та зради. У таких умовах будь-який член суспільства не почував себе захищеним. Нестабільність візантійського суспільного життя сама собою створювала особливий психічний склад: відчуття невпевненості, нестійкості [176, с. 172]. Відтак, пише автор справою життя візантійців ставала підготовка до життя вічного. Як результат, це породжувало типове для східного християнства презирливе ставлення до власності та віру в тимчасовий характер матеріального [176, с. 163].

Навала Золотої Орди принесла з собою нестабільність і втрату політичної самостійності. У той же час, за словами Федотова, період ординського панування

став часом небувалого розквіту духовної культури. Не загинула на думку дослідника і свобода. Вона зберігалася у залежних від Орди, але формально автономних регіонах Північної Русі, де зберігалися інститути боярських рад і вічевої демократії. Справжнім кінцем руської свободи стала експансія московського князівства на тлі згасаючого політичного впливу Орди. Єдина частина середньовічної Русі, де вплив татарщини відчувався сильніше, пише Федотов, це – Москва. Саме московський цар, що став наступником ординських ханів, міг покінчити з усіма інститутами, що обмежували самовластя [433, с. 281].

Позбавившись від ординського ярма, Росія, яка тоді існувала у форматі московського князівства, почала формувати нову наративну матрицю, головним архетипічним образом якої став образ царства. Важливо зазначити, що процес втрати московським князівством політичної залежності від Орди та консолідації земель північної Русі навколо Москви хронологічно співпадає з остаточним занепадом Візантійської імперії. Бердяєв відмічає, що після падіння Візантійської імперії, Другого Риму, найбільшого у світі православного царства, у російському народі прокинулася свідомість того, що російське, московське царство залишається єдиним православним царством у світі і що російський народ – єдиний носій православної віри. Пошук царства, істинного царства, характерний для російського народу протягом усієї його історії [18, с. 9]. Цей пошук привів до появи одразу двох оригінальних наративів, властивих лише російській ідеологічній свідомості: наративу про месіанське призначення Росії та, схожого з ним за морфологією, наративу про Москву як Третій Рим. Ця доктрина, що за словами Немчинова, носила хіліастичний характер, стала ідеологічним базисом створення московського царства [294, с. 14]. Царство збиралося і оформлювалось під символікою месіанської ідеї. Релігійне та національне в московському царстві зрослося між собою так само, як у свідомості давньоєврейського народу. І так само, як юдаїзму була властива месіанська свідомість, вона була властива російському православ'ю, – відмічає Микола Бердяєв [18, с. 10].

Процес ідеологічної уніфікації відбувався паралельно з загальною авторитаризацією моделі державного управління. Федотов відмічає, що в самій московській землі вводяться татарські порядки в управлінні та суді, збори данини. Не ззовні, а зсередини татарська стихія заволоділа душею Русі, проникаючи в її плоть та кров [433, с. 282]. Поєднавшись з релігійною ідеєю месіанства, ця татарська модель управління породила феномен зразково-показового тирана та водночас першого царя, Івана Грозного. Важливо зазначити, що першим інститутом, що потрапив під державну залежність у новій державній формації, стала церква. Страждаючи манією месіанства, Грозний вирішив підпорядкувати власному керівництву всі духовні питання, активізувавши візантійське розуміння світської влади. Саме поєднання візантійського деспотизму та ординського стилю управління стало, на думку Федотова, оригінальним стилем управління московського царства. Паралельно з розвитком російського самодержавного тоталітаризму у Європі відбувалася доба Відродження. У цьому контексті справедливим залишається зауваження Федотова про те, що весь процес історичного розвитку на Русі став зворотнім до західноєвропейського: це був розвиток від свободи до рабства [433, с. 284].

Політична турбулентність ординської окупації та московського самодержавного тоталітаризму формувала у росіян схоже з візантійським ставлення до життя та власності. Багато в чому тотожнім було ставлення і до користування землею. У візантійській культурі, за словами О. Каждана, власником землі, рівно як води та повітря, вважався лише Бог. Імператор, як його намісник, міг від власного імені розпоряджатися землею [176, с. 98]. У той же час, предкам сучасних росіян не була відома візантійська практика приватного господарювання. Споконвік домінуючою на російських просторах формою власності на землю була община, що сприяла розвитку типового для російського мислення колективізму. Ігор Немчинов зазначає, що сільська община була нормою для багатьох ранніх форм землевласності, особливо для слов'янської. Але вона поступово відмирала: спочатку у західних слов'ян, а потім навіть у росіян, яким не пощастило у цьому питанні. Процес зникнення

сільськогосподарської общини гальмувався державою [294, с. 80]. Та ж община, що підтримувалася державою пізніше, вже за панування Романових перетвориться на головний інструмент закріпачення та вплине на формування прірви між освіченими правлячими та неосвіченими підлеглими [18, с. 14]. Паралельно з цим починаючи з періоду правління Івана IV, великі князі московські почали сприймати себе як «хазяїв землі Руської» та транслювати на себе повноваження візантійського базилевса [433, с. 283]. У свою чергу, російський народ винайшов власне, оригінальне розуміння божественного задуму щодо власності на землю. Цей задум полягав в характерному для росіян утопічному баченні дійсності. Бердяєв відмічає, що кріпаки були переконані в тому, що Земля Божа, і всі трудящі, що обробляють землю, можуть нею користуватися. Наївний аграрний соціалізм завжди був притаманний російським селянам [18, с. 14].

Одночасно з формуванням інституту царизму на теренах тогочасної Московії формувався і ще один важливий для російського традиційного світобачення наратив, а саме дихотомія «свій – чужий». Більшість дослівників відмічають, що головним чинником формування полярного світосприйняття стала ізоляція російських земель у часи панування Орди, що спричинила значне культурне, економічне та технологічне відставання Росії від Європи. Іншим важливим чинником стала ординська модель керування, коли «начальство» почало сприйматися росіянами як «чуже». Ігор Немчинов відмічає, що цей процес транслювався і в часи формування інституту царизму. Особливо допомогою іноземців любив користуватися Грозний, за правління якого сформувалася перша дихотомія російського суспільства: опричнина та земщина. За допомогою європейських та татарських наймитів, що заполонили великокняжий двір ще за панування Василя III, формувалася опричнина, що допомагала царям боротися із земщиною [294, с. 13; 433, с. 282].

Пізніше феномен залучення іноземців дедалі поширювався, загострюючи у російській колективній свідомості дихотомію «свій – чужий». Слід зазначити, що вороже ставлення до Заходу формувалося саме в часи Великого князівства

Московського. Федотов відмічає, що у часи Київської Русі Захід, особливо східноєвропейські країни та країни Скандинавії, не сприймався як ворог, а сприймався радше як союзник. Це пояснювалося перш за все тісними династичними відносинами, у той час як Схід, зі своїми племенами-кочівниками, сприймався доволі ворожо [433, с. 281]. Вже за часів Івана Грозного все західне сприймалося у народній свідомості як єретичне та вороже. Немчинов називає таку ідентичність росіян по відношенню до Заходу «негативною ідентифікацією» та вказує, що вона в певній мірі стала виявом національної самосвідомості, що існує і досі [294, с. 10].

Схожим чином формувалося і сприйняття «свого» у сфері релігійного життя. Підпорядкована державній владі вже у часи Івана IV, Церква поступово втрачала останні важелі самоуправління, віддаляючись від народної релігійності. З іншого боку, народне православ'я вже встигло стати частиною культурної традиції, що все більше набувала характерних візантійських рис. Перш за все, народна релігійність розробила схоже на візантійське розмежування між релігійним ідеалом та повсякденними етичними нормами. Олександр Каждан вказує на те, що відрив етичних ідеалів від дійсних норм поведінки був у Візантії сильним через те, що джерелом цих ідеалів оголошувався не досвід, а традиція. Традиція розумілася як боже одкровення, що походить до вищого знання, тоді як досвід за самою своєю природою опинявся обмеженим, він знайомив людину лише з поверхневими явищами земного світу. Традиція сходила до суті, досвід – тільки до феномену [176, с. 162].

По-друге, державна політика релігійної уніфікації призвела до поступового перетворення російського православ'я в обрядовір'я. Справа в тому, що процес підпорядкування церкви державі протікав паралельно з внутрішньоцерковним конфліктом між прихильниками та противниками власності. Перші, йосифляни, були близькі до централізованої княжої влади, а другі, нестяжателі або Заволжські старці, були прихильниками духовного вдосконалення та мало цікавилися питаннями власності [398]. Державна влада зробила ставку на йосифлян, що, на думку Федотова, стало причиною

домінування тенденції до обрядовір'я у російському православ'ї. Федотов відмічає, що християнство, з викоріненням містичних течій Заволжя, перетворюється все більше на релігію священної матерії: ікон, мощей, святої води, ладану, просфор та пасок. Дієтетика харчування стає в центрі релігійного життя [433].

Звеличення традиції та поступове перетворення живої релігійності в обрядовір'я у купі з дедалі жорсткішим державним підпорядкуванням зіграли з російською церквою поганий жарт. Яскравим ілюстративним матеріалом до цього твердження може слугувати ситуація, що склалася навколо реформ патріарха Нікона, які, за словами Бердяєва, сприймалися у народі як «порча», що проникає у єдине в світі православне царство. Православна віра – є руська віра, не руська віра – не православна віра, – зауважує філософ [7, с. 10]. Продовжуючи цю конспірологічну логіку, Бердяєв стверджує, що, на думку тогочасних росіян, державною владою та вищою церковною ієрархією заволодів антихрист. Народне православ'я пориває з церковною ієрархією та державною владою. Істинне православне царство йде під землю. Саме тут зароджується легенда про Кітеж – казкове місто, сховане під озером, що пройде крізь віки та вплине на формування майбутніх російських наративів, зокрема віри у месіанське призначення Росії та комунізм [18, с. 11]. Період, коли народна релігійність відмежувалася від офіційної державної церкви, а в суспільстві вже сформувалося підозріле ставлення до Заходу, став часом формування характерної для російського мислення схильності до конспірології, що виявила себе у формі різноманітних теорій змов. Цим можна пояснити теорію про царя-антихриста, якого німці нібито підмінили у дитинстві. Такі теорії наприкінці XVII століття активно курсували серед старообрядців.

Правління Петра I стало справжньою «революцією згори». Суть петровських реформ полягала у енергійному відкиданні всього старого та московського, модернізації суспільства та держави, зміни вектору від самоізоляції до перетворення в європейську наддержаву. Бердяєв відмічає, що прийоми Петра були зовсім більшовицькі. Він хотів знищити стару московську

Росію, вирвати з коренем ті почуття, які лежали в основі її життя [18, с. 12]. Це стосувалося і церковного життя. Валіцький відмічає, що бажаючи відійти від агресивних та ізоляціоністських стереотипів московського православ'я, Петро протиставляє їм українську модель відкритого та активного православ'я. В результаті цієї трансформації, до Москви потрапило українське духовенство, книжки та традиція. Цей процес докорінно змінив нову імперську церкву [44, с. 25–26]. У свою чергу Немчинов зазначає, що суттю цих реформ стало поширення серед нової петровської еліти розуміння Росії як «чужого», а Європи як «свого» [294, с. 17]. Так Федотов стверджує, що після петровських реформ у Росії XVIII-го століття співіснували дві різні культури. Одна представляла варварізований пережиток Візантії, інша – учнівське засвоєння європеїзму [433, с. 289].

У той же час, цей кардинальний європейський розворот оригінальним чином дооформив вже застарілий на той час наратив про «істинне царство». Петро поставив перед росіянами нові горизонти: відтепер їх місія полягала не у спасінні самих себе в замкненому просторі «святої Русі», а у перетворенні власної держави у надсвітову імперію на кшталт Римської. Немчинов вбачає цей наративний поворот у новій петровській топоніміці. Перш за все, це стосується Петербурга, що сам собою стає своєрідним конкурентом старому Риму, місту святого Петра. Перетворюючись на імперію, московське царство доповнює свою есхатологічну концепцію, стаючи не лише останнім православним царством, а й останнім царством взагалі. Ключі до розуміння цього твердження Немчинов пропонує шукати в ідеолога петровських реформ Дмитра Кантеміра, який висуває есхатологічну концепцію останньої «четвертої імперії» [294, с. 14]. Ця доктрина в дусі популярної на Русі апокаліптичної книги пророка Даниїла мала прижитися в рамках народної релігійності. Але у новій петровській столиці, за словами Немчинова, нічого релігійного не залишається. Петро не хоче презентувати Христа на землі, він сам хоче бути Христом – відмічає дослідник [294, с. 15–16].

Розірваність між дворянством та закріпаченим селянством ще більш посилилася за правління Катерини II. Відмінивши обов'язкову військову службу

для дворян, імператриця створила новий прошарок суспільства – інтелігенцію, що на початку свого існування була саме дворянською. Російське панство XVIII століття поверхнево захоплювалося вольтеріанством з одного боку та містичним масонством з іншого. Народ же продовжував жити старими релігійними віруваннями та дивитися на пана, як на чужу расу – пише Бердяєв [18, с. 13]. Але найзавзятіші представники народного просвітництва вчинили перші спроби боротьби проти пануючої суспільної несправедливості. Окрім самого феномену російської інтелігенції, єкатерининська доба породжує і феномен політичного дисидентства, першими представниками якого стали письменники Новіков та Радіщєв. Репресії, які Катерина II обрушила на Новікова та Радіщєва, стала, за словами Бердяєва, зустріччю російської влади з інтелігенцією [18, с. 19]. У той же час, Немчинов зазначає, що інтелігенція з самого початку свого існування перебрала на себе функцію захисту прав людини [294, с. 23]. Саме ця правозахисна функція і стане головним чинником існування російської інтелігенції, що проведе її через репресії царизму, сталінські концтабори, радянську цензуру.

XIX століття принесло нові виклики для Росії. Воно почалося царюванням Олександра I, якого Микола Бердяєв називає царем – інтелігентом [18, с. 20]. Саме інтелігенція протягом усього століття відігравала провідну роль не лише у формуванні нових наративів, але й багато в чому опрацьовувала, розвивала та канонізовувала старі. Також XIX століття – час бурхливих соціокультурних подій та змін, серед яких найяскравішими стали наступні: вітчизняна війна 1812-го, повстання декабристів, реформи 1860-х років, польські повстання, хвилі революційної активності, які прийшли вслід за реформами. Саме в цей історичний період росіяни вперше зустрілися з сучасною на той момент західною філософію в особах Гегеля та Шеллінга, до яких у другій половині століття додався Маркс і, в певній мірі, Ніцше. Головною темою російської думки XIX століття стала, на думку Валіцького, сама Росія: проблема національного самоусвідомлення та самовизначення. Хто ми, звідки прийшли, що несемо світу [44, с. 44]?

Ця проблема самовизначення лягла в основу первинної суперечності російської філософської думки – протистояння слов'янофілів та західників. Слов'янофіли, серед яких варто відмітити Кіреєвського, Хом'якова та Аксакових, відстоювали позицію «особливого шляху» та повернення до допетровських ідеалів. У той час як західники, серед яких виділяють Герцена та Бєлінського, вважали, що Росія потребує завершення започаткованих Петром І реформ та має йти Європейським шляхом. Варто зазначити, що актуальний у російському політичному сьогоденні наратив про «загниваючий Захід» напряму пов'язаний саме із слов'янофілами. Немчинов відмічає, що для слов'янофілів Росія уособлювала собою космос, у той час як Європа – хаос. Вони не просто жадали загибелі Заходу, вони її закликали [294, с. 73]. У свою чергу західники ідеалізували європейський спосіб життя, вони прагнули подолати всі Російські проблеми за європейським взірцем, ігноруючи усі соціокультурні особливості регіону. Їх поєднувала одна важлива спільна риса: вони не хотіли жити у теперішньому, яке здавалося їм огидним – відмічає Бердяєв [18, с. 26]. Представники обох груп були переконаними утопістами та, незважаючи на політичну орієнтацію, засуджували західну буржуазність та капіталізм [18, с. 29]. Обидві групи пов'язували духовне відродження Заходу з месіанським призначенням Росії. Вони залишалися традиційними російськими дворянами, відірваними від повсякденної дійсності народу.

Паралельно з інтелектуальними баталіями слов'янофілів та західників відбувалося формування офіційного державного наративу. Ідеологічним попередником державницького курсу став історик Микола Карамзін. Він розпочинав свою діяльність ще наприкінці XVIII століття та довгий час знаходився під впливом ідей просвітництва, але з часом погляди Карамзіна ставали все більш консервативними. Головний твір його життя, «Історія держави Російської», створена під впливом популярного у той час національного романтизму, була справжнім тогочасним бестселером і фундаментально вплинула на нащадків. Перш за все, саме з ідей Карамзіна походить наратив про Росію як окрему цивілізацію – відмічає Немчинов. По-друге, його впливу

зазнали всі без виключення слов'янофіли. По третє, без Карамзіна неможливий головний державницький наратив XIX століття, сумнозвісна «Тріада» с. Уварова [294, с. 33].

Розроблена міністром народної просвіти доктрина так званої «офіційної народності» не лише була офіційним державницьким наративом, але, й як відмічає Немчинов, стала своєрідною відповіддю на питання «хто такі росіяни» [294, с. 64]? Уваровська тріада, на думку більшості дослідників, мала право претендувати на місце національної ідеї, бодай хоча б тогочасної. Немчинов відмічає, що час покаже універсальність даного наративу. Ця теорія зможе перетворити «народність» на «радянський народ», «самодержав'я» на тоталітарну радянську систему, нарешті православ'я, проходячи через череду атеїстичних гонінь перетворюється на комунізм [294, с. 68 – 69]. Валіцький наголошує що доктрина носила ізоляціоністський характер та транслювала політичний, релігійний, інтелектуальний консерватизм та недовіру по відношенню до Заходу [44, с. 43 – 44]. В свою чергу Бердяєв відмічає, що незважаючи на зовнішню ідеологічну близькість слов'янофіли дистанціювалися від теорії «офіційної народності» [18]. Але, з часом ситуація почала змінюватися, і поступово держава взяла в оборот ідеї слов'янофілів, використовуючи їх у ідеологічних цілях. Починаючи з часів Олександра III, коли за словами Федотова слов'янофільство зійшло на трон, запустився процес, який Немчинов називає перетворенням мирної та людяної ідеї на імперську ідеологію [433; 294, с. 74]. Так Федотов виводить прямий вплив офіційної державної ідеології на розвиток праворадикальних організацій на кшталт Чорної сотні, що на його думку дискредитували російську владу та у XX столітті штовхнули країну на шлях терору [433, с. 297].

Друга половина XIX століття стала не лише часом розквіту російської інтелігенції, але й періодом бурхливого осмислення старих та створення нових наративів. Найважливішим чинником соціальних змін стали державні реформи 1860-х років, що вивільнили значні соціальні маси. Створився новий соціальний клас – різночинці, що перевели шукання «шляху Росії» у революційне русло.

Головною тенденцією цього періоду стали проникнення релігійних тенденцій у філософські концепції. Наративи про месіанське призначення Росії, що були лише окреслені у слов'янофілів та західників в свідомості різночинців помножилися на цілісність та догматичність мислення [7, с. 32]. Вони змішавшись з релігійним світобачення різночинців, людей з народу стали чинником формування ідеології інтелігентських угруповань другої половини XIX століття: нігілістів, народників, анархістів, більшовиків. Ці тенденції також вплинули на ідеї Федора Достоєвського, Костянтина Леонтьєва, Миколи Федорова та російську релігійну філософію.

Для кращого розуміння наративної матриці другої половини XIX століття слід сконцентрувати увагу на творчості двох видатних діячів цього періоду, зокрема письменника Ф. Достоєвського та філософа Вол. Соловйова. Досі залишається спірним питання, чи можна вважати Достоєвського релігійним філософом, але на думку Валіцького, саме Достоєвський став мостом між слов'янофільством та філософським відродженням початку XX століття [44, с. 158]. Філософські погляди Достоєвського ввібрали в себе всі протиріччя російського історичного досвіду: утопізм, віру в месіанське призначення Росії, критичне відношення до Заходу. Бердяєв називає його проповідником духовного комунізму, головною особливістю якого є відповідальність всіх за всіх [18, с. 72]. В той же час, в його творчості з'являється проблематика, що до того залишалася суто релігійною. Мова йде про характерну для російського мислення віктимність, що під впливом російського православ'я та історичного досвіду почала сприйматися як християнська чеснота жертовності. Походження цього оспівування жертовності Немчинов вбачає в тому, що у творчості Достоєвського надто сильний міфологічний елемент, що винесений ним прямо з язическіх вірувань. Йому конче потрібна жертва, якою освячується ідея. Звідси культ страждання та самогубства в його книжках [294, с. 91]. Така жертовність, що межувала з християнським уявленням про святість, за словами Бердяєва була притаманна багатьом тогочасним радикалам, зокрема народовольцям та нігілістам. Такі квазірелігійні уявлення спиралися на думку філософа на

притаманну російським інтелігентам «любов до майбутнього» [18, с. 27]. Саме цей абстрактний суб'єкт заради якого ведеться революційна боротьба, стане в подальшому виправданням більшовицьких та сталінських репресій.

В творчості Достоєвського на думку Валіцького це переконання також змішувалося з феноменом есхатологічного очікування, що на кінець XIX століття вже виріс за рамки формату «пошуку істинного царства». Для нього на передній план виходить ідея всеєдності, що повинна прийти світу через Росію, народ якої обраний богом як народ – богоносець [44, с. 168–169]. Немчинов відмічає, що в рамках творчості Достоєвського саме служіння народові перетворилося у новий ідол [294, с. 91]. Тут він стає проповідником утопічних та месіанських наративів на кшталт богобудови та богопошуку, що були популярними серед лівих радикалів та являли логічне продовження народної релігійності. Варто зазначити, що такі апокаліптичні очікування завжди були досить сильними у Росії. Вони стимулювалися розумінням неможливості яким-небудь чином впливати на хід історії – стверджує Немчинов. Але очікували не нової християнської доби та пришестя Царства Божого, а скільки царства Антихриста [294, с. 92]. Це видається досить типовим для народної релігійності, що була забарвлена конспірологічними уявленнями ще з часів розколу.

Справжнім пророком всеєдності та проповідником месіанських шляхів Росії став Володимир Соловйов. Після смерті Достоєвського він став мислителем який зробив спробу подолати кризу та гармонізувати стосунки між частинами російської свідомості [294, с. 96]. На відміну від свого попередника, Соловйов був більш ліберальним, менш підозрілим до Заходу, хоча й перебував певний час під впливом слов'янофільських ідей [44, с. 234–235]. Важливу роль в житті філософа відігравала релігія, особливо релігійний містицизм. Він був відкритий до західної містичної традиції, саме тому не сприймав популярну серед російських консерваторів критику католицизму та націоналізму. Навпаки, Соловйов розробив вчення про майбутнє духовне відродження у єдності двох церков Східної та Західної. На думку філософа, саме в цьому полягає російська

національна ідея, а мовчання Бога про призначення якої-небудь нації він розглядає як підтвердження ідеї про єдність людства [294, с. 101].

Бердяєв зазначає, що у перший період своєї діяльності Соловйов оптимістично сприймав християнство, хотів з'єднати його з прогресом і гуманізмом, вірив у можливість розвитку Боголюдства на землі. Він будував християнську теократичну утопію, проповідував вільну теократію, вірив у можливість християнської політики [18, с. 75]. Він навіть розробив свою, оптимістичну тріаду на противагу уваровській, в центрі якої були церква, держава та суспільство [294, с. 102]. Але поступово, з роками, оптимізму в Соловйова поменшало. Під кінець життя він остаточно зневіряється в можливості вселенської вільної теократії, не вірить більше в шлях історії. Філософ починає думати, що історія кінчається, що вона не має майбутнього, що все вичерпано – вказує Бердяєв [7, с. 75]. Валіцький зауважує, що наслідком розчарування Соловйова стала поступова зміна його риторики. Пришестя Христа та загальне Воскресіння не будуть реалізованими як Царство Боже, замість цього на землі наступить царство Антихриста [44, с. 246]. Наслідком цього есхатологічного повороту у творчості філософа стали статті «Три розмови» проникненні песимізмом, де Соловйов попереджує, що небезпека погрожує Росії не з Європи, а з Азії [402]. Бердяєв та Федотов відмічають, що такі настрої були типовими для того періоду. Почуття настання кінця означає не настання кінця світу, а кінця історичної епохи, передчуття історичних катастроф. Це апокаліпсис усередині історії. Всі відчувають, що Росія поставлена перед безоднею [18, с. 75].

Смерть Соловйова у 1900 році стала певною межею між старою та новою Росією. Країна вступила в епоху модерну, і передбачена філософом катастрофа не змусила на себе чекати. Спочатку на Росію обрушилася обіцяна «загроза зі Сходу», що виявила себе у фатальній російсько-японській війні. Вона призвела до Першої російської революції. Короткий міжвоєнний період охарактеризувався зростанням кількості праворадикальних угруповань, які Федотов називає російськими попередниками націонал-соціалізму. Філософ

стверджує, що чорносотенний націоналізм став справжнім рецидивом російської архаїки, що спиралася на допетровські ідеали ізоляціонізму та ксенофобії [4, с. 297]. На думку Бердяєва цар Микола II прагнув стати народним царем [7, с. 110]. Це твердження багато в чому пояснює його ставку на правих радикалів, яких він сприймав за рух народу. Історія показала, що його ставка була фатальною. Скориставшись близькими до слов'янофільських наративів ідеями панславізму, Російська влада вступила в Першу світову війну, спричинивши тим самим катастрофу 1917-го, та назавжди поставивши крапку в історії російської монархії. Нарешті після невдалих спроб модернізації Росії за західним зразком, що намагався здійснити Тимчасовий уряд, владу в країні захопили більшовики. Саме вони стали першою воістину народною владою, що зняла дихотомію «свій – чужий». Успіх більшовиків полягав в тому, що вони не створювали нових наративів, а вдало адаптували, чи навіть спрощували старі. Ідеологія більшовиків мала повний набір традиційних для росіян наративів: віру в утопічне світле майбутнє, колективістське уявлення про землю, політику «сильної руки», протиставляла себе буржуазному Заходу. За 70 років свого панування вона багато в чому змінила ментальність росіян, загострила одні особливості, притупила інші. Ціна цих метаморфоз була жахливою, але саме ними завершився процес формування традиційних російських наративів.

2.2.Соціально-психологічні витоки традиційних російських наративів

Формування та розвиток культурного коду будь-якої цивілізації є складним і багатогранним процесом, на який одночасно впливають багато різноманітних факторів. Дослідження цього процесу ускладнене насамперед вивченням історико-культурного та психологічного підґрунтя, що лежить в основі притаманного цим цивілізаціям світосприйняття. Вивчаючи російське сьогодення, неможливо не звертати увагу на всю багатогранність історичного та культурного минулого Росії. Пройшовши унікальний історичний шлях,

російська культура увібрала в себе одразу декілька культурних моделей. Будучи культурою міметичною, вона запозичила певні психологічні особливості культур, що мали той чи інший вплив на процес формування російського колективного несвідомого. Пасивна по своїй суті російська культура абсорбувала велику кількість наративів, перетворюючи їх на частину народної свідомості. Дослідження цих наративів необхідно починати з ретроспективного аналізу російського культурного досвіду, що базується одночасно на декількох культурних парадигмах, які несуть у собі психологічні відбитки минулого. Актуальність такого ретроспективного методу полягає у тому, що дослідження вищезазначених історичних передумов виникнення російського соціокультурного коду допомагає зрозуміти поточні політичні та релігійні процеси, що впливають на розвиток сучасного російського державного міфу.

Необхідно за допомогою ретроспективного аналізу психологічних і культурних передумов формування ключових російських релігійних та світських наративів провести феноменологічний аналіз російської наративної матриці. Дослідити провідні традиційні наративи, виявити їх актуалізацію у російському соціокультурному сьогоденні.

Оригінальне дослідження психологічних і культурних передумов формування ключових російських релігійних та світських наративів потребує якісно нової методології. На нашу думку заслуговує на особливу увагу методологія таких українських дослідників, як О. Донченко та Ю. Романенко, що базується на використанні психоаналітичної традиції К. Г. Юнга у відношенні до дослідження антропологічного й історичного матеріалу. Використовуючи юнгіанську традицію, Донченко та Романенко дослідили феноменологію візантійського мислення, класифікували базові архетипи візантійської культури, окреслили напрямки впливу візантизму на формування російського соціокультурного бекграунду. При формуванні теоретичної бази даного дослідження також були використані праці Анджея Валіцького, Ігоря Немчинова та Андрія Окари.

Будь-яке дослідження російської традиційної культури необхідно розпочинати з визначення питання цивілізаційної приналежності цієї країни**.** Будучи найбільшою країною світу, Росія покриває територію двох континентів – Європи та Азії. Ці дві частини світу втілюють у собі дві протилежні культурні матриці, два несумісних один з одним світогляди. Поєднуючи у собі Схід і Захід, Росія створює унікальний соціокультурний феномен, головною особливістю якого є суперечливий світогляд росіян і загадковість їх культури. Визначення Росії, як окремої цивілізації – спірне у наукових колах питання, але одностайною буде констатація того факту, що у цій країні існують власні фундаментальні, відмінні від Сходу та Заходу культурні особливості, які створюють її неповторний колорит. Ці особливості актуалізуються в культурній спадщині народу у вигляді традиційних наративів. Однією з головних особливостей російської ментальності є перманентний пошук власної ідентичності, що обумовлений специфічними географічними, історичними та соціокультурними характеристиками країни. Цей пошук не припинявся протягом усієї російської історії. Він дрейфував між контрастними полюсами візантійської релігійності, загарбницького імперіалізму та комуністичної ідеології.

Відомий дослідник російського традиціоналізму Анджей Валіцький зазначає, що всі суспільно-політичні ідеології мають під собою світоглядний аспект, а отже, для дослідження російського ідеологічного сьогодення нам необхідно дослідити світогляд росіян, визначити, які особливості світобачення є притаманними саме цьому етносу та яким чином ці особливості виявили себе у культурі та ментальності росіян [45, с. 11]. У рамках даного підрозділу перед нами не стоїть завдання концентрувати увагу на історичному чи психологічному підґрунті формування російської ідеології, ми лише окреслимо коло причинно-наслідкових зв'язків, спробуємо встановити зв'язок між історичними, психологічними та ідеологічними феноменами російської культури. Перед нами стоїть задача дослідити механіку формування традиційних наративів під впливом характерних історичних процесів і культурних особливостей. Процес формування російського традиційного світогляду умовно можна поділити на три

етапи: ґенеза, розвиток та канонізація. Ґенеза російської традиційності відбувається в рамках візантійської культури та поширюється в період її розповсюдження на східнослов'янських землях у вигляді православ'я. Періодом трансформації стала доба московського царства та ранній імперський період, коли відбувалася адаптація візантійської матриці до місцевих реалій. Канонізація ж розпочалася приблизно наприкінці XVIII – на початку XIX століття, коли в Росії під впливом внутрішніх і зовнішніх чинників сформувався запит на пошук власної історичної ідентичності.

Отже, що є типовим для російського світобачення? Не вдаючись в деталі, ми можемо одразу вирізнити ряд культурних особливостей, що відрізняють росіян від інших, бодай навіть східнослов'янських народів. Умовно розділивши ці особливості на духовні та світські, можемо констатувати, що до базових характеристик духовної культури росіян можна віднести такі категорії, як утопізм, колективізм, догматичність мислення, віра в богообраність та релігійна пасивність. Світська культура, що формувалася під впливом тоталітарної керівної моделі, розробила власну категоріальну матрицю, характерними особливостями якої є мислення в рамках дихотомії «свій–чужий», конспірологічність, колосальний розрив між словами та діями, безвідповідальність, безініціативність, політична пасивність. Формування цих світоглядних особливостей – наслідок складного історичного шляху Росії, на який впливало одразу багато чинників: від православ'я до географічних особливостей регіону. Вони сформували особливий тип мислення, що вирізняє росіян поміж інших народів. Розглядаючи різні варіанти визначення терміну «цивілізація», російський дослідник Андрій Окара зазначає, що головний критерій цивілізації – це наявність певного набору трансцендентних уявлень про буття, абсолютну реальність, час, вічність, сенс існування і т. д. У той же час, цивілізації є більш стійкими асоціаціями, ніж імперії, національні, державні та культурно-мовні спільності. Цивілізацію прийнято розглядати як найвищий рівень культурно-ціннісної консолідації, проте, слід зазначити, що цивілізація –

це не застиглий у часі «культурно-історичний тип», а живий процес, – відмічає Окара [311, с. 13].

Орієнтуючись на таке розуміння феномену цивілізації, можна констатувати, що Росія в певній мірі належить до окремої цивілізації, проте, розуміння її кордонів є ширшим за межі території сучасної РФ. Ця цивілізація – цивілізація східнохристиянська, культурна ідентичність якої сформована під впливом середньовічної наддержави – Візантійської імперії. В орбіту цієї цивілізації потрапляють території, до яких Візантія імпортувала власну версію християнства, а разом із нею і власне світобачення. Через це жодна з існуючих держав, на теренах якої домінує християнство східного зразка, не може претендувати на центральну позицію у східнохристиянській цивілізації. Київ, Москва, Бухарест і Софія – усі вони в однаковій мірі є заручниками Константинополя, а отже, історичний центр візантійського християнства не є частиною сучасного політичного ландшафту, він проектується у минуле, залишаючись за рамками політичних суперечок сьогодення. Романенко та Донченко вказують на те, що однією із базових особливостей візантійського мислення є залежність від минулого, а отже, розгляд російського традиціоналізму є неможливим без ретроспективного аналізу візантійського підґрунтя російської ментальності.

Візантійська імперія являла собою унікальне цивілізаційне утворення, що одночасно поєднувало в собі багаж еллінської мудрості, римської правової системи, бюрократичної керівної моделі та східного деспотизму. Однак, ще одним важливим фактором візантійського буття було протиставлення себе варварському Заходу. Досліджуючи психологічне підґрунтя цього феномену, Романенко та Донченко, спираючись на юнгіанську традицію, у рамках своєї монографії сформулювали цікаву теорію, згідно з якою протистояння між візантійським Сходом і варварським Заходом несе відбиток гендерної дихотомії, що актуалізувалася в архетипах чоловічого та жіночого начал (інь та янь). У цій архетипічній моделі Захід уособлює активне, руйнівне, домінуюче чоловіче начало, у той час, як Схід постає пасивним, екзекутивним жіночим началом,

головною функцією якого є збереження [126, с. 121]. Спираючись на подібне тлумачення, дослідники стверджують, що формування «жіночої» психологічної моделі у візантизмі відбулося під впливом багатьох зовнішніх і внутрішніх чинників. Історія Візантії – це історія руху від процвітання до занепаду, історія з періодичними сплесками культурного відродження. Протягом всього свого існування тисячолітня імперія поступово втрачала території, тонула у вирі внутрішніх суспільно-політичних негараздів, ставала жертвою іноземних інтервенцій. Така історична атмосфера стала запорукою формування саме «жіночого» психотипу візантійців. Постійне почуття нестабільності (як зовнішньої, так і внутрішньої) викликало стан постійного стресу та вплинуло на розвиток таких важливих особливостей візантійської ментальності, як екзекутивність, консерватизм, ізоляціонізм, схильність до споглядання та естетизації [126, с. 118–119]. Душею візантійського буття була східна версія християнства – православ'я. Саме воно абсорбувало в себе всі культурні здобутки Східної римської імперії та психологічні особливості її мешканців. Але й релігійне життя багато в чому несло відбитки візантійської психологічної «жіночності». Остання виражалася у нехарактерній для Заходу контрастності буття, що одночасно поєднувала неймовірного рівня жорстокість і тонкий естетизм, які існували на фоні всепоглинаючої екзистенційної пасивності, здатності підкорюватися будь-яким зовнішнім обставинам. Таке світосприйняття сформувало характерні особливості православ'я, яке завдяки візантійському впливу поширилося у більшості країн Східної Європи та в свою чергу вплинуло на місцеві культури, у тому числі і російську. Східне християнство, що несло на собі відбиток візантійської соціокультурної дійсності, мало такі нетипові для активного західного психотипу риси, як: відсторонене ставлення до будь-яких життєвих подій, схильність до релігійної естетизації та характерну для всього візантизму двозначність, що виражалася у розриві між словами та діями [126, с. 124].

Екзекутивна візантійська психокультура сформувала не лише характерні риси східного християнства, а й унікальний інтегральний тип суб'єкта,

характерними особливостями якого були одночасна учнівська залежність від культури та перебування у стані постійної зачарованості. Цей суб'єкт став своєрідною іконою, що у подальшому транслювалася в будь-якій зараженій візантизмом культурі через її постійне копіювання. У рамках спільної монографії Романенко та Донченко вивели деякі особливості цього суб'єкта, що втілювався в образі вічно юного, інфантильного маргінала, який живе чистим сьогоденнями, не вірить в успіх чесної праці, зате довіряє злочину, бо в ньому дуалізм між твариною та дитиною Божою доведено до граничної точки, цей суб'єкт виправдовує відсутність елементарної моралі естетичним максималізмом, який є достатньо «простим та задушевним», щоб закрити очі навіть на страждання близьких, не бачити за деревами лісу, ставити гру у життя вище за саме життя [126, с. 166].

Звісно, що вищезгаданий інтегральний тип візантійської культури не міг існувати у вакуумі, він видозмінював дійсність, наповнюючи її архетипами, породженими його психологічними особливостями. Романенко та Донченко виявили п'ятнадцять базових архетипів візантійської психокультури, серед яких деякі виглядають цікавими в світлі дослідження російських традиційних наративів. Більшість дослідників традиційної російської культури з легкістю впізнають візантійські за походженням архетипи «вічного учня», «звеличення юродивого», «домінування уречевленого над процесуальним», «тотожності істини і влади», «ідеалізації старовини» та деякі інші. Як буде видно далі, ці психологічні кліше доволі сильно вплинуть на формування російського світобачення, пройдуть крізь віки та міцно закріпляться у несвідомому не лише росіян, а й деяких інших східнослов'янських народів.

Вибираючи віру, князь Володимир вибирав і цивілізаційну модель, закладаючи програму розвитку культури на багато століть вперед. Зробивши вибір на користь Візантії, він експортував на Русь готову культуру, що на думку Миколи Бердяєва, поєднавшись зі слов'янською любов'ю до природи, стала запорукою формування місцевої версії православної культури. У результаті цього поєднання природно-язичницький елемент увійшов і в російське

християнство, – відмічає філософ [18, с. 8]. На думку українських дослідників Романенка та Донченка, вибір князя Володимира був очевидним саме тому, що православне християнство, на відміну від католицизму, дає змогу поєднувати фальшиву імітативність релігійних обрядів з язичницькою «вольницею», вдавати з себе благородних та доброчесних і, разом з тим, не утискати свою біологічну безпосередність [126, с. 162]. Дане твердження у поєднанні з фактом довгострокового двовір'я, що існувало на теренах Київської Русі, малює картину формування східнослов'янського психологічного портрету, що актуалізувався під впливом низки важливих чинників: оригінального східнослов'янського язичництва, насадженого «згори» візантійського християнства та таких зовнішніх факторів, як варязька чи монголо-татарська керівні моделі.

Окрім вищезгаданих візантійських соціокультурних особливостей, східнослов'янський, зокрема російський психотип увібрав у себе ще одну нехарактерну для візантизму особливість: особливе ставлення до влади. Не зважаючи на весь сакральний пафос візантійського владного офіціозу, візантієць на рівні повсякденного життя сприймав владу як щось тимчасове. Він погоджувався з тим, що будь-яка влада від Бога, якою б деспотичною вона не була. У той час як східні слов'яни, зокрема росіяни сприймали владу як зовнішню, пришлу, наносну силу. Цей факт багато в чому пояснює актуальність моделі «свій-чужий» у російській традиційній культурі. Досліджуючи це питання, Ігор Немчинов стверджує, що така дихотомія остаточно канонізувалася вже у часи правління Івана Грозного [294, с. 13]. Важливо зазначити, що таке сприйняття влади однозначно сформувалося не на пустому місці. Аналізуючи історичний досвід східних слов'ян, можемо з впевненістю констатувати, що історично «чужими» у тій чи іншій мірі були всі представники панівного класу: князі варязького походження, монголо-татари, царські опричники, франкомовні дворяни.. Розглядаючи цей феномен, російський релігійний філософ Микола Бердяєв зазначає, що на рівні простого народу росіянам завжди було притаманне сприйняття панівного класу як раси чужинців [18, с. 13].

У свою чергу, важливою історичною віхою, що сформувала російській світогляд, стало трьохсотлітнє панування на теренах сучасної Росії ординських завойовників. Автори книги «Архетипи соціального життя та політика» стверджують, що панування Орди в жодному разі не слід розглядати як одностайно негативне явище. Цей період, за словами дослідників, став часом поєднання візантійського, слов'янського та татарського психологічних елементів. Від цього союзу народився новий соціокультурний тип – російський, який увібрав в себе характерні особливості візантійського мислення, слов'янську чуттєвість та азіатську керівну модель, ґрунтовану на жорстокості та колективізмі [126, с. 268–269]. Цей синтез лише збільшив градус протиріч, загострivши якості візантійського психотипу. Ординський і московський періоди історії Росії стали часом переосмислення візантійського психокультурного спадку та перетворення його на оригінальний російський світогляд.

Падіння Візантійської імперії в XV столітті відкрило нові горизонти ідеологічних можливостей багатьом її нащадкам. Ці можливості перш за все виявили себе у вигляді певних наративів, що почали поширюватися теренами всіх православних держав. Найбільш важливим ідеологічним здобутком вищезгаданого періоду стає наратив про «істинне царство», що актуалізувався в тогочасній пропагандистській моделі «Москва – Третій Рим». Прийшовши до Московії разом із династичним шлюбом Івана III зі спадкоємицею візантійського трону Софією Палеолог, наратив про «істинне царство» швидко став частиною тогочасної російської державної ідеології. Коріння цього наративу слід вбачати у візантійському ізоляціонізмі та вірі в есхатологічну місію Східної римської імперії залишатися єдиним обраним Богом царством до Другого Пришестя. Наслідком абсорбування цих ідей у російську ідеологічну модель стало те, що московські князі, а зрештою й царі, усвідомлювали себе спадкоємцями візантійського трону. Разом із імперським пафосом на них падала відповідальність за збереження чистоти православної віри та весь набір візантійських есхатологічних уявлень. У той же час Андрій Окара зазначає, що

поширення подібних наративів було типовим для східнослов'янських країн поствізантійської культури та було пов'язане з процесом пошуку сакральних центрів. Так, на звання «Третього Риму», окрім Москви, претендувала тогочасна болгарська столиця – Тирново [311, с. 45].

Під впливом подібних месіанських наративів Московія поступово почала сублімувати власні комплекси меншовартості, породжені віками ординської окупації. Результатом цього процесу стало загальнонаціональне роздування почуття власної важливості, що в свою чергу вилилося у розвиток ізоляціоністської суспільно-політичної моделі. Російський релігійний філософ Георгій Федотов зазначає, що до того відкрита, постійно контактуюча з Заходом країна починає закриватися, поступово успадковуючи візантійську ізоляціоністську модель [433, с. 281]. Варто зазначити, що наратив про необхідність державного ізоляціонізму поступово канонізувався у російській політичній практиці, перетворившись на універсальну модель поведінки, яка актуалізується із запуском процесу тоталітаризації влади. Так, ізоляціоністська модель домінувала у російській історії у періоди правління Івана Грозного, Миколи І та у Радянські часи. Кожний із цих історичних етапів також характеризувався актуалізацією тотожного до ізоляціоністського наративу про привалювання російського над Західним. Наратив про «істинне царство» став оригінальним гібридом цих двох концепцій. Він трансформував у собі цілий ряд «дочірніх» по відношенню до нього наративів. Саме з проникненням до Росії наративу про «істинне царство» сформувалася ціла наративна матриця, до якої відносяться наступні традиційні російські наративи:

- Типова для візантійської, але не типова для руської культури критика католицтва і взагалі Заходу;
- Віра в есхатологічну місію Росії стати останнім ковчегом спасіння в царстві антихриста;
- Видозмінений візантійський наратив про домінування «своєї» культури над «чужою» та культури над досвідом;

- Конспірологічність мислення, віра в наявність антиросійських змов як зовні, так і в межах країни.

Наратив про «істинне царство» зазнав цікавих трансформацій у народній свідомості. Дане питання потребує окремої уваги саме через його особливе значення в процесі формування базових патернів колективного несвідомого росіян. У народній свідомості цей наратив кристалізувався в легендах про град Кітеж, що кожного разу зникає під водами озера. Ця міфологема яскраво демонструє народне уявлення про сутність «істинного царства»: на відміну від державного офіціозу, що проголошував Московію Третім Римом, народна свідомість відмовляла державі у статусі «істинного царства». Причиною тому слугувала повсякденна несправедливість і деспотизм, що були невід'ємними частинами російської політичної дійсності. Звісно, що у народній свідомості повна несправедливостей держава, втілена у правлінні «чужих», не має права претендувати на звання «істинного царства». Для простих росіян цей наратив поєднався з євангельським образом «Царства Небесного». Ігноруючи слова Христа про те, що його Царство не від світу цього, російське колективне несвідоме спокусилося ідеєю можливості втілення Божого Царства на Землі. Саме тут актуалізується есхатологічна місія російського народу – пошук граду Кітежа. У цій народній есхатології Бердяєв вбачав коріння російської комуністичної утопії [18, с. 11].

Доволі цікавим залишається питання формування російської релігійної культури у вищезгаданий історичний період. Саме доба Московії стала моментом історичного зламу у відносинах держави та церкви. Незалежна як у часи Київської Русі, так і в ординську епоху православна церва формувала дискурс у певній мірі альтернативний до будь-яких форм існуючої влади. І хоча православна церква на Русі не була такою потужною силою як, наприклад, католицька церква на Заході, тим не менш, вона грала роль своєрідного арбітра у стосунках між народом та князями, а згодом і монголами. З початком царювання Івана IV вона зазнала жорсткого підпорядкування централізованій царській владі. Цікаво, що це підпорядкування напряму відобразилось на

народному сприйнятті офіційної релігійності. Федотов зауважує, що період ординської навали став «золотим віком» російської святості, у той час як період Московського царства став періодом певного духовного занепаду [433, с. 281].

Головним героєм тогочасної агіографії стає персонаж, майже зовсім відсутній у Західній християнській культурі – юродивий. Важливо зазначити, що цей архетипічній образ прийшов на Русь разом із візантійською культурою. На думку Романенка та Донченко, процес висування архетипу юродивого на передній план свідчить про факт остаточного домінування культури над суб'єктом [126, с. 203]. Важливо зазначити, що в соціокультурній дійсності Московії цей процес був пов'язаний з утвердженням тоталітарного стилю правління перших царів. У тоталітарній державі взірця Московського царства, юродивий своїм безумством чинив бунт проти деспотизму культури, що втілювалась у тиранії монарха, та в певній формі знімав соціальну напругу, беручи на себе роль медіатора у відношеннях між народом та царем, стаючи своєрідним vox populi. Цікаво, що саме маска юродства, або «мнимого божевілля» стане оригінальною формою захисту багатьох російських інтелектуалів протягом усієї російської історії. У той же час, незвикла до критики державна влада поступово почне сприймати будь-яку критику у власний бік як прояв юродства. Яскравим прикладом такого зверхнього ставлення до обґрунтованої критики може слугувати казус Чаадаєва, офіційно проголошеного божевільним за осуд деспотичної політики Миколи I [45, с. 117].

У той же час напруга у сфері відносин між державою та церквою дедалі зростала. Репресії, що їх обрушив царизм на незалежну Руську церкву у часи Івана IV, не змогли зламати внутрішній супротив підкоренню. Цей конфлікт визрівав майже сто років і вирвався на поверхню під час сумнозвісних реформ патріарха Никона, головною ціллю яких було подолання обрядових розбіжностей між грецьким і російським православ'ям. Здавалося б, мета вивести російське православ'я на один рівень із візантійськими взірцями була доволі актуальною в рамках тогочасної ідеологічної концепції про Москву як Третій Рим. У той же час, спроба Никона реформувати церкву виявила до того

непомічену проблему розриву між державною ідеологією та народною есхатологією. Церковні реформи не вписувалися в народне уявлення про «істинне царство» саме тому, що в «істинному царстві» і віра має бути істина, а отже, немає сенсу реформувати те, що виступає уособленням цієї істинності. Бердяєв зазначає, що у народній свідомості спроба привести обрядову сторону російського православ'я до грецьких взірців сприймалася як «порча» саме через те, що істинна віра у народних уявленнях була руською вірою. Спроба змінити руську віру викликала значний соціальний резонанс, спричинивши одне з головних історичних потрясінь у російський історії. На думку Бердяєва, саме у цей історичний момент народне православ'я остаточно пориває із державною церквою [18, с. 10].

Перенасичена есхатологічним очікуванням православна свідомість у розколі отримала новий імпульс підтвердження наближення «останніх часів». Важливо зазначити, що супротив реформам чинили саме найпалкіші носії народної есхатології: рядове духовенство та миряни. У їх середовищі виникає новий тип ментальності, у якому недовіра до влади та постійне очікування кінця світу стануть центральним елементом мислення, довкола якого сформується власна наративна матриця. Провідний наратив цієї матриці – концепція про захват влади в «істинному царстві» антихристом, яка згодом стане іконічним сюжетом російської культури та отримає втілення в популярних серед росіян конспірологічних теоріях про «підміненого царя» або про змову зовнішніх сил проти Росії. З іншого боку, середовище російської інтелігенції теж не омине зараження традиційним для росіян духом народної есхатології, що виявить себе у творчості Федора Достоєвського та Володимира Соловйова й опосередковано вплине на розвиток естетики «Срібного віку».

Петровська епоха, що прийшла на зміну Московському царству, стала часом колосальних соціокультурних зрушень. Цей період ознаменувався не лише найрадикальнішою, можливо навіть більш радикальною, ніж більшовицький переворот, трансформацією російського буття, але й актуалізацією у колективному несвідомому росіян нових архетипів. Уся

подальша історія розвитку традиційних для росіян наративів – це історія осмислення реформ Петра І, тому що петровські реформи підняли до того неактуальну проблематику вибору шляху Росії. Ламаючи стару візантійську світоглядну матрицю, Петро вдарив у серце її ідеології, піддавши сумніву головний традиційний наратив російської культури – наратив про «істинне царство». Відтепер Росія не була єдиним богоспасенним царством правди на землі. Навпаки, петровські реформи показали росіянам відсталість країни від найбільш розвинутих держав тогочасної Європи, архаїчність її буття та світогляду. Усвідомлення власної відсталості в певній мірі вдарило по російському самолюбству та призвело до формування двох незалежних наративів, базованих на старих візантійських архетипічних моделях.

Першим актуалізованим архетипом петровської доби став успадкований від візантизму архетип «вічного учня». Немчинов зазначає, що для подолання старої московської ізоляціоністської свідомості Петро зламав стару матрицю «свій – чужий». У петровській Росії «стара» Московія стала «чужою», а Європа – «своєю» [294, с. 17]. У панівних класах формується уявлення про недосконаліть, застарілість і неправильність усього старого, автохтонного. На офіційному рівні держава транслює наратив про учнівську залежність російської культури від Заходу з його передовими технологіями та формами соціальних інститутів. Досліджуючи архетип «вічного учня», Романенко та Донченко вказують, що ця модель багато в чому схожа з магістральним архетипом допетровської Росії, архетипом юродивого. У обох моделях суб’єкт перебуває у рабській залежності від культури. Але між ними існує і важлива відмінність: «вічний учень», на відміну від юродивого, не є «скаліченим культурою». Навпаки, він сприймає культуру із учнівським пієтетом. Виказуючи покірність перед тиранічною культурою, він залишається слухняним, але вічно інфантильним її заручником з розвинутим почуттям провини [126, с. 172]. Тут необхідно додати, що петровська епоха не лише привила росіянам певну форму комплексу меншовартості, що базувався на учнівському пієтеті перед заходом. Вона також визначила напрямок подальшого розвитку запозиченого у Візантії

імперського наративу. Розпочата ще за часів Грозного активна загарбницька політика при наступних царях тільки набирала обертів. Підкоривши собі простір від Польщі до Тихого океану, російські царі тільки розбурхали власні загарбницькі апетити. У цьому сенсі Петро продовжив справу Івана IV, проголосивши себе не просто «царем», а імператором. Цим актом він сформулював специфічну політичну програму для всіх наступних поколінь правителів Росії. Ця програма полягала в необхідності нарощувати території, підкорювати інші народи. Можна сказати, що саме імперський комплекс став своєрідною формою сублімації комплексу меншовартості, що виникнув у результаті кризи наративу про месіанське призначення Росії. Необхідно зазначити, що у Російській імперії наратив про «істинне царство» застарів лише як форма офіційної державної ідеології. Він досі залишався у народній свідомості у вигляді народних есхатологічних уявлень, а згодом актуалізувався в філософській полеміці XIX століття.

Розглядаючи питання канонізації традиційних російських наративів, необхідно зазначити, що саме постпетровська Росія могла стати місцем, де трансформований під впливом багатьох історичних факторів візантійський світогляд нарешті отримав оформленого вигляду. Зробивши найвизначніший світоглядний переворот в історії Росії – першу й останню «революцію згори», Петро започаткував полеміку, сам факт існування якої в сучасному російському соціокультурному дискурсі автоматично перетворює її в традиційний наратив. Суть полеміки полягає в обговоренні доцільності проведених царем реформ. Відкривши країну заходу, цар порушив ізоляціоністську сакральність «святої Русі», тим самим знявши її месіанські претензії. Результатом цих світоглядних трансформацій став поділ російського суспільства на послідовників реформаторських ідей Петра та прихильників «старих звичаїв». Полеміка між цими двома таборами хронологічно співпала з актуалізацію загальносвітових процесів, які наприкінці XVIII – на початку XIX століття поставлять Росію перед необхідністю визначення власного цивілізаційного шляху. Причину цього феномену слід вбачати в паралельному розвитку двох ліній російської масової

свідомості, що актуалізувались у вигляді архетипу «вічного учня» та «ідеалізації старовини». Консервативний візантійський психотип відмовлявся погоджуватися зі своїм вторинним по відношенню до Заходу статусом, а отже, почав довгострокову гру в імітацію. Звиклий до різноманітних форм тиранії суб'єкт із візантійським психотипом мав величезну навичку до мімікрії, імітуючи те, що від нього потребувала культура. Саме так, на думку Романенка та Донченко, розкривалася феноменологія гри як способу втечі від реальності [126, с. 180].

Імітуючи Захід, Росія ним не стала, а лише перетворилася у певного роду симулякр, тотожній до оригіналу лише за формою. Внутрішнє наповнення залишилося візантійським, з усіма супроводжуючими соціокультурними та психологічними особливостями. Безсуперечним підтвердженням цього є факт незмінності внутрішнього укладу життя росіян, особливо нижчих верств населення. Крім того, на поверхню піднявся новий конфлікт – «старої» та «нової» Росії. По своїй суті він продовжував стару візантійську матрицю «Схід – Захід», де «нова» Росія стала Заходом, а «стара» залишалася Сходом. Вище вже згадувалося, що в народній свідомості відбувся остаточний збій: піддавшись західним спокусам, влада в «істинному царстві» остаточно стала «чужою». У той же час, «своїм» залишалося все «старе», «народне» або «православне», а під «чужим» розумілося все, що мало будь-яке відношення до державного офіціозу. На думку Немчинова, фізичним втіленням всього «нового» став Петербург, у якому зовсім не було місця «старій» допетровській Росії [294, с. 8].

Злам століть став цікавим часом соціальних трансформацій по всьому світу. «Першою ластівкою» майбутніх змін у Росії став маніфест імператриці Катерини II «Про вільність дворян». Цим актом цариця зняла з російського панства необхідність обов'язкової військової служби, спричинивши виникнення в Росії нового соціокультурного явища – інтелігенції. Перші інтелігенти відкрили в літературі ту дискусію, що вже давно точилася в суспільстві: суперечку щодо історичного шляху Росії. Цей феномен активно виявив себе в формуванні консервативного історичного дискурсу, провідним представником

якого був історик Михайло Щербатов. Він послідовно критикував діяльність Петра І, вказуючи, що головними чинником його реформ є «сластолюбство». Цікаво, що під «сластолюбством» історик розуміє індивідуалізм, проникнення якого в російське суспільство він пов'язує з деморалізацією, кар'єризмом і розпустою, – відмічає Валіцький. Іншими словами, Щербатов критикує бажання російської еліти жити за західними взірцями, ставлячи індивідуальне начало перед колективною необхідністю. Вихваляючи «старовину», історик виносить доволі категоричну оцінку своєму сьогоденню, вбачаючи джерелом всіх негараздів зміну віковічних порядків допетровської Русі [45, с. 34].

Провідним представником протилежного Щербатову табору став Олександр Радищев. Феномен Радищева в російській культурі полягає не лише в тому, що він став першим дисидентом, який зазнав утисків за свої погляди, а й у тому, що він, за словами Немчинова, став одним із перших російських правозахисників [294, с. 23]. Суть його правозахисної діяльності полягала в жорсткій критиці тогочасних російських порядків, яка виявилась настільки резонансною, що цариця проголосила його «бунтівником гіршим за Пугачова» та засудила до заслання в Сибір. Розглядаючи феномен Радищева через призму методології авторів монографії «Архетипи соціального життя та політика», слід зазначити, що така, занадто жорстка на перший погляд, реакція є типовою для візантійського світогляду. Вище вже зазначалося, що єдиним суб'єктом, що має право критикувати владу у візантійській матриці є юродивий. З огляду на те, що у візантизмі культура безкомпромісно домінує над суб'єктом, будь-які його спроби вирватися з під її контролю будуть суворо покарані, адже, з огляду на тоталітарний характер влади, культура розглядає його як сублімованого злочинця. Цей принцип виявляє й іншу специфічну рису візантизму: відсутність використання потенціалу інтелектуала у владі. Візантійство веде нещадну війну проти будь-якої інтелектуалізації, оскільки остання в умовах візантизму відіграє деструктивну роль [126, с. 126].

Ситуація, що склалася довкола Радищева, у певній мірі є ілюстративною, адже вона чітко виявляє традиційний для російської політичної свідомості вибір

на користь консерваторів. На відміну від Радищева, Щербатов не лише здавався імперській владі нешкідливим, а й у певній мірі був їй корисним. Консерватор з його ідеалізацією «старого» не становив загрози російському візантизму, адже він наполягав на збереженні системи, у той час, як головною помилкою лібералів була спроба привнести в неї зміни. Будучи апологетами вищезгаданого «сластолюбства», ліберали намагалися привнести елементи західного індивідуалізму у ворожу до нього колективістську матрицю. У цій проблематиці актуалізується традиційний для російської ліберальної інтелігенції наратив про необхідність боротьби з системою. Нажаль, у рамках візантійської психокультурної традиції така боротьба є заздалегідь приреченою на поразку. Зухвалу спробу зміни системи можна було пробачити лише Петрові, бо особисто він мав на це право виключно за владним статусом. Петро, як тиран, мав змогу чинити над екзекутивним візантійським психотипом будь-яку наругу. У візантійській психокультурі право на такі дії належить лише царям, у той час, як перші дисиденти були звичайними бунтівниками, яких візантійська культура завжди нещадно карала. Слід констатувати, що такий порядок речей є традиційним для російського світосприйняття. Він неодноразово актуалізувався у російській культурі протягом століть як в імперські, так і в радянські часи.

На подальший розвиток полеміки між «старим» та «новим» у російській культурі значно вплинули як зовнішні, так і внутрішні події. Ключовим фактором майбутніх змін став старт активної індустріалізації в Англії та революційні події у Франції. Велика Французька революція починалася під просвітницькими гаслами «свободи, рівності та братерства», але дуже швидко перетворилася на кривавий жах, крапку в якому поставила диктатура Наполеона. Ці події мали величезні наслідки для всієї Європи. Немчинов зазначає, що невдача революції, яка була вершиною Просвітництва, але закінчилася Наполеоном, призвела до усвідомлення національних інтересів і пошуку національного коріння під час антинаполеонівських війн 1809 – 1813 років [294, с. 34]. Повернувшись із Європи після перемоги над Наполеоном, російські офіцери були глибоко вражені рівнем політичного, технологічного та

культурного розвитку європейських народів. Ці враження вкупі з новими філософськими ідеями вплинули на активізацію пошуку російської культурної ідентичності.

Необхідно зазначити, що подібні пошуки відбувалися в той момент і в самій Європі. Результатом цих процесів стало виникнення на початку XIX століття нової консервативної філософської хвилі, яка отримала назву націонал-романтизму. Інтелектуальним центром нового руху стала Німеччина. Такі представники німецького націонал-романтизму, як Шеллінг в значній мірі скорегували напрямок пошуку російської культурної ідентичності. Стоячи на засадах крайнього ідеалізму, Шеллінг проголошував обраний західною цивілізацією шлях соціальних і промислових трансформацій хибним. Натомість, вони пропонували повернутися до власних національних витоків і почати пошук національної ідентичності у фольклорі, містиці та світоспогляданні. Немчинов зазначає, що Шеллінг послідовно критикував притаманний західній і німецькій філософії раціоналізм і логічність. Розробивши власну філософську концепцію, він намагався також вказати шлях здійснення «розвороту», звернення до традиції [294, с. 40]. Валіцький зазначає, що такі радикальні ідеї не були сприйняті німецькими сучасниками Шеллінга, але знайшли значний відгук у творчості його російських послідовників [45, с. 79].

Тут перед нами постає необхідність хоча б частково торкнутися теми інтелектуальної дискусії, що сформувала весь російський соціокультурний ландшафт XIX століття. Мова йде про полеміку між слов'янофілами та західниками. Не будемо вдаватися в подробиці полеміки та зосереджуватись на особливостях сформованого кожним із угруповань дискурсів. У той же час, не слід оминати увагою і деякі з породжених цією дискусією наративів. Так, Валіцький вказує, що серед російських послідовників Шеллінга домінувала популярна й досі в російських консервативних колах думка про те, що Захід, ставши на хибний шлях матеріального розвитку та секуляризації, автоматично прирік себе на загибель [45, с. 51–52, 57]. Як наслідок серед російських консервативних мислителів розвинувся наратив про необхідність примусового

спасіння чи бодай відродження Європи. Наприклад, один із лідерів слов'янофілів – Кирєєвський вважав, що Європа потребувала припливу нових сил, центру, народу, «який панував би над іншими завдяки своїй політичній та інтелектуальній перевазі» [45, с. 141]. Кирєєвський вказував, що в колі європейських народів таких лише два: росіяни та американці. На його думку, саме ці народи були достатньо молодими для того, щоб врятувати «стару» Європу [45, с. 141–142]. Цікаво, що саме слов'янофіли першими взялися порівнювати Росію та США, започаткувавши тим самим традицію, що з часом канонізується у вигляді традиційного наративу. Немчинов у свою чергу вказує, що міфологема слов'янофілів про відродження Європи з Росії означала експансію царизму на Захід [294, С. 71]. Якщо поглянути на розроблені тогочасними російськими консерваторами наративи через призму методології Романенка та Донченко, виходить, що шеллінгіанська філософія виявилася близькою росіянам через наявність у ній важливого для візантійського світогляду архетипу ідеалізації старовини. З іншого боку, актуалізуючись у вигляді подібних наративів, візантизм намагався через молодий російський етнос сублімувати своє бажання помститися Заходу. Це бажання виявлялося як в критиці «загниваючого заходу», так і в агресивній імперській політиці російської держави.

У той же час, ліберали також не сиділи склавши руки. Опонуючи консерваторам, вони спрямували магістральний напрямок своєї критики в бік притаманної слов'янофілам ідеалізації старовини. «Хрещений батько» західників Петро Чаадаєв вперше акцентував увагу на феномені короткої історичної пам'яті росіян. Валіцький вказує, що ще Чаадаєв, критикуючи Росію в «Філософському листі», називав її «країною без історії». Продовжуючи цю тезу, філософ посилався на петровські реформи. Коли б росіяни були історичним народом, ці реформи були б неможливі – старі, закорінені традиції чинили б опір свавіллю законодавства, – стверджував Чаадаєв [45, с. 119]. На думку філософа, історичних причин того, що Росія перетворилася на «країну забуту провидінням» було всього дві: це її географія та релігія її мешканців [45, с. 112, 119]. Чаадаєв

вважав, що географічна розпорошеність Росії та ізоляціоністський характер православ'я стали на заваді інтеграції народів, які їх сповідували, у загальноєвропейські процеси [45, с. 114]. Для того, щоб наздогнати європейців, росіянам необхідно від початку пройти їх шлях [45, с. 115]. З огляду на це, він вбачав органічний розвиток Росії у залученні країни до спільноти католицьких країн [45, с. 116]. Тут необхідно вказати, що цю єдність він бачив лише цивілізаційною, адже вважав, що православ'я стоїть вище за католицизм з точки зору чистоти догм [45, с. 123]. Слід констатувати, що сформований мислителем наратив про необхідність духовного єднання Росії та Заходу в певній мірі знімає напругу старого візантійського протиріччя «Схід – Захід». Він знайде своє відображення в філософії всеєдності Володимира Соловйова та опосередковано вплине на розвиток духовних пошуків російської інтелігенції у XX столітті.

Подальший розвиток російської історії наглядно продемонстрував, що розпочата у візантійські часи розробка традиційних наративів у XIX столітті добігла свого кінця. Майбутні покоління російських письменників та філософів лише поверталися до імперсько-середньовічної матриці. Необхідно констатувати, що як в XIX, так і в XX столітті месіанська претензія росіян знов дала про себе знати. «Істинне царство» повернулося у вигляді наративу про великий історичний потенціал Росії та її особливе призначення у долі світу. Адептами цього наративу можна вважати чи не всіх видатних представників російської культури, від Пушкіна до Путіна. Цей наратив постійно трансформувався, приймаючи форму то комуністичної утопії, то ідеї «Російського світу». Незмінним залишалося його підґрунтя – інтегральний для російської психокультури архетип «вічного учня». Актуалізований в часи петровських реформ, він протягом всієї подальшої російської історії так і не зміг вирости. Процесу дорослішання цього інтегрального типу нації перешкоджав цілий ряд зовнішніх і внутрішніх культурних обставин, кожна з яких була взаємопов'язана з іншими. Перш за все, традиційна фіксація на минулому, що, за словами українських дослідників Романенка та Донченко, стала запорукою формування неспроможності росіян виносити уроки з історичного досвіду [126,

с. 192]. По-друге, притаманна православній культурній матриці духовна пасивність, споглядальна відстороненість та ізоляціонізм, проти яких марно повставав Чаадаєв. По-третє, викликане тоталітарним характером російської влади економічне, культурне та технологічне відставання від Заходу, що плекало в росіянах комплекс меншовартості.

Окремим фактором можна назвати шалений імперській мілітаризм російської влади, що актуалізувався на будь-якому з історичних етапів історії країни. Усі ці пункти напряму пов'язані один з одним. Викликане тоталітарним характером влади відставання сублімувалося у вигляді активної імперської пропаганди, яка задля підтримки власного іміджу потребувала постійних розширень території. З іншого боку, тоталітарна російська влада традиційно спиралася на консерваторів, які, критикуючи Захід, так і не спромоглися розробити конкурентної по відношенню до західних взірців ідеологічної моделі бачення майбутнього. У результаті цього парадоксу вони були змушені постійно повертатися до минулого. Романенко та Донченко вбачають витоки цієї деструктивної та самозакоханої поведінки росіян у бажанні незважаючи ні на що здобути своє «істинне царство». Вони стверджують, що Росія, засвоївши міфологему «Третього Риму», протягом усієї своєї історії переживає драматичне почуття провини за те, що «народ-богоносець» не зміг довести ідею вселенського царства краси, істини та добра до політичного упредметнювання [126, с. 290–291]. Отже, росіяни знову і знову повертаються в дійсність часів князя Володимира, коли вперше зіткнувшись з красою Візантії, слов'яни загорілися бажанням збудувати своє «істинне царство».

2.3. Особливості інформаційної політики в Російській Федерації

Дослідження російського сьогодення просто неможливе без розгляду такого важливого феномену як інформаційні технології, що обслуговують сучасний авторитарний російський режим. Важливо зазначити, що будучи знаряддям інформаційної війни та ретранслятором офіційної державної

пропаганди, інформаційні технології, що обслуговують режим, у той же час залишаються оригінальним феноменом, що потребує багатостороннього дослідження. У рамках даного підрозділу буде зроблена спроба дистанціюватися від феномену наративів сучасної російської державної пропаганди та сконцентруватися на дослідженні саме інформаційних технологій як окремого соціокультурного явища російського сьогодення. Оригінальність такого дослідження насамперед полягає в тому, що акцент буде зроблений саме на джерелах розповсюдження цих наративів, від державних ЗМІ до останніх пропагандистських інновацій, пов'язаних насамперед з активністю російських пропагандистів у мережі Інтернет. Крім того, окремим розглянутим питанням в рамках даного підрозділу стане розвиток державної цензури у сучасній Росії як форми обмежуючої інформаційної технології. Актуалізація цього напрямку дослідження пов'язана насамперед з політичними подіями, що беруть свій початок наприкінці 2011-го, коли на фоні активізації опозиційного руху в РФ відбувся значний поворот державної політики у сфері інформації. До вищезгаданого періоду феномен російської пропаганди залишався об'єктом дослідження здебільшого російських спеціалістів. Перетворення цього явища на об'єкт міжнародного дослідження є наслідком значних політичних змін на пострадянському просторі в 2013–2014 роках. Ці процеси винесли феномен російської пропаганди за рамки внутрішньо російського соціокультурного дискурсу та перетворили його на актуальний об'єкт дослідження на міжнародному рівні.

На даний момент дослідженню сучасної російської пропаганди та суміжним з нею темам присвячується багато публікацій та наукових робіт. Але мало хто з дослідників фокусує увагу саме на аспекті інформаційних технологій, концентруючись на розвитку риторики та ідеології. Серед дослідників, що займалися цією темою, слід відмітити роботи Юлії Долгової, Євгена Трофімова та Олега Панфілова. Також важливим джерелом для написання даного підрозділу стала праця відомого російського дослідника Павла Рейфмана, присвячена історії цензури в Росії.

Задля дослідження феномену інформаційних технологій путінського режиму, у рамках даного параграфу необхідно дослідити два рівні проблематики: хронологію розвитку феномену путінізму в інформаційному просторі та механіку створення російської пропаганди, а саме освоєння підконтрольних владі засобів масової інформації.

Суспільні процеси в сучасній Росії неможливо уявити без детального дослідження російських медіа, що пройшли складний шлях еволюції від радянських засобів масової інформації, буремні часи ліберальних свобод 1990-х та сучасне путінське сьогодення. Історія медіа в Росії – специфічна калька з загальнодержавної історії. Вони завжди слідували за загальними державними та суспільними тенденціями, так і не розвинувшись у самостійний суспільний інститут, спроможний незалежно від державного замовлення впливати на громадську думку та історичний обіг подій. Коріння цього явища слід шукати у радянському історичному минулому. Реалії тоталітарного суспільства, побудованого на засадах суцільної консолідації всіх окремих членів цього суспільства, виключають явище незалежних медіа як таке. Непотрібність незалежних медіа легко пояснюється як контролюючим характером держави в такій формі суспільства, так і відсутністю необхідності альтернативних джерел інформації, що в тоталітарному суспільстві можуть сприйматися як форма ідеологічної зброї, спрямованої на руйнацію загальної системи. На певних етапах існування радянської держави цей процес виглядав саме так. Державна політика «інформаційної парасольки», що особливо активно використовувалась в часи раннього СРСР, коли модель керування країною набула рис максимальної репресивності, створила у більшості мешканців країни догматичне сприйняття будь-якої інформації. Ця політична модель будувалася за принципом тотальної довіри до будь-якої інформації. Причиною тому ставала фільтрація інформаційного потоку: якщо інформація потрапляла до реципієнта, це означало, що вона не становить ідеологічної загрози та може адекватно інтегруватися в створену під впливом держави понятійну матрицю. Відомий дослідник феномену цензури в Росії Павло Рейфман зазначав, що у тоталітарній

державі цензура здійснюється не тільки забороною, але і заохоченням, пропагандою офіційної точки зору, створенням брехливої картини світу. ЗМІ в тоталітарній державі – теж своєрідний вид цензури, що перетворює інформацію на дезінформацію [361].

У той же час, вдало використовуючи характерну для російського світобачення дихотомію «свій–чужий», державна пропаганда нав'язала населенню недовірливе ставлення до чужого, що тлумачилось як вороже або зрадницьке. З іншого боку, тотальний розрив між картиною, яку змальовувала державна пропаганда, і повсякденною дійсністю створював певну недовіру до державної інформаційної політики. Крім того, обмежений доступ до інформації та відсутність інформаційних джерел альтернативних державним підігрівали цю недовіру, що проявлялася в невтамованому почутті «інформаційного голоду». Альтернативою державній пропаганді ставав, з одного боку, самвидав, у рамках якого поширювалися підцензурні твори художньої та наукової літератури, а з іншого – російськомовні програми західних радіостанцій. Звісно, що влада, задля збереження державного контролю над свідомістю, вчиняла активний супротив намаганням зруйнувати «інформаційну парасольку», використовуючи звичні для неї репресивні міри.

Державний опір намаганням зруйнувати інформаційну блокаду виявився марним. СРСР став заручником архаїчності власної керівної моделі, що виявилася неконкурентною в умовах сучасного світу. Невдалі спроби провести модернізацію моделі керування державою спричинили розпад системи, результатом якого стала тотальна деконсолідація суспільств колишніх радянських країн. Стримуюча інформаційна політика держави зникла, а її вчорашні мешканці, що звикли до обмеженого потоку інформації, опинилися у дійсності капіталістичного суспільства з необмеженим доступом до будь-яких даних. Насадження західної моделі світосприйняття викликало значний дискомфорт. Маючи за спиною історико-культурний шлях, на якому сформувалися специфічні для пострадянських країн сприймаючі та перероблюючи інформаційні «прилади», ці країни переживали тяжку

адаптаційну кризу. Масова пасивність і апатія, підвищена агресивність і ворожість – її наслідки [126, с. 90].

Держава припинила скеровувати життя колишньої радянської людини, звиклої до патерналізму. Політика державного лібералізму, з його плюралістичним духом, викликала у більшості населення, звиклого до державного тоталітаризму, стійке почуття відсутності сенсу. Відсутність виразної державної ідеології вивільнила потенціал придушеного радянською ідеологією російського націоналізму та чорносотенства. Слабка державна влада намагалася протистояти різноманітним деструктивним тенденціям. У той же час, як відмічає російська дослідниця Ольга Вольтер, Гайдар та його команда реформаторів відкидали позитивну роль державної ідеології, називаючи її формою помилкової свідомості [62]. Паралельно з цими процесами відбувався пошук адекватних державних інструментів подолання соціальної кризи. Російський дослідник Сергій Пантелєєв відмічає, що каталізатором цього пошуку стали події 1993-го року, коли переконлива перемога на думських виборах сил, що сповідували націонал-патріотичні та комуністичні цінності, стала закономірним підсумком політики, спрямованої на зміну «культурно-історичної парадигми Росії». Наступним моментом спроби соціальної консолідації стали президентські вибори 1996-го року, яким передував анонсований президентом Єльциним «пошук національної ідеї». Певний підсумок всім цим пошукам, на думку Пантелєєва, підвела економічна криза 1998-го, яка показала всю неспроможність держави йти західним політичним курсом [327].

З іншого боку за час лібералізації змінилися світоглядні та естетичні уявлення росіян. Головними чинниками цих змін стали трансформація політичного ладу та відсутність державної ідеології, що призвели до значних зрушень суспільно-політичного дискурсу та відобразилися на засобах масової інформації. Суспільство перебувало у стані глибокої соціальної кризи та було неконсолідоване. Зіткнення вчорашніх радянських людей, що не мали імунітету до капіталізму, з західною ринковою економікою породжувало в суспільстві

культ збагачення та індивідуалізму. У таких умовах існування традиційно залежних від держави ЗМІ було ускладнене. У своїй аналітичній доповіді «Путін і ЗМІ: відродження радянського стилю пропаганди» російський дослідник Олег Панфілов стверджує, що 1990-ті роки стали часом, коли пострадянські медіа стали заручниками зовнішніх сил. На них одразу тиснули декілька потужних соціально-політичних факторів: злочинний світ та фінансові кола, необхідність заробляти на бодай яке існування, залежність від олігархічних кіл, індиферентність більшості росіян до ЗМІ [517]. Тим не менш, росіяни не втратили інтерес до медіа, змінилися лише естетичні вподобання: місце культурно-просвітницьких програм та політінформації посів розважальний контент. Найпопулярнішим джерелом інформації в Росії залишалося телебачення. Часи лібералізму в Росії стали періодом створення та розквіту незалежного телебачення. Найбільш рейтинговим телеканалом 90-х років став телеканал НТВ (незалежне телебачення), що з одного боку виробляв якісний розважальний контент, а з іншого – доволі об'єктивно критикував державну владу. Канал мав найбільше (після Першого каналу) покриття (110 мільйонів глядачів) та транслювався у десятках країн [462].

У той же час в російському політикумі намічалися серйозні зміни. Як відмічає Пантелєєв, наприкінці 90-х російське суспільство втомилося від потрясінь та очікувало наведення порядку в країні. 1998–1999 роки, на думку дослідника, стали часом пошуку альтернатив попередньому курсу та підйому «консервативної хвилі». Саме ця хвиля піднесла Володимира Путіна на політичний олімп, забезпечивши йому місце спадкоємця Бориса Єльцина. Пантелєєв відмічає, що в Путіні бачили насамперед рішучого та жорсткого керівника, здатного ефективно вирішувати наявні проблеми та забезпечити особисту безпеку колишньому президенту та його оточенню після здачі влади [327]. Фактична передача Путіну влади на початку 2000-го року відкрила нову епоху в історії Росії – добу путінізму. Російський дослідник Євген Трофімов вважає, що цю добу можна умовно поділити на три етапи. Ранній період – два перших президентських строки Путіна (2000 – 2008), що стали часом

консолідації суспільства («збирання земель») та боротьби з тероризмом. Другий період – відлига часів президентства Дмитра Медведева, що ознаменувалася політикою «перезавантаження» та інновацій. Третій президентський строк Путіна, що почався у 2012-му році, характеризує відвертий антиамериканізм та антизахідна риторика [422].

Одним із перших звершень Путіна на посаді президента РФ став початок боротьби з незалежними ЗМІ. У вересні 2000-го року президент Путін підписав документ про інформаційну безпеку, що встановлював нові правила інформаційної політики в РФ. Більшість положень цього документу суперечили російському законодавству та порушували державні зобов'язання поважати свободу слова. Другим кроком, що зробив новий президент, стало фактичне знищення незалежних ЗМІ. Найбільш резонансним прикладом боротьби з незалежними медіа стала справа телеканалу НТВ. Протистояння між президентом та телекомпанією завершилося силовим захопленням офісу каналу, зміною керівництва та підпорядкуванням цього медіа державі [516]. Як відмічає відомий російський публіцист Володимир Кара–Мурза, наявність альтернативного джерела інформації – власне, джерела інформації, а не пропаганди – з доступом до десятків мільйонів телеглядачів була перешкодою як для консолідації необмеженої політичної влади, так і для чималих корупційних апетитів кремлівської верхівки [181]. Путін робив ставку на швидке, рішуче та ефективне рішення проблем, що, з одного боку, вимагало влади над усіма важелями керівної системи, а з іншого – потребувало значного вотуму народної довіри, що робив би таку керівну модель легітимною в очах народу. Цей вотум довіри президент міг отримати лише завдяки правильній піар–стратегії, проведеній у ЗМІ.

Протягом першого президентського строку Путіна всі без виключення провідні телевізійні канали опинилися під контролем держави. Репресії спіткали і незалежні періодичні видання, перш за все, радикальні та опозиційні. Російський дослідник Євген Трофімов зазначає, що за короткий період в країні вибудувалась система державного телемовлення: «Перший канал», «Росія»,

«Росія 24», «НТВ», «ТВЦ» та інші, а також друковані періодичні видання: «Известия», «Комсомольская правда», «Эксперт». Зона покриття державних ЗМІ склала 60–70 % населення країни. Схожа ситуація відбувалася і з регіональними ЗМІ, які зазнавали значного впливу місцевих чиновників та, залежачи від державного фінансування, поступово почали отримувати вказівки щодо подання інформації від державних органів [422]. Протягом першого президентського строку Володимира Путіна світовий рейтинг свободи слова в Росії критично впав. За даними міжнародної неурядової організації Freedom House, у 2005-му році країна опинилася у списку держав з повною несвободою преси, посівши 158-е місце у світовому рейтингові [515].

Не зважаючи на те, що за 90-ті роки росіяни звикли до розважального контенту на телебаченні, найпопулярнішим форматом програм, тим не менш, традиційно залишалися новини. Російська дослідниця Юлія Долгова відмічає, що найбільше пропагандистське навантаження в телевізійному ефірі несли програми громадсько-політичного блоку і, в першу чергу, новини. Одна з основних функцій інформаційних та аналітичних блоків, активно використовувана пропагандистами, – формування «порядку денного», тобто списку найбільш значущих подій. У системах тоталітарного типу, де інформаційні потоки, у тому числі телевізійне мовлення, зазвичай уніфіковані, «порядок денний» не відрізняється від каналу до каналу. Наприклад, за радянських часів, на всіх каналах в ефір йшли абсолютно однакові новини, вибір яких був обумовлений інтересами держави. Нажаль, щоб отримати повне і правдиве уявлення про події в країні і в світі, росіянам необхідно володіти неабиякими аналітичними здібностями і переглянути всі інформаційні випуски. Однак середньостатистичний виборець не буде витрачати на це час. Таким чином, виходить, що створюваний телевізійними каналами «порядок денний» мав необмежений вплив на свідомість росіян, уникнути якого було практично неможливо – зазначає Долгова [125].

Поступово перетворюючись на авторитарну державу, путінська Росія активно слідувала вищезгаданим принципам, планомірно видавлюючи будь-яку

альтернативу з телевізійного ефіру. Головним героєм більшості випусків російських новин став Путін. Довкола президента формувався офіційний державний міф, що перетворював його в «національного лідера». Лише він був єдиним спроможним владнати всі проблеми у державі та не мав ніякої політичної альтернативи. На думку Рейфмана, такі державні міфи можуть формуватися стихійно, як відображення «думки народу», а можуть створюватися свідомо, зокрема за завданням влади. В останньому випадку такий офіційний міф може стати всенародним (принаймні, відображати думку більшості народу), так як влада має безліч засобів для його підтримки та боротьби з усією інформацією, що може його спростувати [361]. Для підтримки власної міфології Путіну не було достатньо позбавитися конкурентів у політиці, він поступово витісняв їх і з медійного простору. Долгова відмічає, що в часи лібералізму різні політичні сили використовували телевізійне мовлення для впливу на свідомість виборців. На думку дослідниці, найбільш ефективною формою впливу були традиційні для демократичних країн передвиборні дебати та політична реклама [125]. Заступивши до обов'язків президента Росії, Путін відмінив будь-які політичні дебати, що за 90-ті роки стали нормою політичного життя, даючи зрозуміти що ні в політичному, ні в медійному просторі у нього не залишилося конкурентів. Натомість новим форматом спілкування політика з електоратом стали відкриті прес-конференції Путіна з журналістами та телемости з росіянами. Цей формат комунікації з народом не лише підвищував рейтинг президента, демонструючи його всесильність у вирішенні соціальних проблем, але й автоматично виносив його за дужки політики взагалі, перетворюючи на напіврелігійну фігуру та національного лідера.

У той же час, на тлі погіршення внутрішньополітичної ситуації та зниження рівня свободи слова, виникала необхідність створювати позитивний образ Росії у світі. Задля цієї мети владою було прийняте рішення про створення англомовного каналу для міжнародної трансляції, який отримав назву «Russia Today». Звісно, що цей канал в жодному разі не міг бути незалежним. Російська влада просто не могла дозволити собі створити повністю незалежний ЗМІ, який,

окрім міжнародного транслювання, охоплював би й територію РФ [520]. Владні кола опинилися в складній ситуації, з одного боку, їм необхідно було створити міжнародний англомовний телеканал, що поширював би позитивний образ Росії у світі. З іншого боку, проведення політики «інформаційної парасольки» унеможливлювало створення телеканалу з відмінним від державної пропаганди дискурсом, що мав би внутрішньо російську трансляцію (навіть за умови низького рівня знання англійської мови росіянами). У цій суперечці перемогла необхідність створення міжнародного іміджу, як результат «Russia Today» отримав і міжнародну, і внутрішньо російську трансляцію. На даний момент канал перейменований в «RT», транслюється у більшості країн світу та має, окрім англійського, німецьке, іспанське та арабське мовлення. Панфілов зазначає, що канал активно фінансується із держбюджету, навіть не зважаючи на умови економічної кризи [517, с. 8].

Довгий час зоною, вільною від державного контролю за інформацією, залишався Інтернет. Для опозиції, що була позбавлена змоги виступати в офіційних ЗМІ, персональні сторінки або блоги поступово перетворилися на ефективний комунікаційний інструмент [168]. Але, як відмічає Євген Трофімов, за останні роки ситуація суттєво змінилася в наслідок проведення ряду законодавчих актів, що обмежували свободу слова в Інтернеті. За даними, наведеними дослідником у 2012-му році, Росія посідала 30-те місце у світі за рівнем свободи інформації в мережі за рейтингом Freedom House, у той час як вже у 2013-му посіла 41-ше місце [422]. Своєрідною кульмінацією розвитку цензури в сучасній Росії стало створення державної контролюючої установи – Роскомнагляду, що окрім цензури у ЗМІ, здійснює також контроль за виконанням законів РФ в Інтернеті [347]. Варто зазначити, що ряд законів РФ, зокрема закон про екстремізм, наклеп, пропаганду гомосексуалізму та образу почуттів віруючих мають доволі широку трактовку. В рамках цього широкого поля інтерпретацій будь-яка нелояльність владі або пропагування цінностей, що суперечать «генеральному державному курсу», можуть інтерпретуватися Роскомнаглядом як порушення законів РФ. Але використання лише каральних

заходів задля забезпечення інформаційної однорідності російськомовного сегменту Інтернету було недостатньо. Оригінальним ноу-хау путінізму стало використання лояльних до кремля Інтернет-користувачів, що створюють у мережі ілюзію «згодної більшості» та впливають на громадську думку. Фінансовані державою блогери, більш відомі як «тролі», мають власний штаб в Ольгіно (Санкт-Петербург) та постійно керуються представниками державних структур, що слідкують за ефективністю та своєчасністю інформаційного реагування [79].

Еволюція ідеологічних моделей сучасної Росії зазнала певної кульмінації в часи поточного президентського строку Володимира Путіна. Тотальний антилібералізм та антизахідна риторика здебільшого пов'язані з внутрішньо російськими подіями, серед яких головним фактором зростання консервативних настроїв влади став рух опозиції 2011 – 2012-го років. Звісно, що, на хвилі таких настроїв, Революцію гідності в Україні Кремль сприйняв як сплановану провокацію Заходу, що привела до влади антиросійські політичні сили. На тлі цих подій, російські ЗМІ почали формувати нові для путінізму ідеологеми про «київську хунту», «фашистів», «Крим наш», «війну на південному сході України», що стали головним трендом усіх випусків новин і завершили формування сучасної російської політичної міфології. На думку Євгена Трофімова, ці процеси стали частиною політики державного патерналізму. Дослідник вбачає в загальному русі російської пропаганди останніх років бажання влади не проводити політику оптимізації відносин «держава – суспільство», а створити інтолерантне середовище, що породжуватиме у населення відчуття страху та беззахисності. Цей процес здійснюється, на думку дослідника, і через генерацію конфлікту з іншими державами, що формує образ зовнішнього ворога, та через реанімацію загальної історичної пам'яті [422].

Під час гібридної війни між Росією та Україною, що негласно розгорнулася як на військовому, так і на інформаційному фронті після подій лютого 2014-го, Росія активно експлуатує весь арсенал інформаційних технологій. У рамках цієї ідеологічної війни їй недостатньо використовувати

лише політику «інформаційної парасольки», а й необхідно інтегрувати поточні події до вже готової ідеологічної системи. Російські ЗМІ створюють сучасну російську соціокультурну міфологію, головним чинником якої виступає месіанське розуміння ролі Росії та повне ототожнення між країною та її чинною владою. На думку українського дослідника Романа Шутова, сучасний російський міф є складним і розгалуженим. Ціла система стереотипів, образів, ярликів, тлумачень; вони настільки тісно переплетені й поєднані, що варто торкнутися одного з елементів системи, як активізується вся мережа. Дослідник виділив декілька характерних меседжів сучасної російської пропаганди: «Росія – країна, в якій хочеться жити», «Росія = СРСР», «Росія самотужки перемогла фашизм», «на Сході України Росія воює з Заходом» [492].

Кожен з цих меседжів заслуговує окремого вивчення, але варто звернути увагу не на морфологію вищезазначених ідеологем, а на притаманне їм ідеологічне навантаження. Саме за ним ховається механіка функціонування інформаційних технологій режиму Путіна. Постійна глорифікація минулого, особливо радянського, концентрація на перемогах та військовій потужності створюють значну ідеологічну перевагу в бік минулого, у той час як на місці бачення російською владою майбутнього з самого початку путінської доби існував ідеологічний вакуум. Російський дослідник Мартьянов, аналізуючи промови Путіна, відмітив, що у текстах послань присутня велика кількість теперішнього, але практично немає минулого і образу майбутнього Росії. Майбутнє інтерпретується в текстах послань лише як триваюче до нескінченності сьогодення [274]. Дещо схоже в ідеологічній механіці російських новин відмічає і Роман Шутов, вказуючи на те, що інформаційні технології Кремля всіляко намагаються створити образ Росії як країни, де панує добробут, працюють заводи, потужна та незалежна економіка, є сильний лідер, яким можна пишатися [492]. Звісно, що створена інформаційними технологіями Путіна картинка залишається лише симулякром, що має мало спільного з об’єктивною дійсністю. Такий постмодерністський підхід до ідеології та політики взагалі, за словами Мартьянова, став характерною рисою правління Путіна. Дослідник

стверджує, що президент є постмодерністським транс-ідеологічним популістом, що давно подолав кордони ідеологій. Створюючи власну ідеологію за допомогою інформаційних технологій, він працює поза ідеологічними кордонами, звертаючись до всіх сегментів електорату, не обмежуючи себе рамками партій та ідеологій [274].

Важливо зазначити, що використання ідеологічних симулякрів, сутність яких не відповідає об'єктивній дійсності – класичний прийом російської ідеології ще з радянських часів. Рейфман зазначає, що зображення історії радянського та частково пострадянського періоду побудовано на міфах, навмисно насаджуваних державною владою. За словами дослідника, така державна міфологія – певна форма державного самовиправдання [361]. З іншого боку, важливим залишається фактор акцепції державної міфології народом РФ. Трофімов зазначає, що причиною відсутності критики влади в значній мірі є зазначена вище атмосфера інтолерантності та перемикання уваги мешканців РФ з внутрішніх проблем на зовнішні. З іншого боку, на думку дослідника, важливу роль у розвитку некритичного ставлення до державної пропаганди відіграє дегуманізація освіти, що призводить до реанімації традиційних міфологем та патримоніальних політичних цінностей. Чим нижче рівень освіти людей, тим легше ними керувати – зазначає дослідник [422].

З іншого боку, відсутність критичного ставлення до інформації у більшості мешканців РФ робить їх заручниками високопрофесійних журналістів, які, обслуговуючи інтереси держави, самі стали заручниками значного бюджетного фінансування. Феномен підконтрольної преси залишає журналістам незначний простір для маневру: вони або стають частиною державного інституту пропаганди, або потрапляють у ситуацію в певній мірі схожу на жорсткі трудові умови 1990-х. Яскравим прикладом тиску з боку держави можуть слугувати як постійні погрози закрити останні непідконтрольні Кремлю ЗМІ (радіостанція «Ехо Москви», телеканал «Дождь»), так і гучні вбивства журналістів та опозиційних політиків [422]. Варто зазначити, що рівень державного контролю у сфері інформації на хвилі патріотичного підйому, пов'язаного з анексією

Криму та війною на Сході України, за два останніх роки суттєво збільшився . За даними неурядової організації Freedom House, у 2015-му році Росія посіла 181-е місце за показником рівня свободи слова, опинившись поруч з такими авторитарними країнами як Іран, Білорусь та Саудівська Аравія [514]. Але схоже, що російську владу цей факт аніскільки не хвилює. Продовжуючи поширювати власну політичну міфологію, режим Путіна отримує головну запоруку подальшого існування – підтримку абсолютної більшості росіян.

Висновки до другого розділу

Здійснений аналіз дозволяє зробити висновок, що ідейно-політична риторика РПЦ не лише аналогічна до офіційної риторики РФ, але й перебуває під суттєвим впливом форм та методів путінської пропаганди, спрямованої на перманентну мобілізацію прихильників у глобальній війні проти «ворогів» народу, православ'я і Росії.

Джерелами для ідеології сучасного російського православ'я у її динамічно змінюваних формах є традиційні російські наративи, архетипи менталітету росіян та ресентимент, викликаний розпадом СРСР.

Бурхливість історичних подій, часта зміна політичного вектору та тоталітарний характер влади ставали на заваді пошуку національної ідентичності. Незважаючи на це, російська культура розробила цілий ряд важливих світоглядних парадигм, ні одна з яких водночас не змогла набути необхідного для національного самоусвідомлення статусу. Ідентифікаційна розмитість стала причиною того, що одразу багато наративів, що протягом історичного досвіду існування Росії канонізувались та ставали частиною народної традиції, претендували на статус національної ідеї. Чинниками формування цих наративів стали історичний досвід країни, її культурні та релігійні особливості. Для кращого усвідомлення набутого досвіду у народній свідомості відклалися певні психологічні моделі світосприйняття, що в майбутньому вплинули на формування традиційних наративів. Владний тоталітаризм став запорукою формування наративу про необхідність жорсткого

державного керівництва. Довгострокова державна ізоляція Росії породила традиційну для росіян негативну ідентифікацію, що виразилася у ідеологічному стереотипі «свій – чужий». Водночас, колективна форма землевласності, що існувала до кінця XIX ст., сформувала уявлення про примат колективного над особистим. Агресивна загарбницька політика держави сформувала переконання про необхідність існування Росії у форматі імперії. Психологічна неспроможність яким-небудь чином впливати на обіг історичних подій вплинула на розвиток конспірологічності мислення та породила есхатологічне очікування. Важливу роль відігравало православ'я, яке на ранніх етапах формування російської державності стало транслятором візантійських світоглядних парадигм і сформувало в росіянах релігійну пасивність, шанобливе ставлення до влади, переконання про тимчасовий характер матеріального та віру в силу традиції. Ці особливості вплинули на розвиток російської традиційної ідеологічної матриці та закріпились у цілому ряді наративів. Візантійський за походженням наратив про державне месіанство, поєднавшись із народною релігійною свідомістю, став приводом для розробки наративу про Москву як Третій Рим, що, в свою чергу, вплинув на народне уявлення про пошук «істинного царства». Під впливом історичних подій ці наративи трансформувалися у народній свідомості в традиційний для російського мислення утопізм, що виявив себе в літературі, філософії, державній ідеології. Варто зазначити, що подекуди ініціатором створення традиційних наративів ставала держава, як це відбулося у випадку з «теорією офіційної народності», яку розробив граф Уваров, проголосивши тріаду «православ'я, самодержав'я, народність», яка певною мірою зняла проблематику пошуку національної ідентичності. Уваровська тріада виявилася настільки універсальною, що переживши царський період, певною мірою залишилася актуальною в тоталітарній радянській дійсності та у сучасній Росії.

Процес формування російських традиційних наративів відбувався в три етапи: етап становлення в рамках візантійської психокультури, етап трансляції, що відбувалася в період між хрещенням Київської Русі та формуванням російської державності, та етап канонізації, що мав місце після реформ Петра I.

На першому етапі традиційні російські наративи проходили процес формування, під час якого вони увібрали притаманні візантійській психокультурі особливості: пасивність, схильність до ізоляціонізму, переконання у домінуванні власної культури над іншими, екзекутивність. Внаслідок культурного, економічного та релігійного протистояння з країнами Європи, провідною світоглядною дихотомією візантизму стало протиставлення «Схід – Захід». Після хрещення Русі візантійське християнство частково змішалося з культурними та психологічними особливостями східних слов'ян та оформилося у вигляді оригінальної християнської традиції, що поширювалася її теренами. Відсутність незалежних державних інститутів та ізольованість під час панування Орди вплинули на розвиток у росіян комплексу меншовартості, що був деактуалізований лише зі створенням власної незалежної держави. Становлення Московського князівства історично збіглося з процесом остаточного занепаду Візантійської імперії в XV ст., внаслідок якого відбулася трансляція окремих елементів візантійської психокультурної матриці в російський світогляд. У тогочасній російській ідеології актуалізувався наратив про «істинне царство», яким Москва стала після занепаду Константинополя. Це, в свою чергу, призвело до розвитку уявлень росіян про особливу есхатологічну місію їх країни та стало причиною впровадження ізоляціоністської політики. З іншого боку, з проникненням візантійської світоглядної матриці на перших російських царів поширилися повноваження візантійських базилевсів, наслідком чого стало перетворення Московії на тоталітарну державу. Докорінним зламом цих порядків стали реформи Петра І. Демонстрація переваги західної культурної матриці вдарила по авторитетності наративу про «істинне царство» й актуалізувала, з одного боку, розвиток архетипу «вічного учня», а з іншого – призвела до зовнішньої імітації процесу вестернізації. Заміна ідеологічної моделі вимагала розробки нових наративів. У результаті була розроблена нова імперська утопія, що замінила месіанський наратив про «істинне царство». Її суть полягала в необхідності постійного розширення Росії задля підтримки її імперських амбіцій і сублімації комплексу меншовартості її мешканців та влади.

У той же час, у пост-петровській Росії сформувалися дві соціальні групи: прихильників та критиків реформ, полеміка між якими завершила процес формування традиційних російських наративів. Перші наполягали на необхідності зняття старого візантійського протиріччя «Схід – Захід» та інтеграції Росії до загальноєвропейської культурної традиції. Другі відстоювали ізоляціоністську світоглядну модель і послідовно критикували Захід. Полеміка між цими ідеологічними угрупованнями канонізувалася в російській культурі та є актуальною навіть сьогодні.

Важливе значення мають витоки сучасної ідейно-політичної риторики РПЦ у російській пропутінській пропаганді. Історія розвитку сучасних російських інформаційних технологій – це шлях перетворення незалежних ЗМІ у знаряддя державної пропаганди. Головними чинниками цього процесу були економічні, політичні та соціальні перетворення на пострадянському просторі. Незалежні ЗМІ ліберальної Росії доби президентства Єльцина швидко опинилися в ситуації жорсткого тиску багатьох зовнішніх факторів. Це призвело до експлуатації медіа олігархічними колами тогочасної Росії, а потім до їх потрапляння у сферу інтересів держави, що поступово змінювала політичний вектор. Держава була вельми зацікавлена в отриманні повної влади над таким потужним інструментом контролю масової свідомості як ЗМІ. На те існувало багато причин. По-перше, російське суспільство, що ще не оговталося від ідеологічних моделей радянського минулого, перебувало у стані глибокої соціальної депресії, яка була наслідком спроби насадження західної ліберальної системи у соціумі, що звик до авторитаризму. По-друге, відсутність державної ідеології у пострадянській Росії ставала на заваді консолідації суспільства навколо запропонованих владою ідей, що викликало значний дисонанс у системі керівництва державою. Країна поступово втомлювалася від невдалих ліберальних перетворень, що сприймалися більшістю російського суспільства як безвладдя. У соціумі назрівав запит на «консервативний курс», на хвилі якого до влади прийшов жорсткий та ефективний керівник Володимир Путін. Перед новим президентом стояло багато завдань, головним з яких була консолідація

суспільства та подолання наслідків соціальної кризи 1990-х рр. Нова влада швидко зрозуміла необхідність створення нової державної ідеології, ретранслятором якої повинні були стати російські ЗМІ. У країні, звиклій за ліберальне десятиліття до незалежних медіа, процес їх підпорядкування державі не пройшов безболісно. Найпопулярнішим джерелом інформації в країні залишалося телебачення, саме тому протягом першого року свого президентства Путін своїми наказами знищив незалежні телеканали, перетворивши російські медіа на простір власного піару. Такі рішучі дії були необхідні президенту задля забезпечення себе вотумом народної довіри, що давав право на абсолютну владу. Дуже швидко Путін перетворився на героя усіх без виключення випусків новин, поступово витіснивши політичних конкурентів із медійного простору. Схожі процеси відбувалися також на радіо та в друкованих ЗМІ. Результатом цих перетворень стало знищення незалежної преси та поступове перетворення Росії в країну з відсутньою свободою слова. Останнім осередком вільного інформаційного простору залишався Інтернет. Влада тривалий час шукала ефективні засоби контролю за інформацією в мережі. Результатом цього пошуку стало введення державної цензури в Інтернеті під приводом протидії поширенню екстремізму й тероризму. Задля маніпуляції громадською думкою, Кремль розробив оригінальний метод впливу на обіг інформації в Інтернеті, створивши підконтрольних державним органам блогерів, що створювали ефект «згодної більшості». Так, поступово витісняючи альтернативні точки зору з інформаційного простору, режим Путіна повернув Росію до старої радянської ідеологічної моделі «інформаційної парасольки». Ця модель породжувала підтримуване державою міфологічне мислення, у рамках якого події з об’єктивної реальності не сприймалися як такі, а інтегрувалися до вже існуючої картини світу. На тлі зовнішніх та внутрішніх політичних процесів, створюваний і підтримуваний інформаційними технологіями путінського режиму, російський державний міф поступово втрачав зв'язок з об’єктивною дійсністю, перетворюючись на популістський симулякр. Транслювання цього міфу через державні ЗМІ стимулювало у російському суспільстві тенденції до створення

нетолерантного середовища. Таке середовище породжує атмосферу беззахисності та страху, підтримуваного насамперед фактором консолідації суспільства довкола ідеї протидії зовнішньому ворогу. Важливо відмітити, що розвиток вищезазначених тенденцій не викликає проявів психологічного дискомфорту у переважної більшості росіян, а навпаки, акцепція нового державного міфу стає головним чинником консолідації російського суспільства. Отже, правлячий російський режим вдало досяг поставленої перед собою мети: забезпечення гарантії власного існування завдяки тотальній консолідації суспільства довкола безальтернативної влади.

РОЗДІЛ 3

ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У ЧАСИ ПРАВЛІННЯ ПАТРІАРХА КИРИЛА

3.1. Передумови формування ідеології сучасного російського православ'я

Важко уявити дослідження будь-яких питань пов'язаних із розвитком наративного світу сучасного російського православ'я без заглиблення в контекст його актуалізації. З огляду на загальний стан політичних і соціокультурних процесів у сучасній Росії, слід констатувати факт активного використання елементів релігійної риторики в рамках політичного й ідеологічного дискурсів. Цей феномен сучасної російської дійсності ставить нас перед новими політико-ідеологічними реаліями, де православ'я припиняє бути виключно формою релігійної традиції та починає використовуватися в рамках державного ідеологічного міфу, як індикатор національної та світоглядної ідентичності. Така тенденція міцно інтегрувалася в державну та політичну міфологію сучасної Росії та трансформувала старі ідеологічні моделі та наративи, у результаті чого процес відокремлення сучасного російського ідеологічного наративу від елементу «православної ідентичності» виглядає дедалі складнішим. З іншого боку, слід згадати зростаючий рівень впливу релігійних інститутів, зокрема Російської православної церкви, на загальний розвиток суспільних та ідеологічних процесів у сучасній РФ. Дані аспекти в своєму загалі утворюють контекст сучасної російської релігійної, політичної та соціокультурної дійсності, який потребує глибокого та всебічного дослідження. Дослідження, яке проведене в даному підрозділі допоможе краще зрозуміти природу зазначених вище феноменів.

Контекст виникнення наративного світу сучасного російського православ'я досліджувався низкою релігієзнавців, що спеціалізуються на вивченні російської релігійної феноменології, зокрема Сергієм Філатовим,

Олександром Верховським, Борисом Кнорре, Миколою Мітрохіним та іншими експертами.

Нашою метою є аналіз контексту формування наративного світу сучасного російського православ'я, виявлення ключових етапів його становлення, віднайдення провідних факторів впливу на зазначений процес.

Контекст, який виступає об'єктом дослідження даного підрозділу є в загальному розумінні певним дискурсом, що складається зі споріднених єдиним походженням і традицією наративів. З огляду на це ми можемо визначити контекст, як середовище та умови формування, актуалізації та поширення таких наративів. Дослідження контексту в даному ключі потребує детального розгляду трьох рівнів його поширення: соціокультурного, політичного та релігійного. У рамках розгляду першого із зазначених рівнів – соціокультурного, ми сконцентруємо нашу увагу на ряді важливих питань, зокрема на історичному підґрунті російського світогляду та особливостях розвитку владної традиції в Росії. Другий із зазначених контекстуальних рівнів – політичний. Він потребує розгляду особливостей сучасного політичного ландшафту РФ. Що стосується релігійного рівня, то він вимагає занурення в релігійну складову сучасної російської дійсності та дослідження специфіки відносин між державними та релігійними інститутами в сучасній Росії, зокрема між поточним політичним режимом РФ та Російською православною церквою, як домінуючою релігійною структурою.

Останній важливий аспект – хронологія, в рамках якої відбувалося формування об'єкту нашого дослідження. В історичному середовищі прийнято асоціювати термін «сучасна Росія» з державою, що утворилася після розпаду СРСР. Прив'язка до таких часових рамок обумовлена необхідністю відрізняти наявну на даний момент російську державу (РФ) від її історичних форм, насамперед Російської імперії. Якщо мати 1991-й рік за відправну точку, одразу ж виникає необхідність обумовити й кінцевий рубіж. З огляду на те, що контекст завжди є середовищем виникнення тих чи інших явищ, нам слід сконцентрувати увагу на хронологічному періоді, під час якого відбувалося формування

наративного світу сучасного російського православ'я. Суттєві зміни в інформаційній політиці РПЦ відбулися з обранням на патріарший престол чільного предстоятеля – патріарха Кирила, з початком його патріаршої каденції почали активно використовуватися актуальні, на даний момент, у церковному інформаційному просторі, наративи. Отже, в рамках даного параграфу наша увага буде сконцентрована на хронологічному періоді, що передував добі правління патріарха Кирила та тривав з 1991-го по 2009-й рік.

Перший із розглянутих контекстуальних рівнів потребує концентрації уваги на питанні рецепції влади та владних інститутів у російській культурі. Слід констатувати, що соціокультурний контекст існування будь-якого з історичних періодів Росії, як держави, важко відділити від владної складової, адже в російській історичній, соціальній і культурній дійсності фактор взаємодії народу та влади традиційно відіграє провідну роль. З огляду на це, виникає унікальний тип суспільства, масова свідомість якого страждає від великої кількості протиріч, що залишилася їй у спадок від історичних та ідеологічних «попередників» поточного політичного режиму, насамперед Радянського союзу та Імперської Росії. Джерело зазначених протиріч російської дійсності знаходиться не лише в історичній площині, а сягає своїм корінням глибин підсвідомості росіян, актуалізуючись у психологічних комплексах народу, формуючи їх національний характер. Будь-яка спроба зрозуміти специфіку цього сумнозвісного «російського духу» неминуче приводить до необхідності дослідження історичного походження російських психологічних комплексів, що виникли в результаті взаємодії народу та влади.

Першою з особливостей російської політичної свідомості, що допоможе краще зрозуміти умови виникнення наративного світу сучасного російського православ'я, є російський ідеологічний дуалізм, що виявляє себе майже на всіх рівнях сприйняття дійсності, а найяскравіше в сфері політичного самоусвідомлення росіян. Цей феномен актуалізується в масовій свідомості у вигляді конфлікту бажаного та дійсного, де першим виступає віртуальна дійсність російської ідеологічної свідомості, а другим – об'єктивні реалії

існування Росії як держави. Звідси походить суперечлива на перший погляд жага до ідеалізації власної країни, що яскраво ілюструється популярним у російському суспільстві принципом «своє – краще». Даний принцип традиційно вступає в конфлікт із неприглядною буденністю, у якій існує повсякденна Росія. Тут до загальної низки внутрішніх протиріч російської дійсності додається фактор традиційної економічної, соціальної та політичної відсталості Росії від провідних економічно розвинутих країн. Результатом зіткнення бажаного та дійсного стає виникнення унікального, характерного виключно для росіян світоглядного феномену, що полягає у бажанні втечі до віртуальної дійсності. Цей феномен протягом століть супроводжував російську культуру, виявляючи себе в ряді міфологічних та ідеологічних химер, починаючи від легенди про град Кітеж та закінчуючи радянською утопією побудови комунізму.

Джерелом зародження в політичній свідомості росіян подібного світосприйняття можна вважати складний історичний та культурний бекграунд, що вплинув на формування нації. Українські дослідники Юрій Романенко та Олена Донченко стверджують, що суперечливий характер російської психокульутри є наслідком взаємодії трьох її складових компонентів: візантійського, слов'янського та татарського. Дослідники зазначають, що кожен з цих елементів не тільки зробив власний внесок у процес формування російського психотипу, але й спричинив специфічний дисбаланс та певне неприйняття себе, котрим характеризується російська психологічна культура [7, с. 286]. Під впливом факторів складного історичного, етнічного та культурного походження росіян сформувався унікальний тип світогляду, де традиційними стали тотальна імітативність дійсного, релігійний формалізм і сліпа покора перед владою. Помноженні на месіанські уявлення про визначну історичну роль Росії та російського народу, вони сформували вибухонебезпечну суміш російського світобачення.

З іншого боку, росіяни звикли жити у «віртуальній» дійсності імітативної Росії – ідеальній країни, яку прагнуть бачити пересічні громадяни та влада. На те існує ще декілька причин, першою з яких залишається згаданий вище

внутрішній конфлікт, що виявляє себе, крім всього іншого, у тотальній втечі від відповідальності – типовому для російської психокультури феномені. На думку українських дослідників Романенка та Донченко, саме внутрішній конфлікт, породжений небажанням сприймати неприглядну російську буденність, став причиною зародження іншого типового для росіян психологічного феномену – войовничого імперіалізму, що найяскравіше проявляє себе в прагненні до розширення територій та утвердженні домінуючого положення власної культури. Джерелом войовничості російської культури дослідники називають боротьбу з власною душею [126, с. 270].

Окрім войовничості та світоглядного дуалізму, традиційним фокусом російського політичного мислення завжди залишався пієтет перед державною владою. Влада, а особливо влада персоніфікована в особі правителя, завжди була своєрідним центром тяжіння будь-якої російської політичної системи. Правитель, незалежно від характеру державного устрою, залишався персоною сакральною та втілював у своїй особі всю повноту влади. Такий централізований деспотизм традиційно виправдовувався гучними месіанськими гаслами, які проголошувала влада. Вони, у свою чергу, ставали оригінальною відповіддю на суспільний запит, сформований російським суспільством, де центральним елементом була саме месіанська роль Росії в світовій історії. Яскравим прикладом подібних месіанських наративів є ідеологічна доктрина про Москву, як «Третій Рим», яка протягнулася через століття трансформацій російського політичного ландшафту та знайшла своє відображення в інших ідеологічних кліше, зокрема в радянському ізоляціоністському утопізмі та навіть в сучасних ідеологічних доктринах на кшталт «Руського світу». На думку релігійного філософа Миколи Бердяєва, подібний месіанізм традиційно був базисом російської державності. Адже Московське царство збиралася й оформлювалося під символікою месіанської ідеї, – зазначає мислитель [18, с. 9].

Отже, перед нами ряд ключових світоглядних кліше росіян, що традиційно знаходили відображення в їх політичному мисленні: войовничий імперіалізм, ідеологічний дуалізм, пієтет перед персоніфікованою владою,

месіанізм. З таким набором поглядів російське суспільство благополучно існувало століттями, аж поки історичні колізії XX століття не внесли власні корективи в традиційний порядок речей. Звісно, що ключовою для російського культурного ландшафту подією стало створення небаченої до того держави, СРСР. Не має сенсу приділяти значну увагу особливостям формування радянського політичного світогляду. Слід лише зазначити, що на відміну від імперської ідеології, в якій існував певний змістовний простір поза рамками офіційного державного наративу, радянська ідеологічна система відрізнялася тотальністю. Саме тотальний характер поширення офіційного державного наративу став своєрідним новаторством часів СРСР. Формування такого мислення відбувалося в жорстких умовах становлення радянської тоталітарної держави, де за допомогою репресивних методів викорінювалися незручні для тоталітарної керівної моделі світоглядні парадигми, що базувалися на індивідуалізмі. Натомість на рівні державної ідеології насаджався колективізм. Як зазначає російська дослідниця Олена Данилова, одним із основних елементів нормативної бази радянського суспільства було дотримання принципу схожості, освяченого державною програмою «побудови суспільства соціальної однорідності» [106, с. 80]. Важливо зазначити, що методи досягнення цієї «соціальної однорідності» залишалися суперечливими. Обрана радянською тоталітарною диктатурою репресивна методологія багато в чому сприяла розвитку нових і поглибленню старих психологічних комплексів російської масової свідомості. Разом зі складними економічними умовами та психологічними травмами Громадянської та Другої світової війн радянський період російської історії сформував новий світогляд, у якому до зазначених вище елементів додався «комплекс жертви», політична пасивність і повна відсутність зацікавленості у вирішенні власної долі. Ці характеристики вирізняли новий тип громадянської ідентичності, що виник у результаті ідеологічних трансформацій радянської доби, росіяни поступово еволюціонували в нову надетнічну єдність – «радянський народ».

Психологічні травми радянської епохи в значній мірі були підсилені подією, яку нинішній президент РФ Путін назвав «найвеличнішою геополітичною катастрофою XX століття», – розпадом СРСР і крахом радянської ідеологічної системи. Лагуна, що утворилася у свідомості росіян разом зі зникненням офіційного державного наративу, призвела до кризи ідеологічної ідентичності, наслідком якої стало виникнення почуття загальнонаціональної образи. Це почуття проявило себе як багатогранне явище, що в свою чергу вплинуло на формування специфічного типу пострадянського мислення, яке російський історик Сергій Медвєдєв назвав «російським ресентиментом». Медвєдєв порівнює його з так званим «Веймарським синдромом», що існував у міжвоєнній Німеччині. Пояснюючи суть даного феномену, дослідник зазначає, що ресентимент у пострадянській Росії став своєрідним продовженням комплексу меншовартості, який у якості компенсації сформував власну систему моралі, що заперечувала цінності ворога та покладала на нього провину за власні невдачі [276].

Звісно, що під ворогом, про якого говорить дослідник, у російській масовій свідомості швидко почали розуміти умовний Захід, який, на думку значної кількості росіян, сприяв розпаду СРСР шляхом поширення на його теренах власних ідеологічних цінностей. Неспроможність протистояти хвилі «західних цінностей» стала наслідком відсутності чітко артикульованої державної ідеологічної програми перших пострадянських років. Крім того, відбулися серйозні зрушення у сфері самоідентифікації росіян. Як зазначає Олена Данилова, розпад СРСР спричинив за собою драматичний процес втрати відчуття приналежності до спільності «радянський народ» [106, с. 79]. Цей феномен також став наслідком зникнення державного наративу: звиклий до чітко артикульованої ідеологічної програми «радянський народ» почав стрімко втрачати психологічний зв'язок з простором змістів, який створювала радянська система. Державний наратив зник і порожнеча, що виникла на його місці, почала поступово заповнюватися іншими, часом доволі суперечливими ідеологічними концепціями.

Домінуючими тенденціями у світогляді 90-х років стали: відсутність суспільної консолідації, характерної для радянської ідеології, та поширення «російського ресентименту», що найчастіше виражався в почутті образи на демократичну владу тогочасної Росії. Ця образа поступово проектувалася на тотальну недовіру до інституту демократії взагалі. Допоміжними факторами в процесі поширення ресентименту стали складні економічні умови та політична нестабільність, що виникла, як наслідок відсутності елементарних уявлень про засади демократії в тогочасної російської політичної еліти. Російське суспільство в зазначений історичний період стало простором поширення феномену, який російська дослідниця Людмила Макуріна називає «негативною ідентичністю» [265]. Єдиним фактором консолідації російського суспільства став фактор пошуку суспільного ворога. Якщо постать «зовнішнього ворога» при всій своїй неконкретності залишалася доволі чітко артикульованою, то постать «ворога внутрішнього» в процесі його пошуку потребувала впливу допоміжних факторів. Ворог був необхідний суспільству, адже, як зауважувала Макуріна, у ситуації, коли припиняють нормально функціонувати звичні способи самоідентифікації особистості, образ ворога дає індивідууму зрозумілі орієнтири. Тому з середини 1990-х років категорія «ворога» виступає в якості одного з основних чинників консолідації російського суспільства [265].

Сприйняття Заходу, як зовнішнього ворога в тогочасній Росії було наповнене духом конспірології. Сама природа «зовнішнього ворога» припускала певну відстороненість і прихованість ворожих сил за ширмою «світового закулісся». Наслідком актуалізації подібного мислення у російській масовій свідомості стало зростання популярності великої кількості теорій змов. Несподіваним допоміжним фактором, що вплинув на процес актуалізації образу внутрішнього ворога, був збройний конфлікт на Північному Кавказі, який тривав більше десяти років, коштував тисяч життів росіян і став причиною хвилі терактів, які посіяли в суспільстві атмосферу жаху. Затяжний і кровопролитний характер конфлікту наочно продемонстрував неспроможність тогочасної російської влади провести «маленьку переможну війну» та жорстоко вдарив по

одному зі стовпів російської політичної свідомості – комплексу наддержави. Війна допомогла сформувати новий образ внутрішнього ворога, який втілився в постаті мешканця Північного Кавказу або вихідця з країн Середньої Азії [265].

Поширення ресентименту, антизахідні настрої, конспірологія та пошук внутрішнього ворога актуалізували в російському соціумі 90-х років XX століття хвилю націоналістичних настроїв. У певній мірі поширення подібних тенденцій в тогочасному російському суспільстві не було чимось новим, адже, на думку російського релігійного філософа Федотова, ізоляціонізм та ксенофобію також можна сміливо вважати традиційними елементами російської психологічної культури [433, с. 297]. Водночас поширення ксенофобії, яке мало місце в Росії 90-х стало безпрецедентним явищем, масштаби якого можна порівняти лише с передреволюційними часами, коли Російська імперія переживала бум чорносотенства. Більшість тогочасних націоналістів базувала власні політичні переконання на ідеології дореволюційних рухів, де фактор релігійної ідентифікації переважав над етнічним [52, с. 10]. Але, відповідаючи на певний соціальний запит, російський націоналізм залишався явищем маргінальним, яке хоча й мало вплив на суспільний дискурс, все ж таки не формувало політичний порядок денний. Пересічні росіяни віддавали перевагу популізму. Найяскравішим прикладом такого роду політичних проектів можна назвати Ліберально-Демократичну партію Росії на чолі з Володимиром Жириновським, ідеологія якої, за словами Сергія Медведєва, напряму апелювала до почуття ресентименту. Як приклад дослідник наводить передвиборчий слоган ЛДПР тих часів «За росіян, за бідних!» [276]. Не зважаючи на маргінальне походження та політичну програму подібних партій і рухів, вони користувалися підтримкою значної частини населення, адже їх ідеологія знаходила живий відгук у розчарованому та радикалізованому російському соціумі.

Резюмуючи соціокультурні та політичні наслідки розпаду СРСР та досвід 90-х, слід зазначити, що підійшовши до межі нового тисячоліття, Росія опинилася перед необхідністю чергової трансформації. На характер якої значно вплинув складний політичний і психологічний багаж, що залишився сучасним

росіянам у спадщину від їх історичних попередників. З огляду на зазначені вище причини, як в соціумі, так і в середовищі політичної еліти сформувався чіткий запит на консервативну політику, яку повинна була втілювати у собі постать жорсткого та харизматичного політика-популіста, що міг би вміло поєднувати радянський номенклатурний керівний стиль із дорадянською традицією одноосібної влади та націоналістичною ідеологією. Вибір російських політичних еліт зупинився на персоні тодішнього керівника ФСБ Володимира Путіна, якому й випала честь стати новим національним лідером і «рятівником країни». Першочерговою задачею Путіна на посту президента стало завоювання довіри російського населення, звиклого за десятиліття кризових 90-х скептично ставитися до інституту державної влади. Детально спланована піар компанія федеральних ЗМІ швидко перетворила нового президента на улюбленця росіян із захмарними електоральними рейтингами.

Протягом першого президентського строку Путіна Росія поступово почала долати кризові тенденції 90-х: відносно стабілізувалася економічна ситуація, завершилися військові дії на Північному Кавказі та суттєво змінився загальний політичний ландшафт шляхом введення до Держдуми пропрезидентської більшості. Водночас тенденція до політичної уніфікації окреслила нові перспективи розвитку політичного майбутнього путінської Росії: опозиційні політики та представники міжнародних правозахисних організацій все активніше почали говорити про загрозу повернення Росії на шлях авторитаризму. Російський дослідник Владислав Іноземцев вбачає походження цієї тенденції в поширенні загальносвітового тренду боротьби з тероризмом, який охопив світ на початку 2000-х. Вдало скориставшись суспільним страхом, що легітимізував жорсткі методи протидії тероризму, Путін паралельно з антитерористичною діяльністю почав активну боротьбу з політичними конкурентами, повертаючи Росію на шлях авторитаризму. З моменту приходу до влади Путіна, спочатку як прем'єр-міністра, а потім і президента, розігрування карти терористичної небезпеки стало одним з головних методів утвердження нового російського авторитаризму, – вказує Іноземцев [173, с. 25].

Головним ідеологічним досягненням часів правління в Росії Путіна слід вважати формування нового російського державного міфу. Методологію його формування можна сміливо порівняти з прийнятою в філософії постмодерну концепцією мовних ігор. У рамках вибудовування сучасної російської ідеології відбувалося комбінування різних наративів та традицій: радянських та імперських, глобалістичних та націоналістичних. Єдиним незмінним елементом путінської ідеології, що скріплював її наче клей, залишався популізм. Цей факт можна наочно продемонструвати на прикладі аналізу риторики Путіна. Дослідник Віктор Мартьянов виявив, що в його риториці відсутня єдина наративна лінія. Напроти, за словами дослідника, виявилося, що риторичний простір послань нагадує «клаптикову ковдру», зібрану з ряду майже не пов'язаних між собою проблемних тем і завдань. Президент лише розставляє контекстуальні смислові акценти в найбільш актуальних «тут і зараз» проблемних і пріоритетних областях російської політики та суспільства. При цьому послання швидше відповідають інформаційному порядку денному, ніж претендують на його формування [274]. За цим же принципом формувалася й російська ідеологічна матриця: влада активно досліджувала бажання та настрої російського соціуму та орієнтувала власну риторику в напрямку популізму. Важливою проблемою, що була актуальною протягом всього періоду сучасної російської історії, залишалася відсутність потужного інструменту суспільної консолідації, яким була в часи СРСР радянська ідеологія. Пошук такої консолідуючої сили відбувався завжди, але саме за часів Путіна сучасна російська держава нарешті віднайшла якісний аналог традиційним ідеологічним моделям. У сучасній інтерпретації ключовими ідеологічними елементами стали популізм, консерватизм, оборонна риторика та апеляція до православної ідентичності. Ролі останнього елементу слід приділити особливу увагу.

Ще за часів Перебудови значна кількість мешканців СРСР почала відчувати вичерпаність потенціалу радянського ідеологічного міфу. На тлі даного явища почали активно розвиватися альтернативні форми ідеологічної ідентичності, серед яких пальму першості швидко посіла тенденція до пошуку

історичного коріння та відродження «традиційних цінностей», втрачених в радянські часи. Звісно, що провідну роль у російській традиційній ідентичності відігравало православ'я. Саме на нього спиралися дорадянські ідеологи як на основний елемент державного наративу. Пізньорадянська та пострадянська кризи ідеологічної ідентичності привели значну частину населення РФ до усвідомлення необхідності повернення традиційних ціннісних установок. Справа не в тому, що населення тогочасної Росії переживало стрімке повернення до даної релігійної традиції, а в стійкому бажанні ідеологічно заангажованої свідомості росіян віднайти нову, або відроджену стару, форму світогляду, яка б могла повністю замінити неефективну радянську ідеологію. З цього приводу влучно висловився відомий російський проповідник протоієрей Георгій Мітрофанов: «Для багатьох Церква виявилася сурогатом радянської організації, яка наділяє новою тоталітарною ідеологією, замішаною на політичних, психологічних, національних комплексах, наповненою духом ненависті, духом недовіри до людини як такої. Перелякані пострадянські обиватели знаходять в Церкві, як їм здається, тиху заводь, що дозволяє струнками рядами йти тепер уже не в світле комуністичне майбутнє, а в Царство Небесне» [281].

Дане твердження влучно ілюструє специфіку ситуації: росіяни шукали в православ'ї не релігійного життя, а чергову форму ідеологічного продукту, який би міг якісно замінити застарілу радянську ідентичність. Саме з цим, на думку російського релігієзнавця Сергія Філатова, пов'язана велика кількість «православних» людей в пострадянській Росії, яку фіксує переважна більшість соціологічних опитувань. Частіше за все, високий рівень релігійності (що за окремими даними сягає аж 80%) пов'язаний насамперед з національною ідентичністю, – зазначає експерт [436, с. 20]. На практиці ситуація виглядає більш суперечливою. За даними, наведеними головою відділу соціально-політичних дослідження «Левада – Центру» Борисом Дубіним, більшість мешканців Росії залишаються людьми далекими від релігії. Лише 5% опитаних відповіли, що релігія відіграє в їх житті важливу роль. 62 % охрещених росіян ніколи не ходять до причастя, а серед тих, що визнають себе «православними»,

дві третини опитаних ніколи не читали Святе Письмо [129, с. 188]. З огляду на це, виникає доволі цікава ситуація: формально, на рівні національної ідентичності, Росія виглядає «православною країною», у той час як рівень релігійності її населення залишається критично низьким, на рівні з найменш релігійними країнами Європи – Чехією та Латвією [436, с. 39].

Тим не менш, не слід нехтувати фактом зростання зацікавленості російського соціуму в православ'ї та наявністю значної кількості неофітів, які своєю появою вивели Російську православну церкву з ідеологічної резервації, у якій вона перебувала в радянські часи. Факт появи великої кількості віруючих поставив керівництво церкви перед перспективою активізації: РПЦ не мала втратити простір можливостей, що виник після розпаду СРСР, але внутрішня ситуація в церкві була занадто складною для розробки консолідованої політики по відношенню до поточних подій. Однією з головних проблем тогочасної церкви була традиційна пасивність духовенства, що сформувалася під впливом зовнішнього державного контролю діяльності РПЦ. Загальна більшість священиків пізньорадянського періоду звикла до ізольованого положення церкви та сприймала будь-який вид суспільної активності за межами церковних стін як дещо екстраординарне. Тим не менш, навіть у складних умовах державного контролю в середині церкви формувався певний внутрішній дискурс, вплив на який мали різні ідеологічні угруповання всередині РПЦ. Як зазначає російський релігієзнавець Микола Мітрохін, тенденція до виділення в церковному середовищі, особливо в середовищі духовенства, ідеологічних угруповань намітилася ще в радянські часи і була пов'язана з контролюючою функцією органів державної безпеки СРСР, які проводили власну селекцію серед духовенства [286, с. 175]. Умовно ці ідеологічні напрямки можна поділити на ліберальний, консервативний і фундаменталістський. Кожен з них був зорієнтований на власну цільову аудиторію та мав окрему ідеологічну програму.

В рамках цього розподілу керівництво церкви традиційно займало максимально консервативну ідеологічну позицію, намагаючись водночас дистанціюватися від, на його думку, екстремальних позицій лібералів та

фундаменталістів і від будь-яких контактів із зовнішнім, нецерковним світом. Більш активною та послідовною була позиція фундаменталістів. У їх середовищі джерелом формування дискурсу традиційно було чернецтво з його неприязню до світського та негативним ставленням до державної влади [286, с. 184]. Певну альтернативу консервативному та фундаменталістському напрямкам складали інтелігенти-ліберали на кшталт відомого проповідника протоієрея Олександра Меня, священиків Гліба Якуніна та Павла Адельгейма. Слід зазначити, що діяльність священників-лібералів у рамках тогочасного церковного життя виглядала певною екзотикою, на яку керівництво РПЦ дивилося крізь пальці. Зрушення, що відбулися в СРСР із проголошенням Перебудови, призвели до запуску процесу протистояння між різними угрупованнями всередині церкви. «Першою ластівкою» цих зрушень було посилення позицій фундаменталістів у церкві на початку 90-х років, пов’язане з висвяченням в єпископський сан цілої групи молодих священнослужителів, які отримали консервативне виховання в стінах Московської духовної академії [286, с. 185]. Іншим важливим моментом став факт необхідності висвячення великої сили священників, що могли б задовільнити духовні потреби немалої кількості новонавернених. З огляду на це, керівництво РПЦ почало масово висвячувати багато активних чоловіків–мирян, які не мали належної духовної освіти [286, с. 52]. Якщо додати до даного факту феномен низького рівня релігійної обізнаності новонавернених, що наповнили церкви РПЦ в 90-ті роки, легко зрозуміти факт швидкого поширення в тогочасному церковному середовищі суперечливих поглядів здебільш фундаменталістського характеру.

З іншого боку, значний вплив на процес формування внутрішньоцерковного дискурсу мав і зовнішній соціально-політичний контекст. Вище вже згадувалось про актуалізацію в російському суспільстві радикальних і реваншистських настроїв. Дещо подібне відбувалося і в середовищі віруючих: активно ширилися фундаменталістські та радикально-есхатологічні настрої, пов’язані насамперед з втратою довіри до інституту світської держави та почуттям неприйняття нової західної культури, що

ширилася простором колишнього СРСР. Ці тенденції не були унікальними виключно для пострадянського та православного фундаменталізму, навпаки, вони відображали загальносвітові реалії. Британська дослідниця Карен Армстронг вказує, що головним джерелом зародження релігійного фундаменталізму є страх перед сучасністю. «Усі фундаменталістські рухи виникли як спроба захисту або від ліберальних єдиновірців, або від секулярних режимів», – пише Армстронг [8, с. 323]. Вплив фундаменталізму не обмежувався виключно релігійною сферою. Дуже швидко, вже на початку 90-х років, релігійний дискурс почав політизуватися. Дана ситуація також не була суто російським явищем. Армстронг зазначає, що багато форм фундаменталізму є по сутності політичним дискурсом: це націоналізм, висловлений в релігійній формі [8, с. 327]. Важливо зазначити, що фундаменталісти в рядах РПЦ з самого початку актуалізації руху чітко окреслили політичний характер власної діяльності, активно створюючи власні політичні партії, групи та суспільства, проводячи хресні ходи, пікети та мітинги [52, с. 27]. Вони активно гуртувалися з представниками націоналістичних кіл, створюючи певний ідеологічний симбіоз, результатом якого стало проникнення монархічної та праворадикальної ідеології у довколацерковний дискурс та релігійних наративів у риторику націоналістів. Яскравим прикладом подібного явища можна вважати діяльність популярного в консервативних православних колах 90-х років Санкт-Петербурзького митрополита Іоанна (Сничова), вплив якого на певну частину віруючих РПЦ існує й досі. Серед його послідовників у рядах священнослужителів РПЦ можна назвати митрополита Новосибірського Тихона (Ємельянова) та відомого священника-шоумена Івана Охлобистіна.

На зламі тисячоліть, коли намітився консервативний поворот у російський політиці, в церкві, у свою чергу, почався процес обережного зближення з державними інституціями. Російський дослідник Олександр Верховський вважає, що подією, яка визначила розвиток даної тенденції, став ювілейний архієрейський собор 2000-го року, під час якого відбулася канонізація собору новомучеників та російських священиків, де, зокрема, святим було

проголошено царя Миколу II та його родину [51]. Зрушення відносин між державою та церквою, яке констатували дослідники після зазначених подій, стало початком періоду плідної співпраці, результати якої стали активно проявлятися лише після обрання на патріарший престол митрополита Кирила (Гундяєва). Феномен взаємної зацікавленості держави та церкви легко пояснити тотожністю їх інтересів. У часи правління Путіна консервативна влада активно потребувала такого ж консервативного союзника в сфері ідеології. Крім того, слід зазначити, що імідж церкви за пострадянські часи лише поліпшувався. Незважаючи на низький рівень релігійності росіян, РПЦ користувалася значним авторитетом серед пересічного населення Росії та мала високий мобілізаційний потенціал у рядах новонавернених віруючих. Звикла до державного контролю церква, у свою чергу, комфортніше почувала себе співпрацюючи з владою. Їх взаємодія в сфері ідеології відкривала керівникам РПЦ значні перспективи в галузі впливу на суспільство.

Тим не менш, слід констатувати, що за часи правління патріарха Алексія II церква не квапилася долучатися до активної співпраці з державними інституціями. Як зазначає російський релігієзнавець Борис Кнорре, церква в ті часи естетизувала слабкість: в дусі юродства РПЦ підкреслювала невлаштованість як цінність, проповідники смакували естетикою самознищення [198]. Православні, на тлі відходу від радянських стереотипів і протистояння новій культурі успіху, підкреслювали, що треба відмовитися від гонитви за життєвими благами, щоб отримати блага від Бога [156]. По мірі того, як позиції митрополита Кирила (Гундяєва) в номенклатурі РПЦ зростали, такі тенденції почали поступово відходити на другий план: неминуче окреслювалась перспектива майбутнього союзу церкви та держави. Слід зазначити, що ідея «симфонії духовної та світської влади» також не зародилася у майбутнього патріарха на пустому місці, а була сформована в середовищі його становлення як церковного діяча. Будучи учнем впливового митрополита Никодима (Ротова), Кирил, за словами Мітрохіна, належав до групи його послідовників, що активно сприйняли «державницькі» погляди митрополита. Їх суть полягала в ідеї

необхідності співпраці церкви та держави [286, с. 179]. Саме завдяки таким державницьким поглядам, а також за допомогою власної харизми Кирил став одним із найбільш популярних ієрархів РПЦ, який, крім усього іншого, вибудував міцну комунікацію з державною владою.

Рухаючись у напрямку патріаршого престолу, Кирил все активніше намагався заручитися підтримкою не лише державної влади, а й церковного середовища. Розпочавши власну церковну кар'єру з репутацією ефективного керівника та послідовного ліберала, Кирил, починаючи з середини 90-х років, поступово змінює риторику в бік більш консервативної. Такий ідеологічний дрейф легко пояснити особливим політичним чуттям митрополита: тверезо оцінюючи вплив фундаменталістів на пересічних віруючих, Кирил вигідно адаптувався до загального консервативного тренду, а згодом й очолив провладне крило церковних консерваторів. Тим не менш, необхідно зазначити, що в кінці правління Алексія II (Редігера) Кирил був не єдиним потенційним кандидатом у наступники старіючого патріарха. Мітрохін вказує, що незважаючи на значний відрив Кирила від інших кандидатів, у нього все ж були доволі серйозні конкуренти серед єпископату РПЦ, зокрема Мінський митрополит Філарет (Вахромєєв), шанований за ефективне керування білоруським екзархатом і прагматичний підхід до церковної політики та Пермський митрополит Мефодій (Нємцов), що мав репутацію ставленика спецслужб РФ [286, с. 194, 196]. Під час Архієрейського собору, що був скликаний з метою висунення кандидатів для обрання нового патріарха після смерті Алексія II, несподівано високі рейтинги отримав Калузький митрополит Климент (Каплін), витіснивши з трійки лідерів Мефодія (Нємцова). Тим не менш, за результатами останнього туру голосувань перемогу отримав все ж таки Кирил, отримавши майже 75% голосів. Важко однозначно визначити, яка саме аргументація схилила думку собору на користь митрополита Кирила, скоріш за все, вирішальним аргументом на користь митрополита смоленського стала його особиста харизма та близькі відносини з владою. 1-го лютого 2009-го року в московському Храмі Христа Спасителя

відбулася урочиста інтронізація митрополита Кирила на пост Патріарха Московського і Всієї Русі.

З цією подією в історії РПЦ, як і в історії Росії в цілому, розпочався новий етап, який триває й досі. Його характерною рисою є загальна радикалізація внутрішньої та зовнішньої державної політики, слідом за якою відбувається й радикалізація суспільних настроїв. Ці процеси, певною мірою, відображаються й на внутрішньоцерковній політиці, характерною особливістю якої в часи патріарха Кирила стало використання агресивної, войовничої та імперської риторики. Використання певного набору наративів, зокрема ідеологічної доктрини «Руського світу», ізоляціоністської концепції про «Росію, як окрему цивілізацію» та критичної риторики по відношенню до сучасних уявлень про права людини, стало наслідком історичних, культурних та політичних процесів, що відбувалися в Росії в останні десятиліття чи навіть століття. Саме набір цих внутрішніх чинників і сформував контекст виникнення наративного світу сучасного російського православ'я.

3.2.Основні ідейні течії сучасного російського православ'я

Сучасне російське православ'я – потужна релігійна традиція, вплив якої на культуру, політику й ідеологію багатьох країн пострадянського простору важко переоцінити. Історично саме православна традиція формувала світоглядну матрицю народів Східної Європи, тому розроблені нею наративи глибоко вкоренилися в культурі та свідомості мешканців цього регіону. Кожна історична епоха формує власний порядок денний, який потребує адаптації традиційних наративів до вимог сучасності. Російська православна традиція не є виключенням: реагуючи на актуальний соціокультурний контекст, вона адаптує традиційні наративи, створюючи оригінальну ідеологічну матрицю. Характерною особливістю російського православ'я є його багатовікова залежність від державної влади. В умовах авторитарної держави, якою є новочасна РФ, такий нюанс особливо актуальний. Використання суперечливих

наративів сучасною РПЦ наочно демонструє кризові тенденції релігійної наративності, які стали наслідком політизації й ідеологізації релігійного дискурсу. З огляду на тотальний характер цього явища, слід констатувати, що феномен кризи наративу сучасного російського православ'я потребує детального наукового релігієзнавчо-філософського розгляду.

В даному підрозділі нашого дослідження ми за допомогою аналізу риторики та наративної традиції представників окремих ідеологічних напрямків РПЦ виокремимо основні суперечності наративного світу сучасного російського православ'я.

Проблематика дослідження кризи наративу сучасного російського православ'я полягає у низькому рівні розробки цієї теми. Отже, перед нами постає необхідність, з одного боку, сконцентрувати увагу на дослідженні риторики представників РПЦ, зокрема її предстоятеля патріарха Кирила, адже наративні конструкції, які він використовує, можна вважати хрестоматійними в ключі вивчення цієї проблеми. З іншого боку, для розуміння контексту утворення досліджуваних наративів необхідно звернутися до праць провідних спеціалістів, які займалися вивченням феноменології сучасного російського православ'я. У даному параграфі було використано праці відомих релігієзнавців, зокрема: Костянтина Костюка, Миколи Мітрохіна, Сергія Філатова, Бориса Кнорре.

У межах репрезентованого дослідження перед нами передусім постає наступне питання: у чому полягає специфіка наративів сучасного російського православ'я? Відповідаючи на нього, слід зазначити, що специфіка досліджуваної традиції обумовлена історичним і політичним контекстом. Прийнято вважати, що «сучасним» для пострадянського простору як сфери історичного поширення російського православ'я є період, що розпочався у 1991-му році, коли відбувся розпад СРСР. Звісно, що російське православ'я, як і будь-яка інша релігійна традиція, перебуває під впливом історичних подій і, реагуючи на них, розробляє власну форму взаємодії з викликами сучасності, яка оформлюється у вигляді певних наративів. Саме історичний контекст сформував

ряд характерних особливостей, притаманних наративній матриці сучасного російського православ'я, серед яких слід відзначити наступні: консервативність, політизованість та схильність до використання ідеологічних кліше в церковній риториці. З іншого боку, важливу роль відіграє й соціальна неоднорідність РПЦ, як структури. Вона обумовлює розвиток різних наративних трендів. У сучасному російському православ'ї можна умовно виділити три магістральних ідеологічних напрямки: фундаменталістський, ліберальний та консервативний. Дослідження кризи наративності кожного з цих напрямків дає змогу краще зрозуміти загальну динаміку розвитку кризових тенденцій у наративній традиції сучасного російського православ'я.

Розгляд феномену кризи наративності в сучасному російському православ'ї слід почати з дослідження риторики представників найбільш радикальної та водночас найбільш поширеної традиції в сучасному російському православ'ї – фундаменталізму. Цей напрямок у російській православній традиції посідає особливе місце, адже він розробив найбільш популярну, специфічну та живучу наративну матрицю. Зародження цього наративного напрямку відбувалося паралельно зі світовим процесом актуалізації феномену релігійного фундаменталізму, тобто на початку XX століття [219]. У той же період сформувалася й ідеологія російського православного фундаменталізму, яка включала в себе релігійну нетерпимість, шовінізм, віру в богообраність руського народу, монархізм, антилібералізм, антимодернізм, антисемітизм та есхатологічні очікування. Причиною радикалізації російського православ'я у передреволюційний період можна вважати високу соціальну напругу, що була породжена політичною, економічною та суспільною нестабільністю початку століття. З іншого боку, залежне від державної влади православ'я було заручником відверто шовіністичної політики царського уряду, який намагався використовувати релігійні наративи як засіб ідеологічного впливу. Результатом взаємодії цих факторів стала політизація релігійного дискурсу, що відобразилася на проповідях і працях багатьох консервативно налаштованих церковних діячів.

Проілюструємо це твердження прикладом тогочасної радикальної релігійної риторики. Говорячи про наслідки російсько-японської війни, відомий консервативний проповідник протоієрей Іоанн Восторгов стверджував: «Росія в боротьбі на Далекому Сході стояла у своєму світовому історичному покликанні. Покликання це – нести світло християнства, хрест і Євангеліє на всьому великому історичному русі російського народу. На жаль, світ цей став у нас самих гаснути; Хрест і Євангеліє стали зневажати і зраджувати руські люди. Пала віра, ослабло благочестя; знову явилися чвари і розбрат. Ослабла влада і пошана до неї, виникла неповага до скарбу царського самодержавства, який завжди був рятівною силою в тяжкі дні життя Росії» [63]. Навіть поверхневий аналіз подібної риторики дає змогу зрозуміти політичний напрямок цієї наративної традиції. Слід зазначити, що використовуючи такі наративи, передреволюційна залежна від держави церква намагалася спрямувати руйнівну енергію фундаменталізму проти «ворогів православ'я». Як показала історія, ці потуги й зусилля виявилися марними.

Безумовно, що власні корективи в розвиток досліджуваного феномену вніс радянський режим, який, з одного боку, жорстко переслідував російський православний фундаменталізм, а з іншого – створював оптимальні умови для його розвитку. Репресії, які звалив тоталітаризм на православну церкву, загнали фундаменталістську наративну традицію в підпілля, перетворивши її з магістрального напрямку церковної риторики, як це було перед революцією, на маргінальне явище, поширене здебільш серед представників непідконтрольних РПЦ релігійних структур. Водночас занепад релігійної культури, викликаний репресіями з боку влади, призвів до маргіналізації загальноцерковного дискурсу. Низький рівень релігійної освіти більшості віруючих РПЦ у радянські часи сприяв поширенню у їх середовищі різноманітних суперечливих наративів, більшість із яких несла відбиток фундаменталістського впливу. Російський дослідник Микола Мітрохін зазначає, що особливо активно ці наративи розвивалися серед чорного духовенства. Консервативні монахи ворожо ставилися до держави, Заходу і католицтва та до будь-яких форм позацерковної

активності [286, с. 184]. Під впливом чорного духовенства, яке часто за відсутності парафіяльних священиків було змушене виконувати їх обов'язки в парафіях, ці наративи поширилися серед значної частини віруючих. Присутність цих наративів у церковному дискурсі суттєво відчувається навіть у теперішні часи. Костянтин Костюк відзначає, що фундаменталістські погляди особливо поширені серед соціально незахищених верств населення, людей із низьким рівнем освіти та неофітів [219].

«Золотою добою» в історії російського православного фундаменталізму стали 90-ті роки XX століття. Лібералізація державної керівної моделі часів Перебудови призвела до ослаблення ідеологічного тиску на церкву, внаслідок якого маргіналізовані сили православного фундаменталізму почали активно заявляти про себе. З іншого боку, така наративна традиція зберігалася та активно розвивалася в емігрантських колах, особливо серед духовенства, пов'язаного з ідеологічною спадщиною архієпископа Серафіма (Соболєва), учні та послідовники якого мали значний вплив на розвиток церковної освіти й парафіяльне життя як в Зарубіжній церкві, так і в СРСР [219; 10]. Як наслідок цього впливу, наприкінці 1980-х років утворилися перші угруповання православних фундаменталістів, а ідеологія, яку вони сповідували, почала швидко поширюватись серед неофітів, які у великій кількості наповнили церкву після розпаду СРСР. Особливе місце серед популярних у зазначений період наративів посідали есхатологічні очікування, віра в необхідність реставрації монархії в Росії, заклики до канонізації царя Миколи II, а також тотальна недовіра до ліберальної держави та тогочасного церковного керівництва [51]. Слід зазначити, що часто ці наративи комбінувалися між собою та, утворюючи нові ідеологічні моделі, швидко поширювалися серед віруючих РПЦ, приносячи немало клопоту її керівництву, яке за часів патріарха Алексія II не мало інструментів впливу на це явище.

«Приборкання» православного фундаменталізму почалося з обранням на патріарший престол Кирила (Гундяєва). Новий патріарх розробив просту та водночас доволі ефективну програму вирішення цієї проблеми: запропонував

найбільш лояльним до патріархії лідерам фундаменталістів важливі церковні посади [198, с. 73]. Така симпатія до радикалів не була чимось екстраординарним для патріарха Кирила. У сучасній історії Росії вищі церковні ієрархи багаторазово виступали якщо не відкритими, то латентними апологетами православного фундаменталізму. Хрестоматійною в цьому сенсі є діяльність і риторика Санкт-Петербурзького митрополита Іоанна (Сничева). Але саме за часів патріарха Кирила фундаменталізм став релігійним мейнстримом: він вдало інтегрувався в загальноцерковний дискурс, спричинивши процес його радикалізації. Якщо проаналізувати промови патріарха за різні періоди, стає зрозуміло, що незважаючи на амплуа ліберала, він також поділяв деякі з ідеологічних поглядів прихильників православного фундаменталізму. У статтях 1990-х та особливо першої половини 2000-х років, опублікованих у книзі «Свобода та відповідальність: в пошуках гармонії», майбутній патріарх часто використовує притаманні православному фундаменталізму наративи. Наприклад, критикує «Декларацію прав та свобод людини», закон «Про свободу совісті», лібералізм загалом, проповідницьку діяльність інших християнських церков, екуменізм [188, с. 104, 63, 42]. Наголошує на існуванні «особливого шляху» Росії та необхідності будувати «багатополярний світ», вбачає юдейське коріння у філософії доби Відродження та витоках Реформації [188, с. 105, 74, 27].

Незважаючи на симпатії з боку патріарха Кирила, процес інтеграції православного фундаменталізму в церковний мейнстрим звів нанівець весь потенціал до майбутнього розвитку притаманних йому наративів і розпочав кризовий процес всього руху. Підконтрольний церковному керівництву фундаменталізм на цьому етапі розвивається у вигідному для церкви напрямку, а отже, не має простору для ідеологічних трансформацій, які мали місце наприкінці XX століття. Сучасна риторика фундаменталістів багато в чому співпадає з наративною матрицею, яку використовувало консервативне передреволюційне духовенство, адже в ній політичний та історіософський дискурси превалюють над суто релігійним. Такі наративи використовують популярні в РПЦ представники фундаменталізму: протоієреї Дмитро Смірнов,

Всеволод Чаплін та Андрій Ткачов. Їх риторика здебільшого співпадає із загальним напрямком, заданим патріархом, але в ній повністю відсутня будь-яка динаміка й потенціал до розвитку. Однак навіть у кризовій ситуації окремі представники православного фундаменталізму іноді продукують цікаві наративні конструкції. Так, колишній голова Синодального відділу із взаємодії Церкви та суспільства протоієрей Всеволод Чаплін (займав цю посаду з 31 березня 2009 року по 24 грудня 2015 року) закликав втілити в Росії ідеали Святої Русі, Радянського Союзу і халіфату [460]. Незважаючи на абсурдний характер цієї заяви, слід констатувати, що навіть в умовах загальної наративної кризи російський православний фундаменталізм має великий потенціал до ідеологічного розвитку. Він шукає нові форми актуалізації, переводячи вектор руху в бік активістської діяльності.

Функціонально спорідненою з фундаменталістським напрямком у сучасній РПЦ є консервативна, або державницька наративна традиція. Її походження також можна вбачати в риториці передреволюційного консервативного духовенства, але її методологія є багато в чому обумовленою радянським історичним минулим. Такий ідеологічний напрямок можна вважати найбільш традиційним, але найменш перспективним з огляду на його залежність від політичного ландшафту сучасної РФ. Як і сто років тому, православна церква, потрапивши в адміністративну та фінансову залежність від авторитарного режиму, активно виступає у ролі популяризатора вигідних для держави ідеологічних моделей. У цих ідеологічних моделях, як і у випадку з фундаменталізмом, відбувається змішування політичного й релігійного дискурсів із однією лише різницею: у них відсутні монархічні та есхатологічні елементи, а особливе місце займає концепція співпраці церкви та влади, визначної історичної ролі Росії. Уособленням цього напрямку стали ідеологічні доктрини «руського світу» та «симфонії духовної та світської влади». Більшість дослідників відзначає, що використання політизованої риторики негативно відображається як на репутації церкви, так і на загальному результаті цієї діяльності. Ілюстративними в цьому сенсі стали приклади пропагандистської

діяльності РПЦ під час переобрання В. Путіна на посаду президента в січні 2012-го року та використання ідеологічних доктрин, як інструменту політичного впливу на міжнародній арені. Російський дослідник Сергій Філатов зазначає, що під час політичної кризи, яка спіткала переобрання В. Путіна, церква посіла відверто продержавну позицію та в доволі різкій формі засудила опозиціонерів. Цей факт призвів до відкритої конфронтації зі значною частиною громадянського суспільства, наслідком якої стало зниження суспільної довіри до церкви [436, с. 12–13, 14].

Іншим важливим напрямком ідеологічної діяльності РПЦ є пропаганда доктрини «руського світу», головним апологетом якої залишається патріарх. Відзначимо, що ця ідеологічна доктрина – найсуперечливіший наратив із поширюваних сьогодні церквою, адже саме вона викликає шквал нарікань із різних боків. Особливо критика доктрини «руського світу» набула великого розмаху після українських подій початку 2014-го року, коли вона була використана, з одного боку, як ідеологічна зброя, а з іншого – як привід для розв'язання міжнародного конфлікту. У свою чергу, більшість дослідників, що займаються цією проблематикою, визнають, що пропаганда аналізованої доктрини мала на меті поширення ідеї домінування Росії та російської культури в регіоні та запобігання процесу євроінтеграції колишніх радянських країн, насамперед України [427]. Водночас необхідно зазначити, що поширення «державницьких» наративів РПЦ сильно залежить від напрямку ідеологічної риторики Кремля, яка після початку української кризи зазнала декількох суттєвих трансформацій і продовжує змінюватися відповідно до зовнішньої та внутрішньої політичної ситуації в Росії. Підсумовуючи вищесказане, можна констатувати, що зважаючи на низьку ефективність використання церкви як знаряддя ідеологічної зброї, російська влада скоріше за все в найближчі роки остаточно припинить співпрацю з патріархією в цьому напрямку. Цей процес вже дає про себе знати, адже патріарх в останні роки все рідше згадує про «симфонію духовної та світської влади». Це може означати лише одне: у «державницьких» наративів відсутні далекоглядні перспективи.

Останнім із розглянутих наративних напрямків сучасного російського православ'я є ліберальний. Це ідеологічне угруповання найменш численне серед віруючих РПЦ, але розроблена ним наративна матриця має глибоке історичне коріння, продовжує активно розвиватися та має великий потенціал. Водночас перспективи її розвитку в сучасній РПЦ також мають доволі сумнівний вигляд, адже ліберальна наративна традиція не лише не підтримується церковним загалом, а часто навіть не сприймається всерйоз, або стає об'єктом жорсткої критики з боку консерваторів та фундаменталістів. Слід зазначити, що так було не завжди, бо ліберальна риторика також активно використовувалась багатьма представниками церкви навіть у радянський період. Але тут існує один важливий нюанс: використання ліберальних наративів представниками РПЦ у радянські часи відбувалося також у межах співпраці з державою. Намагаючись імітувати миротворчу діяльність, СРСР експлуатував міжнародні гуманітарні платформи для власного піару. Задля цього були використані й міжнародні екуменічні форуми на кшталт «Всесвітньої ради церков», до якої консервативна, та не дуже відкрита до екуменічного діалогу, РПЦ була змушена вступити під тиском держави у 1948-му році [203]. Діяльність РПЦ у «Всесвітній раді церков» повинна була демонструвати відсутність релігійних репресій у СРСР та створювати певну альтернативу активній міжнародній і гуманітарній діяльності католицької церкви. З цією метою при патріархії було розроблено спеціальний церковний адміністративний орган – Відділ зовнішніх церковних відносин та оригінальну наративну модель, яка повинна була демонструвати наміри радянської церкви на міжнародній арені. Ця концепція була сформульована у гаслі «РПЦ бореться за мир» [123]. Вона базувалася на пацифістських гаслах, закликах до діалогу культур, релігій і цивілізацій та наполягала на необхідності пошуку спільного вирішення світових проблем [188, с. 51].

Але така риторика використовувалася церквою виключно для зовнішньої аудиторії. Її поширювали учні та послідовники митрополита Никодима (Ротова), який був апологетом концепції активної міжнародної діяльності церкви та тісної співпраці з державою [286, с. 184]. У самому СРСР, де проповідницька діяльність

священиків строго контролювалася органами держбезпеки, поширення подібних наративів виглядало майже неможливим. Водночас із виникненням дисидентського руху в СРСР у середовищі інтелігенції зародилася тенденція пошуку нових форм ідентичності за межами офіційної радянської ідеологічної системи. Як зауважує російський дослідник Олексій Федотов, церква була фактично єдиною легальною організацією з протилежною, у відношенні до радянської, ідеологією. Рух представників інтелігенції у напрямку церкви і релігії був абсолютно природним, так само, як до революції був цілком природним рух до атеїзму [434]. Цей рух хронологічно співпав із глобальними трансформаціями, які відбувалися у західному християнстві і, в свою чергу, вплинули на пожвавлення релігійного життя. Наративна традиція, яку розробили ліберали, спиралася на філософію Володимира Соловйова, діяльність дореволюційних релігійно-філософських гуртків та богословської школи паризького Свято-Сергієвського інституту [235]. Вона увібрала в себе провідні елементи ліберального світогляду, типові для сучасної західної християнської традиції: демократичність, ідею про необхідність діалогу релігій і культур, тенденцію до спрощення обрядовості й подолання бар'єрів між мирянами та духовенством, активну роботу з парафіяльною громадою. Такі наративи були вороже зустрінуті в РПЦ, тому вони не отримали широкого розповсюдження. Утім, ліберальні погляди на православ'я закріпилися серед представників інтелігенції та утворили власну, незалежну від магістральної наративну лінію.

Центральними фігурами ліберального православ'я, чия діяльність найбільш вплинула на розвиток цієї наративної традиції, слід вважати протоієрея Олександра Меня та митрополита Антонія (Блума). Також не менш важливою для розуміння процесу формування наративної матриці «ліберального православ'я» залишається діяльність протоієрея Георгія Кочетова, який часто стає об'єктом жорсткої критики з боку консерваторів та фундаменталістів. Серед активних лібералів–мирян необхідно згадати відомих православних публіцистів Андрія Десницького та Ольгу Седакову. Загалом, слід зазначити, що не маючи масової соціальної й адміністративної підтримки, церковні ліберали часто

змушені самотужки проводити активну місіонерську роботу та відроджувати парафіяльне життя. За свої ідеологічні переконання вони часто ставали жертвами нападів радикально налаштованої більшості аж до відкритого остракізму, заборон проводити богослужіння та звинувачень у єресі [286, с. 213–214]. Зі вступом на патріарший престол Кирила ситуація суттєво змінилася: зацьковані в добу розквіту фундаменталізму ліберали були певною мірою реабілітовані [435, с. 24–25]. Але реабілітація поширюваних ними наративів не відбулася. Керівництво РПЦ і досі дивиться на церковних лібералів скрізь пальці, роблячи вигляд, що їх не існує. Таке ігнорування з боку патріархії призводить до відсутності перспектив розвитку навіть за наявністю внутрішньої динаміки.

Узагальнюючи вищесказане, необхідно зазначити, що незважаючи на очевидні ознаки кризи провідних наративних трендів російського православ'я, ця традиція залишається динамічною ідеологічною силою, здатною створювати, інтерпретувати й поширювати власну ідеологічну політику. Розвиток наративної традиції сучасного російського православ'я історично залежить від політичного контексту в Росії. Вікова співпраця церкви та держави, яка відродилася в сучасній РФ, суттєво впливає на формування наративів, котрі використовує РПЦ. Можна констатувати, що така ситуація призвела до потрапляння церкви в специфічну форму ідеологічної залежності від влади, адже РПЦ задля реалізації власних амбітних проектів змушена поширювати ідеологічно вигідні наративи. З іншого боку, внутрішні проблеми церкви та її історичне минуле також впливають на формування «порядку денного». Так, актуальною проблемою для РПЦ з часів перебудови залишався православний фундаменталізм, інтеграція якого у церковне середовище лише частково вирішила цю проблему. Цей процес призвів до радикалізації магістральної наративної традиції, яка на сьогодні суттєво дисонує з загальними тенденціями у світовому православ'ї. Водночас опозиційні у відношенні до магістральної наративної лінії РПЦ ліберали також, незважаючи на тяжкі умови свого існування, продовжують розвивати власну наративну традицію. Зазначені процеси в сучасному російському православ'ї яскраво демонструють, що його наративна матриця в подальшому майбутньому

ще неодноразово буде зазнавати трансформації, відповідно, залишатиметься актуальним об’єктом релігієзнавчих досліджень.

3.3. Формування ідейно-політичної риторики патріарха Кирила

Засадничим для російського релігійного фундаменталізму початку XXI століття стало уявлення про протистояння Сходу і Заходу в його інтерпретації патріархом Кирилом (Гундяєвим). Формування дихотомії «Схід–Захід» у наративах патріарха Кирила зумовлюється політичними та ідеологічними факторами. Хоча Кирил на початку свого служіння позиціонував себе як помірний ліберал, близький до прозахідного і екуменічному курсу митрополита Никодима (Ротова), але згодом він змінює напрямок риторики, переходячи до використання більш консервативного дискурсу кульмінацією якого стало започаткування офіційної церковної версії доктрини «руського світу».

Особистість патріарха Кирила, його риторика і адміністративний стиль в останні роки стали предметом серйозної розвідки ряду фахівців. Дослідження діяльності патріарха Кирила різняться в залежності від суб'єктивного ставлення дослідника до об'єкта. Так, позиція церковних біографів, як-то митрополита Волоколамського Іларіона (Алфєєва), є свідомо заангажованою. Проте, такі дослідники, як Микола Мітрохін, Олександр Верховський, Сергій Філатов, Роман Лункін та ігумен Петро (Мєщєрінов) дотримуються більш критичної позиції, підходячи до предмету вивчення неупереджено.

В межах даного параграфу необхідно вивчити розвиток використаних патріархом Кирилом наративних конструкцій та виявити джерела світогляду патріарха, як консервативного політика і богослова.

Російська православна церква, як будь-яка соціально-політична структура, при всій видимій монолітності, у певній мірі, позбавлена внутрішньої єдності. Вона являє собою суму певних класових, політичних, ієрархічних і соціальних груп, кожна з яких може переслідувати власні інтереси або мати особливе бачення тих чи інших внутрішньоцерковних, політичних і соціальних

проблем. Як частина церковної номенклатури, патріарх Кирил, протягом усього свого служіння, в тій чи іншій мірі підпадав під вплив певних внутрішньоцерковних кіл, а починаючи з 80-тих років, почав формувати власний дискурс внутрішнього буття Церкви. Відомий російський дослідник Микола Мітрохін стверджує, що за часів пізнього СРСР, коли відбувалося становлення майбутнього патріарха Кирила, як теолога і адміністратора, в церковному середовищі існувало кілька окремих угруповань, що мали власний погляд на існуючі проблеми внутрішнього церковного життя та зовнішньої політики РПЦ. Умовно ці угруповання можна розділити на ліберальні та консервативні [9, с. 209]. До ліберальних відноситься група церковних ієрархів та священнослужителів, що сформувалася навколо Ленінградської духовної академії та семінарії, а також Відділу зовнішніх церковних відносин. Ключову роль в цій групі відігравав відомий церковний діяч, глава ВЗЦВ митрополит Никодим (Ротов), багато в чому визначивший дискурс риторики своїх послідовників [286, с. 178–182]. Консервативне угруповання, у свою чергу, було пов'язане з Московською духовною академією та семінарією, що були розташовані у Троїце-Сергієвій лаврі, та зорієнтовано, здебільшого, на чернечий устрій внутрішньоцерковної політики [286, с. 182]. Патріарх Кирил, який походив із середовища ленінградського священства, почав свою церковну кар'єру за митрополита Никодима (Ротова), що визначило подальший ліберальний шлях її розвитку. Необхідно відзначити, що незважаючи на те, що митрополит Никодим був багато в чому фігурою неоднозначною, близькою до офіційної державної влади, проте залишив по собі серйозну богословську спадщину. Долаючи бар'єр упередженого ставлення віруючих та духовенства до інших релігій, а також стримуючи есхатологічні настрої всередині церкви, архієрей прагнув зробити РПЦ зрозумілішим для широких мас віруючих, виховавши ціле покоління відносно ліберальних ієрархів [286, с. 179]. Однак, як зазначає Мітрохін, такі ліберальні погляди на міжрелігійний діалог та оновлення релігійного життя були притаманні не всім послідовникам митрополита Никодима (Ротова) [286, с. 180]. Серед його учнів дослідник виділяє групу так

званих «правих никодимівців». Найяскравішим представником цієї внутрішньоцерковної групи автор називає Кирила (Гундяєва). Варто зауважити, що для дослідника, головною прикметною особливістю «правих никодимівців» є їх неприйняття прозахідної позиції митрополита та зосередження на його співпраці з державою. Саме цей аспект діяльності Никодима багато в чому вплинув на становлення майбутнього патріарха, як релігійного політика і адміністратора [286, с. 181–182].

Важливо відзначити, що безпосередній вплив митрополита Никодима на формування особистих і професійних якостей Кирила відзначають не тільки критики РПЦ, а й найближче оточення патріарха, як-то митрополит Волоколамський Іларіон (Алфєєв). У своїй книзі «Патріарх Кирил: життя і світогляд» Іларіон присвятив Ротову цілий розділ, акцентуючи увагу на колосальному впливі митрополита на молодого Володимира Гундяєва, майбутнього патріарха Кирила [160, с. 34–51]. Ряд біографів виділяє у митрополита Никодима певні характерні лідерські якості, багато з яких в подальшому перейняв і майбутній патріарх. Зокрема, серед подібних рис необхідно відзначити: тенденцію до тісної співпраці з державними структурами, вміння сформувати навколо себе «команду професіоналів», прагматичний менеджерський підхід до ведення справи, готовність до діалогу з представниками інших релігій (що згодом стане ключовим напрямком діяльності Кирила на посаді глави ВЗЦВ) та підкреслений патріотизм [286, с. 181]. Однак, на відміну від «лівих никодимівців», Кирил, як найяскравіший представник правого крила учнів митрополита, зберіг нетерпимість до екуменізму та модернізму, прихильність до авторитарних моделей управління та різкої критики світського Заходу. Варто зауважити, що серед цілої плеяди єпископів, що вийшла з кола митрополита Никодима, Кирил залишався і залишається найяскравішим харизматичним оратором та церковним управлінцем [286, с. 179].

Ще до свого патріаршества, митрополит Кирил, у своїх спогадах про митрополита Никодима, зробив особливий акцент на тому, що Ротов був

патріотом Росії, і саме цим, а не екуменічним світоглядом, визначалася уся його діяльність. Такі акценти у змалюванні образу свого вчителя були необхідними для митрополита Кирила заради того, щоб і самому утвердитися в якості російського патріота. Звичайно, що таке переінтерпретація мала під собою певні підстави, оскільки митрополит Никодим завжди дбав не лише про благо церкви, але і про благо росіян. Патріотичні мотиви були важливими у його діяльності на міжнародній арені у межах екуменічного діалогу та «боротьби за мир», у справі зняття анафем із старообрядців, надання автокефалії Православній церкви в Америці, тощо.

Переходячи до питання риторики патріарха, необхідно підкреслити, що ще під час перебування на смоленській кафедрі, Кирил сформував коло питань, які він найчастіше зачіпає в своїх проповідях та виступах. Ключовими темами для нього стали:

- критика лібералізму та модернізму;
- жорсткий антикомунізм;
- патріотизм;
- розвиток риторики «особливого шляху» в богообраності російського народу;
- питання моралі й етики;
- відродження традиціоналізму.

Проводячи аналіз його програмних виступів за останні 20 років, зібраних у книзі «Свобода і відповідальність: у пошуках гармонії», необхідно відзначити, що переважна більшість промов, так чи інакше, зачіпає три основні теми, а саме: необхідність діалогу між лібералізмом і традиціоналізмом (Заходом та Росією), сучасне розуміння моралі в рамках «концепції прав людини» та критику глобалізації.

Однак, необхідно зазначити, що так було не завжди. Так, одна з ранніх промов патріарха «Спільний підхід в пошуках єдності церкви і відновлення людства», що датується груднем 1987 року, в цілому відображає ряд тенденцій характерних для пізньорадянської церковної риторики, зміст якої було

відображено в гаслі «РПЦ бореться за мир». Мова тексту просякнута пацифізмом та закликами до пошуку шляхів діалогу між різними культурами та цивілізаціями. Зокрема, майбутній патріарх стверджує: «Ми живемо в тісному і взаємозалежному світі, а тому, подолання глобальних криз має здійснюватися спільно, всім людством» [188, с. 51]. У чому Кирил бачить причину виникнення проблем? Виключно в тому, що «... одна держава або одна частина світу намагалися вирішувати свої проблеми за рахунок іншої держави або іншої частини світу» [188, с. 52]. Подібні наративи були характерні для РПЦ, починаючи з 1948-го року. Варто врахувати і той факт, що вибір пацифістської риторики багато в чому був позначений серйозним тиском з боку держави, яка прагнула використовувати міжнародні екуменічні форуми як платформу для реалізації власної міжнародної політики. З цією метою активно залучалась церква, за допомогою якої керівництво країни одночасно демонструвало, що в СРСР немає релігійних гонінь, наголошувало на «агресивній політиці світового імперіалізму» і намагалося створити альтернативу життєдіяльним ініціативам Ватикану [160, с. 41–42].

Зважаючи на вищевказані факти, можна зробити цілком логічний висновок, що тоді Кирил активно просував риторику, яка базувалася на державному замовленні. Однак говорити про консерватизм або антимодернізм майбутнього патріарха в той період не є можливим. Наявні дані швидше свідчать про зворотне. Молодого, енергійного і, в цілому, прозахідного архімандрита Кирила, після закінчення Духовної академії відправляють служити в Швейцарію. Там йому необхідно було активно контактувати з представниками російської еміграції і ліберальним православним духовенством РПЦЗ [160, с. 58–61]. Надалі Гундяєва зводять у сан єпископа та призначають ректором Ленінградської духовної семінарії та академії, найліберальнішої з усіх існуючих на той час в СРСР [160, с. 62–71]. Для даного та наступних періодів біографії Кирила характерна переважна більшість лояльних наративів, по відношенню до церковного Заходу. Відомий дослідник Сергій Філатов зазначає, що на часи ректорства у ЛДАіС та керівництва Смоленською та Калінінградською єпархією

припадає період бурхливої проповідницької активності, адміністративної та гуманітарної діяльності Кирила, яку ніяк не можна назвати продержавницькою або консервативною [435, с. 10–14]. Про це ж свідчить і офіційний церковний біограф патріарха, митрополит Іларіон, який пише про те, що в пізні радянські роки Кирил, як смоленський архіпастир, активно боровся за відродження храмів, монастирів, семінарій, православних гімназій, постійно зустрічався з представниками наукового світу де, зокрема, він залишав цілком позитивне враження [160, с. 72–82; 435, с. 13]. Філатов зазначає, що стиль правління майбутнього патріарха, як адміністратора і церковного діяча в цей період був досить ліберальним, він навіть пропонував заради катехізаторської необхідності проводити богослужіння російською мовою в деяких храмах Смоленщини [435, с. 12].

Риторика майбутнього патріарха почала кардинально змінюватися у 90-х. Судячи з загального положення справ в тогочасній РПЦ, такі зміни дискурсу стали наслідком загальної трансформації курсу, якого дотримувалася церква в радянські часи. Замість проповіді миру і послідовного діалогу з представниками інших релігій, багато священнослужителів заговорили про особливий шлях російського народу, почали культивувати вороже ставлення до Заходу і зосереджували увагу на антиклерикалізмі в лібералізмі. Використання подібних наративів у церковній риториці 90-х – наслідок зникнення державного контролю в сфері ідеології та релігії, а також відродження у церковному середовищі праворадикальних, фундаменталістських та монархічних сил. З іншого боку, важливим фактором радикалізації церковних наративів стало чернецтво, а також випускники Московської Духовної академії і семінарії, що підпали під його вплив, адже деякі з них, на початку 90-х років, були зведені в єпископський сан [286, с. 185].

Як стверджує Микола Мітрохін, саме ці єпископи, вихована в суворих монастирських традиціях, почали боротьбу зі спадщиною митрополита Никодима (Ротова) [286, с. 185–186]. Ключовим напрямком їх риторики стало поширення «популярного гасла» серед «радянського чернецтва» про недовіру до

влади та сприйняття Росії та православної церкви, як «обложеної фортеці». Головними ворогами цієї «фортеці» були західні ліберали, католики, екуменісти, комуністи, масони і євреї, які зруйнували, на їхню думку, Російську імперію та погубили мільйони російських людей [286, с. 184]. Ряд авторитетних дослідників, зокрема Олександр Верховський, відзначають, що подібний націоналізм сучасності багато в чому відрізняв церковне життя РПЦ яке було за патріарха Алексія II [50, с. 144]. Природно, що досвідчений церковний політик і оратор, Кирил, який відчувши «правий нахил» церкви змінив власну позицію на більш консервативну, все ж таки зберіг суб'єктивну прихильність до пам'яті та спадщини митрополита Никодима (Ротова), ніколи не виступивши з його засудженням. З іншого боку, праві фундаменталісти становили значну, але все ж меншість серед єпископату, а Кирил, як прагматичний церковний політик і дипломат робив ставку на більшість. З цієї причини, обраний ним в 90-х дискурс має досить консервативний, але не фундаменталістський характер. З тим самим ентузіазмом, з яким він колись боровся за мир і закликав світову спільноту до діалогу, Кирил різко розкритикував лібералізм, глобалізацію і західну бездуховність. У його промовах другої половини 90-х років домінує заклик до перегляду сучасного розуміння прав людини, твердження про примат «духовних цінностей» над ліберальними уявленнями та про верховенство права. Помітно, що градус риторики майбутнього патріарха вже не залежав від держзамовлення, а Кирил був вільний вибирати той тон, який, на його думку, був необхідний.

Так, в статті «Норма віри, як норма життя», що датується 1999-м роком, Кирил (Гундяєв) зазначає: «Життя сьогоднішнього суспільства, заснованого на засадах лібералізму, так влаштоване, що релігійні переконання постійно «виносяться за дужки» [188, с. 37]. Таке суспільство, на думку майбутнього патріарха, приречене на загибель. Патріарх Кирил, доводить дане твердження, наголошуючи на тому, що: «Епоха моноетнічних і моноконфесійних держав на наших очах повільно відходить у минуле. Мусульманська присутність в Європі стала соціокультурним фактором, який неможливо ігнорувати. Світ став відкритим, дифузним, прозорим. Якою має бути відповідь окремої особистості і

людських спільнот на цей виклик часу? Подолання проблеми домінування в сучасному світі єдиної системи цінностей, заснованої на ліберальних уявленнях про світ і людину, можливе тільки коли Західний світ зрозуміє значення традиції як нормотворчого фактору» [188, с. 26]. Отже, ще у 1999-му році майбутній патріарх пропонує правову модель, якій через десятиліття судилося стати нормою путінської «суверенної демократії», для якої характерне зовнішнє збереження демократичних інститутів, при внутрішньому орієнтуванні на «традиційний» авторитаризм: «Існування ліберальних інститутів в економіці, політиці, соціальному житті і міждержавних відносинах прийнятно, доцільно і морально виправдано тільки в тому випадку, коли водночас не насаджується принцип філософського лібералізму стосовно особистості і міжлюдських відносин» [188, с. 34].

Для кращого розуміння риторики майбутнього патріарха, важливо розглянути морально-етичне підґрунтя «традиційних цінностей», які він так активно проповідує. Весь збірник митрополита Кирила «Свобода і відповідальність: у пошуках гармонії» проникнутий роздумами майбутнього патріарха на теми моралі та етики. Здавалося б, що нового може запропонувати православна церква у XX столітті після колосального осмислення протестантами і католиками ключових християнських наративів в призмі подій минулого століття, проте Кирил, маючи протилежне судження, вважає, що західна релігійна і філософська думка просто не чує православних, яким «є, що сказати». Так, у вище згаданій в статті «Норма віри, як норма життя» майбутній патріарх стверджує, що «західний лібералізм склався на основі язичницького антропоцентризму часів Відродження і увібрав у себе протестантське бачення християнства та елементи іудейської філософії» [188, с. 26–27]. Останнє твердження виглядає особливо одіозно, враховуючи той факт, що протягом всієї книги Кирил згадує його як мінімум тричі крім вищевказаної статті, а саме: в травневій публікації за 1999 р. «Обставини нового часу» та в промові «Немає свободи без моральної відповідальності» виголошеній у 2005 році [188, с. 9,100]. Необхідно зауважити, що такий латентний антисемітизм та конспірологічність

мислення є характерними особливостями риторики багатьох ієрархів та рядових священнослужителів РПЦ того періоду. Виводячи виникнення західного лібералізму як результату певної антитрадіціоналістської дифузії, Кирил стверджує, що єдиним можливим порятунком від бездуховності сучасної цивілізації може бути тільки повернення до традиціоналізму. Шанс на консервативне відродження автор бачить в консолідації всіх традиційних сил старої Європи, а в першу чергу, серед католиків і мусульман. Політичні заяви такого роду, до певної міри, випередили свій час тому, що на думку багатьох дослідників, авторитарний режим Путіна консолідує навколо себе європейські громадські організації, а також праворадикальні і фундаменталістські партії.

Важливо також зазначити, що задовго до сучасних російських пропагандистів, патріарх почав вбачати головне джерело поширення лібералізму, крім інституту прав людини, в легалізації одностатевих шлюбів і в пропаганді толерантності по відношенню до сексуальних меншин. Крім того, під його критику підпадають і такі антитрадиційни практики, як характерне для деяких протестантських спільнот освячення в священний сан відвертих гомосексуалістів та жінок [188, с. 26]. Зокрема, в ряді виступів він так само торкається питань фемінізму та ролі жінки в сучасному світі [188, с. 44]. На користь цього твердження свідчить особливе зосередження уваги Кирила на ряді європейських бюрократичних казусів, коли традиціоналістів притягували до відповідальності, або позбавляли займаних ними посад за відкрите вираження своєї позиції з питань сексуальних меншин та етики (казуси Буттільйоне і пастора Гріна) [188, с. 91]. Для Кирила два-три скандали зі звільненнями вже знаменують повномасштабний наступ войовничого лібералізму. У питаннях моралі та етики майбутній патріарх часто плутається, виводячи мораль то з «суспільного блага», то стверджуючи, що джерелом моралі є заповіді, примат яких неодмінно вище за будь-які індивідуальні свободи та правове поле.

Знаковою, щодо розуміння традиційної моралі і етики є промова «Права людини і моральна відповідальність» митрополита Кирила на X з'їзді Всесвітнього Російського Народного Собору «Віра. Людина. Земля. Місія Росії

у XXI столітті» і прийнята після цього з'їзду «Декларація прав людини» (2006 рік). У тексті виступу на цьому форумі він вперше зробив акцент на концепті, який у значній мірі визначила дискурс церковної риторики наступного десятиліття: «Швидше за все, в XXI столітті для Росії і народів руського світу важливими, якщо не першорядними питаннями, як і раніше будуть залишатися питання науково-технічного, економічного і соціального розвитку. Однак очевидно, що енергію для будь-якого виду людської діяльності можна почерпнути тільки в духовній сфері. Тому успішне вирішення цих завдань буде дуже сильно залежати від того, як вони впишуться в духовні параметри самобутньої цивілізації, яку з себе представляють Росія і весь руський світ. Крім того, важливим фактором, що впливає на розвиток всієї руської цивілізації, залишаться відносини із зовнішнім світом, тобто відносини з іншими цивілізаціями, і перш за все із західною. І ось тут особливого значення набуває ідейна основа цих відносин. У випадку з західною цивілізацією мова йде про права і гідність людини. Православна традиція, що є культуроформуючою для руської цивілізації, не може не відповісти на цей виклик, інакше руський світ перетворитися в маргінальне явище в сучасному світі» [188, с. 106]. Таким чином, темою піднятою майбутнім патріархом в цьому виступі став «Руський світ» або «руська цивілізація». Виявляється, що згідно теорії глави РПЦ, після розпаду СРСР збереженню «унікальної цивілізації», яка домінувала на його просторах, загрожують «зовнішні сили», які нав'язують даній цивілізації «чужі цінності». В уявленні Кирила, «Руський світ» – це наддержавне утворення, основним принципом якого є відданість його мешканців російській культури та російській мові [160, с. 390]. До певної міри продовжуючи традиції пансловізму та російської релігійної філософії, Кирил малює карту «Руського світу», залучаючи до нього Росію, Україну, Білорусь і, за дивним збігом обставин, Молдову. Включення Молдови до складу «Руського світу», патріарх пояснює близькістю молдавської культури до східнослов'янської і «нерозривними історичними зв'язками». Швидше за все, такий склад цього геополітичного утворення обґрунтований сферою впливу РПЦ, а саме наявністю на територіях

незалежних держав безпосередньо підпорядкованих московській патріархії української, молдовської та білоруської церков.

Згідно із думкою керівництва РПЦ, на територіях «Руського світу» діють інші правила. Тут в пріоритеті верховенство традиції, а для людей такі поняття, як віра, моральність, святині і Вітчизна стоять вище ліберального розуміння прав і свобод [188, с. 196]. Причиною вище згаданого твердження є те, що на думку патріарха має місце факт нездатності людини самостійно визначати, що є добро, а що – зло. Кирил стверджує: «Сама по собі людина в стані гріха не завжди може ясно розпізнавати, що є добро, а що є зло. Це не тому, що людина якась дурна, а тому, що його розум, воля і почуття, знаходяться в сфері дії гріха, і людина може помилятися у визначенні життєвих цілей. Трагедія полягає в тому, що у людини зберігається саме уявлення про існування добра і зла, але вона не завжди здатна ясно розпізнавати, що є добро, а що є зло. Бог допомагає людині зберегти цю здатність розпізнавання через Своє Одкровення, що містить добре відомий і визнаний практично усіма релігійними традиціями звід моральних правил» [188, с. 113]. Тобто єдиним ретранслятором розуміння Божої волі, універсальним інститутом збереження та інтерпретації традиції є церква, приналежність до якої можлива лише у вигляді «реального досвіду церковного життя».

Подальшу логіку патріарха легко вибудувати спираючись на інші його виступи того періоду. У ряді статей і виступів за 2006-й, 2007-й та 2008-й роки він продовжує розвивати дискурс пов'язаний з ідеологемою «руського світу», розкриваючи весь її потенціал. У біографії патріарха під авторством Іларіона (Алфєєва) ряд глав присвячено проведенню Кирилом круглих столів та форумів, метою яких була дискусія між православними делегаціями та делегаціями інших «традиційних релігій» [160, с. 140–160]. Під час зустрічі з делегацією іранського духівництва у 1997-му році, митрополит Кирил, який тоді виконував обов'язки глави ВЗЦВ, заявив: «Іран – сучасна держава, яка стикається з тими ж проблемами, що і будь-які інші країни. І нам було дуже цікаво зрозуміти основні ідеї, якими іранці надихаються, поєднуючи сучасне життя з релігійними принципами. Крім того, нас цікавлять перспективи Ірану, його бачення світу,

сучасного суспільства і глибокі релігійні цінності ... щось Росія може почерпнути з іранського досвіду, хоча звичайно у наших країн дуже різні долі» [160, с. 152]. Здавалося б, на перший погляд в цій цитаті важко угледіти щось глибше звичайної протокольної ввічливості, проте, як покаже практика, зійшовши на патріарший престол, Кирил почне вибудовувати церковно-державну систему взаємовідносин, озираючись на «іранський досвід».

Істотну роль в системі «руського світу» Кирил відводить російській еміграції, що перебуває в країнах Західного світу. Він розцінює «російське розсіювання», як своєрідний форпост інтересів «руського світу» в країнах Заходу [188, с. 393 – 394; 160, с. 183 – 187]. З огляду на історичний досвід конфліктів на ґрунті «ущемлення прав російськомовної меншини» фактор існування впливової російськомовної діаспори в окремих країнах Заходу автоматично стає серйозним політичним інструментом в руках РПЦ та уряду РФ. Потрібно взяти до уваги і той факт, що доктрина «руського світу» є ідеологічним продуктом, розробленим низкою провідних кремлівських ідеологів на базі історичного ревізіонізму, до якого часто вдається і патріарх. У ряді виступів Кирил неодноразово відстоював ревізіоністське розуміння російської історії, стверджуючи, що Росія – зразково-показовий приклад добросусідського співіснування різних народів, культур та віросповідань [188, с. 25]. В умовах багатополярного світу, на думку Кирила, досвід Росії стане найціннішим прикладом мирного співіснування різних народів та вірувань. Подібні твердження багато в чому демонструють факт пропагандистського підходу патріарха до вибору тону риторики, адже роблячи подібні заяви, він не розраховує на заперечення з боку авторитетних істориків, які можуть нівелювати його аргументацію. Адже якби Російська імперія, СРСР і сучасна Росія були б таким утопічним оазисом толерантності та взаєморозуміння, як їх бачить патріарх, неможливо було б з високою вірогідністю стверджувати про історичний досвід кавказьких воєн, єврейських погромів, утисків поляків та українців та знищення корінних народів Сибіру під час колонізації.

Продовжуючи тему історіософії в риториці патріарха Кирила, слід зазначити, що позиціонуючи себе як переконаного традиціоналіста, консерватора та апологета «руського світу», голова РПЦ регулярно засуджує в церковних проповідях та виступах у ЗМІ провідних російських реформаторів: патріарха Никона та Петра I [160, с. 238–239]. Никон в риториці патріарха несе відповідальність за прагнення підпорядкувати світську владу церковній та неефективну спробу проведення реформ, які полягали в нівелюванні Переказу (традиції в розумінні Кирила) російської церкви [188, с. 89; 160, с. 347]. Взагалі, з огляду на той факт, що в книзі Іларіона (Алфєєва) старообрядцям присвячений цілий розділ, можна зробити досить закономірний висновок: тема розколу і старообрядництва близька патріарху Кирилу. В алфєївській біографії Кирил взагалі представлений як провідний фахівець в РПЦ з питань подолання наслідків розколу та зняття клятв на старі обряди [160, с. 203]. Такий пієтет по відношенню до старообрядців невипадковий: у пошуках союзників серед традиціоналістів (а старообрядців складно дорікнути в будь-якому прояві лібералізму) Кирил готовий йти на зближення з будь-якими групами релігійних фундаменталістів.

З іншого боку, Алфєєв у біографії патріарха робить інший важливий акцент, а саме: участь Кирила в проекті «Ім'я Росія». «Здавалося б, – пише біограф, – телевізійне шоу – не найкраща площадка для піару і без того знаменитого церковного ієрарха, тим більше напередодні патріарших виборів (шоу демонстрували на російському телебаченні в кінці 2008-го та на початку 2009-го років). Однак важливо, що за допомогою програми «Ім'я Росія» Гундяєв зміг донести свою патріотичну позицію до мільйонів телеглядачів по всій країні» [160, с. 235]. Не випадково митрополит Смоленський вибирає своїм героєм Олександра Невського, національного лідера, що з'єднує в собі два цікавих для Кирила аспекти: державне управління і персональну святість. Вибираючи Олександра Невського, Кирил критикує Петра I, стверджуючи, що в результаті петровських реформ: «В Росії була закладена міна колосальних соціальних конфліктів, і весь наступний розвиток країни йшов під цим самим знаком

прихованої соціальної небезпеки. Зрештою, все це потягнуло за собою низку кривавих революцій XX століття». В якості позитивного прикладу державного реформатора Кирил наводить Петра Столипіна, адже, на його думку, столипінський стиль проведення реформ буде легше «засвоюватися народною свідомістю». Так само він порівнює петровські реформи з ліберальними реформами 90-х років, досвід проведення яких він оцінює вкрай негативно заявляючи, що такий стиль реформування не прийнятний для Росії та стверджуючи, що: «ми переймаємо інший досвід настільки, наскільки він не руйнує нашої цивілізаційної суті, наскільки він не підриває основ народного буття» [160, с. 238–239].

Слід зазначити, що чим ближче Кирил наближався до патріаршого престолу, тим більш консервативною ставала його риторика. У другій половині 2000-х років, він поступово перетворювався з традиціоналіста і консерватора в народника-фундаменталіста. Причому ця трансформація часом носила підкреслено демонстративний характер. Загальна криза РПЦ, в кінці патріаршества Алексія II, була багато в чому викликана відсутністю виразної позиції патріархії з тих чи інших питань. Як стверджує дослідник Сергій Філатов, внутрішньоцерковна політика старого патріарха здійснювалася за принципом «нехай буде», дозволяючи існувати в церкві різним внутрішнім угрупованням, які час від часу конфліктували один з одним [435, с. 22]. У церковній риториці панували суперечливі, часом одіозні, наративи, а рівень освіти священства та якість друкованої церковної продукції були критично низькими. Іншою важливою проблемою було свавілля деяких провінційних архієреїв, що заохочували корупцію і кар'єризм в своїх єпархіях [286, с. 87]. Будучи обраним на патріарший престол у лютому 2009-го року, новий патріарх стає об'єктом надії для тих мільйонів віруючих, які прагнули змін у церкві [435, с. 23]. Однак, його турботами стали побудова церковної управлінської вертикалі, замкнутої особисто на патріархові, намагання завоювати вплив на усе російське суспільство через активну популістську риторику нових спікерів РПЦ,

геополітичні проекти відновлення впливу Росії на сусідні країни та на долю світу в цілому.

Центральною концепцією для ідейно-політичної риторики патріарха Кирила на початку його правління стала ідеологема «руського світу». Вихідним мотивом для формування цієї концепції було надання єдності РПЦ статусу над-цінності, при розумінні церковної єдності як феномену політичного, культурного, цивілізаційного єднання. Загальна логіка патріарха Кирила була наступною: «Збереження єдності нашої Церкви – це завдання величезного значення, величезного масштабу. Мова йде про збереження єдності того духовно-культурного світу, який не в етнічному, а в історичному сенсі можна назвати російським світом, що зародився ще у київській купелі хрещення. Це поняття не тільки церковне, не тільки культурне, але, я би навіть сказав, геополітичне» [160, с. 389]. У цих словах, сказаних ще 25 лютого 2008 року, коли майбутній патріарх перебував ще у якості голови Відділу зовнішніх церковних відносин, відверто заявлено про те, що церковна єдність Московської патріархії тотожна єдності геополітичній. Збереження єдності «руського світу» як геополітичної та духовно-культурної реальності у риториці Кирила представлене як вищий обов'язок, необхідний для історичної долі людства. «Саме цікаве місце для життя – це Росія. Ніде не відбувається таких приголомшливих подій, як у нас. Ніде немає такого духовного відродження та такого активного релігійного життя, тому навіть не можу порівнювати. Коли я говорю про Росію, я маю на увазі і Україну, і Білорусь – нашу історичну Русь. Те, що відбувається у нас, в Росії, мале колосальне значення для долі всього християнства, оскільки християнство сьогодні в Західній Європі і Америці знаходиться в глибокій кризі. Думаю, що Росія – це те місце, яке може дати нове життя Всесвіту» [160, с. 389-390]. Відмітимо, що ці утопічні ідейно-політичні заяви мають наративний характер. Весь світ знаходиться у глибокій кризі, яка також охопила християнство. І лише Росія і «руський світ» можуть спасти людство від загибелі, накресливши нові шляхи розвитку після глобальної кризи 2008 року [160, с. 390]. Руський світ є центральною частиною «православної

цивілізації», яка покликана після свого об’єднання оновити весь християнський світ, розпочавши нову сторінку в історії Європи [160, с. 395]. Надії на реалізацію цього есхатологічного сценарію пов’язувалися із тим, що нібито після кризи 2008 року Росія, Білорусь та Україна «стали усвідомлювати власну відповідальність за збереження єдності цього унікального цивілізаційного простору, який іменується Святою Руссю» [160, с. 390]. Після вступу на патріарший престол була сформована геополітична концепція «руського світу», яка мала сприяти не лише реалізації національних інтересів РФ, але й забезпечити лідерські позиції патріарха Кирила як над-національного лідера. Теоретичне обґрунтування концепції було здійснене у виступі предстоятеля РПЦ на ІІІ «Асамблеї Руського світу» 3 листопада 2009 року. Ця асамблея є однією із численних організацій «співвітчизників», а саме – це фонд, діяльність якого спрямована на пропаганду російської мови, культури, російського бачення історії. Форум було приурочено до Дня національної єдності, який у Росії відмічається 4 листопада у пам'ять про перемогу над поляками у 1612 році. Це свято за задумом керівництва РФ та РПЦ мало б поступово витіснити із свідомості росіян дату 7 листопада. Як відомо, революція 1917 року довгий час була точкою відліку в історичному оіфційному наративі росіян. Тепер такою точкою відліку пропонувалося прийняти 988 рік, в який князь Володимир здійснив раз і назавжди доленосний історичний вибір. Усі оборонні війни, які вела Росія в такому наративі були випробуваннями росіян на вірність історичному вибору, здійсненому в 988 році. Події Смутного часу у цій перспективі були найбільш критичним моментом історії: «У далекому 1612 році, після декількох років державних негараздів та смути, наші предки змогли об’єднати сили і відстояти незалежність Вітчизни, свою самобутність, якщо хочете, свою цивілізацію. Саме таким шляхом вони зберегли високі життєві ідеали. І сьогодні перед нами стоїть не менш доленосне завдання — усім разом необхідно зберегти Руський світ, розсіяний по різних куточках планети, щоб не втратити цінності та спосіб життя, якими дорожили наші предки і орієнтуючись на котрі вони створювали, в тому числі, і велику Росію» [55]. У промові 2009 року питання про те, якими саме були виклики в 1612 році не уточнюється. Але

у численних промовах 2012 року, присвячених 400-річчю подолання Смути, головними бідами того часу названі агресія зовнішніх ворогів – католиків, з одного боку, і зрада національної еліти – з іншого боку. Причиною останньої нібито були ідеї модернізації Росії, формування держави та суспільства на західний взірець. Надання негативних конотацій «модернізації» повинна відсилати читача до образів перебудови як помилкової спроби прийняти «загальнолюдські цінності» і побудувати «спільний європейський дім». Також патріарх натякає на своє критичне ставлення до ідей модернізації, озвучених президентом Д. Медведєвим. Визнання з боку церкви може отримати лише така модернізація, яка є строго неоконсервативною, здійснює оновлення суспільного буття на основі традиційних цінностей, із самостійним застосуванням технічних досягнень сучасної західної цивілізації. Зрадниками національних інтересів Росії та руйнівниками єдності у виступах патріарха є тогочасні олігархи, які пішли на змову із Заходом. Відстоювання необхідності сильної влади, яка б підкоряла собі як олігархат, так і народ, фактично стає апологією путінізму та інших авторитарних режимів на пострадянському просторі. Звичайно, що пряма претензія на владу керівництва РФ та РПЦ на всьому пострадянському просторі могла б стати лише предметом критики, а тому Кирилу доводиться виступати у ролі апологета збереження «традиційних цінностей» та «російського способу життя». При цьому патріарх не згадує, що саме кріпацтво, інституалізоване у кінці XVI століття як «традиційний спосіб життя» у Росії стало першопричиною незадоволення народу, деспотія – причиною пошуку інших шляхів модернізації з боку еліти, що і привело до Смути відразу після трьох неурожайних років (1601-1603).

Якщо на початку XVII століття завданням для народу і церкви було збереження лише Росії, і на думку патріарха, це завдання було виконане завдяки подвигу ополчення і патріарха Гермогена, то сьогодні аналогічним обов’язком є збереження «руського світу». «У зв’язку з цим необхідно чітко розуміти, що являє собою сьогодні Руський світ. Мені здається, що якщо ми будемо вважати його єдиним центром тільки Російську Федерацію в сучасних кордонах, то тим

самим ми погрішимо проти історичної правди і штучно відсічемо від себе багато мільйонів людей, які усвідомлюють свою відповідальність за долю Руського світу і вважають його створення головною справою свого життя» [55]. Теза про мільйони прихильників «руського світу», що сенс свого життя вбачають у його створенні є нереалістичною і самосуперечливою. Або «руський світ» існує і його потрібно лише берегти, або його лише потрібно «створити». Ясно, що патріарх навіть у програмній промові плутається, оскільки утопічна риторика передбачає, що ідеальний стан суспільства майже досягнуто, і потрібний лише один «стрибок у майбутнє». В реальності, «руський світ» – це церковна назва для Євроазійського союзу, створення якого стало офіційною метою зусиль Росії у зовнішній політиці. Кінцевим терміном конституювання цього союзу було призначено 2015 рік, і церква мала відіграти власну роль у цих реваншиських інтеграційних планах. Для цього необхідним було залучити певні країни для творення «слов'янського ядра» майбутнього Євразійського союзу. Оскільки політична реальність мала наслідувати духовну, то в останній була створена наступна риторична картина, що мала провокувати соціальну уяву пострадянських народів і стимулювати їх дійсну інтеграцію. «Ядром Руського світу сьогодні є Росія, Україна, Білорусія; і святий преподобний Лаврентій Чернігівський висловив цю ідею відомою фразою: «Росія, Україна, Білорусь — це і є свята Русь». Саме це розуміння Руського світу закладено в сучасній самоназві нашої Церкви. Церква називається Руською не за етнічною ознакою. Це найменування вказує на те, що Руська Православна Церква виконує пастирську місію серед народів, що приймають російську духовну і культурну традицію як основу своєї національної ідентичності або, принаймні, як її істотну частину. Ось чому в цьому сенсі ми і Молдову вважаємо частиною цього Руського світу. У той самий час Руська Церква є найбільшою багатонаціональною православною громадою в світі і прагне розвивати свій багатонаціональний характер» [55]. Ці тези патріарха містять кілька маніпуляцій. Загальновідомо, що святий Лаврентій Чернігівський не говорив жодних слів про три слов'янські країни як Святу Русь і необхідність їх нерозривної єдності.

Руська Православна Церква виконує пастирську місію не лише серед народів, що «приймають російську духовну і культурну традицію як основу своєї національної ідентичності або, принаймні, як її істотну частину», але скрізь де тільки може займатися місіонерством і пропагандою з релігійними і політичними цілями. Самосуперечливими є заяви про намагання розвивати багатонаціональний характер РПЦ та про прийняття всіма етносами канонічної території Московської патріархії російської духовної і культурної традицій як основи власної ідентичності. РПЦ просто заперечує існування українського, білоруського, молдавського православ'я як окремих історико-культурних релігійних феноменів. Українські релігієзнавці та богослови вже кілька десятиліть не втомлюються нагадувати про існування цих окремих типів православ'я, про їх характерні особливості, часто протилежні до головних властивостей російського православ'я. Національні особливості православ'я свідомо руйнуються РПЦ скрізь, де тільки керівництво Московської патріархії має владу. Так, в останні десятиліття насадження російських традицій стало причиною переходу ряду громад Сурозької єпархії РПЦ у Англії до Константинопольського патріархату.

Від тез про єдність РПЦ патріарх переходить до головного – концепції про існування єдиного народу Росії, Білорусі та України: «В якості Предстоятеля Церкви, крім деяких єпархій Росії, мені вже довелося відвідати країни, які є становим хребтом історичної Русі, – я був в Україні і Білорусії і хотів би коротко поділитися своїми враженнями від візиту, особливо в Україну. Багато хто лякав і мене, і нашу громадськість тим, що ця поїздка буде супроводжуватися провокаціями, масовими виступами націоналістичних сил, протидією деяких представників владних кіл. Проте ця подія ще раз показала, що, незважаючи на державні розділення, на певні неузгодження в політиці, ми духовно, ще раз хочу підкреслити, ми духовно продовжуємо залишатися одним народом, і в більшості – чадами Руської Православної Церкви» [55]. «Духовне існування» єдиного народу росіян та українців на думку патріарха повинно мати цілком конкретні політичні наслідки. «Мої слова не означають, що Руська Церква ставить під

сумнів нині існуючі державні кордони. … Сучасним європейським країнам суверенітет не заважає будувати найтісніші відносини між собою, будучи членами Європейського Союзу. У країн же історичної Русі є більш вагомі підстави для розвитку інтеграційних процесів — вони належать до одного унікального цивілізаційного простору, в рамках якого накопичилися цінності, знання та досвід, які допомагали нашим народам завжди займати гідне місце в людській родині» [Там само]. Очевидно, що Європейський Союз передбачає делегування частини суверенітету. Взагалі, глобалізаційні процеси зробили закономірними діалектичне переосмислення поняття суверенітету. Наприклад, О. Лановенко констатує: «такі сучасні велетні постіндустріальної епохи, як, скажімо, США, Японія, Німеччина не тільки не самодостатні, але й абсолютно залежні у своєму існуванні від багатьох інших країн, і в цьому розумінні їх суверенітет – не більше, ніж міф, що підтримується писаними і неписаними законами ними ж конституйованого Світопорядку (у відповідних ситуаціях підтримується й військовою силою – власною, або союзників по всіляких об'єднаннях і блоках)» [426, с. 22]. Можна навіть сказати, що чим більшим є залученість країни до певних сучасних міждержавних союзів, тим більшим є її дійсний суверенітет. Але при цьому самодостатність перестає бути синонімом суверенності. Європейська інтеграція як частина глобалізаційних процесів є яскравим прикладом пришвидшеної переінтерпретації суверенітету. «У такому разі виникає принципово важливе питання: якою насправді є сутність повсюдної у сучасному світі неповної в економічному, політичному, соціокультурному, військовому і тому подібних планах самодостатності державних утворень і на що вказує процес подальшого зниження рівня їхньої самодостатності? Якщо бути прискіпливо точними у визначеннях, то з’являються підстави стверджувати, що будь-яка держава не може мати повного суверенітету доти, поки вона не має повної самодостатності. Це означає, що добре помітне нині й надалі прискорюване зниження рівня самодостатності державних утворень вказує на досить активне розгортання і поступове прискорення процесу певного обмеження суверенітету держав. Причому одним з найнаочніших і найбільш

точних індикаторів досягнутого державою рівня соціокультурного і науково-технічного прогресу є рівень свідомого і цілеспрямованого самообмеження цією державою свого власного суверенітету. У цьому сенсі зміни, що відбуваються нині у річищі процесу створення Великої і Єдиної Європи, досить характерні й показові. Отже, необхідно визнати, що за умови подальшої послідовно-векторної орієнтації людства на цивілізаційні канони соціокультурного і науково-технічного прогресу, сучасний світ рухається і надалі рухатиметься до обмеження державного суверенітету більшості країн, які представляють цей світ» [426, с. 22-23]. Разом із тим, О. Лановенко констатує, що для пострадянського простору характерними залишаються процеси дезінтеграції, і зусилля Росії віднайти нові форми часткового відновлення Радянського Союзу або Російської імперії приречені на поразку [426, с. 25-30]. Таким чином, риторичні запевнення патріарха Кирила про те, що «руський світ» може бути місцем інтеграційних процесів, які б не містили загрози національному суверенітету окремих держав не мають під собою реальних підстав, а є маніпулятивним прийомом.

Як певне завдання для всіх країн пострадянського простору патріарх ставить побудову в майбутньому спільних політичних інститутів на основі «цивілізаційного простору Руського світу». Для того, щоб руський світ став таким фундаментом для геополітичної єдності, необхідним є усвідомлення основних його рис та свідоме їх культивування.

Згідно із патріархом, першою характеристикою руського світу є російська традиція православ'я, панівна на пострадянському просторі та у відповідній діаспорі. «В основі Руського світу лежить православна віра, яку ми отримали в спільній Київській купелі хрещення» [55]. Ця традиція передбачає єдність святих та традиційного менталітету, визначеного вчительством цих святих. Згідно із запевненнями патріарха «мова йде про формування глибинних, базисних духовних цінностей, які стали реальністю в історичному житті нашого народу. Незважаючи на різні перипетії, ці цінності були незмінними орієнтирами для національного життя на всі часи, тому народ наш і став називатися народом-

богоносцем. Не тому, що весь народ був святий — грішників у нас було не менш, ніж в інших країнах, — а саме через цю ціннісну орієнтації нашої історії. Саме тому і земля наша стала називатися Святою Руссю» [55]. Таким чином, навіть за радянської влади російський народ нібито залишався вірним своєму історичному релігійному покликанню, був носієм релігійних православних цінностей, особливої моралі, мав на меті високі християнські ідеали як орієнтир для розвитку суспільства. Звичайно, таке бачення неперервності «Святої Русі» від часів князя Володимира до Росії початку XXI століття є дивною утопією, яка намагається чисто риторично зняти проблему атеїстичного періоду в розвитку російського народу. «Цінність віри в особистому і суспільному житті стала ще важливішою для представників Руського світу після десятиліть панування державного атеїзму. Твердо переконаний, що в Росії, як і в інших країнах історичної Русі, більше ніколи не будуть можливі агресивний секуляризм, войовничий антиклерикалізм як широкий суспільний рух, а тим більше як державна політика». Таким чином, радянський атеїзм у риториці патріарха представляється як зовнішній виклик, який був успішно подоланий російським народом. У той же час сучасний войовничий атеїзм, що має місце на Заході, описаний як явище цілковитого релігійного занепаду християнської Європи, неможливе у Росії. Країни «руського світу» нібито переживають величезне релігійне відродження, і навіть можуть «спасти» залишки європейського християнства.

«Іншою опорою Руського світу є російські культура і мова. До руської культури може належати і росіянин, і татарин, і українець, і грузин, тому що вона увібрала традиції багатьох народів. Руська культура — це явище, яке не вміщається в кордони однієї держави та одного етносу і не пов’язане з інтересами однієї країни. Насамперед руська культура — це самобутні способи і форма вираження цінностей, історичного досвіду народу Русі, які визначають особисте та громадське буття мільйонів людей. З самого початку руська культура формувалася як культура, що має стикувальні вузли для об'єднання з іншими національними традиціями. Справжній руській культурі чужий дух ксенофобії і

шовінізму, а також придушення інших культур» [55]. Сама постановка питання про необхідність розвитку національних традицій у межах єдиної російської культури є доволі дивною. Так само дивним є великодушний дозвіл розвиватися національним мовам поряд із російською як мовою спілкування та загальної культури. Запевнення, що у громадах РПЦ будуть культивуватися мови різних національностей не відповідає практиці Московського патріархату. Навіть в місця компактного поселення української діаспори намагаються надсилати виключно російських та російськомовних священиків. Розвиток національних культур та мов у пострадянських країнах може відбуватися цілком і повністю без співвіднесення із «стикувальними вузлами» у російській культурі.

Найменш реалістичним є думка патріарха про те, що для всіх пострадянських країн характерні російські традиції суспільного і державного життя, наявність спільної історичної пам’яті. Патріарх видає бажане для нього за дійсне, коли говорить: «третьою підвалиною Руського світу є спільна історична пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток. У результаті спільної творчості народів Русі і тих, хто складав з ними єдине ціле протягом століть, виник спосіб громадського проживання, який у всьому світі асоціюється з руською традицією. У наших народів присутня сильна свідомість безперервності і спадкоємності руської державної суспільної традиції, починаючи з часів Київської Русі і закінчуючи нинішньою Росією, Україною, Білоруссю, Молдовою та іншими країнами історичного простору Русі. Наші предки разом будували і розвивали Русь, обороняли її від іноземних загарбників. Так було протягом всього існування нашої єдиної Вітчизни незалежно від панівної політичної системи» [55]. Суспільно-політичні традиції, якими дорожить патріарх змальовані як консервативний антимодерністичний ідеал, який нібито завжди був реальністю: «За сторіччя спільного життя виробилися загальні підходи до будівництва суспільства. Традиційно народи Руського світу творили суспільство на основі таких цінностей, як відданість Богу, любов до Батьківщини, людинолюбство, справедливість, міжнаціональний і міжрелігійний мир, прагнення до знань, працьовитість, повага до старших. У 2000 році Руська Православна Церква

постаралася систематизувати весь накопичений досвід у сфері громадського будівництва на основі православного світогляду, прийнявши Основи своєї соціальної концепції. У минулому році був прийнятий ще один документ — «Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини». Ці два документи є плодом праці всієї Руської Церкви. В їх розробці взяли участь ієрархи, священнослужителі, миряни, богослови, вчені з усіх країн канонічної території Московського Патріархату. Вони важливі не тільки для Церкви, але і для всього Руського світу. Самобутність руської цивілізації, сформованої на основі Православ'я, а також за участю інших традиційних релігій, забезпечувала нашим народам свободу і незалежність у визначенні своєї історичної долі» [55]. У наведених словах доповіді патріарх Кирил намагається зробити відповідальними за власну консервативну і фундаменталістичну ідеологію всіх вірних Московської патріархії. У наступні роки проросійські політики України домагалися прийняття Верховною Радою такого документу як «Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини». Україна патріархом була віднесена до країн «з домінуючою руською культурою» [55], і тому для Московської патріархії був дивним провал такої ініціативи.

В кінці 2009-го патріарх бажав не просто русифікації на рівні релігії, культури, мови, історичної пам’яті, соціально-політичного менталітету в усьому пострадянському просторі. Його програма «руського світу» вимагала свідомого переходу до інтеграційного геополітичного проекту. А саме, патріарх пропонував: «незалежні держави, які існують на просторі історичної Русі і усвідомлюють свою загальну цивілізаційну приналежність, могли б продовжувати разом творити Руський світ і розглядати його як свій спільний наднаціональний проект. Можна було б навіть ввести у вживання таке поняття, як країна Руського світу. Воно означало б, що країна відносить себе до Руського світу, якщо в ній російська мова використовується як мова міжнаціонального спілкування, розвивається руська культура, а також зберігається загальноісторична пам'ять і єдині цінності суспільного будівництва». Для

реалізації цього геополітичного проекту патріарх пропонував спиратися на «взаємодію між громадянськими суспільствами країн Руського світу» [55]. РПЦ активно підтримувала проросійські організації в Україні та інших сусідніх країнах, навіть якщо вони вели підривну діяльність. Із числа таких «агентів впливу» набиралися «представники громадськості» для численних церковних і світських форумів. Російська держава фінансувала діяльність таких активістів, і під час конфлікту на Сході України вони стали одним із кадрових резервів для сепаратистського руху. Але найбільшого значення патріарх надавав «позиції еліт нових незалежних держав, створених на просторі історичної Русі». На думку Кирила, «саме еліти роблять істотний вплив на суспільство і направляють його в той чи інший бік» [55]. Робота патріарха з політичними елітами була головним завданням зовнішньополітичної активності керівництва РПЦ у перші роки правління Кирила. Ця робота мала принести предстоятелю РПЦ статус наднаціонального лідера, сильного геополітичного гравця, третейського судді у відносинах між президентами «країн руського світу». Де-факто, патріарх мислив себе як православного Папу, який створив би разом із російськими політиками сильний антизахідний альянс. Саме тому патріарх завершив свою програмну промову такими тезами: «Вірю, що тільки згуртований Руський світ може стати сильним суб'єктом глобальної міжнародної політики, сильніше всяких політичних альянсів. Крім того, без координації зусиль держави, Церкви та громадянського суспільства ми не досягнемо цієї мети» [55]. Оптимізм патріарха щодо перспектив «руського світу» був настільки великим, що головним бажанням було отримання лаврів головного інтегратора пострадянського геополітичного простору. Як відомо, ця утопія не здійснилася, а претензії патріарха на роль геополітичного лідера були викликали занепокоєння у російському суспільстві та стали причиною кризи авторитету предстоятеля РПЦ внаслідок низки скандалів.

Отже, найважливішим проектом РПЦ у перші роки правління патріарха Кирила стало продукування церковно-геополітичних концепцій та ідейно-політичної риторики, що популяризувала ці концепції. Сформована ідейно-

політична риторика була, за своїм характером, постмодерним маніпулятивним симулякром, який абсолютизує Росію з усіма її культурно-цивілізаційними особливостями як мета-цінність. Головною особливістю цієї риторики було змалювання Заходу в образі вічного ворога та втілення зла, ненависті, руйнації. Росія та її сусіди мають утворити «царство добра», яке до листопада 2009 р. називалося «східно-слов'янська православна цивілізація», а з 3.11.2009 р. набула офіційної назви «руського світу». Засобом розвитку цього світу була риторична та ідеологічна мобілізація, спрямована на неоконсервативну революцію та встановлення «м'якої теократії». Виправданням для цього утопічного проекту стають потреби збереження Росії як центру «руського світу», стрижня православ'я та майбутнього центру всього християнського світу, у протистоянні Заходу з його моделями релігійного і світського життя. Для країн ближнього зарубіжжя ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я нав'язує реваншистський проект «руського світу», який пропонувався як актуалізація (1) спільного простору російської мови та культури, (2) російського типу православ'я, (3) російських традицій державності та громадського життя. Оскільки православ'я, культура, державне і громадське життя у сусідніх із Росією країнах мають власну специфіку, то проект «руського світу» є де-факто уніфікаторським та імперіалістичним.

За задумом патріарха Кирила, його оточення мало уособлювати його відкритість до фундаменталістської та ліберальної течій в РПЦ. На фоні протистояння радикальних консерваторів та поміркованих «державницьких» лібералів із оточення предстоятеля РПЦ, сам патріарх Кирил виглядав поміркованим консерватором, особисто відданим Путіну. Однак ідеологія «руського світу» була необхідною РПЦ як інструмент позиціювання патріарха Кирила у якості самостійного геополітичного гравця, близького до керівництва сусідніх із РФ держав. Фундаменталісти та ліберали із оточення патріарха Кирила в основному висловлювалися стосовно внутрішньополітичного порядку дня в Росії, а також намагалися нав'язати суспільству дискусії стосовно релігійно-моральної проблематики. Загальними для офіційної риторики

фундаменталістів та лібералів із оточення патріарха стали наступні ідеї: світ переживає духовну кризу в зв'язку із зрадою Заходом традиційних християнських цінностей; ця криза охопила Росію; усі різновиди впливових світських ідеологій XIX-XX століть на сьогодні збанкрутували; світове співтовариство переживає повернення релігії у публічну сферу та політику; розрив між релігійним та світським був штучним ідейним конструктом доби Просвітництва, наслідки пропаганди якого мають бути подолані; фундаменталісти при цьому активно виступали за синкретичну єдність релігії та політики, а ліберали – за досягнення єдності релігії та культури в сучасному російському суспільстві та більш широкому світовому контексті; войовничий західний секуляризм розглядався як наслідок постмодерного нігілізму та релятивізму, в основі яких лежали релігійно-філософські переконання обожествління хаосу, гри, бажання при деконструкції віри не лише у Бога, але й і у людину; духовне відродження Росії та інших країн мало початися знизу, із громад справжніх віруючих, які б творили навколо себе нову соціальну реальність через становлення горизонтальних соціальних зв'язків. На цьому спільні риси фундаменталістичного і ліберального дискурсів вичерпувалися. Головна різниця у тому, що пропонували в своїй риториці фундаменталісти та ліберали із оточення патріарха полягала в різному баченні релігійно-політичної лояльності. А саме, фундаменталісти, наближені до нового патріарха, активно вимагали вірності керівництву РФ та особисто В. Путіну як національному лідеру, спасителю народу і людства від наслідків кризових явищ у житті суспільства. Ліберали, навпаки, підкреслювали абсолютне значення особистої лояльності до Христа. Відповідно, для віруючих ліберальних поглядів в РПЦ пропонувалося стати аполітичними та поринути у культурну роботу, яка набувала все більшого місіонерського значення. Важливо відмітити, що результати роботи лібералів активно демонструвалися в ході екуменічної співпраці як загальне досягнення РПЦ. Фундаменталістично налаштованих вірним РПЦ, які переважно критично ставилися до влади Росії та чекали на чудесне встановлення монархії, пропонувалося повернутися із маргінесу до

мейнстріму в церковному і суспільному середовищах. Лояльність до «грядущого імператора» мала замітися на вірність сучасному політичному режиму Росії.

Протоієрей Всеволод Чаплін, відповідальний за зв'язки церкви із державою та суспільством, став провідним ідеологом радикального консерватизму. Його риторика нагадувала ідейні конструкції фундаменталістів та мала викликати зацікавлення позицією керівництва РПЦ в різноманітних середовищах – від церковно-фундаменталістичного до світсько-патріотичного. Уповноваженими речниками радикального консерватизму стали також архімандрит Тихон (Шевкунов), протоієрей Димитрій Смірнов. Радикальні консерватори у поточній політиці орієнтувалися на «партію силовиків» із оточення Путіна.

Знаковим текстом, який мав запропонувати фундаменталістам РПЦ новий, прийнятний для них, наратив, став сценарій фільму архімандрита Тихона (Шевкунова) «Загибель імперії. Візантійський урок». Значний вплив мав і сам фільм, прем'єра якого відбулася 30 січня 2008 року на телеканалі «Росія». Звичайно, що цільовою аудиторією фільму були і всі вірні РПЦ, а також рядові громадяни Росії та сусідніх держав, яким архімандрит Тихон намагався нав'язати власне бачення історії, власну політичну есхатологію та власні наративи. Інтерес до фільму підігрівався чутками про те, що архімандрит Тихон є «духівником» президента В. Путіна. Відповідно, фільм було сприйнято як спрямований до політичної еліти Росії та особисто В. Путіна. На той час кандидат від силовиків на роль наступника Сергій Іванов вже не розглядався, оскільки у кінці 2007 року В. Путін підтримав Д. Медведева, а з'їзд «Єдиної Росії» офіційно висунув його кандидатуру в президенти РФ. Але головною ідеєю фільму залишилася думка про необхідність сильного спадкоємця, неможливість передачі реальної влади слабкому лідеру, не здатному забезпечити реалізацію ідеалу «сильної держави». Мессидж, який був очевидним для політичного класу та рядових глядачів – це вимога до В. Путіна зберегти усю повноту реальної влади у власних руках. Стурбованість у православних фундаменталістів, лояльних до В. Путіна, викликали програмні тези передвиборчої риторики Д. Медведєва про

необхідність більшої свободи у громадському та економічному житті заради модернізації Росії.

На початку сценарію фільму Візантія представлена як ідеальна високо розвинута імперія із правовим устроєм, широкими можливостями для соціального зростання рядових громадян, багатства та ресурси якої вражали сучасників. «Правову державу, яка так звична для нас сьогодні, сформовану на основі римського права, було створено саме тут, у Візантії, 1500 років тому. Юридична система, яка є базовою основою для всіх типів законів в більшості сучасних держав, – це колосальне творіння візантійської юриспруденції епохи імператора Юстиніана. Система шкільної та вищої освіти вперше в світі виникла у Візантії, саме тут в V столітті з'явився перший університет. У Візантії була створена найстабільніша в історії людства фінансова система, яка проіснувала майже в незмінному вигляді більше 1000 років. Сучасна дипломатія з її базовими принципами, правилами, етикетом створювалася і відточувалася тут, у Візантії. Інженерне мистецтво і архітектура Візантії не мали собі рівних, та й сьогодні шедеври візантійських майстрів, такі як купол Святої Софії, вражають досконалістю технічного виконання» [119]. Автор тексту сценарію фільму, архімандрит Тихон, намагається створити у глядачів та читачів враження, що Візантійська держава була створена імператорами Костянтином, Феодосієм та Юстиніаном буквально з нуля, а не була уламком Римської імперії. І більшість перелічених досягнень були можливими виключно у межах експлуатації спадщини античної культури. Малюючи величні картини багатства Візантії, автор замовчує про ступінь експлуатації взагалі та високий рівень податків зокрема. Між тим, саме ці фактори стали першою важливою причиною відпадіння від Візантії цілого ряду провінцій, які переходили на бік спочатку персів, потім – арабів, пізніше – турків.

Змалювавши картину «Золотого віку» як зав’язку власного наративу, архімандрит Тихон задається питанням: «Так чому ж стало можливим, що ця найбільша в світовій історії і надзвичайно життєздатну державу з якогось моменту стрімко почав втрачати життєві сили? Найцікавіше, що проблеми, з

якими зіткнулася Візантія в період свого занепаду – зовнішня агресія, природні стихії, економічна та політична кризи – були зовсім не нові для цієї більш ніж тисячолітньої держави з випробуваним механізмом виходу з найнебезпечніших ситуацій. Подібні випробування країна не раз успішно долала» [119]. Уточнивши, що причина кризи мала бути внутрішньою для Візантії, автор сценарію намагається віднайти «основну проблему» для свого наративу. Архімандрит Тихон безапеляційно заявляє: «Проблемою, яку Візантія не змогла вирішити і яка, врешті-решт, погубила її економіку, стала втрата державного контролю над фінансами, грандіозний неконтрольований процес відтоку капіталу на Захід, у Європу, що розвивалася. Держава випустило зі своїх рук важелі контролю над торгівлею і промисловістю і, врешті-решт, віддало свої основні торговельні та економічні ресурси іноземним підприємцям» [119]. Автор сценарію пояснює, що митні збори для торгівельної імперії були таким само стратегічним ресурсом як для Росії – нафта і газ. Передача цих ресурсів олігархам та іноземним громадянам була прямою зрадою національних інтересів. «Одним з головних фінансових ресурсів країни була не нафта, як зараз, і не газ, а митні надходження від грандіозної міжнародної торгівлі на Босфорі і Дарданеллах. Візантійці, які раніше завжди принципово покладалися тільки на свої сили в управлінні країною і в господарських питаннях, раптом стали бурхливо обговорювати, а потім і вирішили, що міжнародну торгівлю розумніше надати закордонним «друзям», більш заповзятливим і готовим взяти на себе всі витрати по створенню складних транспортних потоків, озброєну охорону торговельних шляхів, будівництва нових портів, інтенсифікації та розвитку комерційної діяльності. Були покликані західні фахівці з Венеції і Генуї, що за кілька століть виросли на візантійської торгівлі, і їм була дозволена безмитна торгівля і доручена охорона морських комунікацій на території імперії» [119]. У цих твердженнях кілька суттєвих фактичних помилок. Головними джерелами багатства Візантії були податки, основних тягар яких несли селяни. Архімандрит Тихон замовчує той факт, що торгівельні пільги були надані західним партнерам виключно як плата за допомогу в громадянській війні. У тексті сценарію автор

про це лише натякнув: «Захід усіма правдами і неправдами став залучати Візантію в прообраз всеєвропейської організації торгівлі, що зароджується тоді, і, скориставшись одним із складних періодів в житті імперії, домігся свого: імператор Алексій Комнін на найбільш невигідних для країни умовах підписав міжнародний торговий договір, названий «Золота булла». На перевірку цей договір виявився кабальним і вигідним тільки Заходу» [119]. Лише у примітках до тексту, які могли прочитати при публікації повного сценарію на спеціальному сайті, створеному для імітації суспільного та фахового обговорення, архімандрит Тихон визнавав відповідні історичні факти. Автор фільму малює апокаліптичну картину краху візантійської економіки, що стався нібито з вини Заходу і помилок візантійців, які довірили важливі ресурси (митні збори) підступним ворогам: «за лічені десятиліття вітчизняне виробництво і сільське господарство деградували стрімкими темпами. Розорилися або потрапили в залежність від іноземців все візантійські підприємці. Коли всерйоз схаменулися, виявилося вже пізно. Було анульовано договір «Золота булла», і імператор Андронік спробував повернути країні доходи, що стрімко витікали за кордон. Він конфіскував всі до одного іноземні комерційні підприємства, що висмоктують останні ресурси з економіки держави. Це не пройшов даремно ні йому, ні імперії. Його по-звірячому вбили, а Венеціанська республіка, що стала на той час найбільшої фінансової олігархією, найняла цілий хрестовий похід і замість Святої Землі направила його на грабіж Константинополя. Візантійці, які до цього сприймали хрестоносців, взагалі-то, як братів по вірі і військових союзників, були настільки не підготовлені до такого підступного удару, що не організували належного опору. У 1204 році французький, німецький і італійський контингенти західних союзників взяли в облогу Константинополь і захопили його. Місто було безжально розграбоване і спалене» [119]. Архімандрит Тихон відверто маніпулює свідомістю глядачів та читачів, намагаючись розпалити антизахідні настрої. При цьому основна причина економічного занепаду Візантії – безжальна експлуатація селян та ремісників – цілком замовчується. Так само ні словом автор фільму не обмовився про те, що мусульманські країни змогли налагодити альтернативні торгові

шляхи, якими товари із Сходу потрапляли до західних споживачів. Глядач фільму не дізнається про жорстокий геноцид католиків у Візантії, який мав місце у 1182 році. Також архімандрит Тихон не згадав про те, що самі візантійці запросили хрестоносців у 1203 році втрутитися у справи Константинополя, беручи на себе певні зобов'язання, які потім не були виконані. І навіть перед штурмом столиці хрестоносцями жителі Константинополя мали усі можливості організувати спротив, але замість цього влаштовували чергові змагання за владу з боку популістів, маючи надію, що зовнішня загроза пройде сама по собі, оскільки хрестоносці не наважаться розорити столицю імперії. Архімандрит Тихон натомість провадить сміливі аналогії із сучасністю, коли заявляє наступне: «венеціанці – оплот тодішнього вільного підприємництва – оголосили на весь західний світ, що відновлюють потоптану законність, права вільного міжнародного ринку, а головне – борються з режимом, який заперечує загальноєвропейські цінності» [119]. Такого роду демагогія має налякати глядача і читача, викликати у нього відразу до всякого західного та російського ліберала, який заговорить у про універсальні або європейські цінності. В дійсності, на початку XIII століття ніякого дискурсу про загальні цінності не було.

Змалювавши образ «зовнішнього ворога» архімандрит Тихон береться за створення образу «ворога внутрішнього». Такими ворогами названі «олігархи». Архімандрит Тихон пише: «Іншою невирішеною проблемою Візантії стала корупція й олігархія. Боротьба з ними велася постійно і тривалий час була ефективна. Чиновників і фінансових махінаторів, які зарвалися, піддавали покаранням і посиланнях, їх майно повністю конфісковували в казну. Але, врешті-решт, у влади не вистачило рішучості і сил послідовно припиняти це зло. Олігархи обзавелися цілими арміями під виглядом слуг і підрозділів охорони та вкинули держава у хаос громадянських війн» [119]. Численна бюрократія Візантії становила скоріше проблему для держави та її розвитку. Патерналізм з боку імператора і чиновників приводив до зарегульованності усіх сфер життя. Головною проблемою Візантії були постійні репресії з боку імператорів, яким піддавалися талановиті полководці та губернатори. Брак довіри у правлячому

класі, невміння делегувати на місця повноваження у прийнятті стратегічних і тактичних рішень, небажання розвивати «середній клас» і допустити становлення міцних селянських господарств призвели до браку бажаючих вступати в ряди військових та чиновництва. Виникла потреба у найманих арміях, оскільки селяни не могли самі себе забезпечити необхідною зброєю. Візантія трималася в оточенні численних ворогів доти, поки розвивалося таке явище як «феми», тобто військові округи, в яких за потреби із заможних селян набиралося ополчення, що було основою армії. Як і давньому Римі, криза заможного селянства привела до кризи армії. І якщо у Римі на місці селянських господарств виникали латифундії багатих рабовласників, то у Візантії взагалі відбувалося розорення сільського господарства як такого. Подальше визискування з боку держави та олігархії призводило до господарського колапсу.

Архімандрит Тихон драматично описує зародження та кульмінацію громадянського конфлікту, який, на думку автора, підірвав внутрішні сили імперії. «Звідки в Візантії взагалі взялася олігархія і чому вона стала некерована? Візантія завжди була жорстко централізованою бюрократичною державою, і це було аж ніяк не її слабкістю, а навпаки, її історичної силою. Будь-які спроби зрощення влади і приватних інтересів завжди припинялися тут жорстко і рішуче. Але в один з моментів, в період політичних і адміністративних реформ, виникла спокуса замінити стару і уявну неповоротку бюрократичну машину на більш ефективну і гнучку, в якій роль держави була б обмежена і зведена до нагляду над формальної законністю. Коротше кажучи, держава заради благих цілей, фактично добровільно, відмовилося від частини своїх стратегічних монопольних функцій і передала їх в руки певного вузького кола родин. Ця виплекана державою нова аристократія недовго перебувала під контролем бюрократичного апарату, як це замислювалося. Протистояння йшло з перемінним успіхом і скінчилося важкою політичною кризою» [119]. В дійсності перемога олігархічного класу над бюрократичним відбулася лише у добу після взяття Константинополя хрестоносцями, у часи Нікейської імперії (1204-1261). Саме тоді імператор був змушений стати лише старшим серед рівних феодалів. Від

1204 до 1453 років імператорами ставали представники найбільших феодальних родів, і між ними дійсно відбувалися численні конфлікти. Але вони були не більш жорсткими та важкими за власними наслідками, ніж громадянські війни між представниками різних бюрократично-територіальних угрупувань та кланів у часи до 1204 року. Вважати, що після відвоювання Константинополя у хрестоносців у 1261 році можна було відтворити бюрократичну централізовану імперію – не більше, ніж історична помилка. Ідеологія сильної імператорської влади як священного інституту досягла свого апогею в середині XIV століття, але при цьому реальна влада імператора була незначною, він не міг правити без згоди інших великих феодалів. Архімандрит Тихон виступає за культивування в Росії імперської, а не національної ідентичності. Відповідно, і у появі грецького націоналізму він бачить негативне явище, породжене впливами Заходу. «Найважчою і невиліковною хворобою країни стала проблема, яка раніше ніколи не стояла в Візантії: в імперії з'явилося національне питання. Ідею нації, а потім і національного звеличування, візантійці, а точніше візантійські греки, які без сумніву були державотворчим народом в Візантії, запозичили у європейців, які самі жили в невеликих національних державах, побудованих на етнічному принципі. Наприклад, Франція, німецькі держави, італійські республіки ... Національний устрій був правильним і добрим для них, але вся справа була в тому, що Візантія була не етнічною державою, а багатонаціональною імперією – і в цьому полягала принципова відмінність. 100 років візантійські греки боролися з цією спокусою і не давали себе зломити. «Ми всі ромеї – православні громадяни Нового Риму», – заявляли вони. Треба зауважити, що відбувалися всі ці процеси в самому початку епохи, названої істориками Відродженням – всесвітнім відтворенням саме національної, еллінської-грецької, язичницької ідеї. Важко було грекам не спокуситися цим західноєвропейським Ренесансом, не впасти в спокусу перед захопленням і пієтетом європейців, які були у захопленні від культури їх великих предків. Першою піддалася тодішня інтелігенція: освічені візантійці почали відчувати себе греками. Пішли націоналістичні рухи, відмова від християнських традицій і, нарешті, при імператорах Палеологах імперська

ідея поступилася місцем вузько-етнічною грецькому націоналізму. Але зрада імперської ідеї не пройшло дарма: націоналістична лихоманка роздерла імперію, і вона швидко була поглинена сусідньою ісламською державою» [119]. Національна грецька ідентичність почала проявлятися у Візантії як панівна над імперською ідентичністю лише під час боротьби проти хрестоносців. Але на той час усі «національні окраїни» вже відпали від імперії. Повернення до ідей універсалізму не було чужим для греків доби правління Палеологів. Візантія була як ніколи раніше толерантна до балканських слов'янських народів, до населення руських земель. Універсальна християнська ідентичність визначила можливість «Палеологівського ренесансу» як доби розквіту мистецтва, в якому переплітalися загальноправославні та місцеві мотиви, утверджувалося позитивне ставлення до життя без переходу до західноєвропейської ренесансної культури антропоцентризму. Звинувачення греків та балканських слов'ян у тому, що вони допустили тріумф «націоналізму» і не зберегли єдності перед навалою турків є історично некоректним перенесенням категорій сьогодення на давні часи. Причиною роз'єднання християнських народів перед наступом мусульман із Сходу був не «націоналізм», який в дійсності з'явився лише у добу модерну, але феодальна роздробленість, як закономірне явище для середньовіччя. Тому намагання «винести урок» для пострадянського простору та вирішити історичну долю народів на користь реваншистських проектів відновлення Російської імперії, є історичною маніпуляцією. Слід було нагадати, що якби не національні рухи XIX століття, то імперська ідентичність Османської держави дозволила б зберігати підлегле становище православних народів.

Крім того, маніпулятивним є вихідне положення архімандрита Тихона в обговоренні національного питання. У добу золотого віку Візантії, на думку автора фільму, імперія була взірцем багатонаціональної держави. «Національної проблеми в Візантії, дійсно, багато століть не існувало. Будучи історичними законними нащадками знищеного до V століття варварами древнього Риму жителі Візантії називали себе римлянами, ромеями. У величезній державі замість поділу на безліч національностей було єдине віросповідання – Православ'я.

Візантійці буквально виконували християнське вчення про нове людство, що живе у Божественному Дусі, де «немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа», як писав апостол Павло. І це надійно охороняло країну від нищівного хвилювань національної ворожнечі. Досить було будь-якому язичнику або іновірцю прийняти православну віру і підтвердити свою віру справами, і він ставав абсолютно повноправним членом суспільства. На візантійському престолі, наприклад, імператорів-вірмен було майже стільки ж, скільки і греків, були люди з сирійським, арабським, слов'янським, германським корінням. Вищими державними чиновниками ставали без обмеження представники всіх народів імперії – основний наголос робився на їхні ділові якості і відданість православній вірі. Все це забезпечувало ні з чим не порівнянне культурне багатство візантійської цивілізації» [119]. Змальована у цій риториці картина далека від реального життя Візантійської імперії. Вже у перші століття існувала тривале і фатальне напруження між греками та негреками. Незадоволеними єдністю із греками були сирійці, єгипетські копти, практично усі етнічні східних та африканських провінцій. Пізніше зрадженими греками вважали себе вірмени. На думку видатного історика В. Болотова все це стало основною причиною для церковних розколів: для відходу від єдності із греками знаходилися релігійні причини, хоча у кожному випадку очевидним є етнічний контекст проблем, що виникали. Таким чином, єдність ортодоксії не спасала, оскільки національні окраїни створювали власні альтернативні різновиди віровчення та ієрархії.

Таким чином, не було ніякого золотого віку в історії Візантії, коли не існувало б міжетнічних суперечності. Не було і залежності у плеканні народної ідентичності від ідей із Заходу. Вершиною історичної неправдивості «Візантійського уроку» архімандрита Тихона стали твердження, згідно із якими представники візантійських «західників» не просто розраховували на політичну та військову допомогу Риму та інших латинян, а поклонялися перед ними, будучи «агентами впливу» та реформаторами: «Представники прозахідної партії таємно, а частіше і відкрито підтримувані європейськими урядами, здобули безумовну перемогу над імперськими традиціоналістами. Під їх керівництвом в

країні було здійснено ряд найважливіших реформ, включаючи економічну, військову, політичну та, нарешті, ідеологічну та релігійну. Всі ці реформи завершилися повним крахом і привели до таких духовних і матеріальних руйнувань в імперії, що вона залишилася повністю беззахисною перед натиском військ свого східного сусіда – Османського султанату. В першу чергу західна партія почала перегляд вітчизняної історії, культури і віри своєї країни. Але замість здорової критики вони запропонували суспільству згубне самоприниження. Все західне загордилось, своє зневажає. Візантійська історія спотворювалася, віра і традиції висміювалися, армія зазнавала приниження. З Візантії стали створювати якогось всесвітнього монстра. Багата візантійська молодь тепер вже не вчилася в своїй країні, а їхала вчитися за кордон» [119]. Ці роздуми суперечать історичній правді у всьому. Візантійська молодь ніколи не вчилася на Заході. У пізньовізантійський період не було проведено економічної, військової, політичної, ідеологічної та релігійної реформ. Візантія була ослаблена не діяльністю «західників», а суперечками між гуманістами та ісіхастами. Загальновідомо, що серед останніх були не лише патріоти, але й ті, хто бажав підкоритися туркам заради збереження православ’я від західного впливу. «Західники», навпаки, бажали зберегти Візантію за будь-яку ціну, прийнявши рішення про церковну унію. Але на думку архімандрита Тихона компроміси із Заходом мали сумні наслідки: «найстрашнішою втратою від зради віри стало втрата довіри народу до влади. Візантійці були вражені зрадою їх найвищої цінності – Православ'я. Вони побачили, що і з головним в житті – істинами віри – виявляється можна грати. Сенс існування візантійців був втрачений. Це було останнє і головне, що зруйнувало країну. І хоча далеко не всі прийняли унію, але дух народу був зломлений. На місце колишньої жаги до життя і енергійної рішучості до дії прийшла жахлива загальнонародна апатія і втома. Народ перестав хотіти жити. Люди не хотіли жити, не хотіли продовжувати свій рід. Рідкісні сім'ї, якщо і створювалися, часто не мали дітей. Народжувалися діти вмирали від відсутності батьківського піклування. Аборти стали повсюдним явищем. Руйнувалася душа: в великий народ, який дав світу

грандіозні зразки польоту духу, тепер повсюдно панував суцільний цинізм і склоки» [119]. Усі ці слова є маніпулятивними, оскільки національний характер греків мало змінювався протягом історії. Ніякого особливого духовного занепаду в останні століття існування Візантії не було. Падіння народжуваності, розповсюдження абортів та інші описані архімандритом Тихоном явища не мали місця в історії.

Позитивними прикладами із історії Візантії для автора фільму стали сильні імператори. «Таким був, наприклад, Василь II, до речі, хрещений батько нашого святого князя Володимира. Він прийняв управління імперією після важкої кризи: країна фактично була приватизована олігархією. Василь II в першу чергу жорстко вибудував вертикаль влади, розгромив сепаратистський рух на околицях, придушив бунтівних губернаторів і олігархів, які хотіли розчленувати імперію. Потім він провів «чистку» в уряді, конфіскував в казну величезні накрадені суми. Тверді заходи Василя II дозволили йому довести доходи скарбниці до небувало високих сум: річний дохід імперії становив при ньому 90 тон золота. Для порівняння, Росія вийшла на такі масштаби державного бюджету лише на початок XIX століття» [119]. Звичайно, що цей опис мав викликати очевидні асоціації із Путіним перших строків його правління, коли існували спекуляції навколо боротьби влади із олігархами, побудови «вертикалі влади», придушення сепаратизму в Чечні, тощо. Опис ідеального лідера необхідний архімандриту Тихону для постановки проблеми «наступника» і «наступності».

Архімандрит Тихон стверджує: «питання про спадкоємство влади виявився для імперії питанням життя і смерті: буде збережено спадкоємство і стабільність розвитку – у країни буде майбутнє. Ні – її чекає крах. Але народ часто цього не розумів і час від часу вимагав нових і нових змін. На подібних настроях грали різного роду авантюристи і опальні олігархи. Зазвичай вони ховалися за кордоном і звідти підтримували інтриги з метою повалення неприйнятного для них імператора, забезпечення переходу влади до свого ставленика і нових перерозподілів власності. Так в Римі в XV столітті отримав політичний притулок якийсь Віссаріон, який втік з Візантії. Цей середньої руки

вчений, безпринципний політик і геніальний інтриган, з Риму координував усю опозицію в Константинополі і заподіяв чимало головного болю уряду, а до того ж ще й став католицьким кардиналом» [119]. Натяки на Б. Березовського мали актуалізувати усі твердження авторів фільму, нагадати про необхідність безкомпромісного ставлення до зрадників та їхнього лібералізму. Архімандрит Тихон виступає за сильного спадкоємця В. Путіна, яким, міг би бути С. Іванов. Важливим сигналом для суспільства був факт, що церковні спікери висловлюються на таку політичну тематику. Але при цьому архімандрит Тихон дещо переоцінив власні політологічні здібності. В. Путін намагався не стільки віднайти гідного спадкоємця, скільки зберегти реальну повноту влади та гарантувати повернення в президентське крісло через чотири роки. Сильний президент, такий як С. Іванов, міг не поступитися владою, і це могло привести до непередбачуваних наслідків для В. Путіна і Росії. Фігура Д. Медведева була явно більш підходящою, і саме він став наступним президентом. За часів його правління фундаменталісти взагалі та особисто архімандрит Тихон менше навчали політикум, але активно епатували суспільство, намагаючись зберегти стабільними антизахідні настрої.

Новий голова Відділу зовнішніх церковних відносин митрополит Іларіон (Алфеєв) і голова Синодального інформаційного відділу В. Легойда стали ідеологами поміркованого лібералізму, який мав показати відносну «відкритість» до інтелігенції та Заходу «державницького» російського православ'я. Митрополит Іларіон та В. Легойда намагалися дати поміркована культурницьку інтерпретацію ідеології «руського світу», представити Росію як європейську державу, боротьба якої за вплив на сусідні країни викликана тривогою за майбутнє всієї цивілізації. Поміркована церковні ліберали активно взаємодіяли із Д. Медведєвим, пов'язуючи свої перспективи із його можливою самостійною політичною кар'єрою. Звичайно, що такі надії були ілюзорними, але вони впливали на характер риторики представників поміркованого лібералізму.

Митрополит Іларіон (Алфеєв) є одним із найближчих соратників патріарха Кирила, який з одного боку повністю лояльний до вибудованої у світській та церковній сфері системи управління та ідеології, а з іншого боку активно демонструє можливості певної лібералізації та гуманізації російського православ'я.

Митрополит Іларіон визнає, що християнство знаходиться у стані кризи, історичні корені якої віднаходить у протестантській деконструкції традиційної церковності. Втіленням сил зла у його наративах стають не лише сучасний західний атеїстичний секуляризм, який намагається нівелювати усе релігійне спочатку в публічній, а потім і у приватній сферах [21, с. 299, 326-327]. Сучасна криза християнства породжена також діяльністю радянського режиму. Митрополит Іларіон категорично проти спроб православних фундаменталістів реабілітувати Сталіна як «державника». Зокрема, перемога 1945 року є цілком і повністю заслугою народу, а Сталін винний у тому, що ця перемога далася занадто великою ціною. Митрополит Іларіон нагадує, що втрати від репресій становлять близько 14 млн чоловік, а серед розстріляних були підлітки 14-17 років. Разом із тим, вина за більшовицький переворот 1917 року покладається на ліберальну інтелігенцію [163, с. 156]. Згідно із явленнями митрополита Іларіона саме лібералізм та ідеї Просвітництва були джерелом для усіх ідеологій, панування яких у XX столітті мало сумні наслідки для релігії та суспільства в цілому. При цьому автор робить занадто широкі узагальнення та вдається до спрощеного погляду на історію ідей, стверджуючи наступне: «Хибне уявлення про свободу і можливості людини, яке містилося в світогляді епохи Просвітництва і розвинене в матеріалістичної філософії XIX століття, лягло в основу кількох масштабних суспільно-політичних проектів, які обійшлися людству дуже дорого. Першим таким проектом була французька революція, яка успадкувала не тільки ідеали свободи, рівності і братерства, а й негативне ставлення до релігії. Другим проектом подібного роду стала російська революція, яка поставила перед світовим пролетаріатом завдання побудови безкласового суспільства, де виключена експлуатація людини людиною. Третім

проектом, генетично пов'язаним з ідеями просвітителів, був німецький націонал-соціалізм, глибоко антихристиянський за своєю суттю. У плани Гітлера входило створення нової релігії, в якій раса і кров були б оголошені вищою цінністю. Нацистам не вистачило часу для повного викорінення християнства, створення нової релігії і впровадження її в маси. Однак дванадцяти років їх перебування при владі в Німеччині вистачило на те, щоб розв'язати світову війну, знищити десятки мільйонів людей і зробити злодіяння, які не мали прецедентів в людській історії. Безумовно, мова йде про три дуже різних за своєю ідеологією суспільно-політичних проектах, проте багато їх об'єднує. По-перше, вони виходили з помилкових, з точки зору християнства, антропологічних передумов і перекручених уявлень про свободу і гідність людини. По-друге, вони заперечували традиційну шкалу цінностей, підмінивши її тими чи іншими утопічними ідеями. По-третє, вони були вражені крайньою, ірраціональною, тваринною ненавистю до християнства. В результаті всі три проекти обернулися для людства катастрофою, принісши йому незліченні лиха» [21, с. 321-322]. Так чи інакше, але голова Відділу зовнішніх церковних відносин вважає, що криза традиційного способу життя, моралі, родини захопила сьогодні не лише Захід, а й Росію. На думку митрополита Іларіона через демографічні причини цілком можливим є колапс Заходу і Росії, яким скористаються мусульмани. Голова Відділу зовнішніх церковних відносин бачить лише в ісламі потенціал до того, щоб захопити країни Заходу саме через те, що мусульмани зберегли і розвивають культ традиційної родини, мають високу народжуваність. «У боротьбі завжди перемагає той, хто сильніший. А сильним виявиться той, хто буде дотримуватися традиційної релігійної моралі» [21, с. 309]. Підкреслюючи кризовий стан Заходу та небезпеку «диктатури релятивізму», митрополит Іларіон закликає не демонізувати Захід. «Захід – це дуже різноманітне поняття. На Заході існують монастирі, храми, богословські навчальні заклади, інші осередки релігійного та духовного життя. Тому назвати Захід повністю «бездуховним», звичайно, не можна. У той же час на Заході зараз відбуваються дуже тривожні події, які в сукупності складають те, що я називаю натиском «войовничого секуляризму» на

християнську традицію. Терміном «войовничий секуляризм» я описую тенденцію до поступового витіснення релігії, точніше християнства, з суспільного життя, прагнення позбавити його права на суспільне самовираження. Релігія сприймається як суто приватна справа окремих індивідуумів, яка мала б надавати ніяк не впливати на їх поведінку в соціумі. Створюється, крім того, якийсь стереотип, що передбачає, що люди повинні виховуватися в безрелігійному дусі. І я вважаю все це дуже тривожними симптомами. Витісняючи релігію на периферію, заганяючи її в гетто, позбавляючи молодь доступу до релігії, Захід в якомусь сенсі підписує собі смертний вирок. Людство не може жити без релігії, не може жити без духовних цінностей: якщо ці цінності зникають, або якщо вони підміняються якимись сурогатами, людство починає повільно, але впевнено рухатися до загибелі» [21, с. 310-311]. Митрополит Іларіон не поділяє думки цілого ряду соратників патріарха Кирила про те, що людство вступило у постсекулярну фазу розвитку, і релігія обов'язково повернеться у публічну сферу, а «новий секуляризм» суперечить цій історичній закономірності. Голова Відділу зовнішніх церковних відносин вважає, що історичне майбутнє є плодом вільних зусиль особистостей, а тому однаково можливі різні сценарії розвитку подій. Так, за митрополитом Іларіоном, на виклик секуляризму можливі три варіанти відповідей: «Перший – це той, який здійснює ісламський фундаменталізм, тобто відверте і агресивне протистояння Заходу як джерелу всіх бід та джерелу зла. Другу відповідь ми бачимо в деяких протестантських спільнотах, де відбувається ревізія догматики і моральності в угоду сучасним ліберальним стандартам. І третя відповідь – та, яку пропонує сьогодні Католицька Церква, і та, яку пропонуємо ми від імені Православної Церкви: це уважний, осмислений діалог між традиційним і ліберальним світорозумінням. Діалог, метою якого є досягнення того, що прийнято називати багатополярним світом, – світом, в якому знайдеться місце не тільки для безрелігійного, а й для релігійного світогляду, при чому не тільки на рівні приватного життя, а й на рівні суспільного життя і політики» [21, с. 297-298]. Таким чином, ідеальним кінцевим станом у наративі митрополита Іларіона

стає співіснування секуляризму та релігій, а не повна перемога традиційної релігійності. Діалог має породити «гармонізацію тих систем цінностей, які існують сьогодні у Європі» [21, с. 294], тобто ліберальної та релігійної системи цінностей [21, с. 294-295]. Така гармонізація необхідна для спасіння Європи, оскільки лише надання можливостей вільного розвитку християнства може дати шанс європейським народам на виживання: «Церква повинна шукати союзників в справі захисту традиційних цінностей. Спроба вибудувати спільний фронт у протистоянні натиску войовничого секуляризму – це один з основних аспектів міжхристиянського і міжрелігійного діалогу. Тут дуже багато можуть зробити разом православні і католики і навіть, певною мірою, християни і мусульмани. Сім'я, дітонародження, право всіх людей на життя, в тому числі ще не народжених, – у цих питаннях позиції традиційних конфесій досить близькі. Спільні зусилля різних релігій тут можливі ще й тому, що наша полеміка з секулярним гуманізмом в основі своїй носить аж ніяк не богословський характер. Адже ми сперечаємося не про те, є Бог чи ні. Ми сперечаємося про те, яке місце людини в світі і яке майбутнє людської спільноти. Тому що від цього залежить відповідь на питання морального характеру, а від відповідей на ці питання залежить сьогодні саме виживання цілих народів» [21, с. 294]. Отже, есхатологічним горизонтом для наративу митрополита Іларіона є виживання християнської Європи як єдиного цілого.

Особливістю наративів представників поміркованого лібералізму в оточенні патріарха Кирила є принципова відмова від протиставлення православного «руського світу» та Європи як несумісних цивілізацій та культур, критика теорії Гантінгтона на розділення у Європі між країнами західного і східного християнства. Митрополит Іларіон пише: «Православ'я завжди було і буде залишатися невід’ємною і інтегральною частиною європейської ідентичності. Концепція Гантінгтона сама по собі цікава, але вона занадто спрощена і схематична. Мені здається, що з Америки своєрідність європейської цивілізації не видно так добре, як зсередини Європи. Думаю, що ділити Європу на дві частини по конфесійним кордонів, а саме по межі між світом західного

християнства і світом Православ'я абсолютно не вірно. Православ'я, з одного боку, дало тим народам, які його сповідують, певну культурну ідентичність. З іншого боку, ці народи є абсолютно європейськими, будь то румуни чи греки, росіяни чи болгари» [21, с. 300]. Таким чином голова Відділу зовнішніх церковних відносин РПЦ солідаризується із патріархом Константинопольським Варфоломієм. Як пояснюють дослідники, «належність православ'я до Європи, до того, що називається «західною цивілізацією» для Патріарха Варфоломія – очевидність. Православна Церква є «єдиною, святою, вселенською і апостольською», але після розколу багато хто, в тому числі і православні, називають її «Східною». Патріарх пояснює, що «слово «Східна «в застосуванні до церкви не є ексклюзивним або культурологічним терміном. Воно швидше описує походження Церкви, ніж визначає її природу. Якщо «Східне» включає в себе релігії азіатського Сходу, то це слово не можна віднести до православ'я. По суті, за своїм історичним і культурним коріння східне православ'я набагато ближче до того, що можна було б назвати «західним» – воно поєднує в собі античні грецькі, римські та іудейські корені сучасної західної цивілізації». Патріарх наголошує, що православ'я не є якоюсь особливою цивілізацією, відмінну від «Європи» або від «Заходу». Православ'я не є і особливою східно-християнською цивілізацією в рамках єдиної Європи. Саме тому «православні віруючі в США, Австралії чи Західній Європі, незалежно від свого походження, приймають панівні цінності західної культури, серед якої живуть». Тому будь-яка критика православними є правомірною, якщо вона не будується на протиставленні Заходу і Європі якоїсь реально не існуючої сьогодні східно-християнської цивілізації. Патріарх пише: «Будь-які критичні зауваження на адресу західної культури спрямовані на всіх, хто любить і надихається нею – в тому числі і на прихильників православної віри». Православ'я – невід'ємна частина «Європи» або «Заходу». Тому «православний світогляд і духовність є глибокою і сильною альтернативою у межах все тієї ж західної культури». Православна культура не може сьогодні претендувати на особливу чистоту в порівнянні із загальним станом людства» [463].

Спасіння Європи та Росії як її частини неможливе, на думку митрополита Іларіона, без вироблення спільної релігійної позиції християн, іудеїв та мусульман стосовно основних моральних принципів. Голова Відділу зовнішніх церковних відносин вважає загальноприйнятим у цих релігіях поняття гріха. «Поняття гріха для будь-якої традиційної релігії, будь то християнство, іудаїзм, іслам, буддизм, є ключовим, хоча трактується по-різному. Що таке гріх? Це спотворення людської природи. Ми говоримо про те, що людська природа, яка була створена Богом благою і схильною до добра, піддається спотворенню, коли людина робить гріхи. Ця дуже проста релігійна істина була втрачена неолібералами» [163, с. 159]. Поняття гріха повинно задати єдиний моральний критерій, який дозволяє розвиватися особі та суспільству, оскільки без такого критерію суспільне та особисте життя являтиме собою хаос [163, с. 160]. При цьому під «гріхом» митрополит Іларіон розуміє «первородний гріх», що очевидно із його наступних слів: «ті ідеології, які були побудовані на ідеях епохи Просвітництва, ідеях лібералізму, принесли людству найбільше зло і обернулися багатомільйонними жертвами. Причина полягає в тому, що в основі цих ідеологій лежить неправильна антропологія, тобто нереалістичне уявлення про людину: от навчаючи його - він буде все робити, як треба. Але в людині є зло, і релігії допомагають людині боротися з ним» [163, с. 159-160]. Очевидна проблема полягає у тому, що Тора і Коран не визнають поняття первородного гріха. Митрополит Іларіон вважає, що вироблення спільної позиції традиційних релігій щодо моральних цінностей та відповідальності людини має бути результатом діалогу. «Концепція прав людини повинна на кожному етапі розвитку людства доповнюватися певними пунктами і певними концептами. І тут у релігійних громад є дуже важлива роль, тому що ми прихильники погляду, згідно з яким моральні цінності не можуть бути відносні. Моральні цінності - це якась абсолютна категорія. І для нас критерієм моральної оцінки тих чи інших речей є Божественні заповіді. Тому, звичайно, концепція прав людини не може розглядатися без уявлення про його відповідальності за свої вчинки. У людини є права, але у нього є і відповідальність перед самим собою, перед Богом, перед

суспільством і своїми близькими. Як гармонізувати ці ідеї? Я думаю, це завдання ми повинні вирішувати в діалозі між релігійними конфесіями та суспільством» [163, с. 153]. На нашу думку, спільну релігійну позицію у діалозі з лібералізмом можна було виробити із позитивного розуміння християнства. Так, митрополит Іларіон стверджує: «Православ'я - це релігія краси і свободи, релігія любові і світла. Православ'я відкриває неозорий простір для духовного творчості, для внутрішнього самовиховання, а головне - для зустрічі з Богом. У православ'ї нікому не повинно бути душно, тісно або незатишно. У ньому має знайтися місце і для вченого і для поета, і для художника, і для багатого, і для бідного, і для обдарованої, і для позбавленого великих талантів, і для освіченого, і для неграмотного» [163, с. 227]. Усвідомлення необхідності «відкритого православ'я» як релігії краси і свободи могло б привести до дійсного світоглядного діалогу в Європі та до справжнього релігійного навернення Росії.

Поки що стан справ в самій РФ був багато в чому таким же суперечливим як і загальна ситуація в РПЦ. Ігумен Петро (Мєщєрінов) призводить найважливішу статистику, що наочно демонструє ставлення росіян до окремих питань етичного порядку (розлучення, корупція, аборти), визнаючи, що рівень злочинності, наркоманії та алкогольної залежності в Росії залишається катастрофічно високим, навіть у порівнянні з багатьма країнами «третього світу» [337, с. 127–129]. Ці дані багато в чому поєднуються з низькою статисткою кількості воцерковлених віруючих, поданої в книзі Миколи Мітрохіна «Російська православна церква сучасний стан та актуальні проблеми» [286, с. 34–37]. Ігумен Петро (Мєщєрінов) констатує, що «В церковному середовищі існує якась спокуса ототожнення сьогоднішнього населення пострадянського простору з міфічним «народом– богоносцем», або з підданими Російської імперії кінця XIX початку XX століття» [337, с. 121]. Важливо відзначити, що приблизно до такої ж парадигми апелює і патріарх, кажучи про «руський світ» та властиві йому «традиційні цінності». Проте, фактичні дані свідчать проти риторики патріарха, адже «сучасна Росія, яка пережила досвід сталінських репресій і радянської ідеології, навряд чи нагадує міфологічний образ «Святої Русі», а

місце «традиційних цінностей» давно зайнято роз'єднаністю, стадністю, ідеологізованістю мислення та жагою наживи», відзначає ігумен Петро [337, с. 123].

Здавалося б, подібна ситуація відкриває широке поле діяльності для патріарха, що так багато говорить про відродження Росії, традиційних цінностей, «цивілізаційному коді руського світу», мораль та етику. Однак вступивши на патріарший престол, Кирил замість того, щоб займатися питаннями етики та моральності, яким він протягом попередніх 20 років приділяв так багато уваги, робить акцент на політиці, починає здійснювати програму максимального зрощування з державою, називаючи це «симфонією світської і духовної влади». Привілейоване становище церкви, яке закріпилося зі сходженням на патріарший престол Кирила, почало викликати обурення, як в окремих представників світського суспільства, так і у широких верств населення. Зовнішня політика церкви при патріархові Кирилі все частіше стала сприйматися, як спроба клерикалізації світського суспільства та праця на державу [435, с. 67].

У внутрішньоцерковному житті Кирил почав провадити політику «консервативної модернізації», що багато в чому нагадує путінську модель «зміцнення вертикалі влади» [435, с. 38]. Насамперед він посилює методику внутрішнього управління церкви, роблячи парафії безпосередньо залежними від єпархіальних центрів, подрібнює великі єпархії, збільшуючи кількість архієреїв та знижуючи рівень влади й повноважень провінційних єпископів [435, с. 25 – 26]. Багато в чому така політика знизила рівень свавілля провінційних архієреїв на місцях, однак вирішила лише деяку частину управлінських проблем. Керівництво церквою багато в чому стало бюрократизованим, а окремі катехізаторські ініціативи, які були покликані пожвавити церковне життя мали формальний характер [435, с. 23]. Іншим важливим кроком Кирила як управлінця було призначення на найважливіші посади (в першу чергу до раніше підконтрольної йому ВЗЦЗ) вірних йому людей, які сприймаються в церковному середовищі не інакше як «команда патріарха». До горезвісної «команди патріарха» можна віднести таких значущих церковних чиновників як: протоієрей

Всеволод Чаплін, головний редактор журналу «Фома» Володимир Легойда та ігумен Філіп (Рябих) [435, с. 26]. Особливе місце серед наближених Кирилом церковних адміністраторів займає згаданий вище митрополит Іларіон (Алфеєв), який деякий час очолював ВЗЦЗ [435, с. 26].

Необхідно відзначити, що не зважаючи на безліч жорстких адміністраторських ініціатив нового патріарха відбувається послаблення гонінь на внутрішню церковну опозицію, що мали місце у пізні роки патріаршества Алексія II, зокрема на таких видатних церковних лібералів, як архімандрит Зенон (Теодор) та протоієрей Георгій Кочетков, які були піддані остракізму з боку «широкої церковної громадськості» [435, с. 24 –25]. Вступ на патріарший престол колись ліберального Кирила багато в чому змінив ситуацію: тиск припинився, а здійснювана ними робота була неофіційно дозволена. Однак внутрішній реформаторський курс не був головним на порядку денному у патріарха, всі його думки і очікування були спрямовані на просування двох інших важливих політичних проектів: проповіді «руського світу» та ідеї «симфонії світської і духовної влади». Особливо гостро це відчувалося в перші роки перебування Кирила на патріаршому престолі. Його часті візити в Україну у 2009-му та 2010-му роках зазвичай супроводжувалися активною риторикою «єднання братніх народів» та «загального історичного минулого», що, у свою чергу, викликало суттєву критику як з боку альтернативних РПЦ українських церковних структур так і світського суспільства.

У наступні роки патріаршества Кирила його риторика зазнавала певних змін. Він послідовно дотримувався наміченої раніше лінії: проповіді «руського світу» та «симфонії», критики лібералізму та Заходу, міркувань про «особливий шлях Росії». Паралельно відбувався процес зрощування церкви і держави, головною метою якого, на думку Сергія Філатова, було отримання церквою повномасштабного бюджетного фінансування, набирав обертів [435, с. 58].

Внутрішнє адміністрування ставало жорсткішим: призначення на нові, утворені під час «консервативної модернізації» єпархії, здійснювалося за принципом персональної лояльності до патріарха, тотальна бюрократизація і

централізація. Кирил створив нове покоління єпископів та церковних чиновників, які безпосередньо залежать від його влади та проводять політичний курс патріарха в провінції. Синод, Архієрейський собор перетворилися на дорадчі органи при патріархові. Цікаво, що у перші ж дні правління Кирила із офіційного сайту РПЦ зникла сторінка «Священний синод», яку тепер не так і просто знайти. Усе управління РПЦ замкнулося на патріархові та стало залежати від його особистого стилю управління. Філатов відзначає, що «В цілому така форма адміністративної реформи церкви не зіграла на руку РПЦ, а навпаки, посилила існуючі в церкві проблеми» [435, с. 60–62].

У свою чергу, для повного розуміння процесу зрощування церкви і держави необхідно так само приділити увагу феномену позиціонування РПЦ в російських державних мас-медіа та особливої ролі в цьому явищі патріарха Кирила. У своїй статті «РПЦ в світських мас-медіа: між міфом про державну церкву і фольклорно-окультним православ'ям» російський дослідник Роман Лункін зазначає, що: «процес освоєння церквою державних ЗМІ почався ще в кінці 80-х років» [258, с. 171]. Проте особливого розмаху це явище набуло приблизно в першій половині 2000-х, коли консервативний державний курс почав активно потребувати підкріплення офіційної державної ідеології православ'ям. Особливу роль в цьому процесі дослідник приділяє телеканалам «Росія» та «Першому каналу». Важливо відзначити, що саме на платформі «Першого канала» виходить програма «Слово пастиря», ведучим якої протягом більш ніж 20 років залишається патріарх Кирил. Саме ця телевізійна програма, яка почала виходити ще у 1994-му році, перетворила майбутнього патріарха Кирила на впізнавану медійну персону і допомогла йому максимально реалізувати весь потенціал своїх ораторських здібностей. Крім того, програма «Слово пастиря» стала базовою платформою для діалогу з широкою громадськістю, за допомогою якої патріарха Кирила змогла почути переважна більшість жителів Росії та російськомовного зарубіжжя. На думку Романа Лункіна, «Слово пастиря» мало одночасно характер пропаганди традиційних

цінностей та психотерапії, переконуючи мешканців Росії в можливості подолання життєвих негараздів [258, с. 205].

Аналізуючи тогочасні виступи патріарха, ми маємо можливість стверджувати, що використані на даному етапі ним наративи знаходилися в стані глибокої кризи, а головною ознакою занепаду останніх можна вважати відсутність у риториці патріарха оригінальних наративів. Він, як і п’ятнадцять років тому, говорить про «традиційні цінності», «особливий шлях» і «руський світ», не беручи до уваги нестійку політико-соціальну кон'юнктуру. Своєрідним індикатором вище згаданої кризи політичного дискурсу патріарха стала ситуація в Україні після перемоги Революції Гідності, яку патріарх сприйняв як особисту геополітичну поразку. Зробити подібні висновки можна виходячи з суперечливого тону заяв патріарха Кирила, зроблених ним під час останніх років. В першу чергу до таких заяв можна віднести промову патріарха в академії МЗС, що була виголошена ним в квітні 2015-го року. Серед актуальних подій для РПЦ та Росії патріархом був виокремлений Всеправославний Собор. Однак патріарх зазначив, що існують підводні течії з боку політичних сил, які прагнуть вплинути на хід майбутнього собору. На його думку, саме «ці сили» активно беруть участь сьогодні в подіях, пов'язаних з Україною. Які сили має на увазі Кирил? В першу чергу, говорячи про діалог з католиками, він зазначає, що «на шляху до конструктивного діалогу стоять «греко-католики та розкольники». Вони займають однобічну позицію, збуджують негативні почуття, нацьковують одних проти інших, називаючи це захистом національних інтересів, захоплюють православні храми і перетворюються в ідеологічну силу, яка обслуговує одну із сторін громадянського конфлікту» [69]. Подібний тон заяв був присутній і в ряді листів, адресованих керівництвом РПЦ до канцелярії Вселенського патріарха Варфоломія [495].

Іншим важливим ворогом патріарх Кирил називає секулярні сили Заходу, які прагнуть зруйнувати останні прояви традиціоналізму в країнах ЄС. Саме ці сили, на його думку, руйнують традиційну сім'ю, забороняють святкувати Різдво, легалізують одностатеві шлюби, узаконюють евтаназію (включаючи

дитячу), поширюють культ споживання і взагалі, постійно застосовують політику подвійних стандартів. У боротьбі проти них Кирил закликає об'єднатися всім консервативним силам Старої Європи. В авангарді цієї боротьби він бачить союз РПЦ та Римо-католицької церкви, маючи тим самим на увазі, що католицький консерватизм з питань сім'ї та етики тотожний його поглядам, близьким до релігійного фундаменталізму і російського націоналізму [69]. Важливо відзначити, що і у відстоюванні такої зовнішньополітичної лінії РПЦ патріарх знову виконує держзамовлення. Переклад промов патріарха з церковної мови на світську багато в чому збігається з офіційною кремлівською риторикою. Росія прагне зберігати партнерські взаємини із Заходом, у неї там багато союзників (переважно в особі правих політичних маргіналів та релігійних консерваторів), але їй заважають дві сили: секулярні європейські ліберали, що нав'язують Росії свої цінності і права людини та українські націоналісти, які захопили владу в колись братській країні та посварили Росію з Заходом.

На думку низки дослідників, в останні роки патріарх Кирил не дуже оригінальний як оратор і церковний керівник. Він, за словами Сергія Філатова, запозичуючи путінську модель «суверенної демократії», завзято вибудовує «вертикаль влади», завдяки чому поступово відбувається зрощення церкви і держави [435, с. 58–59]. Характерною особливістю цього процесу є відсутність творчого мислення у Кирила з питань модернізації церкви та церковного життя. РПЦ перетворюється у повномасштабну копію держави, з тим же сліпим і нелюдським бюрократичним підходом до управління, корупцією і культом «сильного лідера». Невідомо, наскільки ефективною виявиться політика використання адміністративного ресурсу на користь духовної місії Кирила. Важливо відзначити, що, схоже, у патріарха є сумніви з питання обраного ним шляху. В останньому виступі, опублікованому на відомому православному порталі pravmir.ru, Кирил зробив досить різку заяву з питання зрощування церкви і держави. Він заявив: «Сьогодні ми живемо в умовах повної релігійної свободи. Церква ніколи не була вільна так, як зараз. Не вірте тим, хто говорить про зрощування церкви з державою, про підпорядкованість патріарха світській

владі. Жодного рішення ніколи за вказівкою світської влади не приймалося! Ми володіємо повною свободою, якої, можливо, не має зараз ніхто в світі» [334]. Твердження такого роду можуть свідчити про протиріччя, викликаних ставкою патріарха на зближення з державою.

Провал ідеології руського світу в Україні та крах особистого іміджу керівництва РПЦ у російському суспільстві привели до затяжної кризи сучасної російської православної ідеології. Водночас, ідейно-політичний дискурс сучасного російського православ'я були підхоплені світською путінською риторикою, і від імені авторитету традиції почала говорити сама світська влада РФ, конкуруючи за сакральний авторитет із церковним проводом РПЦ. Усе це спонукає керівництво РПЦ до активних пошуків шляхів динамічного оновлення власної ідейно-політичної риторики.

Висновки до третього розділу

На основі аналізу стану та сутності основних ідейних рухів у внутрішньоцерковному православному дискурсі, становлення ідейно-політичної риторики нинішнього предстоятеля РПЦ та його оточення можна зробити такі теоретичні висновки.

Протягом історичних періодів, що передували добі СРСР, у російській психологічній культурі сформувався ряд ключових світоглядних елементів, зокрема ідеологічний дуалізм, войовничий імперіалізм, пієтет перед персоніфікованою державною владою та віра в месіанську роль Росії. Під час панування тоталітарної радянської диктатури до цих елементів додалася тотальна політична пасивність, ідеологізованість, колективізм і безвідповідальність. Одним із ключових елементів радянської ідеології стала відсутність прив'язки ідентичності мешканців СРСР до будь-яких форм національного, релігійного чи класового самовизначення, результатом чого стало формування ідеологічного конструкту, що отримав назву «радянський народ». З розпадом політичної системи СРСР «радянський народ» постав перед новою, незвичною для себе дійсністю, у якій держава вже не створювала

ідеологічний простір змістів. Крім того, розпад радянської системи ознаменував собою й крах імперіалістичних і месіанських претензій, на яких ґрунтувалася ідеологія. Це призвело до появи в масовій російській свідомості психологічної травми, пов'язаної насамперед із втратою ідеологічної ідентичності. Протягом першого пострадянського десятиліття травмована масова свідомість росіян постійно вступала в конфлікт із західною культурою, що почала активно ширитися теренами колишнього СРСР після падіння «залізної завіси». Помножений на почуття загальнонаціональної образи, викликаної крахом радянської імперії, цей конфлікт спричинив формування в російській масовій свідомості феномену «російського ресентименту», яскравим проявом якого є поширення в російському політичному дискурсі популістської та реваншистської риторики.

З огляду на відсутність будь-якого державного контролю в сфері ідеології, протягом пострадянських років у російському суспільно-політичному дискурсі активно формувався націоналістичний тренд у дусі передреволюційного чорносотенства. Однією з ключових особливостей російського суспільства 1990-х рр. стало поширення ксенофобських настроїв, які більшою мірою підігрівалися військовими діями на Північному Кавказі, зростаючим рівнем терористичних загроз по всій території Росії та неспроможністю тогочасної влади вирішити конфлікт. На початку нового тисячоліття незвикле до ліберальної керівної моделі російське суспільство оформило соціальний запит на нову, консервативну владу, втіленням якої став новообраний президент Володимир Путін. Заручившись підтримкою федеральних ЗМІ та оголосивши війну тероризму, Путін почав послідовно впроваджувати консервативну централізаторську політику, кінцевим результатом якої стала трансформація російської політичної сфери у напрямку формування авторитаризму. Однією з провідних рис путінізму, як політичної системи, було повернення ідеології до офіційного державного дискурсу. Провідним елементом зазначеної ідеології з самого початку став популізм, спрямований на задоволення очікувань широкого загалу російського

суспільства. Водночас слабким місцем нової ідеологічної політики залишалась відсутність єдиної консолідуючої сили, що могла би додати новому державному міфу елемент сакральності та пов'язати сучасну російську ідеологію з ідеологією дорадянської імперської Росії. Таким елементом стало православ'я, яке протягом століть традиційно відігравало роль провідного ідентифікуючого фактору в російській культурі. З перших років президенства Путіна держава та Російська православна церква поступово розпочали рух назустріч, кульмінацією якого стало обрання на патріарший престол митрополита Кирила, активного поборника концепції тісної співпраці держави та церкви.

Починаючи з часів зародження російської державності, православ'я як форма національно-релігійної ідентичності активно використовувалося правителями країни для виправдання власного авторитаризму та імперської політики. У поєднанні з традиційним для російської масової свідомості месіанізмом, ідеологізована православна ідентичність породила важливі, як для російської православної традиції, так і для російського самоусвідомлення, наративи на кшталт «богообраності російського народу» або концепції про Москву як «Третій Рим». За часів СРСР подібні наративи були переосмислені в рамках радянської атеїстичної ідеології та частково розчинилися в новому ідеологічному міфі. З розпадом СРСР ситуація суттєво змінилася: втрата радянської ідеологічної ідентичності привела значну кількість росіян до пошуку традиційних форм самоідентифікації, серед яких найбільш популярною залишалося православ'я. У пострадянські роки старі ідеологічні конструкти отримали нове життя в сучасному російському релігійному дискурсі та навіть набули певної популярності, особливо в середовищі православних фундаменталістів. Протягом першого пострадянського десятиліття рівень впливу фундаменталістів на загальноцерковний дискурс активно зростав, що призвело до радикалізації загальноцерковної риторики. Подібний вектор церковної риторики вигідно збігся зі зрушеннями в бік консерватизму, що мали місце в російській державній ідеології путінської Росії.

Важливе значення має аналіз сутності фундаменталістського, консервативного та ліберального ідеологічних напрямків у РПЦ кінця XX – початку XXI ст.

Фундаменталістський напрямок, утворившись ще на початку XX ст., увібрав в себе ряд радикальних ідеологічних елементів, тому характеризується наявністю різкої конфронтації з осучасненням та наполягає на консервативному розумінні православної традиції. Цей напрямок особливо активно розвивався починаючи з кінця 80-х років XX ст. та був значно поширений серед пересічних віруючих. Однією з ключових особливостей згаданого ідеологічного напрямку було підозріле ставлення до державної та церковної влади. Цей факт викликав постійну конфронтацію між послідовниками релігійного фундаменталізму й офіційною церквою. Вирішення цієї проблеми відбулося лише за часів патріарха Кирила, який інтегрував представників православного фундаменталізму в церковний істеблішмент. Це призвело до радикалізації загального дискурсу РПЦ. Інтеграція фундаменталістів у керівництво церкви та перетворення православного фундаменталізму на церковний мейнстрим ознаменувало появу кризових тенденцій у цій традиції. «Приборканий» фундаменталізм, потрапивши під пильний контроль церковного керівництва, втратив здатність до трансформацій, а разом із нею й потенціал до ідейного розвитку. Однак, навіть будучи контрольованим і перебуваючи в стані кризи, православний фундаменталізм шукає нові форми актуалізації, переводячи вектор руху в бік активістської діяльності.

Державницькі або консервативні ідеологеми пов’язані насамперед із феноменом взаємодії церкви та держави. Проблема взаємодії РПЦ з владою і пов’язана з нею політизація й ідеологізація церковного дискурсу є одним із ключових елементів феноменології сучасного російського православ’я. Переслідуючи власні політичні й економічні цілі, керівництво РПЦ поставило церкву в жорстку ідеологічну залежність від державної влади, внаслідок якої ідейні концепти, популяризовані церквою, набули яскравого ідеологічного забарвлення. Цей процес відобразився у політичній риториці представників

церкви, а також у використанні представниками РПЦ неоднозначних ідеологічних моделей, наприклад, доктрини «руського світу» та концепції «симфонії духовної та світської влади». Використання подібних моделей, зокрема і як засобу ідеологічного впливу, та політична риторика представників церкви викликали різку критику РПЦ зі сторони представників громадянського суспільства та значною мірою вплинули на зниження авторитету церкви. Останнім часом доволі наочним стає факт низької ефективності використання подібних ідеологічних моделей, а отже, співпраця церкви та держави в ідеологічній сфері, скоріш за все, буде припинена. Цей факт дає право констатувати наявність кризових тенденцій у цьому ідейному напрямку. Водночас, держава «відкупається» від РПЦ за послуги попередніх років, активно повертаючи майно і надаючи різноманітні преференції.

Останній із розглянутих ідеологічних напрямків – ліберальний. Ідеї, розроблені в межах цієї традиції, багато в чому корелюють зі світовими тенденціями сучасного західного християнства та динамічно розвиваються. Але, на відміну від фундаменталістського напрямку, традиція лібералів ігнорується керівництвом церкви, подекуди навіть засуджується. Головною причиною виникнення кризових тенденцій у цьому напрямку є відсутність підтримки з боку церкви та послідовне цькування з боку фундаменталістів. Водночас, представники ліберального напрямку набагато менше контактують із державною владою, тому їх традиція зазнала найменшого впливу сучасної російської державної ідеології. Слід зазначити, що така незалежність у майбутньому може зіграти на руку ліберальному православ'ю. Маємо підстави зробити висновок, що, незважаючи на наявну кризу, сучасне російське православ'я залишається релігійною традицією, яка динамічно розвивається. Представники окремих її напрямків активно шукають шляхи подолання кризи, а отже, розвивають нові ідеологічні моделі.

Еволюція ідеологічних поглядів та ідейно-політичної риторики патріарха Кирила відбувалася паралельно зі зміною політичного курсу церкви і в залежності від напрямку державної політики. Залежна від державної ідеології та

контрольована радянськими спецслужбами церква в період пізнього СРСР розвивала риторику «церква за мир». Як учень Никодима (Ротова) майбутній предстоятель РПЦ у радянські часи дотримувався позицій «відкритості» православ'я до інших конфесій, пошуку спільної етики для виживання людства перед численними викликами. Водночас, владика Кирил (Гундяєв) належав до числа тих учнів митрополита Никодима, для яких головним у діяльності вчителя був російський патріотизм. Перебуваючи в рамках обумовлених спільним курсом держави та церкви, майбутній патріарх Кирил вибудовував свою риторику відповідно до держзамовлення. У свою чергу, як церковний адміністратор він дотримувався жорсткого стилю управління, продовжуючи управлінську традицію свого вчителя, ленінградського митрополита Никодима (Ротова). Розпад радянської ідеологічної системи на початку 1990-х рр. і відсутність контролю з боку державних структур вивільнили в церковному середовищі колись підцензурні праворадикальні наративи, внаслідок чого загальний курс церковної риторики став змінюватися. У той же час відбувалися зміни і в адміністративній стороні життя церкви, якій були потрібні багато нових архієреїв і священиків, нестача яких була заповнена з числа ченців Троїце-Сергієвої Лаври, що внесли в єпархіальне життя певні норми з монастирських статутів. Низький рівень освіти та відсутність досвіду парафіяльного служіння у таких священиків і єпископів стали причинами частих зловживань на місцях, які спричинили кризу церковного управління, характерну для патріаршества Алексія II. Слідуючи загальному церковному вектору, митрополит Кирил у риториці 1990-х рр., акцентував свою увагу на критиці лібералізму та модернізму. Позиціонуючи себе як прихильника антиглобалізму й послідовного поборника збереження традиційної моралі, в риториці 1990-х рр. Кирил приділяв багато уваги традиційним цінностям, питанням сім'ї та виховання, закликав до побудови багатополярного світу і діалогу цивілізацій. До певної міри ситуація почала змінюватися після його обрання предстоятелем РПЦ. У промовах патріарха з'явилися нові ідеологічні конструкції, сферою добра було оголошено «руський світ», а головною цінністю стала «симфонія духовної і світської

влади». Віднайдення універсальних цінностей у діалозі цивілізацій було зараховано до сфери неможливого. Вловивши зміну загальнополітичного курсу РФ, патріарх почав вихваляти «руський світ», як окрему, відмінну від Заходу, цивілізацію, жителям якої більш пріоритетні такі цінності, як віра, мораль, моральність, святиня та Вітчизна. На думку майбутнього патріарха, пропаганда західних цінностей, в центрі яких стоїть особиста свобода людини та верховенство права, суперечить традиційним поглядам жителів «руського світу». У ряді виступів того періоду Кирил закликав будувати цивілізацію, в основі якої лежатимуть традиційні цінності, але буде дотримуватися зовнішня прихильність сучасним правовим і технологічним стандартам. Вступивши на патріарший престол у лютому 2009 р., Кирил ініціював «консервативну модернізацію», головною метою якої було удосконалення системи внутрішнього менеджменту церкви. Як зазначає ряд дослідників, політика внутрішніх реформ Кирила багато в чому нагадувала путінську модель «зміцнення вертикалі влади»: кількість єпархій збільшилась, на нові кафедри були призначені особисто віддані новому патріарху архієреї, відбулася жорстка бюрократизація парафіяльного життя і катехізаторських ініціатив. Крім того, важливими були ротації і в ряді церковних установ, таких як ВЗЦЗ, де на провідні посади були поставлені представники «команди патріарха». Важливо відзначити, що, крім посилення внутрішнього менеджменту церкви, при новому патріархові сталося і певне послаблення тиску на церковну опозицію, діяльність якої за патріарха Алексія II значною мірою засуджувалась. Як зазначає ряд дослідників, такі зміни в керівництві церкви відбулися внаслідок впровадження головної складової політичної програми патріарха: зрощування церкви і держави, здійснення «симфонії духовної і світської влади».

Сформована ідейно-політична риторика є, за своїм характером, постмодерним маніпулятивним симулякром, який абсолютизує Росію з усіма її культурно-цивілізаційними особливостями як мета-цінність. Головною особливістю цієї риторики є змалювання Заходу в образі вічного ворога та втілення зла, ненависті, руйнації. Росія та її сусіди мають утворити «царство

добра», яке до листопада 2009 р. називалося «східно-слов'янська православна цивілізація», а з 3.11.2009 р. набула офіційної назви «руського світу». Засобом розвитку цього світу є риторична та ідеологічна мобілізація, спрямована на неоконсервативну революцію та встановлення «м'якої теократії». Виправданням для цього утопічного проекту стають потреби збереження Росії як центру «руського світу», стрижня православ'я та майбутнього центру всього християнського світу, у протистоянні Заходу з його моделями релігійного і світського життя. Для країн ближнього зарубіжжя ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я нав'язує реваншистський проект «руського світу», який пропонувався як актуалізація (1) спільного простору російської мови та культури, (2) російського типу православ'я, (3) російських традицій державності та громадського життя. Оскільки православ'я, культура, державне і громадське життя у сусідніх із Росією країнах мають власну специфіку, то проект «руського світу» є де-факто уніфікаторським та імперіалістичним.

За задумом патріарха Кирила, його оточення мало уособлювати його відкритість до фундаменталістської та ліберальної течій в РПЦ. Протоієрей Всеволод Чаплін, відповідальний за зв'язки церкви із державою та суспільством, став провідним ідеологом радикального консерватизму. Його риторика нагадувала ідейні конструкції фундаменталістів та мала викликати зацікавлення позицією керівництва РПЦ в різноманітних середовищах – від церковно-фундаменталістичного до світсько-патріотичного. Уповноваженими речниками радикального консерватизму стали також архімандрит Тихон (Шевкунов), протоієрей Димитрій Смірнов. Радикальні консерватори у поточній політиці орієнтувалися на «партію силовиків» із оточення Путіна. Новий голова Відділу зовнішніх церковних відносин митрополит Іларіон (Алфеєв) і голова Синодального інформаційного відділу В. Легойда стали ідеологами поміркованого лібералізму, який мав показати відносну «відкритість» до інтелігенції та Заходу «державницького» російського православ'я. Митрополит Іларіон та В. Легойда намагалися дати поміркована культурницьку інтерпретацію ідеології «руського світу», представити Росію як європейську

державу, боротьба якої за вплив на сусідні країни викликана тривогою за майбутнє всієї цивілізації. Поміркування церковні ліберали активно взаємодіяли із Д. Медведєвим, пов'язуючи свої перспективи із його можливою самостійною політичною кар'єрою. На фоні протистояння радикальних консерваторів та поміркованих «державницьких» лібералів із оточення предстоятеля РПЦ, сам патріарх Кирил виглядав поміркованим консерватором, особисто відданим Путіну. Однак ідеологія «руського світу» була необхідною РПЦ як інструмент позиціювання патріарха Кирила у якості самостійного геополітичного гравця, близького до керівництва сусідніх із РФ держав.

Провал ідеології руського світу в Україні та крах особистого іміджу керівництва РПЦ у російському суспільстві привели до затяжної кризи сучасної російської православної ідеології. Водночас, ідейно-політичний дискурс сучасного російського православ'я були підхоплені світською путінською риторикою, і від імені авторитету традиції почала говорити сама світська влада РФ, конкуруючи за сакральний авторитет із церковним проводом РПЦ. Усе це спонукає керівництво РПЦ до активних пошуків шляхів динамічного оновлення власної ідейно-політичної риторики.

РОЗДІЛ 4
КРИЗА І ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕЙНО-ПОЛІТИЧНОЇ РИТОРИКИ СУЧАСНОГО РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я В 2012–2016 РОКАХ

4.1. Поворот до клерикального фундаменталізму в 2012–2015 роках

Необхідність реагувати на поточні політичні та соціокультурні події – важлива складова існування будь-якої релігійної традиції, і в цьому контексті російське православ'я не є винятком. Але з огляду на умови сучасної російської політичної дійсності, цей процес приймає доволі специфічний характер: тісна співпраця церкви та держави в багатьох сферах, а перш за все у сфері державної ідеології, накладає на керівництво РПЦ необхідність інтегрувати церковну риторику в загальний курс державної ідеології. В результаті впливу даного політико-релігійного феномену наративний світ сучасного російського православ'я зазнав фундаментальних трансформацій та був політизований. Далека від політики за радянських часів церква в сучасній Росії активно коментує майже всі помітні внутрішні та зовнішні політичні події, створюючи специфічну наративну матрицю, яка суттєво впливає не лише на позиціонування церкви у ЗМІ, а й на світогляд духовенства та віруючих. Складний політико-соціальний контекст зазначеного періоду для пострадянського простору та світу в цілому, сприяв розвитку специфічних наративних моделей, дослідження яких допоможе краще зрозуміти феноменологію сучасного російського православ'я.

Дослідження розвитку наративної традиції сучасного російського православ'я потребує звернення до напрацювань ряду провідних експертів, що спеціалізуються на вивченні специфіки зазначеної тематики. В рамках написання даного параграфу було використано публікації відомих російських релігієзнавців: Сергія Філатова, Бориса Кнорре, Олега Морозова. Окрім того, була використана наукова методологія, запропонована зазначеними дослідниками, що полягає в здійсненні аналізу низки публікацій, виступів та інтерв'ю представників РПЦ за вказаний хронологічний період (2012–2015рр.).

Відповідно, наше дослідження продовжує аналіз, здійснений згаданими російськими релігієзнавцями у книзі «Православна церква при новому патріархові» [4361]. У цій роботі давався комплексний аналіз початкового етапу правління патріарха Кирила (2009–2011рр.). Нами ж аналізуються етапи повороту церковної риторики РПЦ за нового президенства В. Путіна. В ході нашого дослідження ми виділяємо два великі повороти до правої (2011–2013 рр.) та ультраправої (кінець 2013-го – 2015 р.) риторики. Перший поворот ми пов'язуємо з реакцією на події навколо протестів на Болотній площі, другий – з реакцією на український Майдан. Комплексне релігієзнавче дослідження змін риторики РПЦ можливе лише при застосуванні наративного аналізу, контекстуальної герменевтики та соціально-політичного аналізу.

За допомогою аналізу риторики, яку використовували представники РПЦ протягом 2012–2015 років, необхідно дослідити особливості трансформацій наративів сучасного офіційного російського православ'я.

Розглянута в параграфі тематика одразу потребує двох уточнень. Під використаними термінами «керівництво РПЦ», або «спікери РПЦ» мається на увазі група вищих церковних ієрархів та чиновників, уповноважених виступати публічно від імені всієї повноти Російської православної церкви. Насамперед це патріарх Кирил (Гундяєв), протоієрей Всеволод Чаплін та Володимир Легойда. Крім того, часто від імені РПЦ, або певної частини її віруючих виступають авторитетні в цій церкві священики та миряни, близькі до патріархії. Серед таких особистостей слід відмітити популярного проповідника протоієрея Дмитра Смірнова та відомого православного блогера Кирила Фролова. Саме ці люди формують інформаційний порядок денний в РПЦ та, в певній мірі, впливають на процес формування її риторики.

Слідування хронології найважливіших внутрішньоцерковних та політичних подій дозволяє показати як саме вони впливали на процес розвитку наративного світу сучасного російського православ'я. Цей момент яскраво відображує залежність церкви від держави в сучасній Росії, а отже необхідність реагувати на поточні політичні події та формувати церковну риторику

орієнтуючись на державну. Для кращого розуміння даного феномену необхідно зробити невеликий екскурс в історичний контекст формування відносин держави та церкви в сучасній Росії.

Процес формування тісної співпраці між державою та РПЦ був обумовлений багатьма факторами, але перш за все на нього вплинули глибинні психологічні комплекси російського соціуму відносно духовної сфери. Роки атеїстичної влади СРСР витіснили релігію за межі повсякденного життя, перетворивши духовенство на маргінальний соціальний прошарок, що існував виключно в «церковній резервації». Такий спадок радянської ідеології одночасно психологічно травмував російський соціум та духовенство Російської православної церкви. Криза ідеологічної ідентичності, що виникла після розпаду СРСР, призвела росіян до масового пошуку нових форм самоусвідомлення, найпопулярнішою з яких швидко стало православ'я. Протягом 90-х років XX століття храми наповнялися віруючим, проте духовенство РПЦ занадто повільно виходило із традиційної для себе зони комфорту, що призводило до втрати контролюю над церковним середовищем з боку керівництва церкви та поширенню серед пересічних віруючих фундаменталістських наративів та есхатологічних настроїв. Відсутність навички до комунікації із соціумом штовхала керівництво РПЦ в тісні обійми державної влади, союз з якою бачився духовенству найбільш традиційною та комфортною формою існування в російський реаліях, що склалися.

Однак, протягом першого пострадянського десятиліття процес зближення церкви та держави значно гальмувався з одного боку традиційно підозрілим ставленням до державної влади з боку представників церкви, а з іншого, доволі несерйозним відношенням до РПЦ, як інституту з боку самої влади. Релігієзнавець Борис Кнорре зазначає, що політичний істеблішмент 90-х не був настроєний розглядати церкву, як серйозного союзника та партнера. Зустрічі політиків та чиновників з ієрархами РПЦ носили переважно популістський характер. Єльцин публічно зустрічався з патріархом, переслідуючи іміджеві цілі, особливо перед виборами, коли його рейтинги сягали критичного мінімуму, а

довіра до церви ставала більш відчутною [198, с. 47–48]. Ситуація почала поступово змінюватися з приходом до влади Володимира Путіна, який оголосив курс на стабілізацію та централізацію. Нова російська влада потребувала в активному пошуку єдиної консолідуючої ідеології, для якої православ'я могло стати якщо не головним елементом, то важливою духовною складовою. Інтереси церкви та держави збіглися, внаслідок чого за часів путінської Росії відбулося часткове зрощення цих інститутів. Церква поступово проникала у повсякденне життя росіян: її приступність почала відчуватися майже всюди, а особливо у медіа просторі.

Тут необхідно зазначити, що церква не одразу інтегрувалася в систему державної пропаганди, а почала поступово поширювати у власному інформаційному просторі більш лояльне, у порівнянні із періодом 90-х, відношення до влади. Найбільш соціально активний церковний ієрарх – митрополит Кирил (Гундяєв) заговорив «мовою смислів» – специфічною історіософською мовою натяків і порівнянь, що давали віруючим РПЦ, більшість з яких ще перебувала в стані психологічного стресу після «бездуховних 90-х», змогу зрозуміти безпечність нового політичного режиму та необхідність консолідуватися довкола нього. Яскравим прикладом використання «мови смислів» може стати участь митрополита Кирила на телевізійному шоу «Ім'я Росія», в рамках якого він виступив апологетом історичної постаті Олександра Невського. Релігієзнавець Олег Морозов зазначає, що в межах свого виступу та телешоу Кирил вибудовував риторику на принципах порівняння історичних періодів та постатей, ототожнюючи нашестя татар на Русь з першим пострадянським десятиліттям. На думку Морозова таке порівняння закріплювало смислові паралелі між князем та сьогоднішнім «національним лідером», який – подібно до свого середньовічного прототипу – працює не покладаючи рук над укріпленням російської державності [290, с. 273–274].

Наведений приклад наочно показує, як саме наприкінці першого десятиліття XXI століття церковна риторика почала активно відображати державну ідеологію. Центральне місце в ній зайняли проповідь традиціоналізму

та патріотизму, що корелювало з консервативним напрямком офіційної державної ідеології, який стрімко набував популярності. Слід зазначити, що попри значне поширення подібних наративів в інформаційному просторі РПЦ загальний курс розвитку церковної риторики часів патріарха Алексія ІІ залишався відносно нейтральним. Попри всі змоги найбільш активних представників духовенства на чолі із митрополитом Кирилом розвивати політику зближення із державою в церкві ще зберігалася здорова тенденція дистанціювання від влади. Це відображалося в наративах, які використовувала РПЦ в той період. Починаючи з 2009-го, року обрання Кирила на патріарший престол, у внутрішній політиці РПЦ відбулися разючі зміни, відображенням яких стала й зміна офіційної церковної риторики. На тлі поглиблення процесу зрощення церкви та держави в дискурсі РПЦ з'явився небачений до того державницький пафос, який поєднувався з використанням історіософських концепцій на кшталт ідеологічної доктрини «Руського світу», направлених на виправдання геополітичних амбіцій РФ. Борис Кнорре зазначає, що популярна в 90-х ідея про відмову від гонитви за життєвими благами почала поступово зникати із церковної риторики. Дану парадигму стали критикувати в середині нульових: якщо вже країна почала «вставати з колін», то з колін повинні були встати і православні. Кирил допоміг надати цьому процесу більш системний характер. Але тут настала інша крайність – тріумфальність, ставка на протокол, звітність, прагнення підпорядкувати церкву під чітко налагоджений адміністративний механізм [156].

Політичні зрушення, які відбулися в Росії наприкінці 2011-го року, стали серйозним випробуванням для влади та сучасної російської ідеології. Певна видима лібералізація часів правління Дмитра Медведєва давала демократично налаштованій частині російського суспільства надію на можливість позитивних змін в країні протягом найближчих років. Парламентські вибори, що відбулися 4-го грудня 2011-го року зі значними фальсифікаціями на користь владних партій, зруйнували цю надію та призвели до поширення протестних настроїв серед значної частини населення РФ. Протягом грудня в Москві та більшості

міст Росії відбулися масові акації протесту, які, за зауваженням авторитетного британського видання «The Economist», стали найбільш масштабними протестними виступами в Росії з початку 90-х років [519]. Оголошення про участь Путіна в президентських виборах, що мали відбутися наступного року, призвело до певної радикалізації настроїв маніфестантів, що додало нової динаміки розвитку протестного руху в більшості російських міст. Певний час влада перебувала в стані очікування, але радикалізація суспільних настроїв викликала необхідність рішучих дій. Першим етапам боротьби із протестним рухом стала активізація агресивної інформаційної політики, спрямованої проти учасників масових заходів з метою їх маргіналізації в очах більшості росіян. На цьому етапі до процесу боротьби із громадянським протестом долучилася й церква. Релігієзнавець Сергій Філатов зазначає, що на ранньому етапі актуалізації протестів в церковній риториці була присутня позиція, що полягала у необхідності прислухатися до вимог протестуючих, адже, на думку представників РПЦ, існували справедливі підстави до незадоволення. Але дуже швидко ця позиція відійшла на другий план, а замість неї церковні спікери почали стверджувати, що незадоволення людей викликали робота чиновників та поліції [436, с. 12]. Доволі швидко у риториці церковних спікерів актуалізувалася тенденція до засудження учасників опозиційних акцій. Представники РПЦ почали активно протиставляти протестуючих православним, стверджуючи, що останні не повинні брати участь в протестах. Патріарх Кирил засудив учасників акції сказавши, що православні не виходять на акції протесту, вони стоять в черзі до поясу Богородиці, маючи на увазі реліквію, що взимку 2012-го звершувала тур по найбільшим містам Росії. Патріарх додав, що якщо б святиня перебувала в Росії не місяць, а бодай півроку, на поклоніння їй прийшли б 40 мільйонів віруючих. «Ми це точно знаємо, адже живемо в країні з православною більшістю» – сказав святіший [331]. Переклад даного зауваження Кирила із «мови смислів» дає зрозуміти, що керівництво РПЦ намагалося інтерпретувати акції опозиційного руху як маргінальне явище, в той час церква залишається на стороні «більшості», а отже на стороні влади. З цього приводу дуже слушне

зауваження робить Філатов, який стверджує, що використане патріархом протиставлення є недоречним, адже ніхто не рахував людей, які одночасно й приймали участь в акціях опозиції, й відвідували поклоніння святині [436, с. 14].

На тлі наростаючого конфлікту спікери РПЦ почали все частіше застосовувати риторику історіософських ототожнень, порівнюючи поточні політичні події то із революцією 1917-го року, то з подіями «Смутного часу». Дана тенденція трималася протягом усього періоду активних протистоянь між владою та опозицією, які завершилися перемогою влади. Після підключення до боротьби з опозицією російських спецслужб та використання проти маніфестантів силових заходів, активність опозиціонерів почала згасати. Окремі акції протестного характеру відбувалися протягом усього 2012-го та навіть 2013-го років. Святкуючи перемогу влади, керівництво РПЦ не скупилося на яскраві порівняння в кращих традиціях «мови смислів». Російський релігієзнавець Олег Морозов вказує, що протягом усього 2012-го року керівництво РПЦ вибудовувало риторику на принципах порівняння перемоги режиму над опозицією з ключовими історичними військовими перемогами Росії, вбачаючи в політичних подіях 2012-го чергову перемогу над Заходом, який, за популяризованою федеральними ЗМІ легендою, стояв за протестами опозиції [290, с. 268]. Слід зауважити, що саме події періоду «політичної турбулентності», як їх назвали у Росії, стали стартом антизахідної істерії, яка охопила російське суспільство в останні декілька років. Можна вважати, що певною мірою на розвиток даної тенденції вплинула поширювана протягом декількох років церковна критика Заходу, як осередку ліберального секуляризму та постмодерної бездуховності.

Виступ РПЦ на боці влади під час найбільш активної фази політичних протистоянь призвів до конфронтації між церквою та представниками громадянського суспільства. Філатов відмічає, що до зазначених подій більшість політичних дисидентів ставилася до РПЦ переважно лояльно, в той час як різкий виступ церкви на боці держави спровокував негативне ставлення до неї з боку опозиції [436, с. 15–16]. Причин для конфронтації можна виявити дві: з одного

боку це відверто антидемократичний характер політичних переконань представників патріархії, а з іншого, доволі неоднозначний спосіб особистого життя окремих представників РПЦ, інформація про який потрапила у ЗМІ та спричинила цілий ряд довколацерковних скандалів. Резонанс від цих скандалів викликав шквал суспільного обурення та значною мірою спрямував розвиток церковної риторики наступних років. Найгучнішим прикладом конфронтації між церквою та радикально налаштованими представниками опозиції можна назвати скандал, що виник довкола акції панк-гурту Pussy Riot в Храмі Христа Спасителя. Феномен даної акції полягає в тому, що вона, на відміну від інших, не менш резонансних заходів арт-гурту «Війна», до якого належали співачки з Pussy Riot, викликала значну суспільну дискусію та призвела до ув'язнення учасниць гурту. Філатов стверджує, що дана ситуація наглядно продемонструвала рішуче прагнення обох сторін конфлікту боротися за власні переконання: одні були готові саджати, інші були готові страждати [436, с. 19].

Одночасно зі скандалом довкола панк-концерту в Храмі Христа Спасителя в ЗМІ активізувалися дискусії довкола двох скандалів, пов’язаних із особою патріарха. Перший – суд проти колишнього міністра охорони здоров’я РФ, а на той момент священика УПЦ, Юрія Шевченка, який за допомогою «нанопилу» нібито зіпсував коштовні книги в помешканні Кирила. Ситуація підігрівалася тим фактом, що офіційним позивачем у справі виступала Лідія Леонова – родичка патріарха, яка проживає з ним в одному помешканні [452]. Суспільне обурення викликав не лише факт життя патріарха із жінкою сумнівного ступеню спорідненості, а й непримиренність Леонової по відношенню до відповідача [335]. Другий резонансний випадок – широка суспільна дискусія довкола дорогоцінного годинника швейцарської марки Breguet, заретушованого на одній із офіційних фотографій Кирила. Слід зазначити, що даний скандал виявився не менш обговорюваним ніж «справа Pussy Riot». Він спричинив активну дискусію в російському інформаційному просторі, наслідком якої стали суперечливі заяви церковних спікерів з приводу годинника. Саме неоднозначність заяв представників РПЦ викликала чергову

хвилю обурення [369]. Обидві ситуації суттєво вдарили по репутації патріарха Кирила та наглядно продемонстрували, що спосіб життя святішого є досить далеким від поширених в російському суспільстві уявлень про духовність.

Скандали довкола предстоятеля РПЦ відкрили справжню «скриню Пандори», з якої на голови священнослужителів посипались звинувачення в неналежному способі життя, стяжательстві, корупції та покриванні за допомогою влади власних злочинів. Реакція істеблішменту РПЦ була приголомшливою: замість виправдань за реальні «зловживання на місцях», речники та ієрархи церкви зайняли оборонну позицію, звинувативши ЗМІ в наклепі. В церковній риториці актуалізувався новий наратив – «напад на православ'я», або навіть «війна із церквою». Використання даних наративів швидко поширилося в довколацерковному інформаційному просторі, а також проникло в риторику провладних та консервативних політиків. Поєднання даних наративів зі зростаючими антизахідними настроями вплинули на виникнення в російському інформаційному просторі чергової конспірологічної версії походження дискусії довкола скандалів, пов'язаних з РПЦ. Консервативні та близькі до церви джерела активно поширювали інформацію про те, що «атака на православ'я» – цілеспрямована та зорганізована акція, що носить загальноєвропейський характер та фінансується ззовні [309]. На думку російського релігієзнавця Бориса Кнорре, актуалізація подібних наративів стала можливою лише за умови інтеграції церкви в апарат державної номенклатури. За часів Алексія II розмови про «війну із церквою» не могли бути підтримані на офіційному рівні, адже православ'я, по-перше, не було таким популярним та інкорпорованим в суспільні групи, по-друге, ієрархи церкви звикли розмовляти із суспільством комплементарно, та намагалися в міру сил стримувати випади неофітів в адресу «світського суспільства» – зазначає експерт [198, с. 78].

Але в церкві часів патріарха Кирила все відбувалося інакше. Рух Росії в бік антизахідної політики та авторитаризму, що ознаменувався перемогою Путіна на президентських виборах в березні 2012-го року, вивів в авангард російського інформаційного простору найбільш радикальних представників

православного духовенства та мирян. Період 2012 – 2013 років ознаменувався зростанням рівня радикалізації настроїв російського суспільства та влади. Цей факт яскраво ілюструє ряд антиліберальних законів, прийнятих в даний період російською владою. «Закон Діми Яковлєва», що забороняє всиновлення російських дітей іноземцям та «Закон про заборону пропаганди гомосексуалізму», прийняті у 2013-му, викликали значний резонанс в російському інформаційному просторі та активно коментувалися представниками РПЦ. Звісно, що магістральним напрямком риторики, обраним церковними спікерами відносно антиліберальних законів, став «захист традиційних цінностей» та «оборона православ'я від нападів ззовні». Так коментуючи обурення представників Нобелівського комітету впровадженням в Росії закону проти пропаганди гомосексуалізму, голова синодального відділу по зносинам церкви та суспільства протоієрей Всеволод Чаплін сказав: «Я глибоко переконаний, що західні еліти і люди, які називають себе лідерами західної громадської думки, стають все більш маргінальною групою, яка не відображає вектор розвитку світового співтовариства. Думаю, що у більшості населення Землі є тенденція до розуміння, що існують вічні незмінні етичні цінності, які повинні знаходити своє відображення не тільки в публічних дискурсах, але і в законах» [65].

Схожою була реакція авторитетних церковних лідерів й на суспільну полеміку, що розгорнулася довкола прийняття «Закону Діми Яковлєва». Коментуючи суспільну дискусію довкола закону, відомий проповідник протоієрей Дмитро Смирнов стверджував, що жорстоке ставлення американців до російських дітей, яке за офіційною версією й стало приводом для введення закону, було виховане їх ментальністю та державною пропагандою [352].

Не менш важливою подією для формування внутрішньоцерковної риторики стало звільнення 30 грудня 2013-го з посади професора Московської духовної академії відомого православного місіонера та блогера протодиякона Андрія Кураєва. Офіційною причиною звільнення місіонера стало те, що він нібито регулярно виступав в засобах масової інформації та в інтернет-ресурсі з

епатажними публікаціями, зокрема за те, що його діяльність в цих сферах залишалася в ряді випадків скандальною та провокаційною [233]. Дійсною причиною звільнення сам Кураєв назвав свої записи про гомосексуальний скандал в Казанській духовній семінарії та критику немилосердного ставлення керівництва РПЦ до гурту Pussy Riot [232]. Саме конфлікт з вищими ієрархами церкви, пов'язаний зі звинуваченням в гомосексуалізмі, яке висунув отець Андрій когорті єпископів, був сприйнятий широким загалом, як справжня причина звільнення місіонера. Реакція керівництва церкви була відмінною від традиційного проголошення «нападу на православ'я». В РПЦ Кураєву відповіли ігноруванням його звинувачень. Такий характер реакції можна пояснити внутрішнім походженням критики, адже багато років Кураєв був чи не найпопулярнішим місіонером в РПЦ. В той же час його звинувачення наносили суттєвий удар по репутації церкви. З огляду на суперечливість ситуації довкола даного скандалу, в керівництві РПЦ вирішили зробити вигляд, що Кураєва не існує. Лише протоієрей В. Чаплін у своєму відео-зверненні закликав Кураєва не протиставляти себе позиції РПЦ, якою б не була ця сама позиція.

Кінець 2013-го року ознаменувався політичними подіями, які ані російська влада, ані керівництво РПЦ в жодній мірі не могли очікувати. Масові акції протесту, що розпочалися у листопаді у Києві, зробили справжній вибух в інформаційному просторі Росії та викликали необхідність формування нового порядку денного як в державній, так і в церковній риториці. З огляду на спрямованість магістрального вектору російської державної пропаганди на репрезентацію Сочинських олімпійських ігор, які хронологічно співпали з подіями на Майдані, російська влада певний час не артикулювала конкретної ідеологічної лінії щодо українських подій. Головну роль в створенні негативного образу масових акцій протесту, що мали місце у Києві та інших українських містах, відігравали федеральні ЗМІ, які й формували «ідеологічно правильну» картинку в масовій свідомості росіян. Певні коментарі щодо подій на Майдані давали й представники РПЦ. Оцінки церковних спікерів коливалися від достатньо нейтральних до відверто радикальних. Так, на Різдво 2014-го патріарх

заявив, що те, що відбувається в Україні, тяжко ранить його серце, адже він вважає цю країну та цей народ своєю паствою. Також ієрарх додав, що поява священників, які збуджують народ на барикадах – не церковне послання. На його думку, церква повинна дистанціюватися від політики [330]. Протоієрей Всеволод Чаплін, в свою чергу, у власній риториці апелював до ідеологічної доктрини «Руського світу», стверджуючи, що хибні богословські та суспільні точки зору окремих груп людей не дають їм права «ґвалтувати» історичний вибір та волю цілого народу [64]. Використовуючи популярну в РПЦ «мову смислів», офіційний речник патріархії давав зрозуміти, що керівництво церкви сприймає події на Майдані як провокацію з боку «релігійних маргіналів», або навіть «ворогів православ'я», до яких в РПЦ традиційно прийнято відносити представників неканонічних українських церков, греко-католиків та внутрішніх церковних опозиціонерів, незгодних з ідеологічною лінією патріархії. Згідно із риторикою керівників РПЦ свій історичний («цивілізаційний») вибір на користь єдності із Росією (та Митним союзом) Україна зробила ще 988 року, коли князь Володимир прийняв православне християнство (!).

На тлі загострення політичного протистояння в Україні виникала необхідність формування чіткої риторики, яка б дала змогу пояснити віруючим РПЦ бачення конфлікту ієрархією церкви. Але будь-яка ситуація, пов'язана з українською тематикою, заводила керівництво патріархії в глухий кут: проти патріархії грав складний політико-соціальний контекст української дійсності. Каменем спотикання стала ідеологічна доктрина «Руського світу», яку Кирил активно нав'язував українським віруючим починаючи з 2009-го року. Майдан наглядно продемонстрував, що дана ідеологія в жодному разі не прижилася в Україні. Більш того, саме вона сприяла поширенню антиросійських настроїв, та почала сприйматися в українському соціумі як загарбницька. В той же час процес поширення ідеології «Руського світу» в інших пострадянських країнах йшов повним ходом, і керівництво РПЦ не мало бажання його зупиняти. З іншого боку, підконтрольна московському патріархату Українська православна церква залишалася найчисельнішою в Україні, значна частина віруючих якої лояльно

ставилася до ідеї євроінтеграції та підтримувала Майдан. До того ж, ідеологія «Руського світу» не була суттєво популярною серед переважної більшості віруючих УПЦ, та постійно критикувалась як у довколацерковному середовищі, так і в українських ЗМІ. Кістяк підтримки «Руського світу» в Україні складали радикально налаштовані прихильники так званого «політичного православ'я», що гуртувалися довкола відверто проросійських ієрархів, на кшталт одеського митрополита Агафангела (Саввіна) [346, с. 285].

Під час найактивнішої фази протистоянь представники УПЦ одразу дистанціювалися від конфлікту, заявивши про виключно молитовну підтримку мирного урегулювання протистояння. Деякий час така позиція залишалася актуальною, аж поки нейтралітет не був порушений провокаційною проповіддю відомого проповідника протоієрея Андрія Ткачова, яка набула широкого резонансу в українському інформаційному просторі. В рамках цієї проповіді Ткачов в доволі різкій формі засуджував прагнення до євроінтеграції, Майдан та його учасників [88]. Ключові тези цієї проповіді, але в дещо менш різкому тоні, священик повторив в декількох статтях та інтерв'ю, риторика яких суттєво різнилась з магістральною лінією керівництва УПЦ. Говорячи про участь в протестах священиків непідконтрольних Москві церков, він заявив: «На Майдан йдуть люди, які в звичайному житті не працюють зі своєю паствою, не керують нею. Туди йдуть бездарі, які тільки там і можуть знайти для себе тимчасове заняття, тому що звичайний священик, звичайний викладач, доктор, пілот, машиніст зайняті роботою в повсякденності, їм не потрібна революція, щоб реалізовуватися. Реалізовуватися на Майдан йдуть ті, хто абсолютно бездарний у повсякденному житті» [417]. Така позиція священика багато в чому співпадає з риторикою патріарха часів російських масових акцій протесту в грудні 2011-го. Схожу точку зору проголошували й найбільш радикальні представники російського православного духовенства, зокрема протоієрей Димитрій Смірнов, який побачив в українських подіях чергову змову ворожих до Росії сил [118].

Важливо зазначити, що по мірі розвитку подій патріархія виробила найбільш оптимальну риторику, що полягала в засудження обох сторін

конфлікту. Особисто патріарх Кирил, будучи заручником зазначених вище політичних обставин, намагався максимально дистанціюватися від коментування подій, пов'язаних з українським конфліктом. Право коментувати українські події та здійснювати «духовну підтримку» прихильників так званої «Російської весни», що стала реакцією на перемогу Майдану, було віддано представникам консервативного крила церковних спікерів на чолі з протоієреями Всеволодом Чапліним та Димитрієм Смірновим. Але вже влітку 2014-го в офіційній риториці РПЦ знов актуалізувався старий наратив про «напад на православ'я», який на тлі українсько-російського збройного протистояння наповнювався новим змістом. Особливо резонансним можна вважати випадок із публікацією на офіційному сайті патріархії послання Кирила до Вселенського патріарха Варфоломія. Лейтмотивом листа стало намагання інтерпретувати подій на Сході України, як релігійний конфлікт [332]. На думку українського релігієзнавця і публіциста Катерини Щоткіної, патріарху Кирилу було конче необхідно оголосити на весь світ про те, що в Україні «під виглядом АТО» йде Варфоломіївська ніч та відбувається різанина «церкви–мучениці» бандою уніатів та схизматиків, яких підтримує київська влада [495]. Цікаво зазначити, що у випадку з використанням наративу про «церкву–мученицю» можна наглядно спостерігати еволюцію метанаративу про «напад на православ'я», логіка якого була доведена до своєї емоційної кульмінації. В своїх листах Кирил умисно опустив ряд важливих подробиць, звинувачуючи лише українську владу, армію, українські церкви в насиллі на Донбасі, але змовчуючи про захоплення Криму, роль ідеології «російського світу», активну діяльність на Сході України так званої «Російської православної армії» – воєнізованого формування, що складалося переважно з радикально налаштованих прибічників російського православ'я, а також про факт «духовної підтримки» сепаратизму священиками РПЦ та УПЦ [313]. Щоткіна відзначає, що внесення елементу релігійного протистояння у військовий конфлікт на Донбасі залишається на відповідальності РПЦ з її доктриною «Руського світу». «Не було б проповіді «Руського світу» – не було б переслідувань священиків МП, менше було б

«ідейних» батюшок–бойовиків. Не було б «Російської православної армії». Можливо, взагалі нічого цього не було б, – стверджує дослідниця» [495].

Важливо зазначити, що протягом періоду 2014–2015-го років офіційна риторика РПЦ відносно українсько-російського конфлікту поступово почала дрейфувати в бік офіційної позиції Москви стосовно протистояння. Найважливішою особливістю церковної риторики зазначеного періоду став факт остаточного зникнення доктрини «Руського світу» з інформаційного простору. Схоже, що колапс геополітичних намірів Росії щодо будівництва «Митного союзу», релігійно-ідеологічною складовою якого була доктрина «Руського світу», призвів до згортання пропагандистської компанії. Замість цього актуалізувалася нова риторика, ключовим елементом якої стала репрезентація конфлікту на Сході України, як внутрішньої проблеми або навіть «громадянської війни». Слідом за російською державною пропагандою керівництво РПЦ почало інтерпретувати поточні події в зазначеному вище ключі, не забуваючи тим не менш про старі наративи, що базувалися на концепції «нападу на православ'я». Так, 26-го липня 2015-го року з приводу чергового церковного ювілею, тисячоліття з дня смерті князя Володимира, патріарх Кирил наголосив, що «те, що відбувається в Україні, страшніше всякої агресії ззовні, тому що це агресія всередині (мається на увазі всередині суспільства). Саме до цієї агресії залучилися нещасні люди, що заблукали» [334]. Таким чином, українці, що звершили революцію та захищають свою батьківщину є в принципі добрими, і можуть ще виправитися, тобто у логіці наративу патріарха, досягти духовної та політичної єдності з Росією. Зло – це не лише захопленість «агресією», але й «затьмарення націоналізмом» та «створення церковного розколу». За наративною логікою боротьба «добра» і «зла» має вирішитися через те, що герою, який проходить випробування (тобто у даному випадку українському народу) допоможе «спаситель» («помічник»). Таким спасителем у наративній риториці патріарха виступає церква, Московський патріархат. «Але ми віримо, що як і за часів князя Володимира, наша єдина Церква сприятиме зціленню всіх ран і хвороб народу», – зазначає у своєму виступі патріарх [334].

Цікаво, що використання концепції про «напад на православ'я» в контексті українських подій подекуди доходило до абсурду. Особливо суперечливими виглядали спроби окремих ієрархів підконтрольної московській патріархії УПЦ інтерпретувати будь-яку критику в їхню адресу, як «напад на православ'я». Резонансним для українського інформаційного простору виявися скандал за участю намісника Києво-Печерської Лаври митрополита Павла (Лебедя), в якого й до того неодноразово траплялися конфлікти з українськими ЗМІ. Короткий відеоролик доволі емоційної перепалки ієрарха з працівником ДПС, що виставляв митрополита не в кращому світлі, активно поширювався соціальними мережами, а потім був розтиражований провідними телевізійним каналами [53]. Відео викликало обурення у значної частини українського суспільства та вдарило по авторитету УПЦ та престижу Києво-Печерської Лаври. Перша реакція церковного керівництва дуже нагадувала стиль реагування представників патріархії на скандали пов'язані з особою патріарха Кирила. Так, голова Синодального інформаційного відділу УПЦ єпископ Ірпінський Климент (Вечеря) намагався репрезентувати конфлікт за участю митрополита Павла як провокацію проти УПЦ та черговий «напад на православ'я». На прес-конференції, темою якої були довколацерковні скандали в Україні, єпископ відмітив, що інформаційні провокації проти Церкви створюють проблеми для її місії в суспільстві. Адже вони є частиною маніпуляцій зі свідомістю, а церква ставить собі за мету захистити душу і свідомість своїх віруючих від негативного впливу. На думку єпископа, УПЦ є жертвою інформаційної війни, яка відбувається в Україні [142].

Повертаючись до російського інформаційного простору слід відмітити, що чи не найважливішою ідеологічною подією останніх чотирьох років став черговий ювілей перемоги у Великій Вітчизняній війні. Звісно, що представники РПЦ мали що сказати з цього приводу. Використовуючи традиційну для себе «мову смислів», церковні спікери запропонували російському суспільству нове оригінальне бачення постаті Сталіна. Так, під час свого виступу з нагоди Дня народної єдності 4-го листопада, патріарх Кирил заявив: «Успіхи того чи іншого

державного керівника, який стояв біля витоків такого роду відродження та модернізації країни, не можна піддавати сумніву, навіть якщо цей керівник відзначився лиходійствами» [333]. Взагалі риторика, що базується на ідеалізації СРСР, виправданні репресій та особисто Сталіна, стала черговим етапом розвитку сучасної російської політичної ідеології, до формування якої долучилася й церква. Слід зазначити, що ідеалізація СРСР постійно залишалася популярним ідеологічним трендом в сучасній Росії. Для російського інформаційного простору стало нормою, коли особистості на кшталт лідера КПРФ Зюганова, або ультраконсервативного Олександра Проханова виправдовують Сталіна, мотивуючи свою точку зору «необхідністю побудови великої держави». Викликає подив, коли схожу риторику використовують представники РПЦ, в літургічний календар якої останніми роками було внесено сотні імен новомучеників, що стали жертвами радянського тоталітарного режиму.

Виправдуючи сталінізм, протоієрей Всеволод Чаплін зробив доволі суперечливу заяву: «Не кожен священик у цей час був вбитий за віру. Дуже багато насправді вважали, що потрібно відстоювати якісь застарілі політичні позиції. Але, так чи інакше, масові репресії насправді знищили тих, хто їх і породив. Так, в цей час багато загинуло віруючих, дуже багато загинуло священнослужителів і ченців, але не випадково багато й залишилося. Сталін відновив місце церкви в житті країни. Дуже акуратно, дуже поступово, але він це зробив» [355]. За логікою священика, сучасна РПЦ виглядає зовсім не тією церквою мученицею, що пережила декілька хвиль жахливих репресій, навпаки, виходить, що нинішня РПЦ існує виключно завдяки Сталіну, який «акуратно відновив» її діяльність в часи війни. Таке тлумачення радянського минулого перевертає з ніг на голову всю наративну традицію попередніх десятиліть життя церкви, що будувалася окрім всього іншого на підкресленні важливості жертви новомучеників. Слід згадати, що саме канонізація новомучеників стояла першою в переліку умов щодо об’єднання РПЦ та Зарубіжної церкви [344]. Виходить суперечлива ситуація: перед об’єднанням церков у 2007-му році РПЦ задля

отримання прихильності керівників РПЦЗ більш ніж півтора десятиліття канонізувала новомучеників та всіляко підносила їх чесноти. А вже після підписання акту злуки знов повернулася до традиційної державної риторики з елементами радянського ресентименту. При всій суперечливості подібну логіку зрозуміти все ж таки можна: риторика вихваляння подвигу новомучеників виглядає занадто ліберальною в умовах авторитарного режиму сучасної Росії.

Цю тенденцію в сучасній риториці РПЦ дослідив релігієзнавець Олег Морозов. Експерт відмічає, що в останні роки все більше росіян вважає, що Сталін зіграв скоріш позитивну роль в історії країни [290, с. 297]. Крім того, увіковічення пам'яті жертв репресій йде врозріз із мілітаристичним пафосом перемоги у Другій Світовій війні, яка на думку російського дослідника Віктора Мартьянова, в останні декілька років стала сприйматися чи не центральною подією усієї російської історії [274]. Звісно, що в таких умовах РПЦ просто змушена вибудовувати власну наративну матрицю, орієнтуючись на соціальний запит, особливо якщо згадати факт низького рівня реальної релігійності росіян, які сприймають православ'я скоріш як ідеологічний додаток до власної національної ідентичності [436, с. 20]. В умовах, коли державна ідеологія робить індикатором національної ідентичності фактор особистого відношення до подій Другої Світової, церква просто змушена вливатися в держану ідеологічну лінію та нагадувати про визначну роль державної влади в сакральній справі перемоги над фашизмом.

Друга половина 2015-го ознаменувався черговою еволюцією російської ідеологічної риторики. Найважливішим фактором, що вплинув на процес зміни зовнішньополітичної риторики керівництва РФ, та як наслідок вплинув на еволюцію наративної матриці РПЦ, стала військова компанія російських збройних сил в Сирії. Зміна фокусу уваги російського суспільства спричинила зміну риторики церковних спікерів, які традиційно зорієнтувалися в напрямку розвитку офіційної державної ідеології. Особливо резонансною з цього приводу видалася чергова репліка протоієрея Чапліна. Коментуючи початок російської військової операції на Близькому Сході, священик сказав: «Ця боротьба,

пов'язана з нашим обов'язком щодо захисту людей, які страждають від терористичної загрози. Росія завжди цей борг відчувала і завжди прагнула того, щоб сприяти встановленню справедливого миру в різних регіонах планети. І для нашої країни це, звичайно, моральний, священний обов'язок, який є вкоріненим в менталітет нашого народу» [42]. Слова отця Всеволода були сприйняті доволі неоднозначно, і хоча в наведеній вище цитаті не звучало словосполучення «священна війна», в масовій свідомості склалася стійка думка про сакральне розуміння РПЦ факту втручання регулярних російських військ в сирійський збройний конфлікт. Особливе обурення дана риторика викликала у радикальних ісламістів. Саме після слів протоієрея Чапліна про «священний обов’язок» ісламістське терористичне угруповання ІДІЛ оголосило джихад Росії, а в російському інформаційному просторі поширилася точка зору, згідно з якою каталізатором подібних заяв стали саме слова отця Всеволода [27].

Намагаючись ретируватися, офіційний спікер РПЦ зробив спробу виправдати радикальних ісламістів, сказавши, що добре розуміє їх мотиви. На думку священика, мешканці Близького Сходу стають бойовиками «Ісламської держави» через прагнення до справедливості, яке неможна реалізувати в сучасному світі. «Люди шукають справедливості, вищих смислів, перебудови світу. Нам потрібно дати їм можливість здійснити те, що вони хочуть, мирними, законними, але дуже явними способами. Ми повинні об'єднати цих людей. Ми повинні тут, в Росії, здійснити кращі ідеали Святої Русі, халіфату, СРСР, тобто тих систем, які кидають виклик несправедливості і диктату еліти над волею народів», – сказав Чаплін [460]. Такий дещо утопічний погляд на Росію й раніше давав про себе знати в промовах отця Всеволода, але схоже, що до подій 2015-го року ще не був сформований зовнішньополітичний контекст, в якому подібні твердження виглядали би актуальними.

Наприкінці 2015-го в російському інформаційному просторі все частіше стали з’являтися заклики до перегляду відносин між Росією та Україною. Схожий історіософський поворот в бік проукраїнської риторики відбувся і в політиці РПЦ. Знаковою, в цьому сенсі, подією стала канонізація останнього

кошового отамана Запорізької Січі Петра Калнишевського, яку очолив предстоятель УПЦ митрополит Онуфрій (Березовський). Важливим піар-ходом патріархії в цій справі стала безпосередня участь в процесі канонізації патріарха Кирила, який розпорядився відшукати на Соловках рештки отамана [257]. Звісно, що така гучна подія, як канонізація відомої в Україні історичної постаті, мала власний ідеологічний меседж. На тлі зростання недовіри до УПЦ в українському суспільстві, патріарх намагається за допомогою «мови смислів» зробити своєрідний «знак уваги» в бік України. В той же час ситуація не виглядає достатньо однозначною, адже Калнишевський являє собою максимально непривабливу, з точки зору російської пропаганди, історичну постать. Політичний в'язень, що постраждав від свавілля царизму, до того ж канонізований невизнаним Москвою Київським патріархатом, викликає асоціації з українськими політв'язнями сьогодення. Звісно, що у патріархії власне бачення даної історичної постаті: в інтерпретації РПЦ Калнишевський оптимально вписується в сучасну російську ідеологію. Близький до патріархії православний блогер Кирил Фролов, коментуючи канонізацію отамана, заявив: «Калнишевський – це російський святий. Чин його прославлення звершив митрополит Онуфрій. Адепти «єресі українства» будуть говорити, що Церква прославила «жертву російського царизму». Це брехня і нісенітниця. Запорізька Січ була російською, православною. Її ліквідація Катериною II ніяк не стосується національного питання» [189].

Розглянутий в даному підрозділі хронологічний період ознаменувався значними трансформаціями політичного простору певної частини постраданського регіону, що відобразились на процесі розвитку риторики РПЦ. Політична нестабільність початку 2012-го року, пов'язана з масовими акціями протесту, що відбулися по всій Росії, спонукала представників церкви активно висловлювати свою підтримку правлячому політичному режиму та засуджувати діяльність опозиціонерів. Цей факт спричинив трансформацію ставлення до церкви з боку опозиції від здебільш нейтрального, або навіть позитивного, до критичного, а подеколи й різко негативного. Як наслідок найбільш радикальні

представники опозиційного руху організували ряд гучних провокацій проти керівництва РПЦ, які викликали значний суспільний резонанс. Одночасно з цим процесом в ЗМІ почали активно розвиватися скандали, пов'язані особисто із патріархом Кирилом, які набули значного розголосу. Задля власного захисту РПЦ обрала найбільш радикальну з усіх можливих риторик, активно поширюючи інформацію про «заздалегідь зорганізований напад на православ'я». Даний наратив настільки глибоко прижився у риториці РПЦ в останні роки, що його використання приймало часом навіть абсурдний характер. Протягом останніх років церковні спікери називали «нападом на православ'я» будь-яку критику у власну адресу, особливо в моменти, коли довкола церковні скандали ставали предметом широких соціальних дискусій. Іншою важливою особливістю наративного ландшафту сучасного російського православ'я, в зазначений хронологічний період стала активна інформаційна підтримка церквою будь-яких антиліберальних ініціатив з боку держави.

Індикатором, що виявив відсутність єдності в риториці керівництва Московської патріархії, стали політичні подій в Україні. Необхідність висловитися з приводу української політичної кризи одразу окреслила дві можливих наративних лінії. Нейтральну до подій лінію обрав патріарх Кирил, в риториці якого превалювала тематика засудження конфлікту та необхідності повернення до діалогу. Схожу позицію обрали й представники підконтрольної Москві УПЦ. У свою чергу, в риториці церковних консерваторів звучала підтримка тодішньої української влади та домінувала концепція про необхідність силового рішення. Відсутність консенсусу щодо українського питання залежала від складного політичного контексту, заручником якого стали представники патріархії. Хід подальших політичних подій, пов'язаних перш за все з процесом ескалації конфлікту між Росією та Україною, також вплинув й на розвиток церковної риторики. На тлі військового протистояння патріархія почала активно розкручувати концепцію «нападу на православ'я», намагаючись подати військові дії на Донбасі, як релігійний конфлікт. Слід зазначити, що подібні спроби були продиктовані загальним курсом російської інформаційної

політики зазначеного періоду, а отже намагання демонізувати українську сторону виглядають звичайною пропагандистською практикою. Наприкінці 2015-го року курс інформаційної політики РФ щодо України почав поступово змінюватися: в інформаційному просторі все частіше почали звучати заклики до примирення.

4.2. Спроби оновити концепт «руського світу» за допомогою ідеалів «солідаризму» в риториці патріарха Кирила (2015–2016 роки)

Ідеологія «руського світу» стала одним із дієвих засобів легітимізації внутрішньої та зовнішньої політики Російської Федерації. Ця ідеологія виникла в середовищі світських інтелектуалів у 1990-ті, і була активно розвинута РПЦ в останні двадцять років. Церковний варіант ідеології «руського світу» має яскраво виражений риторичний і наративний характер. Останніми роками відбуваються радикальні зміни у наративному світі російського православ'я взагалі та у риториці, що стосується «руського світу» зокрема. Усі ці зміни є варіантами нових ідейних обґрунтувань для росіян необхідності протистояння Заходу, містять системну критику засад внутрішньої і зовнішньої політики України. Церковний реваншизм все більше стає імперським, націоналістичним, постмодерністичним. Релігієзнавчий аналіз актуальної риторики РПЦ та сучасних трансформацій наративного світу російського православ'я дозволяє краще зрозуміти політику РФ та РПЦ щодо України.

Комплексне релігієзнавче дослідження змін риторики РПЦ можливе лише при застосуванні наративного підходу, контекстуальної герменевтики і соціально-політичного аналізу. Дослідження трансформацій наративного світу сучасного російського православ'я частково було здійснене в роботах Сергія Філатова, Бориса Кнорре, Олега Морозова. У колективній монографії «Православна церква при новому патріархові» проаналізовані зміни риторики та наративного світу російського православ'я у 2009–2011 роках [351]. Аналогічна монографія «Монтаж і демонтаж постсекулярного світу» аналізує подальший

розвиток трансформацій у російському православ'ї у 2012–2013 роках [436; 198; 290]. Наукова методологія, запропонована зазначеними дослідниками, дозволяє здійснювати аналіз низки публікацій, виступів та інтерв'ю представників РПЦ за певний хронологічний період. Нами аналізувалися два етапи трансформацій церковної риторики РПЦ за нового президенства В. Путіна [481; 479]. В ході нашого дослідження ми виділили два великі повороти до правої (2011 – 2013 роки) та ультраправої (кінець 2013-го – 2015 роки) риторики. Перший поворот ми пов'язуємо із реакцією на події навколо протестів на Болотній площі [481], другий – із реакцією на український Майдан [479]. Нові трансформації у риториці РПЦ сталися у зв'язку із тим, що 24 грудня 2015 року одіозний В. Чаплін був відправлений у відставку і перестав бути одним із офіційний спікерів церкви [146]. Призначений замість нього О. Щіпков [158] займає не менш антиукраїнську позицію [498], але його риторична та ідеологічна стратегії мають власну специфіку. В. Чаплін був основним спічрайтером патріарха Кирила, і його опала привела до змін у риториці предстоятеля РПЦ. Релігієзнавчий аналіз трансформацій риторики РПЦ у кінці 2015-го і у 2016 році та наративів, які ця риторика містить, є актуальним науковим завданням, а розробка відповідної проблематики має велике теоретичне і практичне значення.

Необхідно за допомогою аналізу риторики, яку використовували представники РПЦ у 2016 років, дослідити особливості сьогоднішніх трансформацій наративів сучасного офіційного російського православ'я.

У кінці 2015 року патріарх Кирил ініціював зміну в когорті офіційних спікерів РПЦ. 18-го грудня з поста відповідального редактора «Журналу Московської Патріархії» було звільнено Сергія Чапніна, який більше п'яти років керував головним періодичним виданням РПЦ. Причиною звільнення стала доповідь журналіста в Московському центрі Карнегі на тему «Православ'я в публічному просторі: війна і насильство, герої і святі», де висловив тривогу з приводу майбутнього церкви. Після звільнення Чапнін стверджував, що його неодноразово попереджали про неприпустимість публічної критики ситуації в церкві. Рішення про звільнення він розцінив як «політичне», пов'язавши його із

небажанням РПЦ відмовлятися від нагнітання інформаційної війни проти України [388]. Другим, і більш резонансним стало звільнення з поста голови синодального відділу із взаємин Церкви та суспільства протоієрея Всеволода Чапліна [146]. Звільнення отця Всеволода, який багато років був у російськомовному інформаційному просторі чи не найбільш відомим церковним спікером, стало несподіваним для російської громадськості. Після відставки священик виступив з рядом гучних заяв, в яких він в доволі різкій формі розкритикував діяльність предстоятеля РПЦ. Так в інтерв'ю радіостанції «Говорить Москва» Чаплін заявив, що патріарх Кирил «перестав розуміти, що він колективний проект і повинен виражати не тільки свою думку» [354]. Під словами «колективний проект» вірогідно мається на увазі те, що кар'єру патріарха Кирила моделювала група співробітників РПЦ, які практично відкрито співпрацювали з ФСБ, і до якої входили В. Чаплін, В. Легойда, С. Тутунов та ін. Узурпація влади у руках патріарха Кирила та відсторонення Чапліна, як більш радикального церковного спікера, стали можливими через ряд помилок отця Всеволода. Коментуючи початок російської військової операції на Близькому Сході, священик сказав: «Ця боротьба, пов'язана з нашим обов'язком щодо захисту людей, які страждають від терористичної загрози. Росія завжди цей борг відчувала і завжди прагнула того, щоб сприяти встановленню справедливого миру в різних регіонах планети. І для нашої країни це, звичайно, моральний, священний обов'язок, який є вкоріненим в менталітет нашого народу» [42]. Слова Чапліна були сприйняті доволі неоднозначно, і хоча в наведеній вище цитаті не звучало словосполучення «священна війна», в масовій свідомості склалася стійка думка про сакральне розуміння РПЦ факту втручання регулярних російських військ в сірійський збройний конфлікт. Особливе обурення дана риторика викликала у радикальних ісламістів. Саме після слів протоієрея Чапліна про «священний обов'язок» ісламістське терористичне угруповання ІДІЛ оголосило джихад Росії, а в російському інформаційному просторі поширилася точка зору, згідно з якою каталізатором подібних заяв стали саме слова отця Всеволода [27]. Додатковим важливим аргументом на

користь відставки Чапліна стало постійне невдоволення його різкими заявами з боку єпископату. Це невдоволення могло спричини бунт проти керівництва РПЦ з боку провінційних єпископів на Архієрейському соборі, що мав відбуватися 2–3 лютого 2016 року. Крім того, Чаплін систематично критикував не просто Захід, як противника «руського світу», але й керівництво Римо-Католицької Церкви та Константинопольського патріархату. Між тим, на 2016 рік патріарх Кирил планував досягнення деяких компромісів із РКЦ та світовим православ'я заради зменшення ізоляції РФ у світі. За цих умов відмова від послуг Чапліна ставала невідворотною, оскільки сама його наявність серед спікерів РПЦ робила керівництво Московського патріархату одіозним.

Оскільки фактичне відсторонення Чапліна почало відбуватися вже у жовтні 2015 року, то нові акценти у риториці патріарха Кирила стали помітними у доповіді на XIX Всесвітньому руському народному соборі [122]. Перш за все патріарх і його спічрайтери радикально переорієнтовуються на відстоювання російської самобутності. Кирил Гундяєв заявляє, що хрещення Русі великим князем Володимиром не було долученням росіян до «Європи», до «християнського світу» чи до «візантійського світу». Патріарх говорив: «Вибір святого князя Володимира в жодному разі не був тільки «європейським вибором» і навіть «візантійським вибором». Тим більше, його не можна вважати відмовою від національної ідентичності. Це був руський вибір, який дозволив народу розкрити свої обдарування і таланти в лоні християнства, проявити себе в служінні вселенської істини Христової в рамках цього служіння створити власну цивілізацію» [128]. На користь того, що давньоруська культура і державність були самостійною цивілізацією, а не частиною «візантійської співдружності народів», Кирил Гундяєв наводить факт, що Русь не була колонією Візантії, але мала з нею рівноправні договірні відносини [128]. Між тим, існування візантійської співдружності народів та належність Русі до нього, були вичерпно доведені Д. Оболенським у монографії 1971 року, і з тих пір визнаються, як незаперечний факт візантологами та мідієвістами. Належність до візантійського світу як правило не передбачала відносин державної залежності

або васалітету, а була складною системою церковних, міждержавних, економічних і культурних зв’язків, які збагачували як Візантію, так і сусідні їй народи. Намагання патріарха довести самобутність Русі, її радикальну відмінність від Європи, Заходу і Візантії, можна зрозуміти лише звернувши увагу на ізоляціонізм і протистояння РФ практично із усім світом в кінці 2015 року. Залишається очікувати реабілітації концепції сталінських часів згідно з якою Русь при прийнятті християнства не зазнала впливу Візантії, а протистояла її експансії.

Відмінну рису російської цивілізації, яка цілком відрізняє її від західної та візантійської, патріарх знаходить у феномені російського «солідарного суспільства»: «Солідарне суспільство — це руський соціальний ідеал, також безпосередньо пов'язаний з християнським вибором князя Володимира. Як я вже говорив, це таке суспільство, в якому відносини взаємодопомоги та співробітництва стоять вище взаємних ревнощів і конкуренції. Це суспільство, в якому немає «зайвих людей», немає приречених і проклятих. Такий ідеал, заснований на самій суті євангельського вчення. І разом з тим це національний ідеал, в якому проявилося руське розуміння християнства. По суті справи, це ідеал морального суспільства і держави, що передбачає дбайливе ставлення до справжніх цінностей та історичного досвіду народу» [128]. Виділення як відмінної риси унікальної російської цивілізації саме солідарного суспільства патріархом вже є знаком впливу О. Щіпкова, який давно розвиває ідеї «християнського солідаризму».

У 2015 році О. Щіпков став упорядником нової книги патріарха Кирила – «Сім слів про руський світ» [190]. Відібрані у цей збірник «слова» вже містять ідеї солідаризму та унікальності російської цивілізації. Зібрані воєдино сім виступів патріарха за 2012–2015 роки об’єднанні тим, що автор у всіх них намагався довести, що православ’я відіграє унікальну роль в історії росіян («русских»), є засновником та господарем російської держави. У наративі «Семи слів» Росія є неперервно існуючою з часів князя Володимира національною імперією росіян, в межах якої інші народи мають право гармонійно розвиватися

за умови поваги до російської православної культури з її солідаризмом. При цьому патріарх визнає, що російський солідаризм передбачає не лише пріоритет інтересів солідарного суспільства над інтересами особистості, але й підкорення особистості державі у межах жертовного служіння їй. Таким чином, патріарх намагається дати не лише релігійне обґрунтування певному колективізму, але й відповідному етатизму. Гармонійні стосунки особистості і суспільства, особистості і держави, національних меншин і росіян на думку патріарха мають утверджуватися не через становлення правової держави, в через реалізацію особливого менталітету росіян, які нібито автоматично відрізняються особливою толерантністю.

Солідаризм, на думку патріарха Кирила дозволяє зберегти єдність російського народу та Росії. Загалом, саме єдність російської нації, єдність російської держави і сама ця держава виступають над-цінністю, яку має берегти суспільство за всяку ціну. Росіяни («русские») проголошуються державотворчим народом, значення якого для РФ – абсолютне. Православ'я вже не просто надихало росіян на створення імперії, а сформувало її, оскільки православне християнство – це душа, яка наповнює російський народ як «соціальне тіло». «Серцевиною нашої цивілізації в соціальному сенсі є російський народ, головний творець Російської держави. В духовному ж сенсі такою серцевиною, безсумнівно, є православне християнство, яке, власне кажучи, і сформувало єдину централізовану велику державу на євразійському просторі» [70]. Злом, яке протистоїть єдності, як вищому благу є прагнення до свободи, як стану суспільства, що не підкоряється сліпо владі та традиціям. Цілком у дусі «Великого Інквізитора» Достоєвського, патріарх визнає небезпеку повної свободи. Він стверджує: «Ідея абсолютного ціннісного пріоритету свободи, свободи вибору, підкреслюю, і відмови від пріоритету моральної норми, стала для західної цивілізації свого роду бомбою уповільненої дії, вражаючий ефект якої стає повною мірою очевидним лише нам, людям XXI століття, тому що наші попередники, перебуваючи під чарівністю теми свободи, з легкістю підтримували різного роду нововведення, в тому числі і законодавчі, не

замислюючись про те, що абсолютизація свободи вибору у відриві від моральних установок є смертельно небезпечною для людини і для суспільства, тому що вибрати можна і зло» [71]. Патріарх пропонує радикальне обмеження свободи лише «свободою для добра». Останню він навіть вносить у перелік цінностей російського народу і «руського світу», заперечуючи можливість розцінювати свободу як мета-цінність. За патріархом, головними цінностями «руського світу» є «віра, державність, справедливість, солідарність і гідність» [71]. Ці досить різні цінності були закладені як атрибути російської ідентичності в різні історичні епохи. Віра була головною у часи Давньої Русі. Державність, як цінність, стала визначальною у епоху російської імперії. Жага до справедливості визначила революцію. Солідарне суспільство було омріяне російськими слов'янофілами, але найбільш втілилося в часи СРСР. Патріарх риторично задає питання про можливий внесок у сучасну російську ідентичність «радянського часу»: «Було щось таке, що цей час породило і що сьогодні ми сміливо можемо прийняти, включити у свою власну філософію життя? Була – солідарність. І ніколи не треба забувати подвиг нашого народу, і не тільки військовий подвиг. А ті самі комсомольці, які на цілину їхали, БАМ будували, не отримуючи за це жодних нагород і привілеїв? Це почуття ліктя, бажання спільними зусиллями зробити добро для своєї країни. Отже, солідарність» [71]. На думку патріарха, останній атрибут російської ідентичності – «гідність» є плодом останніх років існування Росії. «Що тільки не говориться з приводу нової Росії. Але саме в новій Росії ми стали робити акцент на правах людини, на правах людей, на людській гідності, на свободах. Хіба можна це ігнорувати і сказати, що все погано? І ми позначили цю епоху словом гідність» [71]. Таким чином, свобода вписується у загальну суму цінностей у зв'язку із «гідністю» людини, що відповідає логіці документу 2008 року «Про гідність, свободу і права людини» [319]: гідність пов'язується із образом Божим, а частиною гідності є лише свобода для добра. Свобода до зла нібито з'являється лише в результаті гріхопадіння. При цьому забувається, що свобода є умовою можливості самого цього гріхопадіння. І що відповідальність людини за свої вчинки, а отже, і гідність її, тісно пов'язані із здатністю обирати

між добром і злом, а не лише із здатністю обирати добро. У згоді із своїми основними установками патріарх вписує свободу у більш широкий перелік цінностей «руського світу»: «Трохи раніше, на XV Соборі, ми сформулювали ще більш широкий перелік цінностей, що лежать в основі національної ідентичності. Крім перерахованих, це – мир, єдність, моральність, чесність, патріотизм, милосердя, сім'я, культура, національні традиції, благо людини, працьовитість, самообмеження, жертовність. У цьому переліку є і свобода – не як єдина або головна і переважна за інші цінності, але як одна з багатьох важливих базисних цінностей. Переконаний: не слід ідею свободи, протиставляти іншим фундаментальним цінностям. Ті, хто хотів би віддати їх забуттю або принизити їх, повинні розуміти, що послаблюють сформований століттями суспільний устрій, який створив наше суспільство і робить його стабільним» [71]. Таким чином, західним ідеалам індивідуальної свободи протиставляється ідеалізоване традиційне суспільство, яке нібито може бути конкурентноздатним і на початку нового тисячоліття.

Патріарх вважає, що озвучені РПЦ цінності мають бути «базисом», а політика – надбудовою [71]. Обов’язкова згода щодо основних цінностей має приводити суспільство до зникнення політичної боротьби, до торжества у політиці мирного духу «змагання» [71]. На думку патріарха Кирила, «в суспільстві, традиційному для Росії, якщо хочете – в солідарному суспільстві, політичні партії повинні конкурувати не в сенсі протиставлення різних цінностей – наприклад, свободи і справедливості, державності та гідності, – а в сенсі їх гармонізації, одночасного здійснення, втілення в конкретних політичних діях і законодавчих актах. Ось поле для політичного плюралізму, тому що не можуть люди однаково мислити: і за освітою відрізняються, і по культурі, і за традиціями, і, дійсно, за політичними уподобаннями. Тому сфера політики – це сфера надбудови. Базисна сфера – це сфера цінностей. І цей ціннісний базис жодна партія в Росії не повинна руйнувати, тому що тоді не буде Росії. І з вдячністю до Бога свідчу, що нинішній склад Державної Думи практично втілює те, про що я зараз сказав» [71]. Таким чином патріарх від побудови образу

ідеального суспільства переходить до твердження, що сучасне російське суспільство практично є ідеальним. Але керівництво РПЦ не може не визнати наявності глибоких соціальних протиріч та диспропорцій у сучасній Росії. Патріарху лише залишається закликати політичні еліти до того, щоб вони зменшили соціальну несправедливість у розподіленні національного продукту, більше враховували традиційні моральні норми у власному житті [73; 71]. Очевидно, що російське суспільство, політична еліта, державна система далекі від заявлених патріархом цінностей та солідаризму [387]. Але для патріарха головне – це ствердити, що у Росії як цінності, так і унікальна історична традиція у цілому збереглися, і що відповідні ідеали – обов'язкові для ширшого кола держав і народів, які повинні бути у силу самої своєї ідентичності разом із росіянами єдиним цілим. Першу тезу патріарх постулює наступним чином: «головне, що відрізняє Росію, від інших країн, це її історія, її традиція і система цінностей, які в цій країні з ласки Божої збереглися» [379]. Обов'язковість для сусідніх країн мати російську систему цінностей і де-факто бути єдиним народом із росіянами Кирил Гундяєв намагається довести через такі міркування: «Якщо говорити про цивілізацію, то Росія належить до цивілізації ширшої, ніж Російська Федерація. Цю цивілізацію ми називаємо Руським світом. Руський світ – це не світ Російської Федерації, це не світ Російської імперії. Руський світ – від київської купелі хрещення. Руський світ – це і є особлива цивілізація, до якої належать люди, які сьогодні себе називають різними іменами – і росіяни, і українці, і білоруси. До цього світу можуть належати люди, які взагалі не відносяться до слов'янського світу, але які сприйняли культурну і духовну складову цього світу як свою власну» [379]. Для патріарха Кирила росіяни, українці та білоруси – це єдиний великий російський народ [386]. Історичне відділення українців є плодом штучного культивування особливої ідентичності, і для патріарха це є так само абсурдним як сучасні спроби культивувати окремі нації «козаків», «сибіряків», «поморів». Щодо останніх спроб патріарх застерігає: «сучасній людині сама розмова про відділення Сибіру від Росії може здатися абсурдом, абсолютно безпідставною ідеєю, – але ж всього півтора

століття назад таким же абсурдом здавалося відділення України» [73]. Очевидно, що для патріарха відділення України є ненормальним явищем і сьогодні. Повне приєднання України до Росії є програмою максимум, а програмою мінімум є возз'єднання всіх етнічних росіян [498].

В результаті дослідження можемо зробити попередній висновок, що в кінці 2015 і у 2016 році наратив «руського світу» патріарх Кирил і його оточення намагалися оновити за допомогою ідеалів «солідаризму». Ідеї «солідаризму» в XX столітті по-різному розвивалися у католицькому соціальному вченні та фашизмі. Речники РПЦ вбачають втілення ідеалів солідаризму в кращих проявах радянського менталітету. «Солідаризм» у риториці патріарха Кирила і його оточення став засобом легітимізації російського націоналізму і реваншизму.

4.3. Апологія російського націоналізму в риториці речника РПЦ Олександра Щіпкова (2015–2016 роки)

Як встановлено нами у попередньому підрозділі, в кінці 2015 і у 2016 році наратив «руського світу» патріарх Кирил і його оточення намагалися оновити за допомогою ідеалів «солідаризму» виявилися марними. Значно більший вплив мав інший тренд, а саме – поява прямої апології російського націоналізму. З точки зору церковних канонів, в офіційній риториці РПЦ окрім фундаменталізму з'явилися усі ознаки етнофілетізму. З релігієзнавчої точки зору ідеал «церковної імперії» із домінуванням російського елементу було замінено на ідеал національної моноімперії російської нації. При цьому не-росіяни в РФ та сусідніх державах були оголошені «майже росіянами», яким необхідно повернути їх національну ідентичність у межах «подолання наслідків геноциду російського народу». Яскравим прикладом такого ідейно-політичного дискурсу стала риторика, яку використовував у 2015–2016 роках один із чільних спікерів РПЦ Олександр Щіпков. Останній зайняв в найближчому оточенні патріарха місце щойно звільненого голови синодального відділу із взаємин Церкви та суспільства протоієрея Всеволода Чапліна. До речі, цей синодальний відділу

приєднано до відділу із зв'язків із ЗМІ, що його з 2009 року очолює Володимир Легойда, заступником якого і став О. Щіпков. Це пониження у статусі відповідального за зв'язки із державою і суспільством пов'язане із тим, що єдиним модератором таких комунікацій має бути лише сам патріарх Кирил, а усі інші спікери РПЦ стають лише його помічниками, які не можуть бути виразниками власних концепцій. Ця монополія у сфері церковної риторики стала відображенням завершення патріархом Кирилом концентрації всієї влади в РПЦ. Синод, Архієрейський Собор, церковний суд, єпископи та священики на місцях перестали чинити будь-який спротив абсолютній і по суті – монаршій владі патріарха, що було навіть публічно визнано самими владиками РПЦ після Архієрейського собору 2–3 лютого 2016 року. В цьому контексті риторика О. Щіпкова може оцінюватися як дискурс, що повністю розділяється патріархом Кирилом. За задумом останнього, у творчості О. Щіпкова мають бути віднайдені оновлені теоретичні основи.

Отже, в кінці 2015 року, відповідальним за зв'язки із органами державної влади та неурядовими організаціями було призначено відомого публіциста Олександра Щіпкова [158], автора книги «Традиціоналізм, лібералізм і неонацизм у просторі актуальної політики» [499], численних статей, в яких релігійний фундаменталізм дещо прихований за науково-публіцистичною риторикою. Публіцистика Щіпкова являє собою втілення одного «мета-наративу», що мав би стати основоположним для росіян як спільноти, формуючи релігійний та світський світогляд, відповідаючи на чотири основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід?». Якщо звичайно спікери РПЦ власну спільноту «Ми» ототожнювали із православними вірними Московського патріархату, із різноманітним за етнічним складом і мовою населенням «руського світу», то у риториці Щіпкова «ми–спільнота» – це завжди «русские», росіяни як етнічне і національне ціле. Згідно із цим спікером РПЦ росіяни знаходяться у момент найбільшої кризи власної історії, пов'язаною із зовнішніми та внутрішніми викликами. Уособлення зовнішніх викликів та ворогами росіян як «ми–спільноти» стають не лише Захід, але і Україна. Згідно із Щіпковим людство вступає на наших

очах у постсекулярний стан, оскільки релігія повертається у публічний простір, у ряді регіонів світу наявне релігійне піднесення, теорії секуляризації зазнали поразки разом із прогресистськими моделями розвитку історії. Таким чином, згідно із речником, РПЦ втрачає власні основи моделі співвідношення релігійного і секулярного, яка панувала з часів Просвітництва. Між релігійним та світським вже не існує якоїсь значимої межі, але вони однаково перебувають всередині «політичного». Згідно із Щіпковим, від власних ідеалів відмовляється Захід, оскільки для сучасного неолібералізму нібито стає властивою цілковита відкритість до ультраправого консерватизму і використання на свою користь релігійного і квазірелігійного фундаменталізму у «боротьбі цивілізацій». На думку цього спікера РПЦ Захід та його сателіти переживають трагічну трансформацію від неолібералізму до неофашизму, і росіяни нібито стали тим «іншим», яке сучасний західний і прозахідний прихований і відвертий фашизм намагається знищити. Нетерпимість до росіян на думку Щіпкова викликана тим, що ця спільнота змогла зберегти неперервну живу традицію. Для доведення цієї тези спікеру РПЦ доводиться вписувати радянський період історії у загальне річище розвитку російської православної цивілізації. На думку Щіпкова, СРСР намагався реалізувати ідеали «солідарного суспільства», які не просто суголосні традиційним уявленням про «соборність», а прямо тотожні їм. Звичайно, такого роду підходи далекі від істини. Але Щіпков вперто наголошує на тому, що не лише прагнення росіян до справедливості та солідарного суспільства були частиною російських пошуків, але й до 1980-х років у СРСР солідарне суспільство було в цілому побудоване. Таким чином, до російського народу, як «Ми–спільноти», зараховуються ті народи, які входили в СРСР, – якщо вони хоч у якісь мірі приймають російськомовну культуру. Також Щіпков намагається довести, що українці мають належати до російської «Ми–спільноти». За його уявленнями українці (за виключенням галичан) не лише колись були «русскими» як «малороси», але є такими і зараз, оскільки претендують на спадщину Київської Русі [399]. Саме існування України, як цілісної держави, у її сучасних кордонах є викликом для Росії, для ідентичності «русских». Такий виклик

пов'язаний на думку Щіпкова із тим, що Україна виконує роль «іншої Росії», другої держави «руського народу». Характерним є таке висловлювання спікера РПЦ: «Сьогодні жорстко заточені під пропаганду українські ЗМІ товмачать у голови населенню міф, згідно з яким українці – і є «справжні русскіє», «біла раса князя Ярослава», а москалі суть ординці або монголоїди, але точно не «русскіє». Це є війна за традицію і ідентичність. Історично існування України, як альтернативного російського проекту означає розпад єдиної Росії і навпаки. Тому що не може бути дві країни «русскіх» з однією традицією, але ворожими ідентичностями, це нонсенс» [399]. Звичайно, що такої відвертості від спікера РПЦ раніше не доводилося очікувати. Лише загострення антизахідних та антиукраїнських настроїв могло трансформувати наратив із імперіалістично-наднаціонального до вузьконаціоналістичного. Фактично, Щіпков пропонує сучасній Росії повторити «югославський сценарій», збираючи «русскіх» як найбільший роз'єднаний народ, загарбуючи території населені росіянами і тими, кого він відносить до росіян (українці, крім галичан; білоруси). Жодної думки, навіть формальної, щодо плекання ідентичності для кожного народу російського світу, у наративі Щіпкова немає і не може бути. У цьому спікер РПЦ формально розходиться із заявами патріарха Кирила, який із початку 2010 року і до сьогодні визнає право різних національностей, в тому числі – українців, на власний розвиток і самостійне державне існування. До призначення Щіпкова розмови про «єресь українства» і необхідність покінчити із самостійною Україною можна було почути лише від неофіційних спікерів РПЦ, таких як К. Фролов. Отже, відверта антиукраїнська пропаганда у її крайніх формах повного заперечення права України на існування стала частиною офіційного дискурсу РПЦ після призначення Щіпкова.

Теза про те, що Україна є головною загрозою для сучасної Росії, для ідентичності та існування російської «Ми–спільноти», знаходить своє повне вираження тоді, коли пропонований Щіпковим наратив відповідає на питання «Що не так?». Православний публіцист заявляє, що сьогодні триває геноцид російського народу, який нібито розпочався ще під час Першої світової війни,

тривав за часи більшовицького правління, систематично провадився Гітлером (на його рахунок Щіпков відносить смерті «18 мільйонів росіян»), продовжився у більшості сусідніх із РФ держав після розпаду СРСР. Кульмінацією геноциду спікер РПЦ вважає нібито цілеспрямовані акції проти російського населення Новоросії, яка, на його переконання, мало право на проголошення власного суверенітету [399]. Щіпков голослівно заявляє, що етнічні чистки були політикою уряду України після революції гідності. Населення Сходу нібито систематично винищувалося, як «інше». На користь цієї тези Щіпков наводить найменування сепаратистів «колорадами» і «совками». На думку спікера РПЦ вже ці найменування нібито санкціонували винищення росіян («русскіх») на Сході України [499]. Намальована у руслі російської пропаганди картина нібито існуючого «геноциду» росіян в Україні стає для Щіпкова приводом для найменування української влади «неонацистською», а сучасних українців віднести до числа фашистів. Риторична аргументація на користь цього можлива лише завдяки маніпуляціям із терміном «фашизм». Наприклад, Щіпков стверджує наступне: «Умберто Еко виділяв аж чотирнадцять ознак фашизму. За ним нічого визначити неможливо, навіть запам'ятати їх складно. Я вважаю, що у цього явища може бути тільки одне визначення – нерівність. Нерівність, зрозуміло, не майнова, а біологічна, культурна, правова. І застосування сили для збереження нерівності. Це ідея неповноцінності тієї чи іншої групи, щодо якої «закон не писаний». «Неповноцінність» може мати різні маркери: національний, культурний, цивілізаційний. Фашизм виник разом з колоніальною експансією – як її виправдання. Спочатку римські папи видавали булли, що дозволяють забирати землі у «нехристиянських народів», що супроводжувалося зачисткою цих земель від аборигенів. Що нового придумав Гітлер? Всього дві речі. По-перше, він зробив знищення людей швидким і технічно досконалим. По-друге, він просто переніс в центр Європи ті методи, які раніше застосовувалися лише на околицях світу» [496]. На думку Щіпкова західний лібералізм переходить до логіки колоніалізму та фашизму тоді, коли не вистачає ресурсів, йде мова по боротьбу за владу над світом, що глобалізується [499]. Трансформація

суспільства відбувається шляхом поступової відмови від правових обмежень, переходу суспільства до стану гострої соціальної конкуренції, повернення до соціал-дарвінізму, коли правовий порядок лише оформлює право сильнішого і легітимізує приниження чи знищення слабкішого.

Щіпков переконаний, що відмова Заходу від традиційних християнських цінностей, які є справжніми європейськими цінностями, є відмовою від моральних зобов'язань взагалі [499]. Еліти та суспільство Заходу не зв'язані моральними нормами, скрізь у світі де це матеріально вигідно і не загрожує існуванню Заходу, підтримуються «нацистські» режими та ісламський релігійній фундаменталізм. Трансформації від лібералізму до фашизму Щіпков пов'язує із архаїзацією, як невдалими варіантом повернення до традиції. «У 2014 році ми стали очевидцями страшної події – легалізації фашизму. Ультраправий переворот і геноцид росіян на Україні були підтримані провідними західними країнами. США і Канада демонстративно проголосували проти резолюції ООН про неприпустимість героїзації нацизму. Це знакова подія означає, що ліберальне суспільство вступає в стан неоархаїки, як це мало місце у 1930-ті роки» [500]. Характерними для спікера РПЦ є наступні узагальнення: «Сьогодні ми спостерігаємо архаїзацію суспільства і його дрейф до стану «нової дикості». Звідси міркування європейських політиків про Україну як «форпост цивілізації». Втім, твердження, що Росія «не відповідає демократичним стандартам», вже навряд чи може когось обдурити. Евфемізми – продукт мови, а не політичної реальності. Ця фраза маркує Росію як «неповноцінну» державу, населену «неповноцінними» людьми – ватниками, колорадами. Неофашистська модель в рамках лібералізму часто вибудовується шляхом зміщення кордонів толерантності. На одних толерантність поширюється, на інших – ні. Умовою захисту прав однієї групи є знищення прав іншої. Спорідненість двох ідей – фашистської і ліберальної – очевидна. Обидві вони засновані на ідеї природного відбору, перенесеного на людське суспільство. Інакше кажучи, найсильніші повинні виживати за рахунок слабких. В епоху соціалізму цю доктрину прийнято було називати «соціал-дарвіністською»« [500]. Отже, на думку Щіпкова Захід і

Україна відносно росіян та Росії виступають як постліберальні та неоліберальні неонацисти, і знищення росіян є рисою сучасної ідентичності «цивілізованого світу» і українців. Звичайно, що така есхатологічна реальність немає нічого спільного із реальністю, і усі псевдо-наукові викладки спікера РПЦ показують лише ступінь патологічності дискурсу і його особисто, і церкви, яку він представляє. До відвертої патологічної брехні призводить Щіпкова намагання виправдати агресивну політику РФ стосовно сусідів, намагання перекласти вину за сучасні події в Україні на саму Україну та Захід. Розходження між реальністю і риторикою, нехтування інтересами українців є настільки глибокими, що не дивно, що такі наративи спричиняють масову прихильність в українському суспільстві до УПЦ КП і катастрофічне падіння популярності УПЦ МП.

Звичайно в наративах РПЦ відповідь на світоглядне питання «Де вихід із кризи?» пов’язувалася із спасительною роллю церкви. У наративі Щіпкова роль спасителя переважно відведена самому російському народові, іноді – його національній та церковній еліті. «Чарівним» засобом для спасіння стає поєднання традиціоналізму із ідеями християнського соціалізму. «Майбутнє постсекулярного суспільства – це не стільки поворот до традиції, скільки боротьба за традицію. Ліберальному правому традиціоналізму можна протиставити тільки «лівий», соціальний традиціоналізм. Печерному язичницькому «праву сильного» – традицію християнської справедливості. Ідейна конфронтація неминуча, але відтепер вона буде проходити в сфері традиційних смислів, а не політичних доктрин. Той, хто здатний заговорити від імені традиції і змусити суспільство слухати себе в цій якості, той і оволодіє ситуацією» [499]. На думку Щіпкова саме росіяни здатні здійснити теоретичний і практичний синтез солідарного традиціоналізму, вільного від впливу правої ідеології. Таке твердження є доволі дивним, оскільки традиціоналізм у суспільному полі завжди пов'язаний із правими та ультраправими політичними проектами. З іншого боку, соціалістичні ідеї не були зовсім чужими для класичного фашизму, а навпаки органічно входили у відповідний світоглядний синтез. Штучне розділення політичного неотрадиціоналізму і солідаризму на

правий та лівий, їх протиставлення є умоглядною і риторичною конструкцією, яка покликана приховати фашизацію російської світської та церковної риторики, а також відповідні суспільні світоглядні трансформації. На думку Щіпкова настання нового середньовіччя є невідворотним історичним процесом, і боротьба йде лише за те чи буде це середньовіччя неоязичницьким чи християнським. На початку нової епохи неоязичництво парадоксально виступає як поклоніння людській свободі, але при цьому трансформується у напрямку виправдання трансгуманізму. Умовою розповсюдження в суспільстві такого неоязичництва у обох його формах є гоніння на традиційну релігійність, з чим і пов'язане, на думку спікера РПЦ, зростання «войовничого секуляризму» [499]. Щіпков стверджує, що російський народ може спасти самого себе, а потім і «християнську Європу» через те, що йому властиві унікальні риси: збереження неперервності і чистоти християнської традиції, потяг до справедливості та рівності, відторгнення всякого поділу суспільства на касти. Звичайно, таке бачення рис російського народу є елементами утопічної свідомості у риториці спікера РПЦ. Особливий наголос Щіпков робить на тому, що росіянам властивий егалітаризм, завдяки якому багато у чому зберіглася сама ідентичність Росії та РПЦ. Наявність егалітаризму в ідентичності росіян дозволяє саме Росії стати місцем синтезу християнства і солідаризму, повороту до «лівого неотрадиціоналізму» [499]. Християнський солідаризм має бути засобом мобілізації вірних РПЦ, росіян, а також європейських традиціоналістів, прихильних до Росії. Перемога над правим традиціоналізмом може бути результатом «зусиль», «дій», «практики». Риторика щодо силового вирішення світоглядних суперечностей нагадує дискурс раннього фашизму і промов Гайдеггера 1930-х років. Історичні діяння, звершені ідейно мобілізованим російським народом дозволяють проявити те, що закладено у «цивілізаційній матриці», що конституює неперервність історії Росії. «Режими й уряди приходять і йдуть, секулярність і релігійність змінюють один одного в найхимерніших формах, ідеологія змінює знаки, а есхатологічна та егалітарна неовізантійська матриця залишається в історичній пам'яті. Вона – неподільне

ціле. Хрещення Русі, подолання Смутного часу, Перемога 1945 року, повернення Херсонеса і Севастополя у 2014-му – все це інтегруючі смисли єдиної російської історії» [399]. Таким чином акту анексії Криму Щіпков намагається надати статусу історичної необхідності та героїчного діяння одночасно. Церква відіграє особливу роль у збереженні та відновленні ідентичності росіян тільки тому, що це на сьогодні єдина суспільна інституція, що існувала на всіх етапах розвитку російської цивілізації. «Церква – єдиний національний інститут, який існує протягом трьох епох: дореволюційної, радянської та пострадянської» [497]. Це означає, що хоча російський народ спасає себе сам і спасає Європу, але російська еліта має прийняти цінності православного християнства у їх повноті та турбуватися про церкву, як особливу інституцію, розвиток якої є умовою можливості збереження ідентичності росіян. В результаті власних пошуків Щіпков пропонує свою світоглядну тріаду, яка мала б замінити застарілу «православіє–самодержавіє–народность»: «Фундамент традиції складається з того, що володіє безумовною цінністю для більшості. У Росії «безумовні» цінності більш–менш очевидні. Це перемога над фашизмом, православна самоідентифікація і принципи справедливого суспільства» [499]. Таким чином православ'я вписується у радянську спадщину, а остання робиться загальною для всієї російської ідентичності, для всіх правих та лівих, білих і червоних, оскільки усі вони спільно «захищають Донбас» [499].

Поки Росії не вдалося спасти Європу, на думку Щіпкова нагально необхідно протиставити неоліберальній глобалізації «діалог культур», програмою–максимум якого має бути вироблення на основі ідей християнського солідаризму дійсно універсальної етики і права, програмою–мінімум – забезпечення визнання недоторканості кордонів територій цивілізацій [499].

Отже, дослідження особливостей трансформацій наративів сучасного офіційного російського православ'я у риториці провідного спікера РПЦ Олександра Щіпкова дозволяє зробити висновок, що на сучасному етапі розвитку керівництво РПЦ намагається оновити наратив «руського світу» за допомогою ідеалів «солідаризму». Речник РПЦ вбачає втілення ідеалів

солідаризму у кращих проявах радянського менталітету. Втіленням добра в риториці Олександра Щіпкова стає російський народ, як носій особливих моральних і культурних якостей, втіленням зла стає Захід та Україна. Кульмінацію боротьби добра і зла Олександр Щіпков вбачає у «геноциді» російського народу в сусідніх із Росією країнах. У ролі спасителя у риториці Олександра Щіпкова виступає сам російський народ, перемога якого можлива тоді, коли Європа прийме ідеали російського «солідаризму» в якості єдиноможливого шляху розвитку в майбутньому. Таким чином, політизація релігійного дискурсу в РПЦ досягає свого завершення в етнофілетізмі та націоналістичній версії імперіалізму, оскільки у межах цього дискурсу релігійне повністю підкорюється національному.

4.4. Рецепція зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в інформаційному просторі РПЦ

У 2016 році дискурс сучасного російського православ'я був збурений внаслідок зустрічі патріарха Кирила із папою Римським, гострою реакцією крайніх фундаменталістів на спільну декларацію двох релігійних лідерів. 12 лютого 2016 року, вперше, за більш ніж тисячолітню історію християнства відбулася зустріч між предстоятелем російського православ'я та верховним римським первосвящеником, що залишила гучний резонанс у міжнародному інформаційному просторі. Особливо гучним цей резонанс був у Росії, де за останні роки інформаційне піднесення будь-яких зовнішніх успіхів, у тому числі і дипломатичних, стало невід'ємною частиною державної ідеології. З огляду на безпрецедентність досліджуваної події, а також розроблених і підписаних у її наслідку документів, слід констатувати, що актуальність дослідження є визначеною історичними масштабами зустрічі в Гавані. З іншого боку, об'єктом дослідження в даному параграфі виступає саме дискурс, на розвиток якого безпосередньо вплинула зазначена зустріч папи та патріарха. Тут на передній план виходить інша, не менш актуальна в світлі розгляду даної теми

проблематика – специфіка відносин між Римською католицькою та Російською православною церквою та сприйняття цих відносин всередині самої РПЦ. Іншою актуальною темою, що безпосередньо виходить з розглянутої, в рамках даного підпункту проблеми, є міжнародне сприйняття російського православ'я в світлі поточних політичних подій, коли роль Росії на міжнародній політичній арені суттєво змінилась з огляду на обраний в останні роки зовнішній і внутрішній політичний курс Федерації. Отже, перед нами цілий пласт актуальної проблематики, дослідження якої дасть змогу краще зрозуміти специфіку процесів, що відбуваються в російському православ'ї, Росії в цілому та в міжнародному просторі міжрелігійних комунікацій.

Ми сконцентруємо нашу увагу на дослідженні реакції російського світського та релігійно-інформаційного просторів на першій в історії зустрічі предстоятелів Російської православної та Римо-католицької церкви, що мала місце в лютому 2016 року. З огляду на останній факт, видається необхідним використати методологію, що полягає в детальному дослідженні сучасного релігійного дискурсу: аналізі публікацій релігійної та світської періодики, промов, інтерв'ю та статей провідних релігійних діячів тощо. У рамках дослідження специфіки сучасної російської православної традиції подібну методологію використовували провідні російські та українські релігієзнавці: Микола Мітрохін, Сергій Філатов та Юрій Чорноморець. Спираючись на праці зазначених дослідників, ми проаналізуємо ряд текстів, на основі яких виявимо характерні особливості сприйняття зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в російському інформаційному просторі.

За допомогою аналізу російського світського та релігійного дискурсів необхідно дослідити специфіку сприйняття зустрічі папи Франциска та патріарха Кирила в Гавані. Виявити особливості реакції на зазначену зустріч у російському релігійному середовищі. Дослідити вплив підписаних під час зустрічі документів на інформаційний простір та внутрішню риторику РПЦ.

Безпрецедентність події, що відбулася 12-го лютого 2016-го року в місті Гавана, може як найкраще бути проілюстрована значним резонансом у

російськомовному інформаційному просторі. Перша за майже тисячу років розділеного існування Східної та Західної гілок християнської церкви зустріч між Московським патріархом та Римським папою нарешті відбулася. Факт ажіотажу, що відбувався довкола цієї на перший погляд формальної події, наочно ілюстрований тріумфальним тоном заголовків статей у російськомовній пресі та назвами аналітичних програм російського телебачення, присвячених «Гаванській зустрічі». Так, провідна російська телевізійна компанія НТВ випустила присвячену зазначеній події програму під назвою «Зустріч тисячоліття» [68]. У свою чергу головне федеральне медіа «Перший канал» використало більш стримані епітети, назвавши зустріч «історичною» [403].

Подібні назви та коментарі яскраво демонструють загальний стан російськомовного інформаційного простору, відображаючи його значну ідеологізованість, що сформувалася в останні п'ятнадцять років під впливом внутрішньополітичних факторів. Слід зазначити, що подібні спроби ідеологізації зазначеної події – не єдина форма інтерпретації зустрічі в російськомовному інформаційному просторі. «Гаванська зустріч» потрапила в складний контекст російського політичного та релігійного життя, перетворившись на предмет пропаганди та інтерпретацій. У рамках даного підрозділу ми проведемо дослідження зазначеного контексту та розглянемо загальний вплив «Гаванської зустрічі» на інформаційний простір РПЦ. Крім того, у фокус нашої уваги потрапить специфіка сприйняття зустрічі та підписаної за її результатами Спільної Заяви у різних ідеологічних колах російського православ’я. Окремим блоком питань ми розглянемо реакцію українського інформаційного простору на «Гаванську зустріч».

На початку слід констатувати, що спроби провести зустріч між предстоятелем РПЦ і Римським папою робилися неодноразово. Щоразу вони натикалися на значну протидію з боку Москви, яка традиційно використовувала цілий ряд доволі суперечливих мотивів. Серед причин, через які зустріч понтифіка та патріарха не могла відбутися, називали факт наявності прозелітизму католиків на «канонічних територіях» московського патріархату,

суттєво роздутий Москвою конфлікт довкола приходів на Західній Україні, несанкціонований Москвою приїзд до України папи Івана Павла ІІ влітку 2001-го [291]. Серед більш вагомих факторів, що спонукали патріархію уникати контакту з вищім ієрархом РКЦ, дослідники відмічали внутрішні процеси в російському православ'ї, пов'язані насамперед зі значним впливом фундаменталістично налаштованих кіл на патріархію та широкий церковний загал, антизахідний та антиліберальний курс РПЦ [286, с. 434].

Очільники РПЦ послідовно ігнорували будь-які пропозиції Ватикану протягом більш ніж 20 років, аж раптом на початку 2016-го в російськомовному інформаційному просторі з'явилась новина про те, що зустріч між папою Франциском і патріархом Кирилом все ж таки відбудеться. Дана інформація одразу ж викликала більше запитань, ніж відповідей. Неоднозначним виглядало все: від раптовості оприлюднення повідомлення про майбутню зустріч, до місця проведення заходу. Текст спільної заяви, підписаної за результатами «Гаванської зустрічі», дає змогу зрозуміти мотиви вибору місця проведення заходу: «Наша братня зустріч відбулася на Кубі, на перехресті між Північчю та Півднем, між Сходом та Заходом. З цього острова, символу надії «Нового світу» та драматичних подій історії XX сторіччя, звертаємо наше слово до всіх народів Латинської Америки та всіх інших континентів. Зустрічаючись далеко від давніх суперечок «Старого Світу», особливо сильно відчуваємо необхідність співпраці між католиками та православними, покликаними смиренно та шанобливо дати світові звіт про нашу надію (1 Пт. 3,15)» [400].

З огляду на згадку Спільної Заяви, яку підписали ієрархи в Гавані, необхідно зробити невеликий відступ і приділити певну увагу головним особливостям даного тексту. Дослідження матеріалу Спільної Заяви дасть змогу краще зрозуміти специфіку реакції на зазначений документ в інформаційному просторі РПЦ. Умовно можна виділити дві групи особливостей даного документу: суто стилістичні та змістовні. Розглядаючи перший тип особливостей Заяви, слід зазначити, що увага насамперед звертається на нехарактерне для РПЦ стилістичне оформлення тексту. Цей факт привернув

увагу цілого ряду коментаторів з числа православних лібералів, зокрема Андрія Десницького й Ольги Седакової. У тексті Спільної Заяви геть відсутні складні формалізовані звороти ділового мовлення, характерні для текстів патріархії, та звичні ідеологічні кліше на кшталт «традиційних цінностей», «цивілізаційного вибору» тощо. Натомість мова Спільної Заяви виглядає легкою, оптимістичною та невимушено, однаково зрозумілою як православним, так і католицьким читачам різних рівнів обізнаності. Друге, на що особливо звертається увага під час читання документу – використання «позитивної лексики». Прикладом такого роду лексики є використання терміну «брати» стосовно патріарха та папи в тексті Заяви. Останній факт взагалі виглядає геть незвичайним на тлі характерної для сучасної РПЦ антикатолицької риторики, популярної протягом останніх 25-ти років.

Змістовні особливості Спільної Заяви постають дещо більш передбачуваними: відчувається наявність клопіткої підготовчої роботи. Центральною лінією документа подається ідея єдності РПЦ і РКЦ перед викликами сучасності, відкритість до діалогу, пам'ять про спільне історичне минуле та необхідність подолання протиріч. Формулювання спільної заяви виважені, подекуди занадто нейтральні, але водночас прийнятні для обох сторін. Останній факт прямо засвідчує про наявність певного консенсусу у формулюваннях під час розробки документів. Тим не менш, присутні й достатньо неоднозначні формулювання, особливо в пунктах з 25-го по 27-й, в яких йдеться про проблемне для обох церков питання унії та поточні політичні події в Україні. Звісно, що в Заяві порушена суперечлива тема «католицького прозелітизму» на «канонічних територіях» Московського патріархату, яка багато років сильно хвилювала Кирила та керівництво РПЦ. «Православні та католики об’єднані не лише спільним Переданням Церкви першого тисячоріччя, але також місією проповідувати Христове Євангеліє в сучасному світі. Ця місія включає взаємопошану між членами християнських спільнот і виключає будь-які форми прозелітизму. Ми не конкуренти, а – брати, і цим поняттям повинні керуватися всі наші дії – взаємні та звернені на зовнішній світ. Закликаємо католиків і

православних усіх країн навчитися жити разом у мирі та любові, мати «ті самі почуття одні до одних» (Рим. 15,5)», – йдеться в Заяві [400].

Окремою темою в документі, підписаному в Гавані, є тема традиціоналізму та спільного реагування на виклик сучасності. Дані теми, мабуть, є найбільш актуальними для обох ієрархів, адже обидва первосвященики, незважаючи на суттєві розбіжності в погляді на концепції прав людини, мають спільне бачення такої важливої для розуміння «традиційних цінностей» категорії, як родина. Так, у пункті 19 прямо вказується, що православні та католики поділяють ту саму концепцію родини і покликані свідчити, що вона є шляхом до святості, а в 20-му пункті зроблене важливе уточнення, що обидві церкви бачать родину виключно, як «вільний та вірний акт любові між чоловіком і жінкою» [400]. Останнє уточнення є особливо важливим на тлі актуальної, в сучасному Західному суспільстві, дискусії щодо доречності одностатевих шлюбів. Дана проблема привертає значну увагу в багатьох країнах світу, у тому числі й у Росії, де протиставлення одностатевих шлюбів традиційній родині перетворилося на частину державної ідеології, на якій вибудовується сучасна версія російського ідеологічного міфу про «бездуховний Захід». Слід відмітити, що блок питань, пов'язаних із етикою, взагалі виглядає найбільш гармонійним і виваженим: виникає відчуття повного консенсусу між православними та католиками з цього питання.

Останньою важливою темою Спільної Заяви, на яку необхідно звернути увагу, є тема глобалізації. Тут також спостерігається певний консенсус, хоча й не такий одностайний, як в питаннях етики. «Людська цивілізація увійшла в період епохальних змін. Наше християнське сумління та наша душпастирська відповідальність не дають нам права залишатися інертними перед обличчям викликів, які вимагають спільної відповіді», – йдеться в заяві [400]. Кирил та Франциск закликають своїх послідовників шукати спільні шляхи протидії цим викликам, незважаючи на релігійні розбіжності. Серед викликів, на які ієрархи найактивніше звертають увагу, вказані збройні конфлікти, релігійні та етнічні переслідування. Саме в цьому блоці питань активно обговорюється

проблематика, пов’язана зі збройним конфліктом на Сході України. Звісно, що обговорюючи таке проблемне питання, обидва лідери релігійних громад не могли оминути політичної кон’юнктури. У певній мірі саме вплив політичного контексту, у якому відбувалася «Гаванська Зустріч», і змінив специфіку формулювання окремих пунктів Спільної Заяви. Для того, щоб краще зрозуміти особливості сприйняття цих пунктів в інформаційному просторі РПЦ, необхідно зробити невеликий екскурс у політичний контекст, що супроводжував зустріч двох ієрархів.

Говорячи про політичну складову контексту «Гаванської зустрічі», необхідно констатувати, що на момент її проведення Росія знаходилася в майже повній політичній ізоляції з боку країн Заходу, до того ж обтяженій економічними санкціями. Конфлікт з передовими західними країнами актуалізувався разом із українськими революційними подіями, під час яких Росія активно підтримувала режим Януковича, вступивши у відкриту інформаційну конфронтацію з міжнародним співтовариством, яке висловлювало власну підтримку українським проєвропейським політичним силам. По мірі розвитку українських подій зростав і рівень напруги у відносинах між Росією та передовими західними країнами. Певною кульмінацією цього стала анексія Криму та початок збройного конфлікту на Донбасі, в якому Росія виступила країною-агресором. Факт кричущого порушення міжнародних правових норм з боку РФ призвів до видалення країни з міжнародного політичного форуму «G–8», що стало остаточною точкою неповернення у відносинах Росії та Заходу [37].

Враховуючи зазначені факти, можна стверджувати, що «Гавана» стала своєрідною спробою руху назустріч між Росією та Заходом, зробленою в сфері релігійних відносин. Необхідно вказати, що використання релігійних заходів і форумів задля реалізації власних зовнішньополітичних інтересів не є новаторством поточного політичного режиму РФ. Експлуатація церковної дипломатії в рамках зовнішньої політики – винахід радянських часів. Серед дослідників історії РПЦ є популярною думка про те, що своїм заснуванням Відділ Зовнішніх Церковних Відносин, що виконує функції міністерства

закордонних справ РПЦ, зобов'язаний необхідності демонструвати перед Західними країнами факт наявності свободи православної церкви в СРСР. Добровільно-примусовий характер такого роду зовнішньополітичної діяльності РПЦ яскраво ілюструються фактом вступу консервативної та вороже налаштованої по відношенню до екуменізму РПЦ до Всесвітньої ради церков [488, с. 197].

До того ж, Кремль традиційно з радянських часів сприймав Ватикан, як потужну міжнародну політичну силу, яка мала значний вплив на мільйони віруючих. Важливість комунікації зі Святим Престолом для керівництва РФ наглядно ілюструється й зустріччю папи Франциска та президента Путіна у період кульмінації загострення відносин між Росією та Заходом, влітку 2015-го [396]. З огляду на це, зустріч папи та патріарха в самий розпал політичної кризи мала на меті важливий політичний меседж – демонстрацію неабсолютного характеру політичної ізоляції, у яку потрапила Росія внаслідок проваджуваної нею агресивної політики.

Наявність прихованого політичного послання у зазначеній зустрічі помітив і авторитетний російський проповідник диякон Андрій Кураєв. У інтерв'ю російському виданню «Собеседник» він відмітив: «Вважаю, тим, що реально обговорювалося ті дві години – швидше за все, були якісь дипломатичні ініціативи нашого президента. Нещодавно Римський Папа допоміг Кубі вийти з режиму санкцій та ізоляції. Можливо, тепер його попросили зробити аналогічну місію і для Росії» [230]. Схожу точку зору висловив і відомий дослідник російського православ'я Микола Мітрохін, який до того ж вказав і на внутрішньополітичний меседж зустрічі. «Кирил, зрозуміло, отримав від зустрічі свою користь. Він не тільки виконав доручення російського керівництва, але і добре провів час на чужій «канонічній території», побачив приємні для себе слова про Україну в тексті підсумкової декларації, зумів вставити в неї багато інших тем, що просуваються Московською патріархією (Близький Схід, підтримка традиційної сім'ї, м'яке засудження гей-шлюбів і біотехнологій тощо)», – вказує дослідник [284].

Усередині церковного дискурсу спостерігалася протилежна динаміка: більшість коментаторів досліджуваної події закцентували увагу на суто релігійному (богословському, або релігійно-політичному, церковному) контексті «Гаванської зустрічі». Полярність оцінок, які були дані представниками РПЦ, наочно продемонструвала внутрішню ідеологізованість зазначеної релігійної структури. З огляду на цей факт, перед нами виникає необхідність звернути увагу на феномен ідеологічних груп всередині РПЦ. Дослідження реакції на «Гаванську зустріч» представників кожної з ідеологічних течій допоможе краще зрозуміти специфіку сприйняття зустрічі патріарха та папи в інформаційному просторі церкви.

Останній, у свою чергу, являє собою неоднорідне середовище, формування якого відбувається на двох рівнях: зовнішньому та внутрішньому. Зовнішній – простір взаємодії церкви зі світським суспільством (у тому числі й на міжнародному рівні), державними інституціями та іншими релігійними організаціями. Внутрішній інформаційний простір – середовище, що формується в середні церкви та є, в певній мірі, результатом аналізу інформації із зовнішнього простору внутрішньоцерковним соціумом. Не буде зайвим відмітити, що в середині церкви, як і в середині будь-якої іншої соціальної групи зі значним історичним досвідом, формується власна міфологія та традиції, характерні для кожної з внутрішніх соціальних груп. Дані фактори в значній мірі впливають на процес сприйняття тієї чи іншої інформації, що надходить ззовні, адже вона неминуче стикається з внутрішніми міфами та традиціями замкненого церковного середовища. Соціальні групи всередині церкви виробляють власне ставлення до того чи іншого типу контенту.

У своїй класичній праці «Російська православна церква: сучасний стан та актуальні проблеми» російський соціолог Микола Мітрохін запропонував виділяти три соціальні групи серед духовенства РПЦ: лібералів, консерваторів та фундаменталістів [286, с. 209]. Незважаючи на те, що дослідник спирався на матеріали, зібрані протягом 90-х років минулого століття, зазначена ним класифікація залишається й досі доречною. Цей феномен можна легко пояснити

фактом консервативності церкви як соціального інституту. Водночас саме консерватизм і стає запорукою збереження сталих міфологічних поглядів на католицтво, що існують у середині сучасного російського православ'я: досвід конфліктів між двома гілками християнства, що існував протягом Середньовіччя, проектується на сьогодення та суттєво впливає на формування сприйняття католицтва та РКЦ, як такої, у внутрішньоцерковному середовищі. Зазначені ідеологічні рухи в середині церкви мають власні, суттєво відмінні інтерпретації як історичного досвіду спілкування церков, так і сприйняття цього спілкування в сучасності. З огляду на запропоновану Мітрохіним класифікацію, можна виділити й три фундаментально відмінних відношення до католицько-православного діалогу взагалі, та зокрема «Гаванської зустрічі». Без заглиблення в деталі, умовно позиції ліберaлів, консерваторів і фундаменталістів можна визначити як позитивну, негативно-індиферентну та, відповідно, радикально-негативну.

Мітрохін відмічає, що найбільшою групою серед духовенства та віруючих РПЦ є фундаменталісти [286, с. 209]. У певній мірі так і було, особливо в період їх найбільшого розквіту – у 90-ті роки минулого століття, але за останні роки, з моменту інтронізації патріарха Кирила, фундаменталісти значно втратили позиції більшості як серед віруючих, так і серед духовенства, уступивши «пальму першості» консерваторам. Характерною особливістю ідеології консерваторів в РПЦ є критичне відношення як до інших конфесій, так і до церковних радикалів (лібералів та фундаменталістів), а також орієнтація на російське православ'я взірця другої половини XIX століття [286, с. 214]. З огляду на останній факт, легко зрозуміти специфіку формування в консервативному середовищі упередженого ставлення до «Гаванської зустрічі»: для консерваторів будь-який контакт з католицтвом, екуменічний чи суто дипломатичний, сприймається в кращому випадку як недоречна трата часу, у гіршому – як загроза чистоті православного віровчення. Такий радикалізм пов'язаний з фактом посилань під час критики католицтва консервативними колами на праці класиків російської богословської думки позаминулого століття, а саме: єпископів

Феофана (Говорова) та Ігнатія (Брянчанінова). «Червона лінія» такої критики спирається на концепцію відсутності в католицтві благодаті внаслідок зміни догматів. На думку консервативних теологів, «в результаті цього таїнства католицизм втратив благодать, що в свою чергу свідчить про те, що католицька церква взагалі втратила статус церкви» [317]. Звідси й витікає специфіка ставлення консервативно налаштованих кіл в РПЦ до католицтва взагалі та подій в Гавані зокрема: консерватори не вважають за потрібне вести будь-який, а насамперед, екуменічний діалог з РКЦ, апелюючи до концепції про втрату останньою благодаті.

На такому ставленні до католиків ґрунтуються й коментарі консервативно налаштованих священиків. Так, на одному з провідних ресурсів РПЦ pravmir.ru були опубліковані коментарі цілого ряду консерваторів, серед яких характерним можна вважати протоієрея Костянтина Островського, який заявив: «Зустріч Патріарха з Папою можна, звичайно, вітати, адже постхристиянський світ все більше занурюється в аморальність, і тому всім віруючим людям, не тільки православним і католикам, треба співпрацювати в протистоянні цьому. Це дійсно необхідність. Що стосується можливості відновлення єдності з католиками, то зараз це абсолютно нереально. Хоча б тому, що сьогодні по обидва боки, на мій погляд, переважна більшість віруючих проти цього. Що стосується догматики, то очікувати, що католики відмовляться від своїх тисячолітніх помилок (примат Папи, чистилище та інше) не доводиться... А православні не погодяться ці помилки прийняти» [431].

Схожу точку зору висловив і відомий російський консервативний теолог Олексій Осіпов, якого однаково жорстко критикують і фундаменталісти і ліберали. Коментуючи обговорення відносин між православ'ям та католицтвом, що розгорнулися в довколацерковному інформаційному просторі після «Гаванської зустрічі», Осіпов принципово уникнув зауважень у бік патріарха Кирила та спрямував власну критику в бік екуменічних стосунків Ватикану та Фанару. Зокрема він зазначив: «Папа Франциск прямо заявив у посланні до Патріарха Варфоломія, що «більше немає ніяких перешкод для євхаристійного

спілкування». А що це означає? Виходить, що якщо ми визнаємо дійсність євхаристії там, ми визнаємо, що там – Церква. Ось куди б'ють. Ось яким шляхом йдуть. Замість того, щоб розібратися в питанні – «Церква або не церква», починають з питання про те, чи визнаємо ми таїнства або не визнаємо». Аргументуючи власну ворожість по відношенню до католицького віровчення Осіпов зауважив: «Немає жодної віроповчальної істини, жодного таїнства в католицькій церкві, у якому б ви не побачили страшного спотворення» [317].

Мабуть найбільш несамовиту критику в бік зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска висловили представники російського православного фундаменталізму. Напрямок теологічної критики фундаменталістів у певній мірі співпав із вектором, який обрали консерватори: відсутність благодаті в католицькій церкві як наслідок зміни догматів. Але водночас в їх риториці присутні й більш радикальний ноти, що очевидно з намагань надати поточним політичним подіям типового для фундаменталістів есхатологічного тлумачення. З іншого боку, риторика радикалів щодо «Гаванської зустрічі» традиційно базується на історично характерних для російського православ'я негативних поглядах на католицтво.

В рамках аналізу «Гаванської зустрічі» увагу фундаменталістів привернуло майже все: від самого факту проведення даного заходу, до тону в якому було витримано його підсумкову заяву. Годі й казати, що власні коментарі з цього приводу православні фундаменталісти витримали в притаманному для себе дусі. Яскравим прикладом подібної риторики може бути стаття священика Дмитра Ненарокова з промовистою назвою «Хода антихриста». Головний напрямок критики в даній публікації є традиційним: звинувачення вищої церковної ієрархії в «узурпації церковної влади на користь корпорації єпископату» та зраді «інтересів православ'я» добряче розбавлені характерними есхатологічними ілюзіями. Окрема тема, яка також є актуальною – це підготовка до Всеправославного собору, який, на думку автора статті, приведе до зміни догматів православ'я, а отже несе колосальну загрозу впровадження «нового світового порядку» [295]. У схожому ключі розглядається й суто дипломатична

зустріч патріарха та папи. Для ілюстративності процитуємо самого автора зі збереженням оригінальних орфографії та пунктуації. «Отже, закінчилася «історична» зустріч Папи Римського і Патріарха Московського і всієї Русі. Відчуття, що злетіли останні маски ... Нині перегорнуто нову і, може бути, останню сторінку Всесвітньої історії ... Незалежно від ставлення кожного з нас до того, що сталося, незалежно від суб'єктивних особистих обставин, в цей день Господь поставив кожного перед гострим та вирішальним вибором. Ціна вибору найвища – порятунок або загибель душі» [295].

Звісно, що священик Дмитро Ненароков не сказав у цій статті нічого принципово нового, водночас вона якісно демонструє, що характерна для російської релігійної дійсності 1990-х років непохитна опозиційність фундаменталістів по відношенню до патріархії залишається й досі актуальною. Незважаючи на значну, у порівнянні з часами патріарха Алексія ІІ, втрату впливу серед пересічних віруючих, фундаменталісти тим не менш залишаються послідовними у власній риториці та не уникають, на відміну від консерваторів та лібералів, прямої критики вищого церковного керівництва та особисто патріарха Кирила. Так, радикально налаштований російський публіцист Микола Каверін у своїй статті на сайті «Благодатний вогонь» відкрито заявляє: «Очевидно, що мотивацією зустрічі було тільки одне: марнолюбне бажання Патріарха Кирила увійти назавжди в історію «для рядка в енциклопедії» у якості першого Предстоятеля РПЦ, що зустрівся з римським Папою. Давні симпатії до Риму Патріарха Кирила всім відомі: Патріарх Кирил був особистим секретарем, учнем і ставлеником митрополита Никодима (Ротова), сумно відомого своєю прихильністю до екуменізму, папізму і обновленства» [175].

З огляду на послідовне використання протягом останніх 20-ти років патріархом Кирилом консервативної, державницької, а подекуди й відверто націоналістичної риторики, його доволі важко звинуватити у «давніх симпатіях до Риму». Тим не менш, автор зазначеної публікації в певній мірі залишається правим: патріарх як найбільш амбітний і талановитий учень митрополита Никодима (Ротова), відомого відкритими симпатіями в бік католицтва, у певній

мірі вшанував власного наставника, ставши першим з предстоятелів РПЦ, що особисто зустрівся з верховним понтифіком. Каверін не враховує головного: з одного боку, церковна дипломатія та зовнішньополітичні інтереси РФ є занадто складною, для матриці фундаменталістів, матерією, з іншого – особистість патріарха Кирила багатогранніша, ніж той прозахідний образ, що малюють у власній свідомості фундаменталісти. В одному він залишається безапеляційно правим, вказуючи: «Православні віруючі щиро не бажали цієї зустрічі нашого Патріарха з римським «намісником Бога на землі», який уособлює в собі європейську антицивілізацію, що зріклася Христа, повну ліберального фундаменталізму та всеохоплюючої толерантності до всіляких меншин та збоченців. Але зважати на думку віруючих у патріархії вважають непотрібним» [175].

Звісно, що влаштовуючи зустріч на такому високому рівні, чиновники патріархії на чолі з самим Кирилом навряд чи навіть подумали б спитати дозволу у фундаменталістів (враховуючи факт заздалегідь ангажованої відповіді), але озвучена Каверіним риторика в дусі «віруючих не спитали» раптово віднайшла резонансний відгук у занадто неочікуваному місці. Голоси «ображених» несподівано пролунали на західній периферії володінь патріарха Кирила – на Буковині. Наприкінці березня 2016-го, Банченський єпископ Лонгін (Жар), вікарій Чернівецької єпархії, колишньої кафедри київського митрополита Онуфрія (Березовського) публічно звинуватив патріарха Кирила у «відступі від православ'я» [43]. Слід зазначити, що вказаний єпископ має доволі одіозну репутацію: широкому загалу він став відомий влітку 2014-го, коли під час проповіді витриманої в есхатологічному дусі призивав не брати участь в антитерористичній операції на Сході України та називав тодішню українську владу «проклятою» [141]. Під час виступу Лонгін заявив наступне: «Без Собору, узгодження з Собором, ніхто не мав права їхати зустрічатися з Папою Римським. Вони могли зустрічатися десь в кафе пити чай. Але вирішувати питання Церкви одна людина ніколи не має права. Підписання на Кубі декларації – це зрада, попрання православної віри. І для мене особисто ці 30 пунктів (мається на увазі

декларація), є 30-тьма срібними Юди ... Ця декларація про легалізацію вчення антихриста, підписана в аеропорту богохульно і брехливо, повстає на істину Христову і саме тому ми відкидаємо декларацію, яка несе в собі дух відступництва та спокуси для наших православних християн» [43]. Слід також відмітити, що як результат власних заяв, буремний єпископ запропонував не поминати патріарха Кирила під час літургії. «Ми молимося за святішого Патріарха Кирила і брати наші моляться, і ви повинні молитися, але поминати на Літургії я не можу, бо не знаю, хто православний, хто католик, хто єретик», – заявив Лонгін [43].

Звісно, що подібних заяв в бік патріарха можна уникати, коли вони звучать зі сторони рядового духовенства та радикально налаштованих маргіналів, але преосвященний Лонгін, незважаючи на вікарний статус, має сан єпископа, до того ж в такому стратегічно важливому для РПЦ регіоні, як Буковина. Як наслідок, патріархія не забарилася з відповіддю: на провідному інформаційному ресурсі РПЦ pravoslavie.ru було опубліковано офіційне роз'яснення працівниками ВЗЦЗ результатів «Гаванської зустрічі». У рамках даного документу детально роз'яснювались причини, обставини та наслідки зустрічі між двом ієрархами та специфіка підписаної ними Спільної Заяви. Звісно, що «роз'яснення» ґрунтувалося на засадах формального розуміння досліджуваної події, називаючи головними причинами зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска проблеми утисків християн на Близькому Сході, збереження традиційних цінностей і протидію збройним конфліктам, у тому числі й конфлікту на Сході України [315]. Очевидно, що названі в «роз'ясненні» мотиви – певна квінтесенція всього, що обговорювали Франциск і Кирил, мінус політична та релігійна кон'юнктура. Тим не менш, важливим залишається факт публікації роз'яснень з боку ВЗЦЗ, що може свідчити лише про одне: керівництво РПЦ і досі рахується з впливом фундаменталістів на певні сегменти церковного середовища. Водночас, за зауваженням Миколи Мітрохіна, сам факт проведення «Гаванської зустрічі» яскраво засвідчує те, що фундаменталісти

значно втратили власні позиції і вже не впливають на загальноцерковний дискурс [284].

Набагато стриманішу та оптимістичнішу реакцію на «Гаванську зустріч» виявили ліберальні кола РПЦ. Слід зазначити, що саме наявність екуменічних контактів із католицькою церквою та симпатій до сучасного католицтва є однією з ключових особливостей ліберального руху всередині російського православ'я. Ця особливість базується на характерному для РПЦ остракізмі лібералів з боку більш консервативних віруючих. Звиклі до зверхнього ставлення з боку керівництва церкви та постійних нападок з боку фундаменталістів, ліберали ще за радянських часів почали шукати однодумців серед християн інших віросповідань, насамперед серед католиків, з якими православ'я мало спільне історичне коріння та святих. Не очікуючи на «дозвіл згори», представники ліберального православ'я розпочали екуменічний діалог з іншими християнами «на низовому рівні», самостійно приймаючи участь в релігійних конференціях, круглих столах, інших екуменічних заходах. Довгий час церковне керівництво дивилося на таку діяльність лібералів крізь пальці, аж поки в середині 90-х, вони не стали об'єктом нищівної атаки фундаменталістів, які активно набирали силу та вплив в РПЦ. Під цим впливом окремі ієрархії церкви, що симпатизували фундаменталістам, розгорнули репресії проти лідерів ліберального руху. Одним із приводів, що використали реакціонери, стало екуменічне спілкування з католиками, несанкціоноване з церковним керівництвом. Зокрема, саме через це було піддано репресіям одного з ідейних лідерів лібералів, відомого іконописця архімандрита Зенона (Теодора) [41].

Після репресій з боку консервативно налаштованих ієрархів та тиску з боку фундаменталістів, православні ліберали принципово уникали публічного простору та намагалися привертати до себе мінімум уваги, залишившись на своїх ідеологічних позиціях. Такі умови існування ліберального православ'я спричинили доволі стриману реакцію його ідейних лідерів на подію, яку федеральні ЗМІ подавали як «зустріч тисячоліття». Тим не менш, окремі ліберали сприйняли факт зустрічі, а особливо Спільну Заяву переважно

оптимістично. Так, коментуючи зазначений документ, відома діячка ліберального православ'я, теолог Ольга Седакова звернула увагу на зміну мови Спільної Заяви. Дослідниця зазначила: «Як філолог, не можу не відзначити, що мова, якою написано Заява, – не та мова офіційних документів, до якої ми звикли: мова, повна радянізмів і бюрократичних оборотів, важка і незрозуміла в формулюваннях. Церква тут говорить на мові, що походить з молитви» [312]. Щодо змісту заяви та самої зустрічі, Седакова зауважила: «У Заяві ми чуємо християнський голос Церкви: подяку, благословення, солідарність, турботу про все на світі (і в першу чергу про слабких, безпорадних і гнаних в цьому світі). Ми одвикли від цієї мови в офіційних церковних документах» [312].

Доволі оптимістично оцінив «Гаванську зустріч» і спільну заяву ієрархів і відомий православний біблеїст Андрій Десницький. У своїй статті з промовистою назвою «Вийти з гетто», він, як і Седакова, звернув увагу на те, що в рамках спільної заяви керівництво РПЦ вперше за багато років використало нехарактерну для себе риторику. Дослідник вважає, що використання «оптимістичної риторики» матиме вплив на розвиток внутрішньоцерковного дискурсу: «Хтось скаже: облиште, як в радянські часи, для закордону просто підбирається інша риторика. Не без цього, звичайно. Але, як і в радянські часи, ця риторика неминуче змінює картину всередині країни» [111]. На думку дослідника, зміна риторики не лише якісно свідчить про ймовірність трансформації внутрішнього ідеологічного простору РПЦ, а також вказує на вірогідність поліпшення відносин з католиками. «Подальше зближення католиків і православних, безсумнівно, буде дуже довгим, складним і важким процесом. На нього будуть впливати і внутрішні події у кожній з конфесій, і світова політика, і закулісні інтриги різного роду. Ймовірно, нинішньому поколінню ієрархів не судилося побачити якісь суттєві результати цього зближення на своєму віку. Але церковній політиці прийнято мислити довгими дистанціями», – зазначає Десницький [111].

У подібному дусі оцінив спільну заяву й відомий російський історик і релігієзнавець Андрій Зубов. На думку науковця, підписаний у ході зустрічі

ієрархів документ був наповнений бажанням згадати духовну суть християнської віри та колишню єдність у Христі. Зубов вказує також на наявність консенсусу між патріархом та папою в питанні вирішення важливих світових проблем: «Декларація попереджає, що світ стоїть перед важкими часами, що перспектива світової війни – реальна. І Церкви відповіли на цей виклик так, як тільки і повинні були відповісти – твердим сповіданням своєї єдності, визнанням минулих жорстокостей у відношенні один до одного – гріхом і злочином проти Христа» [157].

Останнє, на що хотілося б звернути увагу в рамках даного дослідження – специфіка сприйняття «Гаванської зустрічі» українськими релігійними громадами. Необхідність розгляду даного питання виникає на тлі наявності в тексті Спільної Заяви ряду пунктів, які безпосередньо стосуються української релігійно-політичної проблематики. Вище вже згадувалась реакція на Спільну Заяву патріарха та папи з боку буковинських фундаменталістів на чолі з єпископом Лонгіном (Жаром). Слід відмітити, що не менш бурхливою була й реакція духовенства церков, що будують власну ідентичність на протиставленні себе Москві. Особливо значущою виглядає заява предстоятеля УГКЦ Святослава (Шевчука), який висловив свою солідарність зі значною частиною українських греко-католиків, обурених Спільною Заявою ієрархів [380]. Патріарх Святослав відмітив і факт значної політизації зустрічі з боку Москви, вказавши, що на відміну від папи Франциска, який говорив про молитву, хрещення та присутність Святого Духа, патріарх Кирил закцентував увагу на суто політичному контексті. Особливо суперечливою з точки зору українських греко-католиків виглядає 25-й пункт Спільної Заяви, у якому обговорюється проблемне для православно-католицьких відносин питання унії. «Сподіваємося, що наша зустріч зможе зробити вклад у примирення між греко-католиками і православними там, де існує напруження. Сьогодні очевидно, що метод «уніатизму», притаманний минулому, у значенні приєднання однієї спільноти до іншої, відриваючи її від своєї Церкви, не є способом, що дає змогу відновити єдність. Однак, християнські спільноти, що з’явилися в таких історичних обставинах, мають право існувати та

здійснювати все те, що є необхідним для задоволення духовних потреб своїх вірних, одночасно прагнучи жити в мирі зі своїми сусідами. Православні та греко-католики потребують примиритися та віднайти взаємоприйнятні форми співжиття», – йдеться в Спільній Заяві [400]. Саме ці слова спричинили негативну реакцію з боку українських греко-католиків і вплинули на процес поширення в середовищі УГКЦ різко негативного ставлення до подій в Гавані. «Завжди, говорячи про відмову від «уніатизму», як методу поєднання Церков, Москва вимагала від Ватикану майже заборону на наше існування та обмеження нашої діяльності. Навіть більше, цю вимогу в ультимативному порядку ставили як умову для можливості самої зустрічі Папи та Патріарха. Колись нас звинувачували в «експансії на канонічній території Московського Патріархату», а тепер за нами визнають право опікуватися нашими вірними всюди, де вони цього потребують», – відмітив Шевчук [380]. Також, Святослав відмітив і суперечливий характер пункту Спільної Заяви, у якому йдеться про збройний конфлікт на сході України, вказавши, що риторика РПЦ наслідує пропагандистську лінію Кремля, яка зображає бойові дії за участю Росії як внутрішній «громадянський конфлікт». Тим не менш, верховний архієпископ вказав і на позитивні сторони Спільної Заяви, зауваживши, що підписання цього документу в певній мірі легітимізує положення греко-католиків на підконтрольних Росії територіях, у тому числі й у самій РФ [Там само].

Представники українських православних церков також прокоментували зустріч і спільну заяву. Найбільш резонансними були заяви представників непідконтрольного Москві Київського патріархату. Звісно, що головний акцент послідовники цієї української церкви зробили на пункти 25, 26 та 27, у яких йде мова про католицько-православні відносини в Україні та збройний конфлікт на Донбасі. Як заявили в прес-центрі Київського патріархату, зазначені пункти Спільної Заяви пройняті духом гірших зразків світської дипломатії, сповнені двозначних натяків, необ’єктивних оцінок та безпідставних тверджень [502]. Більш оптимістичними були оцінки ліберально та проукраїнськи налаштованих священників підконтрольної Кирилу Української православної церкви. Так,

відомий православний священик і публіцист протоієрей Богдан Огульчанський оцінив «Гаванську зустріч» здебільш негативною по відношенню до українського контексту, але відмітив, що пункти, зміст яких спричинив описану вище дискусію, можна розглянути як намагання Московського патріархату відсторонитися від антиукраїнської діяльності духовенства на території «ДНР» та «ЛНР» [310]. Інший відомий український теолог і публіцист протоієрей Андрій Дудченко також звернув увагу на зазначені вище пункти спільної заяви, але на його думку, головним меседжем патріарха Кирила в рамках «Гаванської зустрічі» стало не обоготворення конфлікту на Сході України та проблем, пов'язаних з співіснування православних та греко-католиків, а намагання предстоятеля РПЦ заявити про статус «голови православного світу», що є особливо важливим напередодні Всеправославного собору [135].

Слід відмітити, що українське релігійне суспільство, за виключенням радикально налаштованих фундаменталістів, взагалі сприйняло факт зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска здебільш нейтрально. Звісно, що пункти Спільної Заяви, які стосувалися українського релігійно-політичного контексту, викликали певну суспільну дискусію. Але, на відміну від російського релігійного дискурсу, де ставлення до «Гаванської зустрічі» було обумовленим ідеологічною орієнтацією певних релігійних груп та загальною ангажованістю публічного інформаційного простору, оцінки представників українського релігійного середовища виглядають напрочуд стриманими та послідовними. Слід констатувати, що така реакція демонструє здебільш позитивну динаміку розвитку українського інформаційного простору. Залишається сподіватися, що досягнуті в Гавані домовленості між патріархом Кирилом та папою Франциском матимуть також позитивний вплив на подальший розвиток релігійного дискурсу на всьому просторі православно-католицьких відносин.

Отже, у рамках даного параграфу було розглянуто питання сприйняття зустрічі патріарха московського Кирила з римським папою Франциском у російському інформаційному просторі. Зустріч, що відбулася між двома ієрархами церков у столиці Куби, місті Гавана, стала першим за більш ніж

тисячолітню історію російського православ'я, контактом його голови з римським первосвящеником. Цей факт спричинив знаний суспільний резонанс у довколоцерковному та світському інформаційних просторах РФ, спровокувавши церковне та світське середовище до активного коментування та інтерпретування зазначеної події. Важливим фактором, що в значній мірі вплинув на специфіку сприйняття «Гаванської зустрічі» в російському світському інформаційному просторі став політичний контекст, сформований агресивною зовнішньою політикою РФ в останні два роки. Анексія Криму та розв'язання збройного конфлікту на Сході України стали приводом до введення економічних санкцій проти РФ з боку ЄС та США та виключення її керівництва зі складу провідних світових економічних і політичних форумів. Намагаючись подолати загальну політико-економічну ізоляцію, влада РФ на чолі з президентом Путіним протягом останніх двох років усіляко намагалася продемонструвати світовому співтовариству та власним громадянам неабсолютний характер санкцій. Для цього очільники Росії активно використовували провідні гуманітарні та релігійні форуми. З огляду на цей факт, видається очевидним, що резонанс, який виникнув довкола «Гаванської зустрічі» в російському світському інформаційному просторі був підкріплений впливом з боку значної ідеологізованості суспільства та влади: зустріч ієрархів використали як потужну пропагандистську картинку.

У внутрішньому інформаційному просторі церкви сприйняття «Гаванської зустрічі» також було в значній мірі обумовлене контекстом, що існує в середині РПЦ. Найважливішим фактором тут виступила традиційна для російського православ'я антикатолицька риторика, популярна у внутрішньому інформаційному просторі церкви. З іншого боку, важливим інструментом поширення такого ставлення до католицтва була внутрішня політика керівництва РПЦ, ключовим елементом якої була активна протидія місіонерській діяльності католиків на теренах колишнього СРСР, яка трактувалася, як «напад на канонічні території» Московської патріархії. Ці фактори сформували в російському церковному середовищі жорстку неприязнь до РКЦ, результатом якої стало багаторічне ігнорування будь-яких спроб

Ватикану організувати зустріч між римським папою та московським патріархом. Тим не менш, під впливом зовнішньої політичної кон'юнктури, така зустріч відбувалась. В певній мірі, «Гаванська зустріч» стала результатом загального вектору зовнішньої церковної політики часів патріарха Кирила, направленої в бік активної співпраці РПЦ та державної влади. Виступаючи провідником політичної місії Кремля, Кирил став заручником агресивної антикатолицької політики попередників: зустрінувшись з папою, він підпав під шквал послідовної критики з боку консервативних та фундаменталістських кіл РПЦ. Останні в свою чергу, навіть звинуватили патріарха у «відступі від православ'я та ігноруванні «інтересів віруючих». Більш оптимістичні оцінки зустрічі дали ліберальні кола РПЦ, звернувши увагу на факт використання з боку обох церков «позитивної риторики» та відступу від традиційних ідеологічних кліше.

Необхідно зазначити, що більшість коментаторів «Гаванської зустрічі» закцентували максимум уваги на Спільній Заяві підписаній в результаті заходу патріархом Кирилом та папою Франциском. Даний документ являє собою яскравий приклад нетипової для РПЦ риторики, ключовими елементами якої є толерантність по відношенню до католиків, призови до спільного реагування на виклики сучасності, прагнення до пошуку спільного християнського коріння обох церков. Значна частина Документу акцентує увагу на найважливіших проблемах сьогодення, таких як війна, несправедливість, криза традиційної родини, тощо. В тексті Спільної Заяви відчувається наявність консенсусу з питань, які лідери двох церков обговорювали протягом «Гаванської зустрічі». В той же час, окремі пункти Декларації викликають суперечливе враження, особливо ті, в яких розглянуто українську тематику: проблемну для православно-католицьких відносин, тему Унії та не менш проблемну тему збройного конфлікту на Сході України. Зазначені пункти визвали жваву реакцію українського релігійного суспільства, особливо серед представників церков, що будують власну ідентичність на протиставлення Москві.

Тим не менш, слід зазначити, що «Гаванську зустріч» та підписаний в її результаті документ були позитивно сприйняті, як в російському, так і в

міжнародному інформаційному просторах. Зміна риторики РПЦ по відношенню до католиків не дає привід робити оптимістичні прогнози щодо подальшого руху внутрішньої політики церкви в бік лібералізації. Звісно, що патріарх Кирил не вважає за необхідне втілювати у життя нову внутрішньополітичну програму, а лише орієнтується на зовнішньополітичні інтереси керівництва РФ.

4.5. РПЦ і Всеправославний собор

У 2016 році сталася знаменна подія в історії християнства – Всеправославний собор на острові Крит. Значення цієї події пов'язане із тим, що сама ідентичність православ'я з богословської точки зору пов'язана із проведенням таких соборів. Починаючи з XVII століття православні патріархи і богослови визначали православну церкву як «Церкву Вселенських соборів» на відміну від католицького монархізму. Але при цьому Вселенські собори не проводилися з VIII століття, а після розколу 1054 року саме їх проведення стало неможливим, оскільки «Вселенським» міг бути лише собор визнаний папою Римським і проведений в присутності його легатів. Соборність православної церкви реалізовувалася не лише на помісних соборах окремих церков, але й на спільних соборах кількох помісних церков із участю їх предстоятелів та представників. Разом із тим гостро відчувалася потреба в реалізації власної ідентичності через скликання «Всеправославних соборів». У 1920-ті роки ініціатори скликання Всеправославного собору мали на меті легітимізацію через його рішення календарної реформи, послаблення категоричних вимог канонічного права, створення образу більш ліберального та екуменічного православ'я (в основному із наміром зближення з англіканською церквою). Оголошення Папою Римським Іваном XXIII наміру скликати Вселенський собор Католицької церкви (25 січня 1959 року) з метою оновлення церкви та ефективної відповіді на глобальні виклики сучасності, спонукало і православних ієрархів до аналогічних проектів. Підготовка Всеправославного собору, що розпочалася у 1961 році, виявила наявність суттєвих розбіжностей із майже усіх

актуальних для православ'я питань. Це стосувалося як можливостей вирішення внутрішньоцерковних проблем (шляхи надання автокефалії, календарна реформа, скорочення постів тощо), так і зовнішніх відносин православної церкви (ставлення до екуменізму, бачення перспектив розвитку людства тощо). Успішне проведення Другого Ватиканського собору і неможливість аналогічного собору у православ'ї стало видимою ознакою кризових явищ у житті православної церкви як не пристосованої до сучасних умов.

У 1960-ті роки єдиним виправданням, яке пояснювало нездатність скликати Всеправославний собор стала наявність «залізної завіси», завдяки якій «грецькі» церкви існували у капіталістичному світі, а слов'янські – у «соціалістичному таборі». Після розпаду СРСР Константинопольський патріархат почав шукати шляхи укріплення єдності православ'я. Механізмом реалізації соборності на загальноцерковному рівні стала Нарада православних предстоятелів («Синаксіс»). Засідання цієї Наради скликалися більш-менш періодично або з приводу подолання криз у помісних церквах (Болгарська, Єрусалимська), або задля віднайдення шляхів порозуміння у дискусійних питаннях через створення спеціальних комісій. Діяльність Наради предстоятелів та створених на її засіданнях комісій мала продемонструвати, що Православна церква – це не конфедерація окремих помісних церков, а єдиний церковний організм. Дійсно, догмат про єдність церкви у православній богословській інтерпретації передбачає, що онтологічно існує лише єдина церква, яка однаково проявляється у будь-якій євхаристійній спільноті, що очолюється єпископом та священиками. Існування помісних церков не має порушувати онтологічної єдності. Самого себе Вселенський патріарх бачив у ролі модератора процесів прояву єдності православної церкви у взаємодії помісних церков. Московська патріархія завжди робила особливий наголос на правах кожної помісної церкви, застерігаючи за собою право вето на будь-які всеправославні рішення. При цьому, природно, вона була змушена визнавати таке право вето і за будь-якою іншою помісною церквою. У 2009 році патріарх Кирил домовився із патріархом Варфоломієм знайти шляхи для вирішення усіх суперечностей між Москвою і

Константинополем заради швидкого проведення Всеправославного собору. У наступні кілька років під час роботи богословських комісій із питань шляхів надання автокефалії та унормування канонічного статусу діаспори було досягнуто компромісних проектів, що влаштовували усі помісні церкви. А саме, автокефалія мала надаватися Константинопольським патріархом як уособленням вселенського православ'я, але після попередньої згоди усіх визнаних помісних церков. Аналогічно, у діаспорі мали бути створені національні конференції («асамблеї») православних єпископів, які б очолювалися представниками Константинопольського патріархату, але приймали рішення консенсусом.

На основі цих ідей було запропоновано новий регламент роботи Всеправославного собору, який передбачав би прийняття усіх документів та процедурних рішень не більшістю голосів, а консенсусом. Завдяки цьому кроку Московська патріархія була впевнена у своїх можливостях заблокувати будь-які прояви узурпації влади на Всеправославному соборі, якби вони мали місце з боку Константинопольського патріархату і його союзників. Підготовлені до прийняття на соборі проекти документів були на початку 2016 року схвалені Синодом та Архієрейським собором РПЦ. Деяке занепокоєння консервативних сил у тому, що проведення Всеправославного собору є недоречним, висловив митрополит Київський Онуфрій. Патріарх Кирил включив митрополита до складу делегації РПЦ на передсоборний Синаксіс предстоятелів (21-27 січня 2016 року), де він сам зміг переконатися, що майбутній собор нічим не загрожує чистоті православ'я: майбутні документи легітимізували існуючий стан речей у православ'ї, а усі відповіді на виклики сучасності були загальними фразами, які не мали реформаторського змісту та не могли спричинити до лібералізації православної ідентичності.

Разом із тим, оприлюднення проектів документів у мережі інтернет, здійснене на вимогу Московської патріархії, спричинило нову хвилю критики з боку консервативних кіл в РПЦ та інших помісних церквах. Викликало заперечення найменування неправославних християнських об'єднань «церквами» – це нібито порушувало догмат про єдність церкви. На думку

консерваторів «єдина свята соборна апостольська церква» із «Символу віри» повністю втілена у Православній церкві та у жодний спосіб не присутня поза її межами. Таке фундаменталістичне бачення природи Церкви повністю суперечить думці переважної більшості давніх та сучасних богословів, які були впевнені у присутності благодаті поза видимими межами канонічних церковних структур, суперечило традиційному визнанню наявності апостольської спадковості ієрархії Римо-католицької церкви та визнанням її таїнств.

Протести фундаменталістів керівництво РПЦ назвало «виступами маргіналів». Наприклад, митрополит Іларіон (Алфеєв) заявляв наступне: «Деякими маргінальними ЗМІ розгорнулася справжня кампанія проти скликання Собору. Існують інтернет-сайти, де розміщується дезінформація щодо різних аспектів, пов'язаних з Передсоборним процесом. Наводяться висловлювання святих отців, які пролунали колись в інших випадках і є довільно вирваними з контексту. Ті ж прийоми використовуються і в поширюваних часом у наших храмах анонімних листівках, в яких перспектива скликання Собору розглядається як щось страхітливе. Іноді лунають заклики і зовсім відмовитися від спілкування з іншими помісними Церквами. Віруючих лякають тим, що прийдешній Собор стане «антихристовим», тому що на ньому нібито будуть прийняті рішення, які йдуть врозріз з вченням Церкви, її догматами, канонами і правилами: введуть одружений єпископат, скасують пости, переглянуть основи віровчення. І тоді православним християнам не залишиться нічого іншого, як покинути огорожу «офіційної» Церкви і шукати інші шляхи порятунку. Подібні міркування не тільки не мають під собою реальних підстав, але і свідчать про незнання або навмисне спотворення тими, хто їх поширює, історичних фактів і церковної традиції. Згідно з православною еклезіологією, Собор православних єпископів є вищою формою міжправославного спілкування і вираження єдності Вселенської Церкви. Дотримуючись апостольської традиції, Церква завжди прагнула вирішувати важливі питання свого буття соборним розумом» [162]. Проте серед голосів критиків Всеправославного собору переважали не голослівні вислови тих, хто боявся його скликання через есхатологічний страх

кінця світу після восьмого Вселенського собору, а аргументована фундаменталістична критика екуменічних положень деяких проектів документів собору. Звичайно, така критика, системно виражена в основному афонськими ченцями, мала характер занадто прискіпливого ставлення до окремих висловів із документів собору [155]. Наприклад, афонські монахи назвали «непослідовним» для «Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви визнавати існування інших християнських церков» у документах собору, що були покликані набути значення символічних книг для православ'я [Там само]. Критики проектів документів Всеправославного собору вважали недоречним визнання шлюбу з інославними [Там само]. Підкреслювалося, що у документах собору є маніпулятивне використання богослужбових текстів: літургійне прохання про збереження єдності православних вірних тлумачилося як таке, що відноситься до єдності усіх [Там само]. При повному ігноруванні з боку керівництва РПЦ суті аргументів противників ряду положень проектів документів Всеправославного собору голоси протесту консервативних кіл створили простір маневру для патріарха Кирила у його грі з Константинополем за вплив у світовому православ'ї.

Слід сказати, що патріарх Варфоломій був зацікавлений у проведенні Всеправославного собору як у реалізації справи всього свого життя. Вже саме проведення такого собору мало продемонструвати центральну роль Константинопольського патріарха, який за відсутність імператора вперше в історії скликав загальний для всього православ'я собор. Дієвість механізмів реалізації соборності на всеправославному рівні мала продемонструвати папі Римському, що йому є з ким єднатися при подальших поступках православним у намаганні відновити єдність церкви першого тисячоліття через сопричастя Заходу та Сходу. Гаванська зустріч патріарха Кирила із папою Римським 12 лютого 2016 року, серед іншого, була покликана продемонструвати патріарху Варфоломію, що РПЦ за будь-яких обставин не відмовиться від самостійної політики відносно Ватикану. Московська патріархія самою зустріччю та спільною декларацією, прийнятою за її результатами, намагалася довести, що

РПЦ завжди залишатиметься геополітичним церковним гравцем, не меншим за Ватикан і Фанар.

Боротьба за символічну рівність із Константинопольським патріархатом тримавала весь початок 2016 року. У ході підготовки собору за вимогою Москви було прийнято рішення, що у президії собору мають півколом сидіти усі предстоятелі православних церков, в не лише Вселенський патріарх. Константинопольський патріархат надавав великого значення проведенню собору саме в історичному місці сучасного Стамбула, церкві святої Ірини, в якій колись проводилися Вселенські собори. Така прив'язка до історії Вселенських соборів була знищена через домагання Москви перенести собор у інше, безпечніше місце. В результаті, собор був проведений на острів Крит із міркувань безпеки для російської делегації на фоні загострення турецько-російських відносин. Однак, цілком несподівано, практично перед самим собором, РПЦ відмовилася від участі у ньому. Сталося це з ряду причин, які заслуговують на окремий розгляд.

На початку 2016 року РПЦ ще цілком і повністю підтримувала проведення Всеправославного собору, хоча і висловлювала певні застереження щодо власних побажань більшого врахування інтересів Московської патріархії. Спеціально на лютий 2016 року було перенесено проведення Архієрейського собору, який за статутом мав відбутися у 2015-му році. Це було зроблено для того, щоб схвалити проекти документів Всеправославного собору, що були повністю узгоджені на передсоборній нараді предстоятелів православних церков 21-27 січня 2016 року в Шамбезі. У своїй доповіді 2 лютого на Архієрейському соборі РПЦ патріарх Кирил наголошував на необхідності повної підтримки Всеправославного собору та проектів його документів. І така підтримка Архієрейським собором була надана, хоча пізніше деякі єпископи заявили, що у них не було можливості висловити протест проти деяких занадто, на їх думку, екуменічних висловлювань у представлених проектах.

По мірі наближення часу скликання Всеправославного собору у керівництві РПЦ наростало розуміння тих викликів, з якими церковна і світська

Москва зіткнулися б під час проведення собору та після його завершення. По-перше, сам собор, скликаний Константинопольським патріархом, все ж таки був наглядним свідчення того, що саме патріарх Варфоломій є лідером православного світу, а патріарх Кирил – лише одним із тринадцяти інших предстоятелів помісних православних церков. По-друге, документи собору передбачали закріплення особливої координуючої ролі Константинопольського патріархату у відносинах між православними церквами, в православній діаспорі, у діалозі з католиками та іншими християнами. По-третє, після проведення Всеправославного собору мир із Москвою перестав бути вкрай необхідним для Константинопольського патріархату, і патріарх Варфоломій міг активно зайнятися унормуванням канонічного статусу УПЦ КП і УАПЦ. На фоні різкого погіршення російсько-турецьких відносин після збитого російського літака на сирійсько-турецькому кордоні, Москва не могла розраховувати на те, що Анкара буде стримувати Фанар у його українській політиці. Керівництво РПЦ звикло розмінювати власну участь у підготовці до Всеправославного собору на пасивність Константинопольського патріархату в Україні. Особливо активним був такий процес поступок «Україна в обмін на проведення Всеправославного собору» у 2008-2016 роках. Навесні 2016 року РПЦ опинилася перед важким вибором. Повна відмова від Всеправославного собору та звинувачення його учасників у єресі мало б наслідком негайний початок визнання УПЦ КП з боку Константинопольської патріархії. Участь у Всеправославному соборі укріплювала владу Константинопольського патріарха та надавала йому можливість радикально втрутитися в українські справи після собору. Тому в травні 2016 року визрів задум у черговий раз відкласти проведення Всеправославного собору, використавши протести ряду церков проти деяких екуменічних положень оприлюднених проектів документів собору.

3 червня 2016 року патріарх Кирил та Синод РПЦ запропонували не пізніше 10 червня скликати позапланову передсоборну нараду. Загальною пропозицією керівництва РПЦ було відкласти проведення Всеправославного собору, продовживши підготовчий процес. Крім необхідності подолання

суперечностей із консерваторами щодо ставлення до екуменічних процесів, РПЦ наголошувала на необхідності запропонувати принципово нові тексти, які б за богословським значенням були б на рівні документів Другого Ватиканського собору. Дійсно, нові смисли передбачалося втілити лише в посланні Собору, підготовка якого здійснювалася безпосередньо перед його скликанням спеціальною комісією із представників помісних церков. Але вже початок роботи над цим документом показав, що особливих надій на оновлення православного слова до світу від цього послання не слід очікувати. РПЦ знову поверталася до пропозиції розширити перелік можливих тем для обговорення, повернувшись до початкового широкого спектру проблем, щодо яких були підготовлені документи у 1960-70-ті роки. Оскільки ці документи були створені в основному зусиллями групи богословів РПЦ на чолі з митрополитом Никодимом (Ротовим) [162], митрополит Іларіон (Алфеєв) брався оновити їх зміст з урахуванням реалій початку XXI століття, щоб їх теж можна було обговорити на Всеправославному соборі.

Позиція Константинопольського патріархату щодо пропозицій відкласти собор і наново розпочати процес його підготовки була цілком прогнозованою: якщо церкви із чимось незгодні, то вони можуть на самому Всеправославному соборі скористатися своїм право вето. Нові документи на розгляд собору не можуть бути винесеними, оскільки це не передбачено ані прийнятим регламентом, ані затвердженою Синаксісом переліком тем собору. Слід сказати, що виникла розбіжність у трактуванні запровадженого на вимогу РПЦ принципу прийняття усіх рішень консенсусом. Константинопольський патріархат вважав, що будь-які питання можна вирішити на самому соборі та прийняти ті документи, щодо яких буде віднайдено консенсус. І дійсно, на соборі слова, що передбачали повне визнання інших «церков» були замінені на слова про «визнання найменувань інших церков». А саме, у документі «Стосунки Православної Церкви з іншим християнським світом» після прийнятих правок говориться: «Згідно з онтологічною природою Церкви, її єдність не може бути порушена. Проте Православна Церква визнає історичні найменування інших

інославних християнських Церков і конфесій, які не перебувають у сопричасті з нею, і вірить, що її стосунки з ними мають будуватися на якнайшвидшому і якомога предметнішому з'ясуванні ними всієї еклезіологічної тематики, особливо ж їхніх найзагальніших учень про таїнства, благодать, священство й апостольське наступництво» [124, с. 18]. Це доволі дивне, з богословської точки зору, формулювання стало символом компромісу і того, що у документи на соборі вносилися суттєві правки. РПЦ трактувала вимогу прийняття рішень консенсусом на соборі як таку, що мала бути застосована і щодо скликання собору. Згідно із цією логікою, якщо хоч одна церква просить відкласти собор, то це потрібно зробити. Однак керівництво РПЦ не врахувало, що на Синаксисі у січні РПЦ та інші церкви прийняли постанову про скликання Всеправославного собору, зобов'язавши патріарха Варфоломія надіслати у свій час відповідні запрошення. Попередня згода на тексти документів Собору була тоді ж надана усіма помісними православними церквами через підписи предстоятелів та членів делегацій.

Антиекуменічна позиція стала причиною відмови від участі у Всеправославному соборі для Болгарської (рішення Синоду БПЦ від 3 червня) і Грузинської (рішення Синоду ГПЦ від 10 і 12 червня) церков. Антіохійський патріархат не приїхав через відмову Синаксису 21-27 січня 2016 року вирішити проблемне питання канонічної приналежності Катару, на території якого Єрусалимський патріархат відкрив власну парафію. Також існувала загроза неучасті Сербської церкви через критичну оцінку проектів документів собору (рішення Синоду 9 червня), але в останній момент серби все ж таки поїхали на собор. РПЦ відмовилася від участі у Всерправославному соборі 13 червня саме через переконання у необхідності продовження передсоборних консультацій заради забезпечення участі усіх помісних церков та досягнення абсолютного консенсусу.

Спроби РПЦ затягнути скликання Всеправославного собору виявилися невдалими: Вселенський патріарх скликав собор, який відбувся 17-26 червня 2016 року, спираючись на канонічне право та історичні прецеденти. А саме, на

Вселенських соборах, свого часу, теж часто не було повного представництва усіх патріархатів, але собори від цього не втрачали своєї легітимності. Остання скоріше пов'язана із загальним схваленням рішень соборів церковним народом, ніж із дотриманням усіх процедур (на це звертали увагу предстоятелі Давніх патріархатів Сходу ще у посланні 1848 року, яке належить до символічних книг православ'я) [350, с. 107-110]. Позиція Константинопольського патріархату полягає у тому, що Всеправославний собор є голосом всього православного світу, і його постанови будуть у перспективі визнанні також тими помісними церквами, що не брали участі у його засіданнях. РПЦ після собору постановою Синоду доручила богословській комісії вивчити документи Критського собору задля формування офіційної позиції щодо них. Але робота цієї комісії свідомо затягується, оскільки тепер Московський патріархат намагається обміняти свою лояльність до Всеправославного собору на повне невтручання Фанару в українські справи. Слід сказати, що з одного боку РПЦ є заложником своєї консервативної риторики останніх років та не може автоматично погодитися із помірковано-ліберальними постановами Критського собору, будучи змушеним демонструвати власну «фундаменталістичність». З іншого боку, антизахідництво керівництва РПЦ ніколи не означало антиекуменічної позиції. Навпаки, екуменічна співпраця із консервативними колами християн інших конфесій є програмним положенням альтернативних західному проектів глобалізації згідно із усіма ідеологами РПЦ. До речі, різного роду екуменічні форуми активно використовувалися РПЦ після Критського собору, у тому числі – для антиукраїнської пропаганди. Тому не можна сказати, що керівництво Московського патріархату поділяє антиекуменічну позицію, яку в 2016 році продемонстрували Болгарська і Грузинська церкви. Складнощі навколо Критського собору для РПЦ спричинені виключно боротьбою із Константинопольським патріархатом за вплив на православ'я, на екуменічний діалог і на українські справи.

Разом із тим, крім геополітичного суперництва Московського і Константинопольського патріархів, все більшого значення набувало ідейне

протистояння між цими церковними центрами. Різноманітна консервативна риторика РПЦ, яка ставала все більш націоналістичною та фундаменталістичною, систематично критикувалася офіційними представниками та богословами Константинопольського патріархату. У перші роки правління патріарха Кирила оцінювалася переважно концепція «руського міра». Остання критикувалася за наявність елементів етнофілетизму. А саме, у цій концепції вбачалося відродження ідей про росіян як особливий народ-богоносець, який сам, а також через свою православну церкву, має відіграти якусь особливу роль у спасінні світу. Хоча самі представники Константинопольського патріархату не цілком вільні від грецького церковного націоналізму, але для них російські месіанські утопії є однозначним переступом норм православної ортодоксії та прикладом навколобогословських помилок. Дійсно, із православною догматикою спасіння можливе виключно через Ісуса Христа, який один є посередником між Богом і людиною. І лише церква є богообраним народом, що складається із усіх вірних незалежно від їх расових, етнічних, мовних, гендерних розрізнень. Також єпископи і богослови Константинопольського патріархату послідовно захищають православне вчення про свободу і відповідальність людини як особистості, що має повноту людської гідності незалежно від власного церковного і соціального статусу – всупереч вченню Архієрейського собору РПЦ 2008 року про повноту гідності лише у «богоподібних» вірних, що відмовилися від свободи вибору на користь повного послуху церковному керівництву. Напередодні Всеправославного собору патріарх Варфоломій та його оточення були стурбовані тим, що після 2012 року РПЦ у своїй риториці перейшла на позиції фундаменталізму. 5 січня 2016 року Вселенський патріарх організував зустріч тридцяти провідних православних богословів у Стамбулі [75]. Ці теологи поставили перед богословським радником патріарха Варфоломія митрополитом Іоанном Зізіуласом наступне питання: якщо усі попередні собори прямо або опосередковано засуджували певні єресі, то якою є єресь, що проти неї виступить собор? Зізіулас прямо відповів, що такою єрессю є фундаменталізм. При цьому митрополит визнав, що найбільшу

стурбованість у зв'язку із фундаменталізмом викликає як раз позиція Московською патріархату.

В документах собору релігійний фундаменталізм було однозначно засуджено. «Спалахи фундаменталізму в лоні релігій погрожують поширенням ідеї, буцімто фундаменталізм належить до сутності релігійного феномену. Насправді як «нерозумна ревність» (Рим. 10:2), фундаменталізм являє собою хворобливий вияв релігійності. Істинна християнська віра, за взірцем Христа Господнього, приносить у жертву себе, а не інших; тому вона є найсуворішим суддею фундаменталізму, хай би якого походження він був» [124, с. 88]. Також всупереч вченню РПЦ в документах собору було зроблено наголос на особистій гідності людини як фундаментальній складовій проповіді церкви сучасному світові [124, с. 29-32], а «православне розуміння людини протистоїть і погордливому апофеозу індивіда та його прав, і приниженню людської особистості, пригніченої в сучасних велетенських економічних, соціальних, політичних та комунікативних структурах» [124, с. 87]. На фоні переслідувань релігійних меншин у Росії, що значно посилилися саме 2016 року, доволі радикально звучали слова із документів собору про абсолютність права на релігійну свободу: «Фундаментальним правом є захист засади релігійної свободи в усіх її вимірах, тобто свободи совісті, віри, культу і всіх індивідуальних та колективних виявів релігійної свободи включно із правом кожного, хто вірує, вільно практикувати свої релігійні обов'язки без жодного втручання з боку світської влади, а також зі свободою публічно навчати релігії та забезпечувати умови діяльності релігійних громад» [124, с. 87-88]. Так само було підкреслено універсальний характер Православної Церкви та її єдність: «Православні Автокефальні Церкви не є федерацією церков, але Єдиною Святою Соборною і Апостольською Церквою. Кожна помісна Церква, оскільки вона подає Євхаристію, є місцевою присутністю і проявом Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви» [124, с. 10]. Таким чином, було деконструйовано намагання РПЦ абсолютизувати суверенітет кожної помісної церкви та довести, що православ'я де-факто є і повинно бути конфедерацією окремих церков. Перед

обличчям знеособлюючої глобалізації та етнофілізму, як двох загроз для церковності та людяності, Всеправославний собор закликав плекати дійсний християнський універсалізм та зміцнювати позитивні місцеві особливості [с. 86]. Таким чином, постанови собору витримані у дусі поміркованої версії «відкритого православ'я», яка є альтернативою до фундаменталізму та націоналістичного імперіалізму РПЦ.

У прийнятих на Всеправославному соборі документах підкреслюється провідна роль Константинопольської патріархії у забезпеченні єдності православної церкви, у координації екуменічного діалогу православних, у спільних асамблеях православних єпископів у діаспорі. Також було прийнято важливе рішення про скликання наступного Всеправославного собору «через сім чи десять років». Постійне проведення Всеправославних соборів, цілком можливе у сучасних умовах існування православних церков, має реалізовувати саму природу церкви як «койнонії», тобто «спільноти спілкування». Очевидно, що це підвищує роль Константинопольського патріарха, як головуючого на Всеправославних соборах та координуючого передсоборну діяльність. Не слід забувати, що за канонами Константинопольський патріарх є вищою апеляційною інстанцією у Православній Церкві, але здійснення цієї влади останніми десятиліттями завжди було пов'язано із діяльністю Наради Предстоятелів помісних православних церков. Очевидно, що при потребі чи за оперативної підготовки нових документів у стислі строки, новий Всеправославний собор міг би зібратися у найближчій перспективі.

Крім того, на соборі було визнано загальний для православ'я авторитет ряду соборів минулого, на яких не була представлена уся православна церква, але виражалась загальноправославна точка зору на питання віри, в тому числі – на відносини з іншими церквами та із зовнішнім світом. «У своїй єдності та соборності Православна Церква є Церквою Соборів ще з Апостольського Собору в Єрусалимі (Діян. 15:5–29). Церква сама в собі є Собором, що заснований Христом і керований Святим Духом, за апостольським словом: «Подобалось бо Духу Святому й нам» (Діян. 15:28). Через Вселенські та помісні Собори Церква

проголошувала й проголошує таїну Святої Трійці, відкриту у Воплоченні Сина та Слова Божого. Ця праця безперервно продовжується в історії подальшими Соборами, що мають вселенський авторитет, як-от: Великий собор (879–880 рр.), скликаний Константинопольським патріархом Фотієм; Собори, скликані в часи Григорія Палами (1341, 1351, 1368 рр.), на яких було підтверджено істину віри, особливо стосовно причетності людини до нестворених божественних енергій та походження Святого Духа; крім того, святі та великі Собори, що збиралися в Константинополі: собор 1484 р., що спростував уніатський Флорентійський собор (1438–1439 рр.); Собори 1638, 1642, 1672 та 1691 рр., що відкинули протестантські твердження, а також собор 1872 р., який засудив етнофілетизм як еклезіологічну єресь» [124, с. 74]. Надання всеправославного авторитету соборам, які відбулися після завершення Сьомого Вселенського собору, знімає есхатологічні побоювання багатьох росіян, що будь-який наступний собор є знаком приходу антихриста і зради незмінної віри. Фактично тут пропонується динамічне розуміння передання не як раз і назавжди зафіксованої на семи вселенських соборах істини, а як вчення церкви для вірних і світу, що розкривається на усе нових і нових соборах. При цьому усі названі собори відбувалися з IX по XIX століття без участі Московського патріархату. Це були або собори самого лише Константинопольського патріархату, або собори Давніх Церков Сходу – тобто православних патріархів та представників престолів Константинополя, Олександрії, Антіохії, Єрусалима. Цікаво, що офіційні представники і богослови РПЦ не один раз критично відгукувалися про рішення собору 1872 року щодо засудження етнофілетизму, підкреслюючи, що рішення цього собору не є обов’язковими для Московської патріархії. Визнання загальноправославного статусу цього собору з точки зору авторитетності прийнятих на ньому рішень, зобов’язує РПЦ повністю визнавати засудження етнофілетизму, а не згадувати про нього лише тоді, коли це вигідно для Москви – засуджуючи інших, але виправдовуючи себе. Також цим рішенням визнати авторитетними ряд соборів минулого закладається механізм наступного загального визнання рішень соборів Давніх Церков Сходу, наприклад, щодо

можливого врегулювання статусу українського православ'я у протистоянні з Москвою.

Ще одним результатом Всеправославного собору стало неприйняття документу про порядок надання автокефалії. Згідно із проектом, підготовленим на нарадах у Шамбезі, автокефалію мав надавати Константинопольський патріарх, але за умови попередньої згоди усіх предстоятелів помісних церков. РПЦ наголошувала на необхідності особливого порядку підписання томосів про автокефалію, що мало бути виразом не просто згоди, а участі у самому акті надання автокефалії. Бажаючи укріплення власного авторитету через цей порядок підписання, РПЦ унеможливила прийняття проекту документу про порядок надання автокефалії на Всеправославному соборі – документ був знятий із обговорення ще під час передвиборчого процесу. У своїй доповіді на Архієрейському соборі РПЦ 2 лютого 2016 року патріарх Кирил висловив свою надію, що цей документ все-таки буде допрацьовано і прийнято. Зокрема, предстоятель РПЦ сказав: «Окремо слід сказати про тему «Автокефалія і спосіб її проголошення». Наша Церква, як і цілий ряд інших Помісних Церков, неодноразово наполягала на тому, що її розробка повинна бути завершена, а проект документу – винесено на Всеправославний Собор. На Міжправославній підготовчій комісії 2009 року вже було досягнуто принципової згоди щодо процедури проголошення автокефалії. В першу чергу повинна бути отримана згода Церкви-Матері, потім – досягнутий загальноправославний консенсус. Після цього видається томос про автокефалію, який підписується Предстоятелями всіх існуючих загальновизнаних автокефальних Церков. Лише порядок підписання цього томосу залишається невирішеним питанням з даної теми. Безсумнівно, і це питання можна було б узгодити, якби вивчення теми було продовжено. Важливо, що вже є спільне розуміння необхідності консенсусу всіх Церков, що виключає будь-які односторонні дії в справі надання автокефалії» [127]. При цьому патріарх Кирил не приховував, що гостро зацікавлена у прийнятті документу про автокефалію саме для того, щоб унеможливити повне усамостійнення українського православ'я чи хоча б появу альтернативної, щодо

УПЦ МП, канонічної православної церкви в Україні. Наголошуючи на важливості формування права вето Москви на українську автокефалію через введення принципу консенсусу усіх канонічних церков щодо будь-якого томосу про автокелафію, патріарх сказав: «Закріпити це розуміння на Всеправославному Соборі було б корисно, враховуючи, зокрема, неканонічні дії представників деяких церковних утворень в США і Канаді, які перебувають в юрисдикції Константинопольського Патріархату. Ігноруючи канонічного Предстоятеля Української Православної Церкви, Блаженнішого митрополита Київського і всієї України Онуфрія, ієрархи даних утворень тільки за минулий рік неодноразово відвідували межі України, відкрито виступали на підтримку розкольників, обіцяли їм визнання їх структури, як автокефальної Церкви, і при цьому стверджували, що вони нібито діють від імені Святійшого Константинопольського Патріарха Варфоломія. І хоча Його Святість неодноразово запевняв нас, що не підтримує таку діяльність, подібні заяви деяких його ієрархів, на тлі регулярних закликів до Константинопольського Патріарха з боку лідерів розколу безпосередньо втрутитися в церковну ситуацію в Україні, створювали враження, що таке втручання після Собору дійсно не виключено» [Там само]. Звичайно, що за цими дипломатичними словами ховається розповідь про реальну можливість визнання УПЦ КП, особливо у разі приєднання до неї УАПЦ. Проведення Всеправославного собору без прийняття документу про автокефалію дозволяло вже восени 2016 року Константинопольському патріархату оголосити Україну власною канонічною територією та визнати УПЦ КП, адже РПЦ за 1992-2016 роки ні на крок не наблизилася до вирішення проблеми розколу в українському православ'ї. Коли у 2008-2009 роках РПЦ погоджувалася на активізацію процесу підготовки Всеправославного собору, розрахунок був на прийняття цим собором документів як про порядок надання автокефалії, так і про статус автономних церков. Якщо першим документом мала бути унеможливлена автокефалія українського православ'я, то другим документом мали бути значно звужені права автономних церков. Після Всеправославного собору РПЦ мала намір поставити питання про

приведення статуту УПЦ у відповідність до соборного документу про автономію. Таким чином, була б знищена навіть та примарна самостійність УПЦ, бо вже неможливим було існування «широкої автономії», передбаченої томосом 1990 року. Відмова патріарха Варфоломія повернутися до розгляду документу про автокефалію, щоб допрацювати його на самому Всеправославному соборі, спонукала РПЦ до вимог надати гарантії, що українському православ'ю не буде надана автокефалія від Константинопольського патріархату у післясоборний період. Патріарх Кирил так розповів у своїй доповіді на Архієрейському соборі РПЦ про перемовини на нараді предстоятелів у кінці січня 2016 року: «Лише після того, як на минулому Синаксисі Предстоятелів Святіший Патріарх Варфоломій пообіцяв, що ні під час, ні після Всеправославного собору не будуть чинитися жодних зусиль для того, щоб легалізувати розкол на Україні, або для того, щоб в односторонньому порядку надати комусь автокефалію, ми погодилися з його пропозицією відкласти розгляд теми автокефалії і не виносити її на майбутній Святий і Великий Собор. Упевнений, що дана Його Святістю обіцянка походить в тому числі з глибокого розуміння їм тієї обставини, що катастрофічні для єдності Православної Церкви наслідки, до яких неминуче призведе одностороннє визнання розколу, знецінили б і сам Собор, і всі прийняті на ньому рішення» [Там само]. Таким чином, у виступі на Архієрейському соборі РПЦ 2 лютого 2016 року патріарх Кирил не лише офіційно засвідчив про можливість визнання УПЦ КП з боку Вселенського патріарха, не лише розповів про усні гарантії недопущення таких кроків з боку патріарха Варфломія, але й відверто заявив про можливість розколу у світовому православ'ї, якщо українська автокефалія таки стане реальністю. Патріарх Кирил не лише відкрито сповістив, що збирається порвати із Константинополем та іншими церквами, що підтримають автокефалію українського православ'я. Він заявив про те, що РПЦ відмовиться від рішень Всеправославного собору, якщо томос про автокефалію буде надано УПЦ КП чи взагалі відбудеться будь-яке суттєве втручання Константинопольського патріархату в українські справи.

Дійсно, завдяки неприйняттю документу про порядок надання автокефалії після Всеправославного собору Константинопольський патріарх сьогодні має повну свободу сам надати диптих про автокефалію якійсь окремій юрисдикції в Україні або їх об'єднанню. Цим самим, на думку керівництва РПЦ, склалася вкрай небезпечна ситуація, оскільки Константинопольський патріархат вже неодноразово заявляв про належність України до канонічної території саме цього патріархату, про неканонічність «анексії» Київської митрополії у 1686 році. Нові дослідження, як російських так і зарубіжних науковців, подій 1685-1686 років виявили, що Київська митрополія була із порушенням канонів загарбана Москвою через неузгоджене із Константинопольським патріархом поставлення Київського архієрея у Москві. При цьому вибори кандидатури від Київської єпархії відбулися під тиском світської влади. Запропоновані вселенським православ'ям умови перебування Київської митрополії у складі Московської патріархії не були сприйняті та їх ніколи не дотримувалися. Відповідно, Константинопольський патріарх має право у будь-який момент визнати підпорядкованість Київського митрополичого престолу собі, призначивши на нього власного екзарха, або ж визнавши певного архієрея законним київським митрополитом. Надання автокефалії за таких умов є цілком можливим, хоча й маловірогідним сценарієм. Перед Всеправославним собором Верховна Рада України звернулася до Константинопольського патріарха Варфоломія із проханням надати автокефалію українському православ'ю. У відповідь на це звернення синодом Константинопольського патріархату була створена спеціальна комісія для вивчення українського питання. Патріарх Сербський Іриней визнав, що перспективи українського православ'я також обговорювалися у кулуарах Всеправославного собору.

У цих умовах керівництво РПЦ вирішило зробити радикальну заяву з української проблематики. Для такої заяви було обрано вигідний момент – святкування 70-річчя патріарха Кирила, на яке прибули представники усіх помісних православних церков. Тим самим було продемонстровано, що неучасть у Всеправославному соборі не вплинула на відносини із іншими православними

церквами, і РПЦ користується повною підтримкою інших визнаних автокефальних церков. У своєму слові на ювілейному урочистому акті, патріарх Кирил перш за все подякував присутнім предстоятелям і представникам церков, Синоду та єпископату РПЦ [392]. Цим самим була риторично закріплена теза про одностайну підтримку патріарха Кирила у церковному середовищі. Дійсність далека від цієї ідеальної картини, але на ювілеї ніхто не схильний говорити про проблеми та розбіжності. У своєму слові патріарх Кирил також намалював ідеалізований образ власного життєвого шляху, показавши спадковість із авторитетними попередниками із числа минулого керівництва РПЦ. Єдність Московського патріархату була заявлена в якості головного блага, за яке боровся патріарх Кирило на різних посадах останні тридцять років свого життя. Усі, хто піддавав сумніву доцільність цієї єдності відразу риторично були віднесені до сил зла. За словами патріарха Кирила, для РПЦ зовсім чужий етнофілетизм, – вже тому, що вона об'єднує вірних із різних держав і народів, плекаючи не лише єдність, але й різноманіття у церковному середовищі. Звичайно, слова про відсутність уніфікаційних тенденцій в РПЦ є маніпулятивним риторичним прийомом, але вони дозволили патріарху заявити про те, що і відмова від участі у Всеправославному соборі була викликана виключно намаганням забезпечити такі умови, за яких був би «почутий голос кожного». Закликавши до солідарності між всіма православними християнами, патріарх Кирил наголосив на тому, що війна сил зла проти православ'я триває не лише на Близькому Сході, але й в Україні. За словами патріарха агресивні дії проти православ'я в Україні мають місце з боку католиків, греко-католиків, «розкольників», сучасної української влади. При цьому патріарх Кирил різко заявив, що Москва ніколи не поступиться канонічною територією України у наступних словах: «Користуючись нагодою, в присутності Глав і представників всіх Помісних Церков, я дякую владиці Онуфрію за його мужність і твердість у відстоюванні святого Православ'я і за збереження канонічної єдності Церкви. Наша Церква ніколи не залишить в біді своїх побратимів на Україні і не відмовиться від них. Ми ніколи не погодимося на зміну священних канонічних кордонів нашої Церкви. Бо Київ – це духовна

колиска Святої Русі, як Мцхета для Грузії або Косово для Сербії. Гріх розколу зцілюється не насильством і лукавством, але покаянням і любов'ю у Христі. Від хворобливої виразки українського розколу страждає все тіло церковне, і біль від неї відчувається не тільки на Україні, але і в діаспорі, і на канонічних територіях інших Помісних Церков. Небезпека розділень в Церкві зрозуміла кожному з нас. Саме тому анафематствування Російською Церквою колишнього ченця Філарета (Денисенка) було підтримано всіма Помісними Православними Церквами. Хотів би висловити сердечну подяку тим Предстоятелям і представникам Помісних Церков, які відкрито виступають на підтримку канонічного Православ'я на Україні» [392]. Отже, патріарх Кирил відверто заявив, що РПЦ ніколи не погодиться на автокефалію українського православ'я чи його юрисдикційний перехід під владу Константинопольського патріарха. Якщо раніше можливість надання автокефалії визнавалася за умови «повернення розкольників до канонічної церкви», то тепер було ясно і чітко заявлено, що РПЦ ніколи не піде на визнання самостійності українського православ'я виключно тому, що Київ має важливе значення для ідентичності самої Московської патріархії. Де-факто, цією заявою було знищено усю риторику РПЦ про нібито самостійність УПЦ, оскільки будь-яка самостійність була б теж порушенням «священних кордонів» Московського патріархату. Абсолютизація цінності єдності РПЦ та недоторканості її канонічної території пов'язана із претензією Москви на монополію на всю історичну спадщину Київської Русі, що було підтверджено і під час відкриття у 2016 році московського пам'ятника князю Володимиру. У своїй промові на ювілеї патріарх Кирил нагадав, що свого часу помісні православні церкви підтримали анафему на адресу патріарха Київського Філарета, а тим самим нібито теж відповідальні за сучасний стан православ'я в Україні.

Отже, якими б не були дії представників УПЦ, УПЦ КП та УАПЦ, якою б не була готовність українського православ'я до існування в автокефальному статусі, РПЦ ніколи не визнає церковної самостійності Києва. Така заява повністю суперечить православному канонічному праву, згідно із яким у кожній

православній державі має бути власна автокефальна церква. Неканонічною є претензія патріарха Кирила на глобальний статус Московського патріархату, якому нібито була надана влада над усіма «північними країнами» (тобто тими православними парафіями, які знаходяться на північ від сучасного Стамбулу).

Радикальне і абсолютне заперечення права українського православ'я на самостійне існування з боку патріарха Кирила було розкриттям дійсної позиції керівництва РПЦ та РФ. Така відвертість була вимушеним кроком у контексті відносин православних церков після Всеправославного собору. Керівництво РПЦ побоювалося, що при черговому погіршенні відносин Туреччини із Росією, Фанар і США можуть спробувати допомогти українському православ'ю здобути незалежність. Звичайно, такі побоювання значною мірою були перебільшені. Але РПЦ та РФ звикли покладатися на те, що турецький уряд стримуватиме Фанар заради збереження прибутків від торгівлі між двома країнами. Такі події, як порушення повітряного простору Туреччини російськими літаками або вбивство мирних жителів Алеппо вкрай негативно сприймалися у турецькому суспільстві. Намагаючись убезпечити себе від несподіваних кроків з боку Фанару, РФ вдалася до інформаційної війни проти патріарха Варфоломія. Останній був звинувачений у тому, що нібито підтримував спробу військового перевороту проти Ердогана влітку 2016 року. Безпідставні звинувачення були розповсюджені російськими агентами від імені західного експерта, який заперечив власне авторство щодо відповідної статті.

Офіційна церковна риторика у 2016 році намагалася зобразити боротьбу РПЦ і РФ за власні національні інтереси в області релігійної політики як таке протистояння з силами глобального зла, у якому Константинопольський патріарх та інші предстоятелі помісних православних церков просто зобов'язані зайняти сторону Москви. Використання мови радикальної есхатології, в якій змішуються релігійне та політичне, значно спрощує світоглядну «картину світу», зводить усе різноманіття дійсності до чорно-білого карикатурного зображення останньої битви зла з добром. При будь-якому серйозному рішенні проти московських інтересів в Україні, Константинопольський патріархат та інші

помісні православні церкви були б звинувачені у зраді православ'я на догоду «зовнішнім» «силам зла».

Динамічному розумінню православного передання, яке розвиває вселенське православ'я, РПЦ проставила статичну концепцію незмінності «духовної ідентичності». Патріархом Кирилом визнається за нормативний лише один вид трансформацій: повернення сусідніх країн до повної єдності із Росією – у контексті необхідності бути повністю вірним раз і назавжди зробленому «цивілізаційному вибору»: «Ніхто не може переглянути вибору князя Володимира, не зруйнувавши своєї власної цивілізаційної ідентичності. Сказати, що князь Володимир щось зробив не так, — це все одно що заснути під покровом соборів, а прокинутися в лісі біля багаття, не вміючи ні читати, ні писати. На жаль, такий вибір роблять ті, хто хоче повернутися в дебрі язичницького невідання і змінити світло істини на морок дохристиянського існування» [393]. Як князь Володимир рішуче здійснив історичний вибір, так само сучасні політики повинні цей вибір захищати як абсолютну цінність та основу ідентичності: «Володимир не побоявся різко змінити напрям розвитку суспільства, тому що любив народ і вірив, що його зрозуміють і за ним підуть. Він не намагався прорахувати всі ризики і небезпеки зміни віри, тому що для нього це було не тактичне або стратегічне рішення, а досягнення істини назавжди — для себе і для свого народу. А істину не беруть з розрахунку, — тоді вона перестає бути істиною. Ця рішучість, ревнощі до Христа і цілісність в проходженні Євангелії уподобали Володимира апостолам, хоча між ними пролягало ціле тисячоліття» [Там само]. Сучасний політичний і геополітичний вибір може лише підтверджувати напрямок розвитку, заданий Хрещенням Русі та створенням «руського світу». Патріарх повчає: «Якщо ми думаємо, що сьогодні нам нема чого вибирати, як це колись робив Володимир, ми глибоко помиляємося. Наш вибір, може бути, не настільки помітний, але його наслідки не менші. Кожен день ми вибираємо, заради кого і заради чого ми живемо, чим ми наповнюємо наше життя. Це і є вибір віри, від якого залежить доля не тільки кожного з нас, але і всього світу. Пам'ятник князю Володимиру — це символ

єдності всіх народів, батьком яких він є, а це народи історичної Русі, які нині проживають у межах багатьох держав. Пам'ятник батькові може бути скрізь, де живуть його діти, в цьому немає ніякого протиріччя. Але погано, якщо діти забувають, що у них один батько» [Там само]. Отже, перебування у єдності з Росією, належність до російського світу, визнаються як суттєві елементи для православної ідентичності на канонічній території держав «історичної Русі», а вірність єдності із РФ прирівнюється до сповідання універсальної релігійної істини. Відмова від вибору князя Володимира або інша інтерпретація цього вибору (наприклад, як європейського вибору для України за патріархом Філаретом) означає у дискурсі РПЦ повернення до варварства, випадіння із стану цивілізованості, впадіння у стан дитячості. З точки зору цієї різновидності церковно-політичного дискурсу сучасна Україна виявляється нецивілізованою територією, а Росія – втіленням нормативної цивілізованості. Тим самим Росія набуває права і навіть обов'язку «цивілізувати» територію України у будь-який спосіб, в тому числі – «огнем і мечем». Патріарх Кирил нав'язував думку про неможливість перегляду сучасного ідеологічного курсу на «православний путінізм» і самому керівництву Росії, присутньому на відкритті пам'ятника князю Володимиру: «Сьогодні ми живемо в світі, де розмиваються істини. Культ, послідовників якого багато, самі того не знаючи, є, — це відносність істини, це квазірелігія сучасності: все має право на існування, тому що, власне, непорушної і вічної істини не існує. Якби Володимир думав так само, як деякі наші сучасники, він ніколи не зробив би свій вибір. Він би залишився язичником або став би християнином особисто, на особистісному рівні, але не хрестив би Русь. Тоді не було б ні Русі, ні Росії, ні Російської православної держави, ні великої Російської імперії, ні сучасної Росії. Але він шукав не пишне богослужіння або душевний комфорт, який нерідко дає релігія. Він шукав Істину з великої літери, знайшов і полюбив образ Христа у Святому Хрещенні пізнав Його як Світло, Істину і Життя. Труднощі в економіці і політиці існують у будь-якому суспільстві. Але втрата духовної ідентичності — це вирок будь-якій країні. Вона приречена, якою б могутньою вона не здавалася. Тому для Володимира питання

вибору віри було тотожне питанню вибору всієї долі для улюбленого їм народу. Якби Володимир не мав особистого досвіду любові до Христа, а керувався виключно політичними або іншими міркуваннями, народ би йому не повірив. Володимир не був політичним інтриганом, хитруном або двоєдушною людиною. Він був завжди цілісний і щирий — і коли помилявся і творив беззаконня, і коли знайшов повноту істини у православній вірі і став святим» [Там само]. Заклик не боятися труднощів у протистоянні із Заходом заради релігійно-політичної істини передбачає урівнювання у ціннісному статусі вірності Христу та вірності «духовній ідентичності» «православної цивілізації», що має складатися із народів «історичної Русі». Вимоги вірності «православному вибору», спрямовані до політичного керівництва та суспільства РФ та інших країн, в кінці 2016 року були пов'язані з цілком прагматичними інтересами РПЦ у здійсненні повної реституції церковного майна, якими б не були можливі негативні наслідки цього процесу для політичних еліт. Виселення національних музеїв, унікальних науково-дослідних інститутів, простих громадян із споруд, на які РПЦ претендує часто на сумнівних правових підставах, викликали нову хвилю критики на адресу Московської патріархії з боку російського громадянського суспільства та ЗМІ. Передача тих музеїв, на території яких РПЦ і так здійснювала богослужіння – наприклад, Херсонеського заповідника чи Ісакієвського собору, – не була сприйнята суспільством як відновлення історичної справедливості чи здійснення вірності історичному вибору православ'я. Навпаки, зазіхання РПЦ на заповідники та інше майно, були сприйняті як протиправні та несправедливі дії, підтримка політичною елітою яких є зрадою загальнонаціональних інтересів на користь інтересів однієї корпорації – православної церкви. Заперечення важливості світської ідентичності російського суспільства, яка закріплена конституцією РФ, нав'язування релігійної ідеології як загальнообов'язкової для Росії та сусідніх країн подається у дискурсі РПЦ не як різновид релігійного фундаменталізму та радикалізму, а як сповідування релігійної істини для віруючих, збереження культурно-цивілізаційної ідентичності російського народу для всіх, подолання у часи постмодерну характерного для модерну

розділення сфер релігійного та світського. У сфері зовнішньої політики священним обов'язком керівництва РФ оголошувався «захист канонічного православ'я», значення якого абсолютизувалося. Неможливість ведення раціональної зовнішньої та внутрішньої політики заради дотримання постулатів релігійної ідеології прирівнювалося до сповідування повноти віри та дотримання громадянської лояльності. Патріарх Кирил не знайшов у собі сил нагадати керівництву Росії про необхідність дотримання гарантій недоторканості кордонів України згідно із Будапештським меморандумом. Він же не застерігав від негативних наслідків присвоєння чужого у політиці стосовно країн-сусідів. Ніколи патріархом не піднімалося питання про вину керівництва Росії та РПЦ у погіршенні відносин із практично усім світом. Після усіх порушень міжнародного права і власних зобов'язань з боку Росії, покращення стосунків із Заходом ставилося в обов'язок самому ж Заходу, який мав виявити чудеса толерантності до російського агресора у межах рівноправного діалогу між «двома цивілізаціями», які століттями «паралельно розвиваються». Зокрема, у доповіді на XX Всесвітньому російському народному соборі «Росія і Захід: діалог народів у пошуках відповідей на цивілізаційні виклики» патріарх Кирил зазначив: «на мій погляд, найбільш гострим конфліктом сучасності є не заявлене американським філософом Самюелем Хантінгтоном «зіткнення цивілізацій», не боротьба релігійних і національних культур між собою, як нерідко хочуть представити сильні світу цього, і навіть не протистояння Сходу і Заходу, Півночі і Півдня, а зіткнення транснаціонального, радикального, секулярного глобалістського проекту з усіма традиційними культурами і з усіма локальними цивілізаціями. І ця боротьба проходить не тільки по межі, що розділяє держави і регіони, але і всередині країн і народів, — не виключаю, що і всередині нашої країни» [378]. Очевидно, що такий дискурс спрямований проти «агентів Заходу» як в Росії, так і в сусідніх країнах. Визнання наявності глобального протистояння у сучасному світі в інтерпретації патріарха Кирила стає агресивною війною Заходу проти всіх традиційних культур та всіх локальних цивілізацій. Звісно, що зображення такої картини «глобальної війни» є маніпулятивним викривленням

дійсного стану речей і спробою перекласти вину за усі дії Росії на Захід. І це викривлення радикально маніпулятивне не лише у демонізації образу Заходу, але й намаганні зобразити весь незахідний світ як природного союзника Росії. Патріарх доходить до думки, що сьогодні «відбувається зіткнення двох світів, двох поглядів на людину і на майбутнє людської цивілізації». Дійсність полягає у тому, що немає єдиного антизахідного чи незахідного світу з яким би Захід знаходився у стані протистояння. Протиставлення двох сторін конфлікту необхідне виключно для того, щоб зобразити картину, в якій Захід і «не-Захід» протистоять як добро і зло, як сторони агресії та миру, як винні та невинні. На думку патріарха, Захід має поступитися, зупинивши «війну» через капітуляцію у формі «діалогу». Патріарх прогнозує, що сучасне напруження при його розгортанні за західним сценарієм може виродитися у глобальні гарячі конфлікти. Пропонованим альтернативним сценарієм щодо цього є «новий діалог», нове заснування системи міжцивілізаційних відносин. «Справжня альтернатива цього процесу — не «війна всіх проти всіх», не занурення світу в безодню хаосу або громадянські зіткнення всередині окремо взятих країн, а новий діалог народів, здійснюваний на принципово нових засадах. Це діалог, спрямований на відновлення ціннісної єдності, в рамках якого кожна з цивілізацій, у тому числі й наша, руська, могла б існувати, зберігаючи свою ідентичність. Тільки в рамках такого діалогу ми зможемо знайти відповіді на питання про те, як перемогти тероризм, як захистити традиційну родину і право ненароджених немовлят на життя, як забезпечити міграційну рівновагу, перемогти голод і епідемії, як поважати переконання один одного, розуміючи, що у свободи повинні бути моральні обмеження» [Там само]. Отже, на думку патріарха необхідний «новий діалог» Росії та Заходу, головним завданням якого було б відновлення «ціннісної єдності». При цьому, у порушенні ціннісної єдності двох християнських цивілізацій – Заходу і Росії – звинувачено виключно сучасний Захід. Патріарх констатує, що між Росією та Заходом існує радикальна «відмінність підходів по широкому спектру глобальних проблем. Питання, однак, полягає в тому, що відмінність ця з кожним роком, на жаль, все більше і

більше посилюється. Причина тому — зростаючий ціннісний розрив між Росією та країнами західної цивілізації, якого не було навіть за часів холодної війни. В ту пору Захід був ще єдиним, не ставив під сумнів християнські основи своєї ідентичності, а в СРСР, незважаючи на декларативний атеїзм радянської держави, багато в чому домінували християнські цінності і традиційна етика, сформована в християнському суспільстві, що так ясно представлено в нашому радянському кінематографі і нашій радянській літературі. Завдяки цій загальній ціннісній базі і був можливий діалог, який тривав десятиліттями, незважаючи на відмінність ідеологій та економічних моделей. Сам факт ведення такого діалогу сприяв розв'язанню багатьох проблем, і я впевнений, в кінцевому рахунку, допоміг запобігти Третій світовій війні» [Там само]. Запевнення патріарха у тому, що радянський менталітет спирався на християнські цінності викликає подив, оскільки суспільство, що здійснювало політику «наукового атеїзму», займалося постійним пошуком усе нових ворогів, знищувало цілі прошарки населення без будь-якої вини, ставило за мету досягнення матеріалістичного раю на Землі, було яскравим і системним втіленням антихристиянських цінностей. Радянський гуманізм не лише мав цілком іншу світоглядну основу, ніж гуманізм християнського і постхристиянського Заходу, але й він був декларативним. Реальна політика радянської влади була спрямована на придушення свободи особистості, особливо – релігійної свободи, на знищення особистої та національної гідності усіх членів суспільства. Намагання реабілітувати ідейну спадщину СРСР покликане легітимізувати і політику РПЦ в її «боротьбі за мир». Тепер метою «екуменічного діалогу» тих часів представлена не апологія радянського розуміння минулого, теперішнього і майбутнього на різних міжнародних формах, а нібито дійсний «діалог» та «порозуміння» на основі віднайдення спільних цінностей. Патріарх говорить: «Тут я хотів би сказати ще кілька слів про зовнішню діяльність Руської Церкви в той час. Ви знаєте, що наша Церква активно брала участь у так званому екуменічному русі, — це був діалог із західними християнами. А чому цей діалог став можливим? Та тому що в західних християн, зважаючи на їх, в першу чергу, етичну позицію, ми бачили

своїх однодумців. Ми бачили, що західний християнський світ розділяє, безсумнівно, ті ж цінності, що стосуються людської особистості, сім'ї, ставлення до Бога, природи, людини, і це створило передумови для діалогу» [Там само]. Викликає здивування, чому ж тоді не було досягнуто порозуміння і не побудовано «спільний європейський дім», що включав у себе простір від Барселони до Владивостока? Не пояснивши, з чиєї вини «вікно можливостей» було втраченим, патріарх переходить до звинувачень сучасного Заходу: «Сьогодні ця загальна ціннісна платформа зруйнована, тому що значна частина західного християнства переглядає фундаментальні євангельські моральні позиції на догоду сильним світу цього. Тому діалог призупинився, за винятком наших відносин з Католицькою Церквою, бо Католицька Церква, — і дай Бог, щоб так було завжди, — незважаючи на величезний тиск з боку зовнішнього світу зберігає вірність євангельським цінностям. Наші зовнішні, міжхристиянські зв'язки сьогодні практично не включають реальний діалог з західним протестантизмом. Це свідчить про те, що з'явилися нові розділові лінії, і не тільки на міжконфесійному, але і явно цивілізаційному характері. Дехристиянізація Європи і Америки ставить під сумнів загальну ціннісну основу, що мала місце протягом більшої частини XX століття. Це призводить до тотального нерозуміння, коли при обговоренні найгостріших питань виникає взаємна глухота» [Там само]. Отже, після визнання неможливості досягти визнання цінностей, важливих для Росії, у діалозі з Заходом як цілим, патріарх Кирил пропонує зосередитися на перемовинах із Католицькою церквою як поміркованою силою, що «зберігає вірність євангельським цінностям». При цьому Московський патріарх замовчує той факт, що між євангельськими цінностями Католицької церкви та традиційними цінностями РПЦ і Росії існує принципова різниця. При всьому своєму світоглядному консерватизмі Ватикан визнає базовими принципи гідності та прав людини, її свободи та відповідальності, релігійної свободи. РПЦ, навпаки, ставиться до своїх вірних та інших людей як до неповносправних особистостей, які потребують патерналістської опіки, без якої свобода вибору завжди буде означати свободу

творити зло. Намагання відібрати у окремих особистостей та цілих суспільств права на вільний вибір, передача такого права «мудрим керівникам» держави і церкви минулого і сучасності – все це риси як дискурсу, так і політики РПЦ, що нагадує скоріше реалізацію «Легенди про великого інквізитора» Достоєвського, чим втілення євангельських цінностей, головними серед яких є свобода і любов. Очевидно, що при сучасному переважанні фундаменталістичних та націоналістичних ідей в ідеологічному дискурсі РПЦ, при самій підміні віри ідеологією, досягти спільного визнання цінностей із католицькою стороною неможливо.

Спекуляції на тему єдності світу через діалог цивілізацій покликані насправді легітимізувати політику захисту єдності пострадянського простору у межах путінської політики реваншизму. У доповіді на Архієрейському соборі 2016 року патріарх Кирил так розмірковував про обов'язок зберігати цивілізаційний вибір князя Володимира: «Усвідомлений вибір святого князя, а слідом за ним і народу Русі – це не просто подія минулого. Всі ми, наші народи в єдності кожного з них і в їх загальній єдності, повинні невпинно цей вибір підтверджувати, долаючи силою волі, силою розуму, силою серця, силою духу той спротив, з яким ми стикаємося не тільки в самих собі, але і в навколишньому світі» [127]. Такого роду формулювання категоричного імперативу передбачають повну перевагу колективного начала над особистим, закону і автоматизму традиції над свободою вибору і творчістю, злиття моралі та політики, релігії та геополітики.

Обов'язок протистояння впливу Заходу в межах пожертви індивідуальним життям на користь колективу патріарх Кирил у 2016 році навіть намагався вивести із самої природи християнського одкровення. У своїй доповіді на Архієрейському соборі він висловився наступним чином: «В основі нашої віри лежить Божественне Одкровення. Для нас, християн, уявлення про цінності людини та її вище призначення, про добро і зло, про правду і брехню ґрунтуються на вченні Самого Господа, яке дійшло до нас завдяки Святому Письму і Переданню Церкви. Ми покликані покладати це вчення у фундамент

нашого життя, покликані творити особисте і суспільне життя на підставі Божественних заповідей і настанов. Суспільство, в якому немає місця поняттям обов'язку, самопожертви, людської солідарності, – приречене. Якщо назвати відхід від християнських коренів нашої цивілізації «прогресом», то тільки в тому сенсі, в якому ми говоримо про прогресування смертельної хвороби. Відмова від євангельських цінностей як підстави нашої цивілізації – прямий шлях до відходу християнства зі сцени історії, а значить, як ми знаємо, до кінця історії як такої. Обмін між культурами – абсолютно природне і здорове явище, але його не варто плутати із зневагою до власних витоків, з перестроюванням себе під чужу культуру, яка на даний момент здається більш успішною» [Там само]. За логікою патріарха Кирила відступ від колективістських антиіндивідуалістичних і антизахідних традицій російського православ'я був би зрадою православ'я як такого. Факт існування відкритого православ'я, підтверджений Всеправославним собором, руйнує світоглядний дуалізм, покладений в основу риторики патріарха Кирила.

Якби РПЦ брала участь у Всеправославному соборі, то була б оперативно створена консервативно-фундаменталістична офіційна інтерпретація його документів. При цьому Всеправославний собор був би представлений як пошук союзників по боротьбі з сучасним глобалізмом та релятивізмом, секуляризмом і нігілізмом. Якою могла бути ця інтерпретація легко уявити за аналогією із офіційною апологією Гаванської зустрічі патріарха Кирила і папи Римського Франциска.

За умов відсутності консервативного тлумачення документів Всеправославного собору, вони набувають в РПЦ ліберального звучання, сприймаються так, як їх інтерпретує Константинопольський патріархат. У межах намагань додатково легітимізувати антизахідну ідентичність російського православ'я в умовах постсоборного часу, з подачі РПЦ у межах підготовки до XX Всесвітнього Руського народного собору було розроблено документ «Глобальні виклики. Релігія і секуляризм в сучасному світі» [92]. Цей документ

покликаний наповнити конкретними ідейно-політичними смислами основні положення сучасної риторики РПЦ.

На думку авторів документу головною тенденцією початку XXI століття є релігійне відродження практично у всьому світі. «Ми спостерігаємо відродження православного християнства в Росії і Східній Європі, зміцнення католицизму на просторі глобального Півдня, сплеск протестантського місіонерства в Африці, тихоокеанських державах і Південній Америці, розвиток іудаїзму в Ізраїлі, потужний підйом ісламу від Атлантичного океану до Південно-Китайського моря, зростання впливу буддизму, індуїзму, конфуціанства, даосизму і синтоїзму як на своїх історичних територіях, так і на нових просторах. Релігійні цінності продовжують визначати ідентичність багатьох сучасних спільнот» [Там само]. Відродження традиційної релігійності розглядається як нормативний шлях розвитку людства, зумовлений духовними законами історії. Цивілізація і культура може існувати лише з опорою на духовні цінності релігії. За оцінками авторів документу, секуляризація спостерігається у межах Західної і Центральної Європи, США і Канади. Ця секуляризація є явищем протиприродним, штучно створеним політичною елітою Заходу в боротьбі за світову гегемонію: «Відмова від релігійного світогляду є однією з найважливіших рис сучасної стратегії західних еліт, які претендують на світову гегемонію. Викорінення традицій, скасування релігійного різноманіття, духовна уніфікація людства є в цій стратегії обов'язковою умовою створення глобального світу. Така уніфікація передбачає не тільки подолання національних і культурних меж, але і подолання національних та цивілізаційних ідентичностей, державних і культурних суверенітетів» [Там само]. Таким чином, еліти Заходу зображуються як егоїстичний клас людей, що свідомо чинять спротив об’єктивному ходу історії (глобальному відродженню традиційних релігій) заради перемоги власного штучного проекту глобалізації. Останній, як ідеологія штучної секуляризації та уніфікації, характеризується як антигуманний як за власною суттю так і за наслідками [Там само]. Цікаво, що західним елітам

приписується використання релігійного синкретизму та «псевдоісламського екстремізму» з метою руйнації традиційної релігійності [Там само].

Автори доповіді «Глобальні виклики. Релігія і секуляризм в сучасному світі» намагаються довести, що традиційні релігії лежать в основі локальних цивілізацій. Оскільки «між різними цивілізаціями присутні більш-менш виразні культурні та географічні кордони», то окремі традиційні релігії теж мають власні «кордони», хоча і претендують, як правило, на універсальність [Там само]. Автори доповіді визнають, що найбільше підстав для визнання універсального характеру релігійної культури має християнство. Метою західних еліт у їх боротьбі за світову гегемонію визнається руйнування кордонів локальних цивілізацій та їх релігійних основ. Специфіка історичного моменту полягає у тому, що Захід не захищає власну релігійну ідентичність у протистоянні іншим, але руйнує її. Навіть більше, – деструкція традиційної релігійності Заходу була першим завданням сучасних еліт, що борються за світову гегемонію, і це завдання багато у чому виконане. «Ставши епіцентром формування «антицивілізації», Західний світ вступив в конфлікт зі своєю власною християнською традицією, зі своїми історичними і культурними цінностями. Наявна агресивна дехристиянізація Європи і Північної Америки, послідовний демонтаж християнських духовних підстав їх культурної сфери і правової системи. Цей розрив хворобливо сприймається європейським і північноамериканським суспільством, зустрічає опір прихильників традиційної моральності. В силу поглиблення культурного і духовного розриву виникає необхідність розділити поняття «Новий Захід» і «Християнський Захід», «Північно-Атлантична цивілізація» і «Європейська християнська цивілізація». Якщо класичний Захід, заснований на християнському милосерді і тісно пов’язаній з ним світській гуманності, відстоював моральну гідність особистості та її вірність закону як природному порядку речей, то «Новий Захід» несе постмодерністську ідею «смерті суб’єкта», трансгуманізм, масову антикультуру, панування споживацьких інстинктів і войовничий секуляризм. Саме «Новий Захід», що надихається по суті антигуманними цілями, стає зародком глобальної

«антицивілізації», яка загрожує буттю всіх цивілізацій планети, включаючи класичну Європейську цивілізацію» [Там само]. Зазначимо, що в історії російської ідеологічної думки – світської та релігійної – агресивні риси приписувалися неодноразово і «християнському Заходу», і католицизму, так сам як і наміри встановити «глобальну гегемонію». Розділення «правильного» і «неправильного» Заходу нагадує тезу радянської пропаганди про наявність на Заході «прогресивних сил», які тільки і чекають на спасіння від «гноблення імперіалістичного капіталізму». Незмінним є лише покладання надій на особливу спасительну місію Росії у глобальній боротьбі сил зла і добра.

У доповіді Росія, як позитивний герой-спаситель, описана наступним чином: «Росія історично є центром Російського світу, особливої цивілізації – як у власних очах, так і з позиції інших держав. Як і всі великі цивілізації, Російська цивілізація має складну структуру і поліконфесійний склад, проте духовні цінності, що забезпечили формування цієї культурно-історичної спільності, тісно пов’язані з православним християнством. Основу Руського світу становить канонічна територія Російської Православної Церкви. Таким чином, це поняття відноситься не стільки до геополітики, скільки до геоекклезіології» [Там само]. Якщо у численних доповідях патріарха Кирила до ядра Руського світу були віднесені Росія, Україна, Білорусь і Молдова, то автори доповіді більш відверті, і центр «руського світу», як локальної цивілізації, визнають лише один – Росію. Водночас, «Російська цивілізація» зображена як єдність різноманіття. При цьому принципом єдності є російське православ’я, РПЦ. Забезпечення збереження різноманіття відноситься до рис, що сформовані у «Російській цивілізації» під впливом православ’я. Віднайдення такої дивної науки як «геоекклезіологія», що має заміняти геополітику при аналізі «Російської цивілізації» є дивним винаходом авторів доповіді не лише тому, що такої наукової чи паранаукової дисципліни не існує. Саме поняття «геоекклезіологія» є ознакою змішання екклезіології та геополітики, яке здійснюється із очевидних етнофілетиїстичних мотивів.

Автори доповіді намагаються пояснити як виникло сучасне гостре протистояння Заходу та Росії. «В даний час Російська цивілізація піддається найбільш інтенсивному натиску Західної. Зазнавши невдачі в культурній колонізації глобального Півдня, Захід розглядає територію Росії як останній природний резерв свого зростання. При цьому впевненість в успіху культурної асиміляції підкріплюється відчуттям історичної спорідненості, культурної та географічної близькості двох цивілізацій» [Там само]. Як бачимо, винним у протистоянні визнається виключно Захід. Росіяни завжди і усюди лише обороняються. На цей раз захист є необхідним від «культурної колоніалізації» та «культурної асиміляції». Звичайно, що культурна вестернизація, на думку авторів доповіді, є лише інструментом для знищення російської культури, полегшення експлуатації Росії західним глобальним капіталістичним класом. Серед мотивів Заходу нібито є не лише геополітичні та геоекономічні, але й «люцифереціанська гордість», що безперервно розвивається з часів розколу 1054 року. На думку авторів документу, «конфлікт всередині західного суспільства став продуктом його тривалої дуалістичної еволюції. З моменту свого формування західне суспільство несло в собі як християнське шукання істини, так і люціферіанську зарозумілість. Самовіддане прагнення до пізнання істини стало духовною основою видатних успіхів Західної Європи в галузі науки і культури, технологій і міжнародної комунікації. Люцеферіанська гординя приводила до таких ексцесів як кровопролиття ім'ям Христа (хрестові походи і інквізиція), вона стала духовною основою західної колоніальної експансії, теорії «вищих і нижчих народів», гітлеризму» [Там само].

Виходячи із вище сказаного не викликає подиву те, що автори доповіді підкреслюють провідну і скеровуючу роль РПЦ у захисті руського світу. Як авангард останнього, РПЦ зображується як об'єкт особливих руйнівних зусиль: «Одним з найважливіших перешкод на шляху поглинання Руського світу Західним виявляється стійка позиція Російської Православної Церкви, що зберігає вірність давнім догматам і не визнає первородства західноєвропейської духовної традиції. Тому серед технологій руйнування Російської цивілізації

присутні антиправославна, антицерковна пропаганда, а також прагнення «проковтнути пиріг частинами», розділивши єдину канонічну територію Московського Патріархату на нові, окремі юрисдикції, створені за національними або політичними мотивами» [Там само]. Таким чином, природне прагнення українців мати власну помісну церкву описується як штучне явище, інспіроване вже не вітчизняними політичними силами, а Заходом. Звичайно, що при такій світоглядній картині світу не може бути мови про визнання автокефалії українського православ'я за жодних історичних умов.

Як не дивно, але після тридцяти років релігійного відродження автори доповіді визнають, що лише у майбутньому «православному християнству належить зіграти надзвичайно важливу роль у формуванні російського загальнонаціонального і загальноцивілізаційного світогляду» [Там само]. Так само, російське православ'я не змогло запропонувати нічого вартого уваги світовому співтовариству, і лише у майбутньому може стати прикладом цивілізації толерантності та діалогу: «Росія має багатий історичний досвід співіснування народів і релігійних громад без тенденцій до їх асиміляції та уніфікації. Цей досвід може становити велику цінність при виробленні моделі багатополярного світу, що забезпечує добросусідське співіснування цивілізацій з різними релігійними традиціями» [Там само]. Звичайно, що така картина далека від історичної реальності. Практично до усіх народів – як культурно близьких, так і далеких – проводилася систематична політика уніфікації протягом усього існування Росії та СРСР. Запропонувати світові якийсь особливий «досвід співіснування народів і релігійних громад без тенденцій до їх асиміляції та уніфікації» Росія просто не може через відсутність такого досвіду як явища минулого і сучасності. Навпаки, Росія завжди прагнула асимілювати інші етноси, і також сьогодні бажає цього не лише всередині країни, але й стосовно багатьох своїх сусідів. Явним перебільшенням також є наступне характерне твердження авторів доповіді: «Особливе значення для долі світу може мати російський досвід успішної взаємодії християнства та ісламу. Глобальна роль Росії також може полягати в тому, що вона здатна виступити мостом між союзом

традиційних незахідних товариств, що протистоять атлантичному секуляризму, з одного боку, і європейськими християнськими традиціоналістами, з іншого» [Там само]. Якою у дійсності не була б історія відносин російських православних і мусульман, російських православних та представників інших релігій взагалі, на її основі автори документу так і не можуть сформувати конкретних пропозицій щодо «діалогу цивілізацій». Методологія створення риторики у межах якої можна протиставити західний «монологізм» і православний «діалогізм» цілком традиційна для РПЦ. Щодо взаємодії західних і незахідних народів, то у центрі уваги перебуває реальний історичний досвід, у якому відшукуються і гіперболізуються реальні недоліки у ставленні Заходу до «не-Заходу», при повному замовчуванні позитивного досвіду діалогу. При зображенні відносин Росії та не-Росії, навпаки, створюється певна ідеальна картина, в основному через концентрацію уваги на ідеалізованому минулому та відсилання до ще більш ідеалізованого майбутнього. Реальні проблеми відносин православних і неправославних, мусульман і немусульман, які є в Росії кінця XX – початку XXI століть – повністю ігноруються. Таким чином, автори документу «Глобальні виклики. Релігія і секуляризм в сучасному світі» підміняють аналіз маніпулюванням пропагандистським міфами. Перехід на мову пропаганди робить можливим зображення Росії у ролі рятівника світу у найближчому майбутньому: «У період великих цивілізаційних зрушень і потрясінь до Росії звертаються погляди не тільки православних християн, оплотом і захисником яких вона традиційно вважалася. На Росію як на берегиню християнської традиції з надією починають дивитися консервативні європейці, що втрачають духовний ґрунт під власними ногами. Одночасно від Росії чекають порятунку гнані християни Азії і Африки, переслідувані ісламськими радикалами і зраджені секулярним Заходом» [Там само]. Не зрозуміло лише одне: чому «консервативні європейці» та «гнані християни», які очікують від Росії спасіння, не наповнили собою простір «російської цивілізації»? Очевидно, що доля конкретних людей зовсім не турбує керівництво РФ та РПЦ. Уся політична міфологія про Росію як адвоката представників традиційних релігій, захисника меншин, гаранта

збереження кордонів локальних цивілізацій необхідна лише для того, щоб заявити про виключні претензії на глобальну владу в якості лідера майбутнього «християнського» інтернаціоналу усіх консерваторів та традиціоналістів, а відповідно – у якості глобального центру сили, альтернативного щодо секуляризованого Заходу. А саме, автори доповіді роблять такий «прогноз»: «Не виключено, що в XXI столітті Росія зможе прийняти на себе роль організуючого центру всього християнського світу, існуючого всередині різних цивілізацій» [Там само]. У дійсності, наведене судження немає характеру гіпотези щодо майбутнього, а є політичною та ідейною програмою, покликаною легітимізувати претензії Росії на повний суверенітет усередині «російської цивілізації» та вплив на розвиток всього людства через провідну роль у діалозі цивілізацій.

Автори аналізованої нами доповіді не приховують, що здійснення впливу Росії на «діалог цивілізацій» необхідне для нав'язування власної версії універсальної ідентичності та власного сценарію розвитку глобалізації. «Перед об'єднаним у комунікативному відношенні людством вперше з небувалою гостротою постало питання про нову, універсальну ідентичність, яка буде відповідати новому, глобальному образу буття» [Там само]. Отже, антиглобалістичний захист незахідних цивілізацій був необхідний лише для висунення проекту глобалізації по російський лекалам, яка передбачає не стільки формування власного бачення мультикультуралізму, скільки намагання створити російськоцентричну «універсальну ідентичність» доби глобалізації. Спроби ідеологів та богословів РПЦ наповнити конкретним змістом проект «універсальної ідентичності» буквально копіюються тези екуменічної теології Г. Кюнга, П. Тіліха та інших ліберальних теологів католицизму і протестантизму. А саме, автори документу зазначають: «перспективним треба визнати формування міжнародної системи правових і етичних координат, що спираються на загальні цінності, властиві провідним світовим релігіям. Такі цінності, як любов, мир, милосердя, справедливість, засудження неправедного користолюбства і інших пороків, притаманні практично всім віросповіданням. Ці цінності можна назвати «цінностями життя» або конструктивними

цінностями, оскільки вони орієнтують людину на духовний саморозвиток, створення сім'ї і продовження роду, зміцнення солідарних соціальних зв'язків, духовно-творчих громадських інститутів, на відмову від пошуків егоїстичного задоволення за всяку ціну» [Там само]. Ця програма віднайдення спільних цінностей, як «цінностей життя», повністю суголосна із усіма проектами сучасними релігійного екуменізму та мультикультуралізму, які висувалися на Заході. Для того, щоб представити російський проект глобалізації як альтернативний західному, автори документи вдаються до викривленого зображення сучасного «нового Заходу» як антицивілізації, що нав'язує «цінності смерті», оскільки власною метою ставить руйнування традиційних способів життя та релігій [Там само].

Однією із головних ознак західного проекту глобалізації, як проповіді негативних цінностей, вважається «войовничий секуляризм», який є спадкоємцем західного лаїцизму і радянського «наукового атеїзму». Автори документу зазначають: «Об'єктивні труднощі для вироблення глобальної релігійної ідентичності стали ґрунтом, на якому атеїзм знайшов нове ідеологічне обґрунтування. На цей раз історичним пережитком оголошено релігійне розмаїття людства, яке нібито є головною причиною поділу і конфліктів. Скасування релігії розглядається як найпростіший рецепт об'єднання землян, створення універсальної всепланетної спільності. В якості глобальної ідентичності в цьому випадку пропонується послідовний секуляризм» [Там само]. Звичайно, що твердження про те, що західні еліти, як єдине ціле, виступають за «за скасування релігії» і нав'язують «послідовний секуляризм» є значним перебільшенням. На початку доповіді її автори доводять, що сучасна наука підтверджує релігійний світогляд – про це свідчить розвиток фізики, біології, гуманітарних наук [Там само]. За цих умов атеїзм, як штучна ідеологія, протиставляється релігійності як науково підтвердженому світогляду: «Не зумівши перемогти релігію на філософському полі, не зумівши надати переконливих доказів небуття Божого і навіть створити скільки-небудь ґрунтовну світоглядну альтернативу, не зумівши зруйнувати духовну вертикаль,

яка з'єднує людину з Богом, войовничий атеїзм виступає з новим проектом. Цього разу він розраховує перемогти на політичному полі, довівши шкоду релігії як соціального явища, що розділяє людей, і зруйнувати таким чином духовні горизонталі, що з'єднують релігійні спільноти. Головним протиріччям релігійного життя в сучасну епоху стало протиріччя між «реваншем Бога», всесвітнім релігійним ренесансом з одного боку, і соціально-політичним проектом тотального секуляризму, який претендує на об'єднання людства і створення універсальної глобальної ідентичності – з іншого» [Там само]. Звичайно, що у такій світоглядній картині лише Росія здатна спасти людство від «тотального секуляризму», а усі «прогресивні сили» християнських церков та усіх релігійних об'єднань просто зобов'язані стати на бік Росії та її союзників у боротьбі із «новим Заходом». «Є серйозні підстави очікувати, що християнські громади Західної Європи і Північної Америки, так само як і світські прихильники класичної європейської культури, підтримають цю стратегію глобального розвитку і долучаться до єдиного фронту традиційних релігій, що протистоїть наступові «антицивілізації» « [Там само]. За таких умов, намагання віднайти своє місце в європейському просторі для українських християн оцінюється як зрада релігії на користь войовничого атеїзму, відмова від власної ідентичності. Після європейського вибору на Україну та інші православні країни чекає «смерть», спасінням від якої є лише приєднання до глобалізаційних проектів Росії. Так само, підтримка українського православ'я Константинопольським патріархатом у такій «картині світу» була б зрадою релігії на користь атеїзму, розколом всередині майбутньої «цивілізації життя» заради обслуговування інтересів керівництва «цивілізації смерті».

Отже, ідейно-політичний проект релігійно-традиціоналістської глобалізації, що в якості альтернативного сценарію протиставляється реальному перебігу глобалізаційних процесів, покликаний надати геополітичне та геоекклезіологічне обґрунтування визнання усіх дій Росії на міжнародній арені безумовним благом, а усіх спроб зупинити її агресивну експансію як потурання «силам зла». До аргументів на користь недоторканості канонічних кордонів РПЦ

додано політологічне обґрунтування недоторканості кордонів «російського світу». У межах цієї парадигми кожен крок України до усамостійнення є актом війни з «російською цивілізацією». Реальне чи уявне посягання на сферу інтересів Росії є боротьбою світового зла проти світового добра. Розповсюдження впливу Росії будь-якими засобами автоматично є благом, оскільки є частиною священної боротьби проти «цивілізації смерті».

4.6. Перспективи російського православ'я

Церковне життя в Росії багато в чому є безпосереднім відображенням актуальних суспільно-політичних процесів. В роки панування тоталітарної радянської ідеології після кількох хвиль систематичних репресій підконтрольне державній владі церковне життя перебувало в стані глибокої кризи. Але навіть в таких умовах існування, в рамках РПЦ, діяла група інтелектуалів головною метою яких були модернізація церковного життя та залучення в церковне середовище російської інтелігенції. Найяскравішим представником такого роду інтелектуалів можна назвати священика Олександра Меня, чия неоднозначна та багато в чому теологічна позиція, з питань поновлення церковного життя і екуменізму, часто викликала суперечки, однак приваблювала значні кола послідовників серед представників інтелектуальної еліти радянського суспільства. З падінням радянського ідеологічного ладу вплив подібного роду інтелектуальних груп всередині церкви значно знизився. Причиною тому стала відсутність контролю з боку держави в релігійному та ідеологічному секторах, через звільнення колись підцензурних праворадикальних, консервативних і монархічних сил. Якщо 90-ті роки, для Росії в цілому пройшли під знаком ліберальних реформ і «західних цінностей», для РПЦ вони охарактеризувалися посиленням обскурантизму і загального повороту церковної риторики в сторону консерватизму.

Поворот державного курсу РФ від ліберального до консервативного, що відбувався в перший і другий періоди президентських термінів В. Путіна, в значній мірі змінив розстановку сил в політико-релігійній сфері. Починаючи з

середини 2000-х років, а особливо після обрання предстоятелем РПЦ патріарха Кирила, церква взялася впевнений курс на зближення з державними структурами, розробивши спеціальну ідеологічну доктрину, що назвала політику зближення «симфонією духовної і світської влади». Вибравши консервативний курс, керівництво РПЦ зробило ставку на взаємодію з владою, а не суспільством. Багато в чому, такий вибір міг бути продиктований політичними мотивами, проте РПЦ, в особі патріарха Кирила, робила і інші ставки, головною з яких була можливість залучення до церковного життя більшої кількості потенційних парафіян. Держава в цьому питанні ставала зручним інструментом, що забезпечує церкву всіма необхідними ресурсами для реалізації подібного роду проектів. Природно, даний процес викликав ряд протестів всередині церкви, як з боку вкрай консервативно налаштованих груп, так і з боку церковних модерністів, чиї інтереси цілеспрямовано ігнорувалися протягом останніх десятиліть. Всередині церкви виникла незадоволена «правим нахилом» опозиція, яка закликала до оприлюднення церковного життя і реформ. Варто відзначити, що чисельність таких внутрішніх опозиціонерів вкрай незначна. Велика частина «церковних лівих» – інтелектуали, які виступають за помірну модернізацію сучасної РПЦ, позбавлення її від пережитків радянського минулого, елементів обскурантизму і зменшення взаємодії церкви і держави. Багато з представників даної церковної групи є досить помітними і впливовими фігурами в російській гуманітарній та теологічній сферах.

Будь-яке дослідження сучасного християнського модернізму вимагає визначеної термінології. Проблема, пов'язана з термінологією полягає переважно в розумінні терміну «модернізм» тими чи іншими соціальними групами серед різних течій християнства. Багато в чому збиває з пантелику деяка підміна понять, що виникає при використанні термінів «модернізм» і «лібералізм». Розглядаючи проблематику в такому ключі, нерідко виникає пряма асоціація християнського модернізму з такими маргінальними явищами як «квір-теологія» і «теологія визволення», характерними для деяких ліберальних протестантських і католицьких богословських течій.

У православному середовищі, особливо серед консервативно налаштованих груп віруючих і духовенства, термін «модернізм» часто викликає негативні асоціації з таким суперечливим квазіцерковним явищем початку XX століття як «обновленство». Дійсно, керована радянськими державними структурами «Жива церква» офіційно проголошувала курс на оновлення церковного життя. Насправді, основним завданням її установи було внутрішнє руйнування православної традиції і певна дискредитація духовенства «Тихоновської» церкви в очах віруючих. «Обновленство», як квазіцерковне явище, зникло з російського релігійного життя в середині XX століття, але негативне ставлення, що закріпилося за ним, залишилося. Причиною тому може послужити деструктивний внесок «обновленців» в процес знищення церковного життя в перших десятиліттях радянської влади і досить консервативна позиція патріархії по відношенню до будь-яких реформ. Такий консерватизм офіційної церкви в радянські роки був викликаний жорстким тиском з боку держави, який прагнув перетворити церкву в своєрідний «заповідник невігластва і обскурантизму», що відповідало офіційній антирелігійній пропаганді. Православна церква в СРСР змушена була виживати, і з цієї причини вибрала найбільш консервативний шлях розвитку, що не викликав протести у держави.

В той час в середовищі православного духовенства, як в СРСР, так і за його межами існував серйозний рух інтелектуальної еліти, яка ставила собі за мету адекватну модернізацію православ'я, покликану зробити його життєздатним і конкурентним в умовах сучасного суспільства епохи постмодерну. Важливо відзначити, що подібні процеси відбувалися паралельно з модернізацією католицької церкви, значно змінили богослужіння, соціальну концепцію, внутрішню і зовнішню політику в ході реформ Другого Ватиканського собору. Результатом реформ стало пожвавлення церковного життя, подолання бар'єру між католицьким духовенством і мирянами, демократизація зовнішньої політики церкви і зміцнення позицій католицтва в усьому світі. Спостерігаючи позитивні результати такого помірного модернізму, багато представників православної церкви почали розробляти православний

аналог католицької моделі церковного модернізму. Головною метою застосування цієї модерністської моделі було оновлення церкви для адекватної взаємодії з сучасним соціумом. Такого роду обновленські тенденції на даний момент існують у багатьох помісних православних церквах, ситуація відрізняється лише ставленням вищої церковної ієрархії до модернізму. В деяких православних громадах духовенство підтримує тенденції до відновлення церковного життя, а десь активно йому протидіє.

Феномен взаємодії РПЦ з модерністськими трендами всередині церкви близький до другої моделі. Причиною цьому є ряд факторів, що в значній мірі вплинули на церковне життя і політику після розпаду СРСР. В першу чергу, це продовження вищою церковною ієрархією консервативного шляху розвитку церкви. Також значно вплинули на церковне життя в кінці 80-х років консервативно-монархістські наративи. Бурхлива активність церковних радикально налаштованих організацій, багато з яких діяли під керівництвом або з благословення священноначалія значною мірою контрастувала з ліберальною дійсністю пострадянської Росії. Відомий дослідник сучасного російського православ'я Микола Мітрохін зазначає, що в цей час серед віруючих РПЦ почали популяризуватися консервативні тенденції, які апелювали до монастирського бачення церковного життя та проголошували курс на «ідеальне православ'я». Таким «ідеальним православ'ям», на їхню думку, були релігійні норми часів царювання Василя III і Івана Грозного. Природно, що основним осередком популяризації такого роду трендів ставало чернецтво, особливо пов'язане з традиційними монастирськими центрами. Такий ультра консерватизм, популярний серед віруючих, підкріплювався помірним консерватизмом білого духовенства, який бачив «духовне відродження» в поверненні до релігійних норм XIX століття, полягав в тісній співпраці церкви і держави [9, с. 209 – 211, 214]. Змішавшись в поширюваних церквою ідеологічних концепціях «руського світу» та «симфонії духовної і світської влади» перераховані вище тренди закріпилися як норми церковного життя в сучасній путінській Росії. Важливо відзначити, що посилення авторитарності правлячого російського режиму

безпосередньо позначилося на внутрішній і зовнішній політиці, що проводиться РПЦ. Церква, яка в останні роки все частіше проявляла агресію в бік світського суспільства (казус Pussi Riot та закон про «образи почуттів віруючих»), з початком українських подій в листопаді 2013 р., прийняла максимально агресивну та іделогізовану позицію. У риториці духовенства все частіше стали з'являтися заклики до «правої війні» за «традиційні цінності» та «руський світ».

У своїй статті, присвяченій феномену ідеологічної доктрини «руського світу» Т. Левченко відзначає, що вище керівництво РПЦ, займаючись апологетикою консервативної і агресивної риторики, вважає за краще наполягати на тому, що такий консерватизм тотожний традиційному католицькому консерватизму. Каменем спотикання в питанні відмінності сучасного християнського консерватизму в Європі і консерватизму в інтерпретації РПЦ є питання становища людини в церковному вченні. На думку дослідника, західні християни, як протестанти, так і католики (так само як і православні громади константинопольського патріархату) визнають верховенство прав людини, даних йому народженням, в той час як РПЦ наполягає на тому, що існує унікальна правова система, що базується на «традиційних цінностях» [112]. Саме ці цінності і стають перепоною до руху в бік сучасності. На думку керівництва РПЦ немає необхідності в змінах: часи минають, а «духовні цінності» традиційно залишаються.

Тенденції до модернізації та консерватизму характерні для сучасної релігійності як дві константи, що дозволяють залучати до церкви значну кількість віруючих. Відомо, що церква, яка не розвивається в бік модернізації або консервативної реставрації, не може бути привабливою для звичайного віруючого. Релігієзнавство виділяє тенденції до модернізації і консервативної реставрації як необхідні складові загальноцерковного дискурсу, взагалі, та теології, зокрема. Для одних вірян важлива наявність вектора прогресивного руху, інші, навпаки, зацікавлені в постійному відновленні традиції. Російське православ'я на початку нового тисячоліття ці загальні тенденції намагається парадоксальним чином злити в ідеалі «консервативної модернізації». Цей ідеал

не приймається у російському суспільстві, породжує хвилю антиклерикалізму, на тлі якої виникає образ однозначно консервативного російського православ'я. Остання обставина змушує дослідників взагалі сумніватися в наявності тенденцій до модернізації в сучасному російському православ'ї. Тим часом, такі тенденції існують як в діяльності керівництва церкви, так і в середовищі російських богословів, і обидва напрямки проявів модернізму заслуговують окремого аналізу.

Як відомо, для католицтва та православ'я характерно визнання трьох джерел догматичного і морального богослов'я: Письмо, Традиція та Вчительство Церкви. В останньому елементі католицтво робить акцент на магістеріумі Папи, православ'я – на вчительстві Вселенських і помісних соборів. Але більш важливим є те, що православ'я головним джерелом догматичних і моральних істин вважає Традицію (Передання). Згідно з православними богословами, Писання – це записаний Переказ, а Вчительство Церкви – це актуалізація Передання для відповідей на сучасні проблеми віруючих і невіруючих. Для католицтва Письмо і Традиція є фіксація Вчительства Церкви, християнської керігми. Цікаво, що в своїй «Церковній догматиці» видатний богослов сучасного протестантизму Карл Барт бачить Вчительство Церкви сьогодення та минулого лише тільки як прояв «Слова Божого», яке повністю і адекватно присутнє у Христі і в Біблії. Тенденція вводити Христа як мета-джерело для Писання і Передання з бартіанства проникла в документи Другого Ватиканського собору. Для православ'я такі тенденції чужі, і в центрі православної богословської методології як і раніше стоїть Традиція. Окремі спроби сучасних православних теологів Д. Станілоае і С. Агурідіса підкреслити пріоритет Писання над Традицією не стали загальновизнаними. У цих умовах цікавим є феномен зростання ролі Вчительства церкви: така тенденція стала явною в сучасному російському православ'ї на початку XXI століття. Це своєрідний шлях «модернізації зверху», що визначає важливі зміни в ідентичності сучасних віруючих і російського православ'я в цілому.

Зростання ролі вчительства церкви пов'язане з діяльністю Кирила (Гундяєва), який був ініціатором постанов архієрейських соборів по безлічі актуальних проблем сучасного церковного і суспільного життя – спочатку як глава Відділу зовнішніх церковних зв'язків, а потім (з 2009-го) як патріарх Московський.

Першим значним кроком в активізації вчительства церкви стало прийняття в 2000-му році архієрейським собором РПЦ документа «Основи соціальної концепції». Цей документ претендував разом з «Основами відносин до інославних» (прийнятий на тому ж соборі) на роль конституції щодо православної церкви до всієї безлічі «зовнішніх» проблем: відносини церкви до держави і суспільства, до інших релігій і культур, до глобалізації, до етичних та соціальних дискусій сучасного світу. Після свого обрання патріархом Кирил (Гундяєв) розгорнув роботу над безліччю окремих документів, що визначають ставлення до сучасних «внутрішніх» проблем церкви. Найбільш важливими серед цих рішень є: санкціонування практики частого причащання, прийняття скороченого чину окремих таїнств церкви, зміцнення активної місіонерської позиції церкви, розвиток вчення про повноту влади єпископату над православною церквою.

В цілому для патріарха Кирила характерне перебільшене уявлення про роль церковної риторики. Якщо постмодернізм критикує риторику, особливо пов'язану з вчительством по відношенню до суспільства, то патріарх Кирил вважає таку риторику виправданою та необхідною. При чому така риторика мислиться їм не тільки як пасивне свідоцтво про позицію церкви щодо великої кількості проблем сучасності, а й як активна сила, здатна змінювати суспільство. Аудиторіями, на які направлений риторичний тиск, є: політична еліта Росії і сусідніх країн, російський народ як цілісність, що споживає продукцію ЗМІ, церковна маса віруючих. Характерно, що з цільових груп для риторики патріарх виключає інтелігенцію, громадянське суспільство та церковних інтелектуалів. З точки зору патріарха впливати необхідно тільки на ті групи, які представляють собою владу або є важливими для утримання влади. Намагаючись добитися

уваги російського суспільства як цілого, патріарх і його співробітники часто епатують російську та зарубіжну громадську думку своїми різкими заявами, в яких російське православ'я постає як політичний проект, схожий з іранським політичним ісламом. Риторичне втручання в усі сфери життя суспільства і особистості набуло таких масштабів, що церкву підозрюють у бажанні змінити світський характер російської держави і ввести елементи теократії. Насправді певний сенс таких побоювань цілком виправданий, оскільки патріарх Кирил пропонує російському суспільству проекти модернізації, загальна схема яких запозичена в ісламських лідерів. Західна модель модернізації та глобалізації оголошується неприйнятною через низку ціннісних розбіжностей, а також прагнення зберегти релігійну, культурну та етнічну самобутність. В якості альтернативи пропонується найпростіша схема: прийняття технічних досягнень Заходу при збереженні всіх особливостей релігійної культури і традиційної цивілізації. Цікаво, що не раз історія вже довела неспроможність такого роду проектів. Без вільної людини перейняті на Заході новітні технології – технічні, економічні та соціальні – мають ефективність на кілька порядків меншу. Крім досвіду модернізацій в ісламських країнах можна згадати про модернізацію в СРСР, під час якої держава так і не спромоглася створити ефективну економіку та конкурентно привабливу культуру. Вдалими проектами модернізації були тільки ті, де суспільства засвоювали цінності Заходу або повністю (Східна Європа) або частково (країни конфуціанської культури). Неможливо проводити модернізацію за західними лекалами і одночасно заперечувати всі західні цінності. Але патріарх Кирил пропонує саме такі рецепти для самої православної церкви, для російського суспільства та держави.

Суперечливість концепції модернізації патріарха Кирила особливо очевидна при його спробах говорити для Заходу на церковних і світських майданчиках. Зразки найбільш значущих його виступів за різні роки зібрані в його книзі «Свобода і відповідальність». Риторична стратегія цих виступів поєднує в собі кілька логічних кроків. По-перше, Кирил заперечує універсальний характер «загальнолюдських цінностей», вважаючи їх виразом локальної

західної культури, яка перебуває в ідейній кризі. По-друге, патріарх вважає, що російська православна цивілізація виробила власну ефективну систему цінностей, яка більш гуманістична та відкрита, ніж західна. По-третє, Кирил пропонує Заходу почати принципову світоглядну дискусію з іншими локальними цивілізаціями для вироблення дійсно загальнолюдських цінностей.

У цій риторичній стратегії привертає увагу те, що цінності можуть бути об'єктом дискусій і домовленостей. Як православний керівник і богослов патріарх Кирил мав би наполягати на універсальному і абсолютному характері православних цінностей. Прикладами такого роду риторики сповнені виступи патріарха Константинопольського Варфоломія і практично всіх православних богословів XX століття. Затвердження абсолютного характеру православних цінностей тільки для «руського світу», приведення до спільного знаменника православних цінностей, етнічних характеристик російського народу, його культурних особливостей є фактичним запереченням універсального характеру православ'я. Розкол православного християнства на етнічні церкви стає фактом культурної ідентифікації, якщо прийняти вчення патріарха Кирила.

Крім зниження статусу православних релігійних цінностей і привнесення в ціннісний перелік світських цінностей російського народу через його нібито особливу святість та унікальність історичного досвіду, патріарх Кирил допускає ще один відступ від православної теології. Згідно з християнською доктриною загальнолюдські, загальнохристиянські, загальноправославні цінності не можуть бути предметом домовленостей у будь-якому дискурсі. Цінності можуть і повинні виявлятися, але не формуватися. Тим часом, патріарх Кирил вчить саме про історичне формування цінностей і можливості їх змін в сучасних дискусіях. Такого роду релятивізм не характерний для релігії взагалі і для християнства зокрема. Православ'ю такий релятивізм категорично чужий на всіх етапах його історичного розвитку. Такого роду релятивізація відкриває широкі можливості для модернізації православ'я, для його виживання в постмодерному вигляді. Одночасно така релятивізація знижує привабливість православ'я в очах віруючих і невіруючих, які критично сприймають запропоноване зниження і політизацію

православних цінностей, їх релятивізація і зміна форм легітимізації релігійних цінностей.

Альтернативним проектом модернізації в російському православ'ї є бачення ліберально налаштованих теологів. Найбільш авторитетними з яких є такі теологи та релігійні мислителі як Андрій Десницький та Ольга Седакова. Як не парадоксально звучить, саме ці ліберальні теологи нагадують про абсолютний характер православних цінностей. Для них, проте, ці абсолютні цінності тісно пов'язані з загальнохристиянськими і загальнолюдськими цінностями, які також мають об'єктивний і універсальний характер, дані як абсолютно значимі в світовій культурі та історії. Християнство відкрило універсальну значущість свободи, раціональності та особистості. Ці цінності не чужі православ'ю і російській культурі, вони є найкращим, що в ній є. Ці ж цінності стали найважливішою підставою для європейських і загальнолюдських цінностей. Сьогодні Захід і Росія втрачають ці цінності, оскільки і західне, і російське суспільство під впливом ідеологічних штампів виявилися в стані застою та кризи, аналогічних колишнім в радянському суспільстві. А. Десницький та О. Седакова пов'язують ці процеси з втратою почуття відповідальності вільної і розумної особистості, з відродженням патерналізму – прихованого на Заході і відкритого в Росії. Зайва державна турбота, навіть якщо вона проводиться під гаслом захисту прав людини, згубно позначається на сучасній цивілізації і обумовлює безліч кризових явищ. Ще більш згубні наслідки має релятивізм і торжество нової софістики в її світських та релігійних формах. Сократівський пошук істини, сумнів, як методологічний принцип –втратили свою актуальність, вони і зовсім виявилися б засудженими суспільством, якби не необхідність розвитку природних і точних наук. Релятивізм російської державної та церковної риторики критикується А. Десницьким та О. Седаковою як прояв нігілізму, як знищення можливості справжнього духовного і культурного розвитку. Джерелами такого релятивізму називаються не тільки сучасна боротьба за вплив і владу, яку ведуть церковні та світські інститути. Особливий витік релятивізму – в абсолютизації «серця» як джерела релігійних та духовних істин, як критерію

оцінки досвіду, явищ і фактів. Згідно з О. Седаковою, антична і православна культури цінували в людині розум, який може бути мудрим, люблячим та віруючим. Серце ж розглядалося як поле боротьби пристрастей і переживань, як стихійна сила, яка не може бути джерелом релігійних і культурних універсалій. Дійсно, піетичне милування серцем цілком чуже античній та патристичній традиціям. На великій кількості джерел О. Седакова, що йде слідом за С. Аверінцевим, доводить, що «софійна мудрість» відносилась до розуму як до суб'єкту цієї мудрості, але не як до серця. Такого роду дослідження змушують переоцінити багато штампів російської релігійної філософії, деконструювати релятивізм, який проник в релігійну та світську культури. Розрізнення релігійного і ментального дозволяє не шукати обґрунтування цінностей в ментальному. Навпаки, цінності повинні мати тільки абсолютне підґрунтя, а нормативними їх проявами має бути їх функціонування в софійній та загальній раціональності, в православній і загальнохристиянській релігійності. Культура, в тому числі і православна, вимагає «дорослості», і тому модернізація нерозривно пов'язана з освітою і вихованням, а не з політичною риторикою. Подолання антропологічної кризи сучасного людства, зростання нігілізму, релятивізму, безвідповідальності та хаосу можливо тільки на шляху прояву об'єктивно значущих цінностей, при пріоритеті цінностей релігійних, чий вищий статус, проте, може проявлятися на тлі реалізації загальнолюдських цінностей як загальних культурних універсалій.

Аналізуючи ряд останніх статей А. Десницького, слід зазначити, що найбільш актуальною для автора темою залишається проблема внутрішньоцерковного життя. У своїй статті «Бій кривавий, святий, правий» Десницький пише про використання духовенством РПЦ агресивних, що вихваляють війну наративів [109]. Теолог зазначає, що ця агресивна ідеологія, забуваючи про своє християнське походження, концентрується переважно на військових і технологічних досягненнях СРСР, розбавляючи їх православним наповненням, замість марксизму-ленінізму. Така громадянська релігія, вважає Десницький, виникає в суспільстві, з дуже низьким рівнем релігійності, де

основна маса населення звикла співвідносити себе з радянською ідеологічною системою, своєрідним символом якої є «культ Перемоги». Агресивна, войовнича риторика представників РПЦ відображає загальну тенденцію обраного церквою шляху – залучення віруючих за рахунок пропаганди в рамках державної ідеології «традиційних цінностей». Така політика, вважає Десницький, веде до влади, слави і успіху. Обраний РПЦ шлях «кількості замість якості», з точки зору теолога, суперечить християнським віровченням, що закликає віруючих бути «малим стадом» і «сіллю землі» [109]. Подібну точку зору Десницький висловлює і в статті «Останній бастіон» [115]. Однак у даній публікації теолог робить акцент на тому, що рівень релігійності в Росії дуже низький по відношенню навіть до багатьох секуляризованих країн Європи. Десницький стверджує, що дивитися треба не на статистику, а на динаміку, роблячи акцент на тому, що РПЦ не проводить місіонерську роботу з віруючими, релігійність яких в більшості випадків представляє суміш ідеологічних кліше і побутової магії. Автор вважає, що такий безвідповідальний підхід до динаміки розвитку релігійності в Росії призведе до того, що з часом, релігія практично зникне з повсякденного життя росіян [115].

Іншу актуальну для внутрішньої церковного життя тему Андрій Десницький піднімає в статті «Якщо ми хочемо побачити молодь в Церкві – нам потрібно посунутися» [112]. У цій публікації автор говорить про проблему інтеграції в традиційне, для сучасної практики РПЦ, парафіяльне життя молодого покоління. Головною заковикою, на думку Десницького, залишається радянська модель парафіяльного життя до якої не має будь-яких сучасних альтернатив. Іншою стороною питання автор називає позначену вище проблему орієнтації парафіяльного життя на монастирські норми, і небажання як священиків, так і мирян РПЦ поступатися сформованим в радянські і пострадянські часи принципами. Так само автор зазначає, що нинішня модель парафіяльного життя, в якій прихожанин – пасивний споживач, від якого нічого не залежить, не просто малоприваблива для молоді, вона ще й не надто сприятлива для церкви в цілому. Така відсутність гнучкості, на думку автора,

тягне за собою нездатність молодого покоління росіян інтегруватися в умови властивого для РПЦ парафіяльного життя і значно зменшує інтерес до православ'я серед підростаючого покоління. Крім того, важливою з місіонерської точки зору проблемою російської парафіяльного життя залишається ігнорування національних мов при богослужінні та альтернативних традиційним літургійних форм [112]. Важливо відзначити, що в цих питаннях Десницький близький до сучасної католицької практики парафіяльного життя, коли богослужіння відбуваються зручним для прихожан обрядом і на національних мовах, а саме парафіяльне життя орієнтоване не на суворість дотримання богослужбових норм, а регулюється потребами громади. У своїй статті «Останній бастіон» Десницький стверджує, що можливість, а головне воля до реформ з боку духовенства і мирян до проведення реформ в РПЦ існували під час Помісного собору 1917-1918 років, однак тоді реформації російської церкви і перетворення її в передову помісну церкву православного світу завадили більшовики. Їм не потрібна була реформована і прогресивна церква, здатна стати для своїх віруючих гідним опонентом «диктатури пролетаріату». Тоді для гальмування реформаторських процесів в РПЦ були застосовані репресії, державний тиск і створення альтернативної квазіцерковної структури «Живої церкви», яка дискредитувала оновлення церкви [115].

Важливо відзначити, що в ряді статей Десницький говорить про христоцентричність в сучасному православ'ї. У своїй публікації «Нам не вистачає христоцентричності», дослідник стверджує, що в сучасному православ'ї обрядова сторона релігійних практик, культура і політика настільки захоплюють людей, що говорити про глибинні сенси нема чого. Христос – не в самому центрі, а на задньому фоні [114]. Подібну точку зору він повторює в іншій публікації «Екуменізм помер. Хай живе екуменізм», стверджуючи, що в сучасному російському православ'ї існує кілька «ініціативних груп», кожна з яких переслідує індивідуальні цілі. Частина віруючих шукає народні обряди і звичаї, інша – імперську ідеологію. «Те й інше прекрасно обходиться без Христа» – зазначає публіцист [116]. В обох статях Десницький стверджує, що сучасна РПЦ,

в даний момент свого історичного існування, переживає чергову кризу. На його думку, багато аспектів церковного життя вимагають серйозного перегляду і модернізації. Автор вважає, що причиною тому є практичне припинення повноцінного церковного життя в радянські часи. Як досвідчений біблеїст автор вважає, що важливою складовою, яка допоможе відродити сучасне православ'я в Росії, може стати активне вивчення Святого Письма, як мирянами, так і духовенством. Автор закликає не переймати чужу для православ'я протестантську або католицьку парадигми, а зберігати властиву православ'ю святоотцівську традицію ділитися з іншими християнами досвідом на особистісному рівні.

Крім вищезазначених тем, Десницький так само звертає увагу на феномен клерикалізації російського суспільства, що частково виражається у введенні в державній школі ОПК (Основ православної культури). У своїй статті «Восьмирічка духовності» теолог стверджує, що характерне для сучасної Росії добровільно-примусове щеплення «духовних цінностей» загрожує реакцією відторгнення, подібного до того, як радянська молодь 80-х відкинула ідеологеми марксизму-ленінізму, поширювані тими же методами [110]. На думку автора, такий підхід лише дискредитує саму систему освіти і церкву, а також викликає негативну суспільну реакцію на «духовні цінності». Однак, на його думку, клерикалізація не є сучасним феноменом путінської Росії. Вона супроводжує російське суспільство протягом всієї історії країни, змінюючи різні форми, виступаючи під виглядом великодержавної, монархічної, або атеїстичної ідеології [110]. У своїй статті «І не церква, і не кабак», автор зазначає, що Росії необхідно пройти загальнолюдський шлях історичного розвитку, для подолання різного роду крайнощів, що перешкоджають її становленню [113]. Він зазначає, що якщо християнство, дійсно вибір російського народу, зроблений колись князем Володимиром в Корсуні, відтак Росії доведеться пройти і через деклерікалізацію, наслідком чого стане зникнення державної ідеології. Так само він вказує, що інші православні нації йдуть приблизно тим же шляхом, кожна країна в своєму темпі і з власної моделі розвитку. «Середньовіччя в

християнському світі закінчилося, хоча іноді його і шкода» – зазначає автор [113].

Взагалі, тема подолання минулого, що перешкоджає і Росії і російському православ'ю на шляху його історичного розвитку – це «червона лінія» в публіцистиці Андрія Десницького. У статті «Екуменізм помер. Хай живе екуменізм», публіцист зазначає, що після краху комунізму, серед віруючих РПЦ виникла тенденція до реконструкції дореволюційного православ'я. Однак, на думку Десницького, дореволюційна церква виявилася абсолютно безпорадною перед революційною хвилею: не змогла повести за собою народ, запропонувати йому якісь інші, кращі смисли і цілі, ніж більшовицька пропаганда. Саме з цієї причини, вважає автор, РПЦ необхідно «пережити XX століття», тобто переосмислити досвід всього світового християнства і виробити сучасну, актуальну для сьогоднішньої Росії модель розвитку. У цьому ключі, головним інструментом подолання тоталітарного минулого, який став причиною серйозних проблем, Десницький називає часткове переймання досвіду західних християн, які пережили багато проблем XX століття, і виробили певний «імунітет». Такий підхід, на думку біблеїста, неодмінно призведе РПЦ до необхідних для її виживання і олюднення реформам [116].

Основна тема в публіцистиці О. Седакової – пошук поля взаємодії між духовною та світською культурою Росії. Головним героєм цього пошуку для автора є російський інтелігент, який здійснює цей пошук не дивлячись ні на які перешкоди з боку державної ідеології. Роблячи огляд історії цієї взаємодії, Седакова зазначає, що характерною рисою російської культури є спроба знайти джерело взаємного проникнення двох культур, які, на думку автора, вперше знайшли точки дотику в культурі Срібного століття. Однак Срібний вік відправили на «філософському пароплаві», зазначає Седакова і російська культура знову залишилася відтятою від її духовної складової. У своїй статті «Світське культура і Церква: поле взаємодії» [383], теолог зазначає, що духовний пошук російської інтелігенції тривав протягом усього радянського часу, виявляючи себе в діяльності письменників і поетів, які публікувались в

самвидаві. Однак, на думку Седакової, своєрідною кульмінацією пошуку зіткнення духовного і світського є наукова діяльність її вчителя Сергія Аверінцева. На думку автора, Аверінцев першим серед усіх відомих російських мислителів переступив постійне і фундаментальне зробивши поділ між Росією – і всім іншим (особливо західним) світом, не стаючи при цьому «західником», але розглядаючи свою країну як учасницю світової християнської цивілізації. За словами Седакової, саме ця позиція Аверінцева – найважливіший переворот у багатовіковій інерції російської думки. В цілому, така позиція є характерною рисою, що об'єднує сучасних православних лібералів на кшталт Седакової та Десницького. У той же час, цих теологів не можна назвати «західниками», тому що крім послідовної критики сучасного політизованого російського православ'я вони залишаються швидше традиціоналістами по відношенню до сучасного західного лібералізму [383]. Органічний розвиток ідей Аверінцева Седакова бачить у діяльності послідовників священика Георгія Кочеткова. На її думку, діяльність «малих братств» Кочеткова є абсолютно новим явищем в російській церковній традиції, адже в них існує те, що розпочалося в Срібному столітті і продовжувалося в паризькому Християнському студентському русі. На думку теолога, за таким християнським модернізмом маємо глибоку повагу до культури, вітчизняної та світової, у всій її складності, та велику увагу до того, що називається викликами сучасності. Для Седакової саме в такому форматі релігійно-філософської співпраці, як пропонує «Філаретівський інститут» отця Г. Кочеткова, криється єднання світської і духовної культур Росії [383].

Певною мірою викликом стала стаття О. Седакової «Російське суспільство при світлі Майдану» [382], де теолог висловлює глибоко ліберальну, за російськими мірками, позицію по відношенню до українських подій 2013-2014 років. Для Седакової події української революції – подолання страху і радянського минулого, яке необхідно здійснити жителям колишнього СРСР на шляху до інтеграції в світове співтовариство. Найважливішим аспектом, який став для дослідниці знаковим, у всіх подіях Майдану, стала солідарність людей, які боролися за своє майбутнє [382]. Саме в цьому вона бачить втілення

європейського вектора розвитку пострадянського простору. У питанні подолання минулого і суспільної консолідації вона досить близька до позиції Десницького, для якого подолання минулого так само бачиться, чи не основним завданням, що стоїть перед жителями Росії і російською церквою.

Очевидно, що при порівнянні двох проектів модернізації російського православ'я більш перспективним є проект А. Десницького і О. Седакової, в той час як проект Кирила (Гундяєва) має істотні внутрішні протиріччя і може мати негативні наслідки для російського православ'я і суспільства в цілому.

Висновки до четвертого розділу

В результаті аналізу широкий спектр явищ, що виникли у зв’язку із необхідністю змінювати ідеологію РПЦ під тиском різноманітних зовнішніх викликів, встановлено, що у 2012-2016 роках РПЦ пережила значну трансформація у напряму до радикалізації фундаменталістичних і націоналістичних тенденцій.

Ультраконсервативний поворот інституціалізованої ідейно-політичної риторики РПЦ відбувся після повернення Путіна на посаду президента РФ. Тісна співпраця з державними інститутами призвела до інтеграції окремих представників церковної номенклатури в державний істеблішмент та надала представникам РПЦ широкий доступ до федеральних ЗМІ. Користуючись нагодою, церковні спікери швидко освоїлися в російському інформаційному просторі та почали активно коментувати усі поточні політичні події. Розглянутий у цьому підрозділі хронологічний період ознаменувався радикальними трансформаціями політичного простору значної частини пострадянського регіону, що відобразились на процесі розвитку риторики РПЦ. Політична нестабільність початку 2012-го року, пов’язана з масовими акціями протесту, що відбулися по всій Росії, спонукала представників церкви активно висловлювати свою підтримку правлячому політичному режиму та засуджувати діяльність опозиціонерів. Цей факт спричинив трансформацію ставлення до церкви з боку опозиції від нейтрального і позитивного до критичного, а подеколи

й різко негативного. Як наслідок найбільш радикальні представники опозиційного руху організували ряд гучних провокацій проти керівництва РПЦ, які викликали суспільний резонанс. Одночасно з цим процесом в ЗМІ почали активно розвиватися скандали, пов'язані особисто із патріархом Кирилом, які набули значного розголосу. Задля власного захисту РПЦ обрала найбільш радикальну з усіх можливих риторик, активно поширюючи інформацію про «заздалегідь зорганізований напад на православ'я». Цей концепт настільки глибоко прижився у риториці РПЦ в останні роки, що його використання набувало часом навіть абсурдного характеру. Протягом останніх років церковні спікери називали «нападом на православ'я» будь-яку критику у власну адресу, особливо в моменти, коли довколацерковні скандали ставали предметом широких соціальних дискусій. Іншою важливою особливістю ідейного ландшафту сучасного російського православ'я в зазначений хронологічний період стала активна інформаційна підтримка церквою будь-яких антиліберальних ініціатив з боку держави.

Індикатором, що виявив відсутність єдності в риториці керівництва Московської патріархії, стали політичні подій в Україні кінця 2013 – початку 2014 року. Нейтральну до подій лінію обрав патріарх Кирил, в риториці якого превалювала тематика засудження конфлікту та необхідності повернення до діалогу. Схожу позицію обрали й представники підконтрольної Москві УПЦ. У свою чергу, в риториці церковних консерваторів звучала підтримка тодішньої української влади та домінувала концепція про необхідність силового вирішення конфлікту. Відсутність консенсусу щодо українського питання залежала від складного політичного контексту, заручником якого стали представники патріархії. Хід подальших політичних подій, пов'язаних перш за все з процесом ескалації конфлікту між Росією та Україною, також вплинув й на розвиток церковної риторики. На тлі військового протистояння патріархія почала активно розкручувати концепцію «нападу на православ'я», намагаючись подати військові дії на Донбасі як релігійний конфлікт. Слід зазначити, що подібні спроби були продиктовані загальним курсом російської інформаційної політики

зазначеного періоду, а отже, намагання демонізувати українську сторону виглядають звичайною пропагандистською практикою. Наприкінці 2015-го року курс інформаційної політики РФ щодо України почав поступово змінюватися: в інформаційному просторі все частіше почали звучати заклики до примирення.

Важливою характеристикою ідеології російського православ'я у зазначений період стала специфічна трансформація історіософських поглядів представників РПЦ. На тлі зростаючого мілітаризму російської ідеології та авторитаризму влади, в країні актуалізувалась ідея надзвичайної історичної важливості перемоги у Великій Вітчизняній війні та особистої ролі Сталіна в цьому процесі. До розробки нової державної міфології активно долучилися спікери РПЦ на чолі з патріархом Кирилом. Відкинувши актуальну до того історичну версію про РПЦ як «церкву–мученицю», що постраждала від свавілля радянського режиму, церковні речники запропонували нову ідеологічну модель, згідно з якою причиною репресій проти духовенства в радянські часи стали не релігійні переконання, а «неправильні» політичні погляди. Загалом, тема апології СРСР почала все частіше звучати в риториці представників РПЦ в період 2012–2015 років. Цей феномен пов'язаний із поширенням радянського ресентименту, що став актуальним трендом сучасної російської ідеології. Орієнтуючись на ідеологічний запит суспільства, РПЦ вибудовує таку ідеологічну матрицю, яка співпадала б зі світоглядними переконаннями «православної більшості». Рухаючись у залежності від соціального замовлення російської влади, церква все глибше стає націоналістичною за власною ідеологією.

У 2015-2016 роках патріарх Кирил здійснив спробу оновити концепт «руського світу» за допомогою ідеалів «солідаризму», що стало особливо помітним після відставки протоієрея Всеволода Чапліна. Новий ідеологічний тренд знайшов своє вираження у книзі патріарха Кирила «Сім слів про руський світ», редактором та популяризатором якої став новий ідеолог РПЦ Олександр Щіпков. Ідеї «солідаризму» в XX столітті по-різному розвивалися у католицькому соціальному вченні та фашизмі. Речники РПЦ вбачають втілення

ідеалів солідаризму в кращих проявах радянського менталітету. «Солідаризм» у риториці патріарха Кирила і його оточення став засобом легітимізації російського націоналізму і реваншизму. Нова риторика мала замінити збанкрутілий радикалізм протоієрея Всеволода Чапліна, який був відправлений у відставку наприкінці 2015 року. У межах цієї риторики Росія є «країною-цивілізацією», до якою зобов'язані приєднатися сусідні народи. Ідентичність цієї «цивілізації» задані хрещенням Русі, яке нібито було створенням абсолютно самостійного релігійного та культурного цілого, а не долученням до «європейського» чи «візантійського» «світів». Головною відмінною рисою Росії як країни-цивілізації є солідаризм, яким позначається особливий тип колективних відносин, що включають у себе: добровільне пожертвування індивідуальним на користь колективного цілого, виняткова відкритість основного етносу до усіх інших, пошук вищої справедливості. Уособленням зла у цій риториці стає прагнення ліберальних свобод і навіть свобода вибору як така. Патріарх відкрито заявляє, що сформовані РПЦ множини духовно-політичних цінностей мають бути «базисом», а політики «надбудовою». При цьому політичні лідери і народ зобов'язані бути вірними цим цінностям. Також на ці цінності мають орієнтуватися сусідні із Росією держави, оскільки у 2015 році патріарх Кирил приходить до думки, що росіяни, білоруси та українці становлять єдиний російський народ. Історичне відділення українців є плодом штучного культивування особливої ідентичності, і для патріарха це є так само абсурдним як сучасні спроби культивувати окремі нації «козаків», «сибіряків», «поморів». Повне приєднання України до Росії стає програмою максимум, а програмою мінімум є возз'єднання всіх етнічних росіян. Заявлені патріархом Кирилом ідейно-політичні концепти набули повноцінного втілення в ідеології російського православного націоналізму О. Щіпкова.

Новий речник РПЦ О. Щіпкова у 2015–2016 роках створив новий тип православної ідеології, у якому спасительна місія у світовій боротьбі добра і зла покладена не на РПЦ, а на сам російський народ як етнічно-цивілізаційний феномен. Призначений у кінці 2015 р. замість протоієрея Всеволода Чапліна

відповідальним за зв'язки РПЦ із державою та суспільством О. Щіпков займає не менш антиукраїнську позицію, але його риторична й ідеологічна стратегії мають власну специфіку, будучи втіленням радикального націоналізму, що сакралізує російську націю. Дослідження особливостей трансформацій наративів сучасного офіційного російського православ'я у риториці провідного спікера РПЦ О. Щіпкова дозволяє зробити висновок, що на сучасному етапі розвитку керівництво РПЦ намагається оновити наратив «руського світу» за допомогою ідеалів «солідаризму». Речник РПЦ вбачає втілення ідеалів солідаризму у кращих проявах радянського менталітету. Втіленням добра в риториці О. Щіпкова стає російський народ як носій особливих моральних і культурних якостей, втіленням зла стає Захід та Україна. Кульмінацію боротьби добра і зла О. Щіпков вбачає у «геноциді» російського народу в сусідніх із Росією країнах. У ролі спасителя у риториці О. Щіпкова виступає сам російський народ, перемога якого можлива тоді, коли Європа прийме ідеали російського «солідаризму» в якості єдиноможливого шляху розвитку в майбутньому. Таким чином, політизація релігійного дискурсу в РПЦ досягає свого завершення в етнофілетизмі та націоналістичній версії імперіалізму, оскільки у межах цього дискурсу релігійне повністю підкорюється національному.

Неоднозначне сприйняття зустрічі патріарха московського Кирила з римським папою Франциском у російському інформаційному просторі спричинило нову кризу ідейно-політичного дискурсу сучасного російського православ'я. Найважливішим фактором тут виступила традиційна для російського православ'я антикатолицька риторика, популярна у внутрішньому інформаційному просторі церкви. З іншого боку, важливим інструментом поширення такого ставлення до католицтва була внутрішня політика керівництва РПЦ, ключовим елементом якої була активна протидія місіонерській діяльності католиків на теренах колишнього СРСР, яка трактувалася як «напад на канонічні території» Московської патріархії. Ці фактори сформували в російському церковному середовищі жорстку неприязнь до РКЦ, результатом якої стало багаторічне ігнорування будь-яких спроб

Ватикану організувати зустріч між римським папою та московським патріархом. Однак, під впливом зовнішньої політичної кон'юнктури, така зустріч відбулась. На нашу думку, «Гаванська зустріч» стала результатом загального вектору зовнішньої церковної політики часів патріарха Кирила, направленої в бік активної співпраці РПЦ та державної влади. Виступаючи провідником політичної волі Кремля, Кирил став заручником агресивної антикатолицької політики попередніх років: зустрівшись із папою, він підпав під шквал послідовної критики з боку консервативних та фундаменталістських кіл РПЦ. Останні, в свою чергу, навіть звинуватили патріарха у «відступі від православ'я та ігноруванні «інтересів віруючих». Позитивні оцінки зустрічі дали ліберальні кола РПЦ, звернувши увагу на факт використання з боку обох церков «позитивної риторики» та відступу від традиційних ідеологічних кліше. Необхідно зазначити, що більшість коментаторів «Гаванської зустрічі» закцентували максимум уваги на Спільній Заяві, підписаній в результаті заходу патріархом Кирилом та папою Франциском. Згаданий документ є яскравим прикладом нетипової для РПЦ риторики, ключовими елементами якої є толерантність у відношенні до католиків, заклики до спільного реагування на виклики сучасності, прагнення до пошуку спільного християнського коріння обох церков. Значна частина документу акцентує увагу на найважливіших проблемах сьогодення, таких як війни, несправедливість, криза традиційної родини тощо. В тексті Спільної Заяви відчувається наявність консенсусу з питань, які лідери двох церков обговорювали протягом «Гаванської зустрічі». В той же час, окремі пункти Декларації викликають суперечливе враження, особливо ті, в яких розглянуто українську тематику: проблемну для православно-католицьких відносин, тему унії та не менш проблемну тему збройного конфлікту на Сході України. Зазначені пункти викликали жваву реакцію українського релігійного суспільства, особливо серед представників церков, що будують власну ідентичність на протиставленні Москві. Проте слід зазначити, що «Гаванську зустріч» та підписаний в її результаті документ були позитивно сприйняті як в російському, так і в міжнародному інформаційному

просторах. Зміна риторики РПЦ у відношенні до католиків не дає приводу робити оптимістичні прогнози щодо подальшого руху внутрішньої політики церкви в бік лібералізації. Звісно, що патріарх Кирил не вважає за необхідне втілювати у життя нову внутрішньополітичну програму, а лише орієнтується на зовнішньополітичні інтереси керівництва РФ.

У 2016 року актуалізувалося геополітичне та ідейне протистояння Московського і Константинопольського патріархатів. Останній звинувачує РПЦ у проповіді релігійного фундаменталізму, який було спеціально засуджено на Всеправославному соборі в червні 2016 р. У свою чергу РПЦ занепокоєна можливістю втручання Константинопольського патріархату в справи українського православ'я з метою надання автокефалії УПЦ КП або заснування власної юрисдикції. У зв'язку із цим патріарх Кирил протягом 2016 р. неодноразово заявляв про те, що РПЦ не поступиться церковним Києвом ні за яких умов. Наприклад, на святкуванні власного 70-річчя предстоятель РПЦ заявив: «Ми ніколи не погодимося на зміну священних канонічних кордонів нашої Церкви. Бо Київ – це духовна колиска Святої Русі, як Мцхета для Грузії або Косово для Сербії». Будь-які дії Константинопольського патріархату в Україні оцінюються як зрада православ'я, перехід на сторону Заходу, який уособлює світове зло. Єдина здорова сила на Заході – консервативні католики, які нібито чекають допомоги від Росії, що виступить спасителем людства. На думку патріарха, слідування ідеологемі нової війни із Заходом є обов'язком політичної еліти, при виконанні якого вона не має рахуватися із будь-якими втратами.

Шляхи подальшого розвитку сучасного російського православ'я пов'язані із особливостями проекту консервативної модернізації РПЦ патріарха Кирила та альтернативного проекту «відкритого православ'я» ліберальних теологів Московського патріархату. Патріарх Кирил посилює роль вчительства церкви через прийняття численних доктринальних документів архієрейськими соборами та міжсоборною присутністю, знижує роль Передання та Писання, оскільки основні цінності російського православ'я та християнства загалом

зробив предметом для дискусій та домовленостей. Зміни риторики викликають зневіру в ціннісній основі православ'я. В цілому для патріарха Кирила характерне перебільшене уявлення про роль церковної риторики. Якщо постмодернізм критикує риторику, особливо пов'язану з вчительством у відношенні до суспільства, то патріарх Кирил вважає таку риторику виправданою та необхідною. При чому така риторика мислиться їм не тільки як пасивне свідоцтво про позицію церкви по безлічі проблем сучасності, а й як активна сила, здатна змінювати суспільство. Історичний досвід останніх років доводить, що такого роду риторика є малоефективною і модернізації православ'я «згори» не відбувається. Криза російського православ'я стала предметом не лише дискусій у керівництві РПЦ, світських ЗМІ, але й предметом роздумів російських ліберальних теологів, чільними із яких є А. Десницький та О. Седакова. Можливість модернізації православного життя в Росії вони вбачають у ряді кроків, які б передбачали, зокрема: прийняття загальнолюдського розуміння прав та свобод, що відкидається священноначаллям РПЦ; сприйняття руської православної традиції як частини християнської цивілізації, а не окремого геополітичного утворення; визнання, що обраний РПЦ шлях зрощування з державою та планомірна клерикалізація російського суспільного життя веде церкву до ізоляції та відторгнення, позбавляючи православ'я статусу «духовного орієнтиру» та перетворюючи його в сучасний замінник радянської ідеології.

ВИСНОВКИ

Явище релігійної ідеології є невід'ємною частиною будь-якої релігійної традиції та формується як інструмент адаптації кожної з релігійних традицій до соціально-політичних реалій її існування. Релігійна ідеологія використовує цілий ряд адаптаційних моделей: від повного відкидання та засудження наявних в реаліях того чи іншого контексту культурних феноменів, до їх позитивного сприйняття чи навіть абсорбування в традицію. Базовим для релігійної ідеології аспектом стає формування світогляду віруючих та їх консолідація в контексті існуючих культурних реалій.

Росія має багатовіковий досвід державності, у рамках якого існували певні форми громадянської релігійності. Тим не менш, сучасна російська ідеологія, на даний момент, не є спроможною чітко артикулювати сталу модель релігійного осмислення відносин між народом та державою. Причиною цього можна вважати як низький рівень релігійної культури сучасних росіян, так і намагання державної влади використовувати старі ідеологічні моделі, рівень конкретності яких у сучасному світі є занадто низьким. З іншого боку, значне зараження сучасного російського православ'я духом релігійного фундаменталізму та послідовна консервативна політика російської влади створюють специфічні умови для існування певного поля ідеологічної співпраці. Результатом такої співпраці стають популярні ідеологічні конструкти на кшталт «Російського світу», які несуть у собі очевидні ознаки політичних релігій. Хибність використання подібних ідеологічних моделей полягає насамперед у їх зовнішній ідеологічній спрямованості. Саме цей фактор заважає доктрині «Російського світу» перетворитися на реальну модель громадянської релігії для сучасної РФ.

Український ідеологічний простір, у свою чергу, також є заручником багатовікової політичної історії нашої країни. Першим та найважливішим фактором є невеликий досвід державності, другим визначним аспектом є багатоконфесійний характер українського релігійного простору, третій елемент

– розділеність українського православ'я на три юрисдикції. Тим не менш, слід констатувати, що в українському соціумі існує значний запит на громадянську релігію. Провідним стимулюючим фактором формування такого запиту стали події на Майдані, під час яких відбулася консолідація українського суспільства довкола традиційних для нашої культури цінностей. Важливу роль у процесі формування української ідеології після подій на Майдані зіграв фактор співпраці представників усіх релігійних традицій. Ці чинники допомогли сформуватися оригінальній формі ідеології, що у певній мірі нагадує американську модель громадянської релігії, де всі релігійні традиції є рівновіддаленими від процесу формування ідеологічного дискурсу, але апелюють до цінностей, традиційних для суспільства. Тим не менш, українські православні церкви та державна влада нашої країни на даний момент демонструють неспроможність вплинути на процес формування громадянської релігії в Україні. Спроби взяти ініціативу у власні руки не грають на користь як владі, так і окремими православним церквам. Можна стверджувати, що своєрідні ідеологічні бонуси від зазначеного процесу, на даний момент, отримують представники протестантизму та української греко-католицької традиції. Грамотно дистанціюючись від політичних та ідеологічних баталій, протестанти та греко-католики підвищують власний авторитет в очах українського суспільства. Питання подальшого впливу зазначених напрямків християнства на процес формування громадянської релігії в Україні може стати об'єктом майбутніх релігієзнавчих досліджень.

Феномен критики сучасного православ'я – явище багатогранне та самобутнє. Воно відображає суперечливе положення релігії у сучасному світі. Політичні трансформації, що відбулися на теренах колишнього СРСР вивільнили широкий спектр соціальних протиріч. Крах радянської світоглядної системи створив певний ідеологічний вакуум задача з наповнення якого постала перед тогочасним російським православ'ям. Обраний під впливом внутрішніх «правих сил» консервативний шлях розвитку поступово ставав все більш суперечливим та контрастував з ліберальним політичним ландшафтом 90-х років у Росії. Різкий поворот державної політики в бік консерватизму за часи

президентства В. Путіна значно вплинув на процес зближення церкви та держави. В офіційній церковній риториці з'явилися суперечливі, з точки зору багатьох представників ліберально налаштованого суспільства, концепти на кшталт «руського світу» та «симфонії духовної та світської влади». При загальному консервативному курсі Росії, суспільно-політична роль церкви поступово почала звужуватися до державного інституту поширення консервативної та націоналістичної ідеології. Така суперечлива позиція церкви викликала послідовну критику, як з боку представників світського суспільства так і з боку різних за походженням та політичною орієнтацією, внутрішніх церковних угруповань. Поступово визначилися провідні напрямки розвитку критичної риторики у сучасному російському православ'ї. Представники секулярного суспільства сконцентрували свою увагу на зростаючому рівні довкола церковного фундаменталізму, політичній та економічній активності церкви, її зближенні з державними структурами та спробах впливати на інститут державної освіти. Останнє питання з точки зору світських критиків церкви виглядає особливо суперечливо та викликає широкий суспільний резонанс. Ліберально налаштовані члени церковної спільноти насамперед критикують внутрішній консерватизм, відсутність реформ, жорстку ієрархічність, низький рівень просвітницької роботи церкви та появу у церковній риториці суперечливих наративів. Не залишилися осторонь і більш консервативні кола РПЦ. Головний напрямок їх критики в адресу ієрархії церкви – недостатньо жорстка політика по відношенню до церковних модерністів, пасивність у протистоянні з екуменізмом та глобалізаційними процесами. Своєрідну позицію в дебатах довкола церковного сьогодення займають і представники так званого «альтернативного православ'я». Їх позиції багато в чому співпадають з переконаннями ліберально налаштованого духовенства та мирян, але в деякому випадку представники непідконтрольних РПЦ об'єднань займають більш консервативну позицію. Ситуація варіюється від політичного вектору спрямованості громади.

Феномен критики концепції «руського світу» в Україні відображає всю суперечливість суспільно-політичної проблематики пов’язаної з міждержавним конфліктом останніх років. Неприкрито пропагандистська, сконструйована за багатьма історичними аналогами ідеологічна наративна модель стає предметом критичного аналізу спеціалістів у багатьох наукових сферах. Точки зору експертів багато в чому сходяться, але існують і відмінні позиції щодо окремих суперечливих питань. Розглядаючи генезис концепції «руського світу», більшість критиків зазначає її штучне походження, що спирається на історичний досвід російської ідеологічної системи. Коріння концепції вбачають у історичному прагненні Росії до домінування та виправдання своєї унікальності. Цим пояснюється використання наративних конструкцій на кшталт «Москва – Третій Рим», «окрема цивілізація», тощо. Зазнавши значного впливу панслов'янізму та російської релігійної філософії, ці концепції наприкінці XX ст. оформилися в сучасне бачення ідеологічної доктрини під назвою «руський світ». Деякі автори (О. Полегкий, К. Говорун) зазначають, що з огляду на значне поширення на початку 90-х років сучасних політичних технологій, концепція найімовірніше була оформлена групою провідних російських ідеологів, але мала більш ліберальний вигляд. Повноцінного, сучасного консервативно-націоналістичного вигляду вона набула лише після того, як стала об’єктом інтересу російських клерикальних кіл та почала поширюватися через церковні ресурси. Знаковою у цьому питанні фігурою, на думку більшості критиків, є чинний патріарх московський Кирил (Гундяєв), який активно пропагує концепцію «руського світу» починаючи з ранніх 2000-х років. Після свого обрання на пост патріарха, Кирил зробив «руський світ» майже не провідним церковно-політичним наративом. Поширювана через церкву агресивна, великодержавна політична доктрина, на думку багатьох критиків, скомпрометувала керівництво РПЦ в очах широкого загалу українського суспільства та була яскравим прикладом прояву феномену політизації релігії, більш відомого, як «політичне православ’я». Така особливість поширення концепції «руського світу» почала стабільно асоціюватися з діяльністю

патріарха Кирила, кожен візит якого зазнавав значної критики в українських ЗМІ за відверте політиканство та підміну релігійних наративів ідеологічними. Широке використання концепції у політичних цілях зазнавало послідовної критики за неприкритий мілітаризм, загарбницькі та націоналістичні ідеї, що лежать в основі «руського світу». На думку багатьох експертів, ці ідеї не мають спільного коріння з християнством, а подеколи відверто йому суперечать. Також критичні дослідження зазначають, що в основі «руського світу» лежать переконання в тому що російська культура та мова стоять у культурному плані вище ніж історичні здобутки багатьох інших народів, в тому числі і українського. Таке відношення, на думку багатьох експертів, могло стати причиною (а як показали події і стало) загострення політичних конфліктів, головним фігурантом яких буде Росія. Як свідчить історичний досвід, використання ідеологічних концепцій на зразок «руського світу» призводить до консолідації суспільства навколо однієї національної ідеї та поширення агресивної державної політики в бік сусідніх країн. Аналітичні матеріали частіше за все свідчать про те, що використання та поширення на теренах України концепції «руського світу» стали головною причиною загострення суспільних протиріч та призвели до політичного та військового протистояння з Росією.

Головною проблемою самоусвідомлення росіян на тлі історичного процесу залишався пошук національної ідеї. Бурхливість історичних подій, часта зміна політичного вектора та тоталітарний характер влади ставали на заваді пошуку національної ідентичності. Не зважаючи на це російська культура розробила цілий ряд важливих світоглядних парадигм, не одна з яких, в той же час не змогла набути необхідного для національного самоусвідомлення статусу. Ідентифікаційна розмитість стала причиною того, що одразу багато наративів, що протягом історичного досвіду існування Росії канонізувались та ставали частиною народної традиції, претендували на статус національної ідеї. Чинниками формування цих наративів стали історичний досвід країни, її культурні та релігійні особливості. Для кращого усвідомлення набутого досвіду у народній свідомості відклалися певні психологічні моделі світосприйняття, що

в майбутньому вплинули на формування традиційних наративів. Владний тоталітаризм став запорукою формування наративу про необхідність жорсткого державного керівництва. Довгострокова державна ізоляція Росії породила традиційну для росіян негативну ідентифікацію, що виразилася у ідеологічному стереотипі «свій – чужий». В той же час, колективна форма землевласності, що існувала до кінця XIX століття сформувала уявлення про примат колективного над особистим. Агресивна загарбницька політика держави сформувала переконання про необхідність існування Росії у форматі імперії. Психологічна неспроможність яким-небудь чином впливати на обіг історичних подій вплинула на розвиток конспірологічності мислення та породили есхатологічне очікування. Важливу роль відігравало православ'я. Ставши на ранніх етапах формування російської державності транслятором візантійських світоглядних парадигм, воно сформувало в росіянах релігійну пасивність, шанобливе ставлення до влади, переконання про тимчасовий характер матеріального та віру в силу традиції. Ці особливості вплинули на розвиток російської традиційної ідеологічної матриці та закріпились у цілому ряді наративів. Візантійський, за походженням, наратив про державне месіанство поєднавшись з народною релігійною свідомістю, став приводом для розробки наративу про Москву як Третій Рим, що в свою чергу вплинув на народне уявлення про пошук «істинного царства». Під впливом історичних подій ці наративи трансформувалися у народній свідомості в традиційний для російського мислення утопізм, що виявив себе в літературі, філософії, державній ідеології. Традиційно залежна від держави православна церква не стала для росіян джерелом оригінальних наративів. Навпаки, формалізована церковна релігійність з одного боку штовхнула російську народну релігійність на шлях обрядовір'я, з іншого зародила недовіру до офіційної церкви. Ця недовіра призвела до формального розділення офіційної та народної релігійності, що виявилася у вигляді розколу, який породив цілий пласт культури зі своїми наративами. Варто зазначити, що опрацювати всі вищевказані національні особливості протягом історії намагалися багато разів. Подекуди ініціатором створення традиційних наративів ставала держава, як це відбулося у

випадку з «теорією офіційної народності», яку розробив граф Уваров. Проголосивши «православ'я, самодержав'я, народність», вона в певній мірі зняла проблематику пошуку національної ідентичності. Уваровська тріада виявилася настільки універсальною, що переживши царський періоди в певній мірі залишилася актуальною в тоталітарній радянській дійсності та у сучасній Росії. В той же час, залишається історично потужною динаміка наративів створених російською інтелігенцією, що традиційно протиставляла себе державній владі. Культура інтелігенції розробила свою наративну матрицю, що увібрала в себе багато загальних характеристик традиційного російського світобачення. Й понині залишається актуальним традиційний для російської інтелігенції пошук шляхів Росії, духовного відродження, історичного вибору між Сходом та Заходом. Необхідно констатувати, що велика кількість традиційних для російської культури наративів досі відкриває далекоглядну перспективу пошуку національної ідеї.

Розглянутий нами феномен традиційних російських релігійних і світських наративів вперше аналізувався за допомогою методології запропонованої українськими дослідниками Оленою Донченко та Юрієм Романенком. Оригінальність цього дослідження полягає в тому, що розглянуте питання аналізується за допомогою юнгіанської моделі архетипів. Використовуючи цей метод, ми дійшли висновків, що процес формування російських традиційних наративів відбувався в три етапи: етап становлення в рамках візантійської психокультури, етап трансляції, що відбувалася в період між хрещенням Київської Русі та формуванням російської державності, та етап канонізації, що мав місце після реформ Петра І. На першому етапі розглянуті наративи проходили процес формування, під час якого вони увібрали притаманні візантійській психокультурі особливості. Необхідно зазначити, що розвиток візантизму був обумовлений багатьма факторами, серед яких тоталітарний характер влади, постійна політична нестабільність, необхідність протистояти зовнішнім ворогам. Ці фактори вплинули на розвиток таких психокультурних особливостей візантизму як пасивність, схильність до ізоляціонізму,

переконання у домінуванні власної культури над іншими, екзекутивність. У наслідок культурного, економічного та релігійного протистояння з країнами Європи, провідною світоглядною дихотомією візантизму стало протиставлення «Схід – Захід». Ці особливості органічно інтегрувалися в православне християнство та разом із ним проникли у культури країн, що перейняли візантійську християнську традицію. Після хрещення Русі візантійське християнство в певній мірі змішалося з культурними та психологічними особливостями східних слов'ян та оформилося у вигляді оригінальної християнської традиції, що поширювалася її теренами. Наступним важливим фактором в процесі формування російського традиціоналізму стали соціокультурні зміни, що прийшли разом із ординською окупацією. Відсутність незалежних державних інститутів та ізольованість під час панування Орди вплинули на розвиток у росіян комплексу меншовартості, що був деактуалізований лише зі створенням власної незалежної держави. Становлення Московського князівства історично співпало з процесом остаточного занепаду Візантійської імперії в XV столітті, в наслідок якого відбулася трансляція окремих елементів візантійської психокультурної матриці в російський світогляд. У тогочасній російській ідеології актуалізувався наратив про «істинне царство», яким Москва стала після занепаду Константинополя. Це в свою чергу призвело до розвитку уявлень росіян про особливу есхатологічну місію їх країни та стало причиною впровадження ізоляціоністської політики. З іншого боку, з проникненням візантійської світоглядної матриці на перших російських царів поширилися повноваження візантійських базилевсів, наслідком чого стало перетворення Московії на тоталітарну державу. Докорінним зламом цих порядків стали реформи Петра І. Демонстрація переваги західної культурної матриці вдарила по авторитетності наративу про «істинне царство» та актуалізувала, з одного боку, розвиток архетипу «вічного учня», а з іншого – призвела до зовнішньої імітації процесу вестернізації. Заміна ідеологічної моделі вимагала розробки нових наративів. У результаті була розроблена нова імперська утопія, що замінила месіанський наратив про «істинне царство». Її

суть полягала в необхідності постійного розширення Росії задля підтримки її імперських амбіцій і сублімації комплексу меншовартості її мешканців та влади. У той же час, у пост-петровській Росії сформувалися дві соціальні групи: прихильників та критиків реформ, полеміка між якими завершила процес формування традиційних російських наративів. Перші наполягали на необхідності зняття старого візантійського протиріччя «Схід – Захід» та інтеграції Росії до загальноєвропейської культурної традиції. Другі відстоювали ізоляціоністську світоглядну модель і послідовно критикували Захід. Полеміка між цими ідеологічними угрупованнями канонізувалася в російській культурі та є актуальною навіть сьогодні.

Історія розвитку сучасних російських інформаційних технологій – це шлях перетворення незалежних ЗМІ у знаряддя державної пропаганди. Головними чинниками цього процесу були економічні, політичні та соціальні перетворення на пострадянському просторі. Незалежні ЗМІ ліберальної Росії доби президентства Єльцина швидко опинилися в ситуації жорсткого тиску багатьох зовнішніх факторів. Це призвело до експлуатації медіа олігархічними колами тогочасної Росії, а потім до їх потрапляння у сферу інтересів держави, що поступово змінювала політичний вектор. Держава в свою чергу була вельми зацікавлена у отриманні контролю над таким потужним інструментом контролю масової свідомості як ЗМІ. На те існувало багато причин. По-перше, російське суспільство, що ще не оговталося від ідеологічних моделей радянського минулого, перебувало у стані глибокої соціальної депресії, яка була наслідком спроби насадження західної ліберальної системи у соціумі звиклому до авторитаризму. По-друге, принципова відсутність державної ідеології у пострадянській Росії ставала на заваді консолідації суспільства навколо запропонованих владою ідей, що викликало значний дисонанс у системі керівництва державою. Країна поступово втомлювалася від невдалих ліберальних перетворень, що сприймалися більшістю російського суспільства як безвладдя. У соціумі назрівав запит на «консервативний курс», на хвилі якого до влади прийшов жорсткий та ефективний керівник В. Путін. Перед новим

президентом стояло багато задач, головною з яких була консолідація суспільства та подолання наслідків соціальної кризи 1990-х. Нова влада швидко зрозуміла необхідність створення нової державної ідеології, ретранслятором якої повинні були стати російські ЗМІ. У країні, звиклій за ліберальне десятиліття до незалежних медіа, процес їх підпорядкування державі не пройшов безболісно. Найпопулярнішим джерелом інформації в країні залишалося телебачення, саме тому протягом першого року свого президентства Путін своїми наказами знищив незалежні телеканали, перетворивши російські медіа на простір власного піару. Такі рішучі дії були необхідні президенту задля забезпечення себе вотумом народної довіри, що давав право на абсолютну владу. Дуже швидко Путін перетворився на героя усіх без виключення випусків новин, поступово витіснивши політичних конкурентів з медійного простору. Схожі процеси відбувалися також на радіо та в друкованих ЗМІ. Результатом цих перетворень стало знищення незалежної преси та поступове перетворення Росії в країну з відсутньою свободою слова. Останнім осередком вільного інформаційного простору залишався Інтернет. Влада тривалий час шукала ефективні засоби контролю за інформацією в мережі. Результатом цього пошуку стало введення державної цензури в Інтернеті під приводом протидії поширенню екстремізму та тероризму. Задля маніпуляції громадською думкою, Кремль розробив оригінальний метод впливу на обіг інформації в Інтернеті, створивши підконтрольних державним органам блогерів, що створювали ефект «згодної більшості». Так, поступово витісняючи альтернативні точки зору з інформаційного простору, режим Путіна повернув Росію до старої радянської ідеологічної моделі «інформаційної парасольки». Ця модель породжувала підтримуване державою міфологічне мислення, у рамках якого події з об’єктивної реальності не сприймалися як такі, а інтегрувалися до вже існуючої картини світу. На тлі зовнішніх та внутрішніх політичних процесів, створюваний і підтримуваний інформаційними технологіями путінського режиму російський державний міф поступово втрачав зв'язок з об’єктивною дійсністю, перетворюючись на популістський симулякр. Транслювання цього міфу через

державні ЗМІ зростило у російському суспільстві тенденції до створення інтолерантного середовища. Таке середовище породжує атмосферу беззахисності та страху, підтримуваного насамперед фактором консолідації суспільства довкола ідеї протидії зовнішньому ворогу. Важливо відмітити, що розвиток вищезазначених тенденцій не викликає проявів психологічного дискомфорту у переважної більшості росіян, а навпаки, акцепція нового державного міфу стає головним чинником консолідації російського суспільства. Отже, правлячий російський режим вдало досяг поставленої перед собою мети: забезпечення гарантії власного існування завдяки тотальній консолідації суспільства довкола безальтернативної влади.

Вивчення формування контексту виникнення наративного світу сучасного російського православ'я зосереджене на трьох рівнях контекстуального впливу на сучасний російський релігійний дискурс, у рамках якого сформувалися популярні в сучасному російському православ'ї наративи. Перший із розглянутих рівнів – соціокультурний. Він розвивався під впливом двох основних факторів: загального контексту російської історії, що сформував ключові елементи російського політичного та культурного самоусвідомлення, та історичних подій XX століття, у ході яких російська психологічна культура пережила трансформацію, джерелом якої стала необхідність існування в умовах тоталітарної радянської диктатури. Протягом історичних періодів, що передували добі СРСР, у російській психологічній культурі сформувався ряд ключових світоглядних елементів, зокрема ідеологічний дуалізм, войовничий імперіалізм, пієтет перед персоніфікованою державною владою та віра в месіанську роль Росії. Під час панування тоталітарної радянської диктатури до цих елементів додалася тотальна політична пасивність, ідеологізованість, колективізм і безвідповідальність. Одним із ключових елементів радянської ідеології стала відсутність прив'язки ідентичності мешканців СРСР до будь-яких форм національного, релігійного чи класового самовизначення, результатом чого стало формування ідеологічного конструкту, що отримав назву «радянський народ». З розпадом політичної системи СРСР зазначений

«радянський народ» постав перед новою, незвичною для себе дійсністю, у якій держава вже не створювала ідеологічний простір змістів. Крім того, розпад радянської системи ознаменував собою й крах імперіалістичних і месіанських претензій, на яких ґрунтувалася ідеологія. Це призвело до появи в масовій російській свідомості психологічної травми, пов'язаної насамперед із втратою ідеологічної ідентичності. Протягом першого пострадянського десятиліття травмована масова свідомість росіян постійно вступала в конфлікт із західною культурою, що почала активно ширитися теренами колишнього СРСР після падіння «Залізної завіси». Помножений на почуття загальнонаціональної образи, викликаної крахом радянської імперії, цей конфлікт спричинив формування в російській масовій свідомості феномену «російського ресентименту», яскравим проявом якого є поширення в російському політичному дискурсі популістської та реваншистської риторики.

Специфіка другого контекстуального рівня – політичного - пов'язана насамперед із формуванням в пострадянській Росії соціального запиту на сильну, централізовану, персоніфіковану та консервативну владу. Цей запит підіймав питання впливу російського націоналізму на загальний суспільно-політичний контекст. З огляду на відсутність будь-якого державного контролю в сфері ідеології, протягом пострадянських років у російському суспільно-політичному дискурсі активно формувався націоналістичний тренд у дусі передреволюційного чорносотенства. Однією з ключових особливостей російського суспільства 90-х стало поширення ксенофобських настроїв, які в більшій мірі підігрівалися військовими діями на Північному Кавказі, зростаючим рівнем терористичних загроз по всій території Росії та неспроможністю тогочасної влади вирішити конфлікт. На початку нового тисячоліття незвикле до ліберальної керівної моделі російське суспільство оформило соціальний запит на нову, консервативну владу, втіленням якої став новообраний президент Володимир Путін. Заручившись підтримкою федеральних ЗМІ та оголосивши війну тероризму, Путін почав послідовно впроваджувати консервативну централізаторську політику, кінцевим

результатом якої стало часткове повернення російської політичної сфери до авторитаризму. Однією з провідних рис путінізму як політичної системи стало повернення ідеології до офіційного державного дискурсу. Провідним елементом зазначеної ідеології з самого початку став популізм, спрямований на задоволення очікувань широкого загалу російського суспільства. Водночас слабким місцем нової ідеологічної політики залишалась відсутність єдиної консолідуючої сили, що могла би додати новому державному міфу елемент сакральності та пов'язати сучасну російську ідеологію з ідеологією дорадянської імперської Росії. Таким елементом стало православ'я, яке протягом століть традиційно відігравало роль провідного ідентифікуючого фактору в російській культурі. З перших років Путіна при владі держава та Російська православна церква поступово розпочали рух назустріч, кульмінацією якого стало обрання на патріарший престол митрополита Кирила, активного поборника концепції співпраці держави та церкви.

Для кращого розуміння даного соціально-політичного феномену нам необхідно приділити увагу третьому з розглянутих контекстуальних рівнів – релігійному. Джерелом формування релігійного контексту, у якому відбувалася актуалізація популярних у сучасному російському православ'ї наративів, була знову ж таки російська історія та недавнє радянське минуле. Точніше, російська історія сформувала традиційну для російського православ'я наративну матрицю, а недавнє радянське минуле підготувало середовище, у якому відбулось переосмислення цих наративів та їх інтеграція в сучасний контекст. Важливо зазначити, що починаючи з часів зародження російської державності, православ'я як форма національно-релігійної ідентичності активно використовувалося правителями країни для виправдання власного авторитаризму та імперської політики. У поєднанні з традиційним для російської масової свідомості месіанізмом, ідеологізована православна ідентичність породила важливі, як для російської православної традиції, так і для російського самоусвідомлення, наративи на кшталт «богообраності російського народу» або концепції про Москву як «Третій Рим». Подібні наративи традиційно не тільки

залишалися частиною народної релігійності, але й періодично виникали в російському ідеологічному дискурсі, особливо коли державній владі необхідно було консолідувати суспільство для досягнення власних політичних цілей. За часів СРСР подібні наративи були переосмислені в рамках радянської атеїстичної ідеології та частково розчинилися в нетрях нового ідеологічного міфу. З розпадом СРСР ситуація суттєво змінилася: втрата радянської ідеологічної ідентичності привела значну кількість росіян до пошуку традиційних форм самоідентифікації, серед яких найбільш популярною залишалося православ'я. У пострадянські роки старі наративні конструкти отримали нове життя в сучасному російському релігійному дискурсі та навіть набули певної популярності, особливо в середовищі православних фундаменталістів. Дана ситуація була багато в чому пов'язана насамперед із відсутністю контролю в сфері внутрішньоцерковного дискурсу з боку керівництва РПЦ. З іншого боку, фундаменталістські наративи активно поширювалися в середовищі неофітів, що масово хлинули в храми ще під час Перебудови. Протягом першого пострадянського десятиліття рівень впливу фундаменталістів на загальний церковний дискурс активно зростав, що призвело до радикалізації загальноцерковної риторики. Подібний вектор церковної риторики вигідно збігся зі зрушеннями в бік консерватизму, що мали місце в російській державній ідеології путінської Росії. Протягом перших строків правління Путіна риторика РПЦ все активніше почала співпадати з офіційною лінією державної ідеології, у той час, як у самій церкві відбувалася активізація сил, що виступали за тіснішу співпрацю з державою. На чолі цих сил стояв активний і харизматичний митрополит Кирил (Гундяєв). З обранням останнього на патріарший престол у січні 2009-го в церковному дискурсі остаточно затвердилося домінуюче положення консервативної, а подеколи й відверто фундаменталістської риторики. Церква почала говорити про патріотизм та визначну роль держави в історії Росії. Такий поворот у бік державницького пафосу ознаменував завершення процесу зближення держави та церкви –

співпраця духовної та світської влади стала невід'ємною складовою сучасної російської ідеології.

Еволюція риторики патріарха Кирила відбувалася паралельно зі зміною політичного курсу церкви і в залежності від напрямку державної програми. Залежна від державної ідеології та контрольована радянськими спецслужбами церква в період пізнього СРСР розвивала риторику «церква за мир». Знаходячись в рамках обумовлених спільним курсом держави та церкви, майбутній патріарх Кирил вибудовував свою риторику відповідно до держзамовлення. У свою чергу, як церковний адміністратор він дотримувався ліберального стилю управління, продовжуючи управлінську традицію свого вчителя, ленінградського митрополита Никодима (Ротова). Розпад радянської ідеологічної системи на початку 90-х років і відсутність жорсткого контролю з боку державних структур вивільнили в церковному середовищі колись підцензурні праворадикальні наративи, внаслідок чого загальний курс церковної риторики став змінюватися. У той же час відбувалися зміни і в адміністративній стороні життя церкви, якій були потрібні багато нових архієреїв і священиків, нестача яких була заповнена з числа ченців, що внесли в парафіяльне життя певні норми з монастирських статутів. Низький рівень освіти та відсутність досвіду парафіяльного служіння у таких священиків і єпископів стали причинами частих зловживань на місцях, які спричинили кризу церковного управління, характерну для патріаршества Алексія II. Слідуючи загальному церковному вектору, митрополит Кирил у риториці 90-х років, акцентував свою увагу на критиці лібералізму та модернізму. Позиціонуючи себе як прихильника антиглобалізму та послідовного поборника збереження традиційної моралі, в риториці 90-х років Кирил приділяв багато уваги традиційним цінностям, питанням сім'ї та виховання, закликав до побудови багатополярного світу і діалогу цивілізацій. До певної міри ситуація почала змінюватися на початку 2000-х, коли в промовах патріарха з'явилися нові наративні конструкції: «руський світ» та «симфонія духовної і світської влади». Вловивши зміну загальнополітичного курсу РФ, майбутній патріарх почав вихваляти «руський світ», як окрему, відмінну від Заходу цивілізацію, жителям

якої більш пріоритетні такі цінності, як віра, мораль, моральність, святиня та Вітчизна. На думку майбутнього патріарха, пропаганда західних цінностей, в центрі яких стоїть особиста свобода людини та верховенство права суперечить традиційним поглядам жителів «руського світу». У ряді виступів того періоду Кирил закликав будувати цивілізацію, в основі якої лежатимуть традиційні цінності, але буде дотримуватися зовнішня прихильність сучасним правовим і технологічним стандартам. Вступивши на патріарший престол у лютому 2009-го, Кирил продовжив сформований у попередні десятиліття риторичне курс. В той же час РПЦ, яка знаходилася в стані управлінської кризи при новому патріарху пережила значну «консервативну модернізацію», головною метою якої було удосконалення системи внутрішнього менеджменту церкви. Як зазначає ряд дослідників, політика внутрішніх реформ Кирила багато в чому нагадувала путінську модель «зміцнення вертикалі влади»: кількість єпархій збільшилась, на нові кафедри були призначені особисто віддані новому патріарху архієреї, сталася жорстка бюрократизація парафіяльного життя і катехізаторських ініціатив. Крім того, відбулися ротації і в ряді найважливіших церковних установ, таких як Відділ зовнішніх церковних справ, де на провідні посади були поставлені представники «команди патріарха». Важливо відзначити, що крім посилення внутрішнього менеджменту церкви, при новому патріарху сталося і певне послаблення тиску на церковну опозицію, діяльність якої за патріарха Алексія II в значній мірі засуджувалась. Як зазначає ряд дослідників, такі зміни в керівництві церкви відбулися в наслідок впровадження головної складової політичної програми патріарха: зрощування церкви і держави, здійснення горезвісної «симфонії духовної і світської влади». Роблячи ставку на «симфонію», Кирил підвів РПЦ до нової кризи. Своєрідним індикатором кризи риторики і адміністративної політики Кирила стали українські події 2013–2014 років, які багато в чому показали нездатність багатьох представників РПЦ приймати важливі рішення без санкції церковного центру і безпосередню залежність церковного керівництва від російської політичної еліти. Риторика патріарха в останні роки багато в чому повторює офіційну

російську пропаганду, а його управлінський стиль часто виявляється неефективним на місцях. Ці та ряд інших факторів вкрай негативно позначаються на внутрішній та зовнішній політиці РПЦ, вказуючи на глибоку необхідність реформ на всіх рівнях церковного життя.

Задля кращого розуміння основних суперечностей наративного світу сучасного російського православ'я було приділено увагу окремим ідейним течіям в РПЦ, виявлено їх характерні риси та вказано на джерело кризових тенденцій. Першим із розглянутих напрямків є найбільш радикальний та найбільш динамічний із зазначених – фундаменталістський наративний напрямок. Утворившись ще на початку XX століття, він увібрав в себе ряд радикальних ідеологічних елементів, тому характеризується наявністю різкої конфронтації з осучасненням та наполягає на консервативному розумінні православної традиції. Цей напрямок особливо активно розвивався починаючи з кінця 80-х років XX століття та був значно поширений серед пересічних віруючих. Однією з ключових особливостей згаданого ідеологічного напрямку було підозріле ставлення до державної та церковної влади. Цей факт викликав постійну конфронтацію між послідовниками релігійного фундаменталізму й офіційною церквою. Вирішення цієї проблеми відбулося лише за часів патріарха Кирила, який інтегрував представників православного фундаменталізму в церковний істеблішмент. Це призвело до радикалізації загального дискурсу РПЦ. Інтеграція фундаменталістів у керівництво церкви та перетворення православного фундаменталізму на церковний мейнстрим ознаменувало появу кризових тенденцій у цій наративній традиції. «Приборканий» фундаменталізм, потрапивши під пильний контроль церковного керівництва, втратив здатність до трансформацій, а разом із нею й потенціал до розвитку. Однак, навіть будучи контрольованим і перебуваючи в стані наративної кризи, православний фундаменталізм шукає нові форми актуалізації, переводячи вектор руху в бік активістської діяльності.

Державницькі, або консервативні наративи пов'язані насамперед із феноменом взаємодії церкви та держави. Проблема взаємодії РПЦ з владою і

пов’язана з нею політизація та ідеологізація церковного дискурсу є одним із ключових елементів феноменології сучасного російського православ’я, що безпосередньо впливає на розвиток наративної матриці церкви. Переслідуючи власні політичні й економічні цілі, керівництво РПЦ поставило церкву в жорстку ідеологічну залежність від державної влади, внаслідок якої наративи, популяризовані церквою, набули яскравого ідеологічного забарвлення. Цей процес напряму відобразився у політичний риториці представників церкви, а також у використанні представниками РПЦ неоднозначних ідеологічних моделей, наприклад, доктрини «руського світу» та концепції «симфонії духовної та світської влади». Використання подібних моделей, зокрема і як засобу ідеологічного впливу, та політична риторика представників церкви викликали різку критику РПЦ зі сторони представників громадянського суспільства та значною мірою вплинули на зниження авторитету церкви. Останнім часом доволі наочним стає факт низької ефективності використання подібних ідеологічних моделей, а отже, співпраця церкви та держави в ідеологічній сфері, скоріш за все, буде припинена. Цей факт дає право констатувати наявність кризових тенденцій у цьому наративному напрямку.

Останній із розглянутих наративних напрямків – ліберальний. Наративи, розроблені в межах цієї традиції, багато в чому корелюють зі світовими тенденціями сучасного західного християнства та динамічно розвиваються. Але, на відміну від фундаменталістського напрямку, наративна традиція лібералів ігнорується керівництвом церкви, подекуди навіть засуджується. Головною причиною виникнення кризових тенденцій у даному напрямку є відсутність підтримки з боку церкви та послідовне цькування з боку фундаменталістів. Водночас представники ліберального напрямку набагато менше контактують із державною владою, тому їх наративна традиція зазнала найменшого впливу сучасної російської державної ідеології. Слід зазначити, що така незалежність у майбутньому може зіграти на руку ліберальному православ’ю. Маємо підстави зробити висновок, що, незважаючи на наявну кризу наративу, сучасне російське православ’я залишається релігійною традицією, яка динамічно розвивається.

Представники окремих її напрямків активно шукають шляхи подолання кризи, а отже, розвивають нові наративні моделі.

Дослідження особливостей розвитку провідних наративних трендів, що домінували в російському православ'ї протягом 2012–2015 років, виявило, якими є результати державно-церковної співпраці, що наявна в сучасній Росії. Тісна співпраця з державними інститутами призвела до інтеграції окремих представників церковної номенклатури в державний істеблішмент та надала представникам РПЦ широкий доступ до федеральних ЗМІ. Користуючись нагодою, церковні спікери швидко освоїлися в російському інформаційному просторі та почали активно коментувати усі поточні політичні події. Розглянутий в даному підрозділі хронологічний період ознаменувався значними трансформаціями політичного простору певної частини пострадянського регіону, що відобразились на процесі розвитку риторики РПЦ. Політична нестабільність початку 2012-го року, пов'язана з масовими акціями протесту, що відбулися по всій Росії, спонукала представників церкви активно висловлювати свою підтримку правлячому політичному режиму та засуджувати діяльність опозиціонерів. Цей факт спричинив трансформацію ставлення до церкви з боку опозиції від здебільш нейтрального, або навіть позитивного, до критичного, а подеколи й різко негативного. Як наслідок найбільш радикальні представники опозиційного руху організували ряд гучних провокацій проти керівництва РПЦ, які викликали значний суспільний резонанс. Одночасно з цим процесом в ЗМІ почали активно розвиватися скандали, пов'язані особисто із патріархом Кирилом, які набули значного розголосу. Задля власного захисту РПЦ обрала найбільш радикальну з усіх можливих риторик, активно поширюючи інформацію про «заздалегідь зорганізований напад на православ'я». Даний наратив настільки глибоко прижився у риториці РПЦ в останні роки, що його використання приймало часом навіть абсурдний характер. Протягом останніх років церковні спікери називали «нападом на православ'я» будь-яку критику у власну адресу, особливо в моменти, коли довкола церковні скандали ставали предметом широких соціальних дискусій. Іншою важливою особливістю

наративного ландшафту сучасного російського православ'я, в зазначений хронологічний період стала активна інформаційна підтримка церквою будь-яких антиліберальних ініціатив з боку держави.

Індикатором, що виявив відсутність єдності в риториці керівництва Московської патріархії, стали політичні подій в Україні. Необхідність висловитися з приводу української політичної кризи одразу окреслила дві можливих наративних лінії. Нейтральну до подій лінію обрав патріарх Кирил, в риториці якого превалювала тематика засудження конфлікту та необхідності повернення до діалогу. Схожу позицію обрали й представники підконтрольної Москві УПЦ. У свою чергу, в риториці церковних консерваторів звучала підтримка тодішньої української влади та домінувала концепція про необхідність силового рішення. Відсутність консенсусу щодо українського питання залежала від складного політичного контексту, заручником якого стали представники патріархії. Хід подальших політичних подій, пов'язаних перш за все з процесом ескалації конфлікту між Росією та Україною, також вплинув й на розвиток церковної риторики. На тлі військового протистояння патріархія почала активно розкручувати концепцію «нападу на православ'я», намагаючись подати військові дії на Донбасі, як релігійний конфлікт. Слід зазначити, що подібні спроби були продиктовані загальним курсом російської інформаційної політики зазначеного періоду, а отже намагання демонізувати українську сторону виглядають звичайною пропагандистською практикою. Наприкінці 2015-го року курс інформаційної політики РФ щодо України почав поступово змінюватися: в інформаційному просторі все частіше почали звучати заклики до примирення.

Важливою характеристикою наративного світу російського православ'я у зазначений період стала специфічна трансформація історіософських поглядів представників РПЦ. На тлі зростаючого мілітаризму російської ідеології та авторитаризму влади, в країні актуалізувалась ідея надзвичайної історичної важливості перемоги у Великій Вітчизняній війні та особистої ролі Сталіна в цьому процесі. До розробки нової державної міфології активно долучилися

спікери РПЦ на чолі з патріархом Кирилом. Відкинувши актуальну до того історичну версію про РПЦ як «церкву–мученицю», що постраждала від свавілля радянського режиму, церковні речники запропонували нову ідеологічну модель, згідно з якою причиною репресій проти духовенства в радянські часи стали не релігійні переконання, а «неправильні» політичні погляди. Взагалі, тема апології СРСР почала все частіше звучати в риториці представників РПЦ в період 2012–2015 років. Цей феномен пов'язаний із поширенням радянського ресентименту, що став актуальним трендом сучасної російської ідеології. Орієнтуючись на ідеологічний запит суспільства, РПЦ вибудовує таку наративну матрицю, яка співпадала б зі світоглядними переконаннями «православної більшості». Рухаючись у залежності від соціального замовлення російської влади, церква все глибше віддаляється від ідеалів Євангелія.

У кінці 2015 і у 2016 році наратив «руського світу» патріарх Кирил і його оточення намагалися оновити за допомогою ідеалів «солідаризму». Ідеї «солідаризму» в ХХ столітті по-різному розвивалися у католицькому соціальному вченні та фашизмі. Речники РПЦ вбачають втілення ідеалів солідаризму в кращих проявах радянського менталітету. «Солідаризм» у риториці патріарха Кирила і його оточення став засобом легітимізації російського націоналізму і реваншизму.

Останніми роками патріарх Кирил відмовляється від пропаганди руського світу як єдності різноманіття, але все більше говорить про Росію як «країну-цивілізацію». При цьому церковний лідер розцінює українців та білорусів як росіян на взірець поморів чи сибіряків, які зобов’язані приєднатися до російського народу. Саме існування України, Білорусі та Молдови у новій риториці РПЦ оцінюється як складова столітнього «геноциду» російського народу, наслідки якого мають бути подолані негайно.

Дослідження особливостей трансформацій наративів сучасного офіційного російського православ’я у риториці провідного спікера РПЦ О. Щіпкова дозволяє зробити висновок, що на сучасному етапі розвитку керівництво РПЦ намагається оновити наратив «руського світу» за допомогою

ідеалів «солідаризму». Речник РПЦ вбачає втілення ідеалів солідаризму у кращих проявах радянського менталітету. Втіленням добра в риториці О. Щіпкова стає російський народ, як носій особливих моральних і культурних якостей, втіленням зла стає Захід та Україна. Кульмінацію боротьби добра і зла О. Щіпков вбачає у «геноциді» російського народу в сусідніх із Росією країнах. У ролі спасителя у риториці О. Щіпкова виступає сам російський народ, перемога якого можлива тоді, коли Європа прийме ідеали російського «солідаризму» в якості єдиноможливого шляху розвитку в майбутньому. Таким чином, політизація релігійного дискурсу в РПЦ досягає свого завершення в етнофілетізмі та націоналістичній версії імперіалізму, оскільки у межах цього дискурсу релігійне повністю підкорюється національному.

Нову кризу наративного світу сучасного російського православ'я спричинило неоднозначне сприйняття зустрічі патріарха московського Кирила з римським папою Франциском у російському інформаційному просторі. Найважливішим фактором тут виступила традиційна для російського православ'я антикатолицька риторика, популярна у внутрішньому інформаційному просторі церкви. З іншого боку, важливим інструментом поширення такого ставлення до католицтва була внутрішня політика керівництва РПЦ, ключовим елементом якої була активна протидія місіонерській діяльності католиків на теренах колишнього СРСР, яка трактувалася, як «напад на канонічні території» Московської патріархії. Ці фактори сформували в російському церковному середовищі жорстку неприязнь до РКЦ, результатом якої стало багаторічне ігнорування будь-яких спроб Ватикану організувати зустріч між римським папою та московським патріархом. Тим не менш, під впливом зовнішньої політичної кон'юнктури, така зустріч відбувалась. В певній мірі, «Гаванська зустріч» стала результатом загального вектору зовнішньої церковної політики часів патріарха Кирила, направленої в бік активної співпраці РПЦ та державної влади. Виступаючи провідником політичної місії Кремля, Кирил став заручником агресивної антикатолицької політики попередників: зустрінувшись з папою, він підпав під шквал послідовної

критики з боку консервативних та фундаменталістських кіл РПЦ. Останні в свою чергу, навіть звинуватили патріарха у «відступі від православ'я та ігноруванні «інтересів віруючих». Більш оптимістичні оцінки зустрічі дали ліберальні кола РПЦ, звернувши увагу на факт використання з боку обох церков «позитивної риторики» та відступу від традиційних ідеологічних кліше. Необхідно зазначити, що більшість коментаторів «Гаванської зустрічі» закцентували максимум уваги на Спільній Заяві підписаній в результаті заходу патріархом Кирилом та папою Франциском. Даний документ являє собою яскравий приклад нетипової для РПЦ риторики, ключовими елементами якої є толерантність по відношенню до католиків, призови до спільного реагування на виклики сучасності, прагнення до пошуку спільного християнського коріння обох церков. Значна частина Документу акцентує увагу на найважливіших проблемах сьогодення, таких як війна, несправедливість, криза традиційної родини, тощо. В тексті Спільної Заяви відчувається наявність консенсусу з питань, які лідери двох церков обговорювали протягом «Гаванської зустрічі». В той же час, окремі пункти Декларації викликають суперечливе враження, особливо ті, в яких розглянуто українську тематику: проблемну для православно-католицьких відносин, тему Унії та не менш проблемну тему збройного конфлікту на Сході України. Зазначені пункти викликали жваву реакцію українського релігійного суспільства, особливо серед представників церков, що будують власну ідентичність на протиставлення Москві. Тим не менш, слід зазначити, що «Гаванську зустріч» та підписаний в її результаті документ були позитивно сприйняті, як в російському, так і в міжнародному інформаційному просторах. Зміна риторики РПЦ по відношенню до католиків не дає привід робити оптимістичні прогнози щодо подальшого руху внутрішньої політики церкви в бік лібералізації. Звісно, що патріарх Кирил не вважає за необхідне втілювати у життя нову внутрішньополітичну програму, а лише орієнтується на зовнішньополітичні інтереси керівництва РФ. У протистоянні Заходу патріарх Кирил змушений був відмовитися від участі у Всеправославному соборі, на якому було, серед іншого, засуджено православний фундаменталізм.

Виявлені у ході дослідження радикальні трансформації ідейно-політичної риторики патріарха Кирила від поміркованого консерватизму до радикального фундаменталізму і російського націоналізму спричинили ідейне протистояння із Константинопольським патріархатом, яке підігрівається геополітичним суперництвом за Україну та першість у православному світі.

В усіх різновидах ідейно-політичної риторики РПЦ західна модель модернізації та глобалізації оголошується неприйнятною для Росії та сусідніх країн через низку ціннісних розбіжностей, а також прагнення зберегти релігійну, культурну й етнічну самобутність. В якості альтернативи пропонується прийняття технічних досягнень Заходу при збереженні всіх особливостей релігійної культури і традиційної цивілізації.

Риторична стратегія патріарха Кирила та його оточення завжди поєднує в собі кілька логічних кроків. По-перше, заперечується універсальний характер «загальнолюдських цінностей», вважаючи їх виразом локальної західної культури, яка перебуває в ідейній кризі. По-друге, стверджується, що російська православна цивілізація виробила власну ефективну систему цінностей, яка більш гуманістична та відкрита, ніж західна. По-третє, пропонується (Заходу, Україні, російській опозиції тощо) почати принципову світоглядну дискусію для вироблення справді загальнолюдських цінностей. Жодних проектів можливої множини спільних цінностей не наводиться, оскільки важко віднайти спільне між персоналізмом сучасного християнства та російським колективізмом, між звичайним католицьким і православним вченням про свободу й гідність особистості та запереченням права на свободу вибору в ідеології РПЦ.

У риторичній стратегії РПЦ привертає увагу те, що цінності можуть бути об'єктом дискусій і домовленостей. Як православний керівник і богослов патріарх Кирил мав би наполягати на універсальному й абсолютному характері православних цінностей. Прикладами такого роду риторики сповнені виступи патріарха Константинопольського Варфоломія і практично всіх православних богословів XX століття. Затвердження абсолютного характеру православних цінностей тільки для «руського світу», приведення до спільного знаменника

православних цінностей, етнічних характеристик російського народу, його культурних особливостей є фактичним запереченням універсального характеру православ'я. Розкол православного християнства на етнічні церкви стає фактом культурної ідентифікації, якщо прийняти вчення патріарха Кирила.

Крім зниження статусу православних релігійних цінностей і привнесення в ціннісний перелік світських цінностей російського народу через його нібито особливої святості та унікальність історичного досвіду, патріарх Кирил допускає ще один відступ від православної теології. Згідно з християнською доктриною, загальнолюдські, загальнохристиянські, загальноправославні цінності не можуть бути предметом домовленостей у будь-якому дискурсі. Цінності можуть і повинні виявлятися, але не формуватися. Тим часом, патріарх Кирил вчить саме про історичне формування цінностей і можливості їх зміни в сучасних дискусіях. Такого роду релятивізм не характерний для релігії загалом і для християнства зокрема. Православ'ю такий релятивізм категорично чужий на всіх етапах його історичного розвитку. Такого роду релятивізація відкриває широкі можливості для модернізації православ'я, для його виживання в постмодерному вигляді. Одночасно така релятивізація знижує привабливість православ'я в очах віруючих і невіруючих, які критично сприймають запропоноване зниження і політизацію православних цінностей, їх релятивізацію і зміну форм легітимізації релігійних цінностей. У ідейно-політичному дискурсі патріарха Кирила та його оточення абсолютизується лише історичний вибір князя Володимира як сакральне заснування особливої країни-цивілізації – Росії. Відмова від цього вибору чи будь-яка інша його інтерпретація оцінюються як недопустимі. Таким чином, єдиною мета-цінністю виявляється «православна Росія», до якої мають належати усі «народи історичної Русі», які до того ж проголошуються росіянами.

Альтернативним щодо патріаршого проектом модернізації в російському православ'ї є бачення ліберально налаштованих теологів, найбільш авторитетними з яких є А. Десницький та О. Седакова. Перш за все, ці ліберальні теологи нагадують про абсолютний характер православних цінностей, про те, що ці абсолютні цінності тісно пов'язані з загальнохристиянськими і

загальнолюдськими цінностями, які також мають об'єктивний і універсальний характер, дані як абсолютно значимі в світовій культурі та історії. На думку ліберальних теологів, християнство відкрило універсальну значущість свободи, раціональності й особистості. Релятивізм російської державної та церковної риторики критикується А. Десницьким та О. Седаковою як прояв нігілізму, як знищення можливості справжнього духовного і культурного розвитку. Джерелами такого релятивізму називаються не тільки сучасна боротьба за вплив і владу, яку ведуть церковні та світські інститути. Подолання антропологічної кризи сучасного людства, зростання нігілізму, релятивізму, безвідповідальності та хаосу можливо тільки на шляху прояву об'єктивно значущих цінностей, при пріоритеті цінностей релігійних, чий вищий статус, проте, може проявлятися на тлі реалізації загальнолюдських цінностей як загальних культурних універсалій.

Отже, у досліджені здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз трансформацій ідейно-політичної інституціалізованої риторики сучасного російського православ’я, пропонованих у її межах оновлених наративів, ідеологічних міфологем та геополітичних стратегій. Доведено, що ідейно-політична риторика сучасного російського православ’я як єдиний дискурс сформована патріархом Кирилом під час його керівництва Відділом зовнішніх церковних відносин РПЦ та у перші роки правління (2009-2011) на хвилі переходу від консервативної до фундаменталістської ідеології. Сформована ідейно-політична риторика є, за своїм характером, постмодерним маніпулятивним симулякром, який абсолютизує Росію з усіма її культурно-цивілізаційними особливостями як мета-цінність. Засобом розвитку цього світу є риторична та ідеологічна мобілізація, спрямована на неоконсервативну революцію та встановлення «м’якої теократії». Виправданням для цього утопічного проекту стають потреби збереження Росії як центру «руського світу», стрижня православ’я та майбутнього центру всього християнського світу, у протистоянні Заходу з його моделями релігійного і світського життя. Для країн ближнього зарубіжжя ідейно-політична риторика сучасного російського православ'я нав'язує реваншистський проект «руського світу», який

пропонується як актуалізація загального простору вживання російської мови і культури, панування російського типу православ'я, поширення російських традицій державності і суспільного життя. Обґрунтовано, що сьогодні втіленням абсолютного добра в риториці РПЦ стає російський народ як носій особливих моральних і культурних якостей, втіленням зла стають Захід та Україна. Кульмінацію боротьби добра і зла речники РПЦ вбачають у «геноциді» російського народу в сусідніх із Росією країнах. У ролі спасителя у риториці спікерів РПЦ виступає сам російський народ, перемога якого можлива тоді, коли Європа прийме ідеали російського «солідаризму» в якості єдиного можливого шляху розвитку в майбутньому. Таким чином, політизація релігійного дискурсу в РПЦ досягає свого завершення в етнофілетизмі та націоналістичній версії імперіалізму, оскільки у межах цього дискурсу релігійне повністю розчиняється у національному.

В усіх різновидах ідейно-політичної риторики РПЦ західна модель модернізації та глобалізації оголошується неприйнятною для Росії та сусідніх країн через низку ціннісних розбіжностей, а також прагнення зберегти релігійну, культурну й етнічну самобутність. В якості альтернативи пропонується прийняття технічних досягнень Заходу при збереженні всіх особливостей релігійної культури і традиційної цивілізації.

Риторична стратегія патріарха Кирила та його оточення завжди поєднує в собі кілька логічних кроків. По-перше, заперечується універсальний характер «загальнолюдських цінностей», вважаючи їх виразом локальної західної культури, яка перебуває в ідейній кризі. По-друге, стверджується, що російська православна цивілізація виробила власну ефективну систему цінностей, яка більш гуманістична та відкрита, ніж західна. По-третє, пропонується (Заходу, Україні, російській опозиції тощо) почати принципову світоглядну дискусію для вироблення справді загальнолюдських цінностей. Жодних проектів можливої множини спільних цінностей не наводиться, оскільки важко віднайти спільне між персоналізмом сучасного християнства та російським колективізмом, між

звичайним католицьким і православним вченням про свободу й гідність особистості та запереченням права на свободу вибору в ідеології РПЦ.

У риторичній стратегії РПЦ привертає увагу те, що цінності можуть бути об'єктом дискусій і домовленостей. Як православний керівник і богослов патріарх Кирил мав би наполягати на універсальному й абсолютному характері православних цінностей. Прикладами такого роду риторики сповнені виступи патріарха Константинопольського Варфоломія і практично всіх православних богословів XX століття. Затвердження абсолютного характеру православних цінностей тільки для «руського світу», приведення до спільного знаменника православних цінностей, етнічних характеристик російського народу, його культурних особливостей є фактичним запереченням універсального характеру православ'я. Розкол православного християнства на етнічні церкви стає фактом культурної ідентифікації, якщо прийняти вчення патріарха Кирила.

Крім зниження статусу православних релігійних цінностей і привнесення в ціннісний перелік світських цінностей російського народу через його нібито особливої святості та унікальність історичного досвіду, патріарх Кирил допускає ще один відступ від православної теології. Згідно з християнською доктриною, загальнолюдські, загальнохристиянські, загальноправославні цінності не можуть бути предметом домовленостей у будь-якому дискурсі. Цінності можуть і повинні виявлятися, але не формуватися. Тим часом, патріарх Кирил вчить саме про історичне формування цінностей і можливості їх зміни в сучасних дискусіях. Такого роду релятивізм не характерний для релігії загалом і для християнства зокрема. Православ'ю такий релятивізм категорично чужий на всіх етапах його історичного розвитку. Такого роду релятивізація відкриває широкі можливості для модернізації православ'я, для його виживання в постмодерному вигляді. Одночасно така релятивізація знижує привабливість православ'я в очах віруючих і невіруючих, які критично сприймають запропоноване зниження і політизацію православних цінностей, їх релятивізацію і зміну форм легітимізації релігійних цінностей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии [Текст] / А.И. Абрамов; [Сост., подг. текста, предисл. В.В. Сербиненко]. – М.: Кругъ, 2005. – 544 с.
2. Академічне релігієзнавство : Підручник / [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
3. Академічне релігієзнавство України: Колект. монографія. Спецвипуск «Українського релігієзнавства» / За ред. А.Колодного. – К., 2006. – 324 с.
4. Александр (Драбинко), архиепископ. Бог, человек, церковь / Архиепископ Александр (Драбинко). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2012. – 188 с.
5. Антоний (Паканич), митрополит. Богословские статьи, доклады и речи /Митрополит Антоний (Паканич). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2013. – 448 с.
6. Антоний Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. − 984 с.
7. Антоний Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. − 1112 с.
8. Армстронг, Карен. Биография Бога. Все, что человечество успело узнать – Москва: Эксмо, 2012. – 432 с.
9. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / Антуан Аржаковський. – Л. : Вид–во УКУ, 2013. – 452 с.
10. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2 / Антуан Аржаковський. – Л. : Вид–во УКУ, 2014. – 560 с.
11. Аржаковський А. Розбрат України з Росією: стратегія виходу з піке. Погляд з Європи / Антуан Аржаковський. – Х. : Віват, 2015. – 256 с.
12. Арістова А. Релігійні конфлікти: природа, вияви, шляхи врегулювання / Алла Арістова. – К., 2007. – 145 с.

13. Арсеній (Бочкарь), ігумен. Що являє собою «Руський мир»? Витоки, сучасний стан, уроки [Електронний ресурс] / Ігумен Арсеній (Бочкарь) // Релігія в Україні. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7780-shho-yavlyaye-soboyu-ruskij-mir-vitoki-suchasnij-stan-uroki.html.
14. Ахромеева Ю. В.Неоевразийство и традиционализм как пример фундаменталистской идеологии / Ю. В. Ахромеева. // Омский научный вестник. – 2008. – № 5 (72). – с. 108 – 111.
15. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт. – М. : Изд-во Сабашниковых, 1996. – 312 с.
16. Батанова О. Н. Русский мир и проблемы его формирования : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. полит. наук. : спец. 23.00.04. «политические проблемы международных отношений и глобального развития» / О. Н. Батанова. – М., 2009 – 24 с.
17. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. – К. : Ніка–Центр, 2015. – 404 с.
18. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
19. Бердяев Н. А. Падение священного русского царства : Публицистика 1914 – 1922 / Н. А. Бердяев. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
20. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев. // Вопросы философии. – 1990. – № 1.– С. 77 – 144.
21. Беседы с митрополитом Иларионом. – М. : Эксмо, 2010. – 384 с.
22. Бистрицька Е. Концепція «Третього Риму» в політичній стратегії Російської імперії та СРСР XX–го століття : історичний аспект / Е. Бистрицька. // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 52. – С. 117 – 125.
23. Блехер Л.И., Любарский Г.Ю. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья /Леонид Блехер, Георгий Любарский. – М.: Академический проект, 2003. – 608 с.

24. Богачевская И. В. Религиозный дискурс как объект философско–религиоведческой рефлексии / Ирина Богачевская // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2006. – Вып. 74. – С. 210–215.
25. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько–релігієзнавчого дослідження / Ірина Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.
26. Бодак В.А. Релігія і культура: взаємозв’язок і взаємовплив / В.А. Бодак. – Київ–Дрогобич, 2005. – 305 с.
27. Боевики ИГИЛ объявили джихад России и США [Електронний ресурс] // znak.com. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.znak.com/2015-10-14/boeviki_igil_obyavili_dzhihad_rossii_i_ssha.
28. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов'я / В. Д. Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.
29. Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции / В. Д. Бондаренко. – Симферополь: Таврия, 1989. – 176 с.
30. Борисенкова А. Теория повествования Поля Рикера: от нарративной организации опыта к нарративным основаниям научного знания / А. Борисенкова // Социологическое обозрение. – Том 6. – 2007. – № 1. – С. 55–63.
31. Борозенец Т. Русский мир и РПЦ (попытка прояснения смыслов) [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/39124/.
32. Борозенец Т. Теологическая диалектика сущего. Философские главы. / Т. Борозенец. – К. : Паранан, 2010. – 252 с.
33. Борозенец Т. Теологическая диалектика сущего. Философские главы. К.: Паранан, 2010. – 252 с.
34. Борозенец Т. Богословские основания Русского мира [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7123-bogoslovskie-osnovaniya-russkogo-mira.html.

35. Борозенец Т. Русский мир – благовестие воскресения [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/39001/.
36. Борозенец Т. Русский мир – плод боговоплощения [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/39412/.
37. Братерский А. Членство России в «большой восьмерке» приостановлено [Електронний ресурс] / Александр Братерский // Газета. ru. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://www.gazeta.ru/politics/2014/03/25_a_5963289.shtml.
38. Брокмейер П. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / П. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 29–42.
39. Брюггеман У. Пророческое воображение / [пер. с англ. С. Корниенко] – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 231 с.
40. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К. : , 2005. – С. 69–86. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).
41. В Пскове проходят выставки новой псковской иконописи [Електронний ресурс] // Credo.ru. – 2003. – Режим доступу до ресурсу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=12136.
42. В РПЦ назвали священным долгом России спасение Сирии от терроризма [Електронний ресурс] // Интерфакс. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.interfax.ru/russia/471829.
43. В УПЦ (МП) бунт: епископ Лонгин (Жар) обвиняет патриарха Кирилла в отступничестве от православия [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ru/index/all_news/orthodox/uoc/62941/.
44. Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / Анджей Валицкий. – Москва: Издательство Московского университета, 2012. – 624 с.

45. Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / Анджей Валіцький; [пер. з пол. В. Моренець]. − К. : Основи, 1998. − 710 с.
46. Вальер П. Православие и право / Поль Вальер // Человек. История. Весть : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. – Киев, 2006. – С. 59–90.
47. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства / В. Е. Вальденберг. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
48. Ванхузер К.Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Кевин Дж. Ванхузер / Пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 736 с.
49. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству: православие в современном мире / Ворфоломей (Архондонис), патр.; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М. : Ексмо, 2008. – 368 С. – (Сер. : Золотой фонд христианства).
50. Верховский А. Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI в. / Александр Верховский // Православная церковь при новом патриархе. – Москва: РОССПЭН, 2012. – С. 140 – 170.
51. Верховский А. Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма [Електронний ресурс] // Сова. – 2005. – Режим доступу до ресурсу: http://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/.
52. Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995 – 2001 / Александр Верховский. – Москва: СОВА, 2003. – 317 с.
53. Видеоролик с неадекватным поведением митрополита Павла набрал более миллиона просмотров, а в УПЦ не видят нарушений [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30305-videorolik-s-

neadekvatnym-povedeniem-mitropolita-pavla-nabral-bolee-milliona-prosmotrov-a-v-upc-ne-vidyat-narushenij.html.

54. Виступ Патріарха Московського Кіріла 3.11.2010 на відкритті IV Асамблеї Русского міра [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// www.patriarchia.ru/ua/db/text/1310954.html.
55. Виступ Святішого Патріарха Кирила на урочистому відкритті III Асамблеї фонду «Руський світ» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/2495-vistup-patriarxa-kirila-na-vidkritti-asambleyi.html.
56. Віллем Ж. – П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття / Віллем Жан – Поль. Пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
57. Вітер Д. В. Філософська парадигма християнського суспільного вчення другої половини XX ст. /Д. В. Вітер. К. : НААКК iМ, 2010. – 478 с.
58. Волковский В. Русский мир и Святая Русь : новелла патриарха или протяженность традиции? [Электронный ресурс] / В. Волковский. – Режим доступа : http://theology.in.ua/article_print.php?_lang=ua&id=35501&name=society_digest.
59. Володимир (Сабодан), Митрополит Київський і всієї України. Пам’ять про Новий Єрусалим : київська традиція. Слово про Київ на відкритті IX Міжнарод. Успенських Читань «Пам’ять і надія : горизонти осмислення та шляхи усвідомлення» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http: // orthodox.org.ua/article/pamyat-pro-novii-%D1%94rusalim-ki%D1%97vska-tradits%D1%96ya.
60. Володимир (Сабодан), митрополит. Доповіді, звернення, промови / Митрополит Володимир (Сабодан). – К. : Фонд митрополита Володимира, 2014. – 203 с.
61. Волох В. О. Письмо и повествование. Принципы нарративного анализа посланий Павла. / Волохов В. О. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 130 с.

62. Вольтер О. В. Феномен Идеологии в современной России. // Вестник Волгоградского государственного университета. – № 1 (15). – 2009. – С. 134-140.
63. Восторгов И., прот. Мировое призвание России. Слово в день празднования Казанской иконы Божией Матери / прот. Иоанн Восторгов [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.pravoslavie.ru/49507.html.
64. Всеволод Чаплин призвал Россию и союзников к вмешательству в дела Украины [Електронний ресурс] // Маранафа. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/93934.
65. Всеволод Чаплин: Запад становится все более маргинальным [Электронный ресурс] // Русская служба BBC. – 2014. – Режим доступа к ресурсу : http://www.bbc.com/russian/russia/2014/01/140115_chaplin_gays_interview.
66. Всеволод, архієпископ Скопельський. Світися, світися, наш Єрусалиме // Усі ми брати / Пер. з англ. О. Грабовецького. – Львів: Свічадо, 2006. – С. 33–39.
67. Всемирная энциклопедия: Философия; [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М.; Мн., 2001. – 976 с.
68. Встреча тысячелетия: РПЦ и Ватикан объединились перед лицом общей беды [Електронний ресурс] // НТВ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.ntv.ru/novosti/1605399/.
69. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла в Дипломатической академии МИД России [Електронний ресурс]. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4062426.html.
70. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на I Калининградском форуме Всемирного русского народного собора [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4013160.html.

71. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html.
72. Выступление Святейшего патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. – [Електрон. ресурс] // Патриархия–ру. – Режим доступу в Інтерн.: http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html.
73. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на Тюменском форуме Всемирного русского народного собора [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.patriarchia.ru/db/text/3676901.html.
74. Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XV Всемирного Русского Народного Собора – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.patriarchia.ru/db/text/1495312.html.
75. Гаврилюк П. Быть или не быть Всеправославному собору? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.kiev-orthodox.org/site/events/6035/.
76. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / Павло Гаврилюк // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 67–73.
77. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.
78. Галіченко М.В. Рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» у російській релігійно-філософській думці. / Максим Володимирович Галіченко. – Житомир, 2016. – 182 с.
79. Гармажапова А. Где живут тролли. И кто их кормит [Електронний ресурс] / Александра Гармажапова // Новая Газета. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://www.novayagazeta.ru/politics/59889.html.

80. Гарт Д.Б. Міф схизми/Девід Бентлі Гарт // Наукові записки УКУ. – 2015. – Ч. 5 : Богослов'я, вип. 2. – С. 375–390.

81. Гартман Н. Этика / Николай Гартман; [пер. с нем. А. Б. Глаголева под редакцией Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева]. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 708 с.

82. Георгий Ходр. Призыв Духа / Георгий Ходр, митр. – Киев, Дух і Литера, 2006. – 284 с.

83. Гефтер М. Мир миров : русский зачин [Электронный ресурс] / М. Гефтер. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/gefter-zachin/.

84. Гирц К. Идеология как культурная система / Клиффорд Гирц. // НЛО. – 1998. – № 29. – С. 7 – 54.

85. Гирц К. Интепретация культур. / Клиффорд Гирц. – М.: РОССПЕН, 2004. – 560 с.

86. Гільдебранд Дитріх фон. Етика / Дитріх фон Гільдебран. – Львів: В–во УКУ, 2002. – 445 с.

87. Глава УГКЦ: ідея "Русского міра" базується на концепції ЦК КПРС і не має нічого спільного з Церквою [Електронний ресурс] // Тиждень.ua. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://tyzhden.ua/News/72807.

88. Главный миссионер Киевской епархии УПЦ именем Христа извергает проклятия на участников Евромайдана [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24793-glavnyj-missioner-kievskoj-eparxii-upc-imenem-xrista-izvergaet-proklyatiya-na-uchastnikov-evйromajdana.html.

89. Глаголев В. С. Религиозный модернизм и культура / В. С. Глаголев. – М. : Знание, 1988. – 64 с.

90. Глаголев В. С. Религиозный модернизм и культура / В. С. Глаголев. – М. : Знание, 1988. – 64 с.

91. Глазков А. П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии : от славянофилов к неопатристическому синтезу : монография / А. П. Глазков. – М. : КНОРУС ; Астрахань : АГУ, ИД «Астрахан. ун-т”, 2016. – 200 с.
92. Глобальные вызовы. Религия и секуляризм в современном мире. Доклад Экспертного центра Всемирного русского народного собора [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.vrns.ru/news/4178/#.WM2y2oHyiW8.
93. Говорун К. Богословие Майдана / Кирилл Говорун [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/4975/.
94. Говорун К. Засади політичної теології в українському контексті. – [Електрон. ресурс] / Архімандрит Кирил Говорун // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн.: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/26782–zasadi–politichnoyi–teologiyi–v–ukrayinskomu–konteksti.html.
95. Говорун К. Интерпретируя “русский мир” [Електронний ресурс] / Кирилл Говорун // Русский журнал. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Interpretiruya-russkij-mir.
96. Говорун К. Православная гражданская религия [Електронний ресурс] / Кирилл Говорун // Русский журнал. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Pravoslavnaya-grazhdanskaya-religiya.
97. Говорун К. Про Майдан. – [Електрон. ресурс] / Архімандрит Кирил Говорун // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн.: http://www.religion.in.ua/main/daycomment/24260–pro–majdan.html.
98. Горичева Т. Христианство и современный мир / Т. Горичева – С-Петербург: Алетейя, 1996. – 256 с.
99. Горичева Т. Христианство и современный мир. – С-Петербург: «Алетейя», 1996. – 256 с.
100. Градировский С. Русский мир как объект геокультурного проектирования [Электронный ресурс] / С. Градировский, Б. Межуев – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/histori2003/gradirovsky-russmir/.

101. Греймас А. – Ж. Размышления об актантных моделях / А. – Ж.Греймас // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 153–170.

102. Громыко А. Русский мир : понятие, принципы, ценности, структура [Электронный ресурс] / А. Громыко. – Режим доступа : http://www.russkiymir.ru/analytics/tables/news/119902/.

103. Гуроян В. Воплощенная любовь. Очерки православной этики / Виген Гуроян. – М. : ББИ, 2002. – 269 с.

104. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православие на пороге третьего тысячелетия / Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). – К. : Альтернативи, 1999. – 288 с.

105. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2008. – 816 с.

106. Данилова Е. Н. Изменения в социальных идентификациях россиян. // Социологический журнал. – 2000. – №3. – С. 76–86.

107. Дворнік Ф. Слов'яни в Європейський історії та цивілізації / Ф. Дворнік. – К. : Дух і Літера, 2000. – 528 с.

108. Дебенко В. З. Зародження імперської ідеї в Московській державі XV – XVI ст. / В. З. Дебенко. – Івано-Франківськ : Плай, 2002. – 153 с.

109. Десницкий А. Бой кровавый, святый, правый [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.gazeta.ru/comments/column/desnitsky/6859469.shtml.

110. Десницкий А. Восьмилетка духовности [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=111828.

111. Десницкий А. Выйти из гетто [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – Газета. ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.gazeta.ru/comments/column/desnitsky/8075885.shtml.

112. Десницкий А. Если мы хотим увидеть молодёжь в Церкви – нам нужно подвинуться [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.pravmir.ru/esli-mi-hotim-uvidet-molodej-v-tserkvi/.

113. Десницкий А. И не церковь, и не кабак. [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=111665.

114. Десницкий А. Нам не хватает христоцентричности [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.pravmir.ru/nam-ne-hvataet-hristotsentrichnosti/.

115. Десницкий А. Последний бастион [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=114212.

116. Десницкий А. Экуменизм умер. Да здравствует экуменизм [Електронний ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/5724/#5_3.

117. Дзядевич Т. // Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм. /Тетяна Дзядевич. – К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 6–16.

118. Димитрий Смирнов: Надо крепко помолиться за наших украинских братьев [Електронний ресурс] // dimitrysmirnov.ru. – 2013. – Режим доступу до ресурсу : http://www.dimitrysmirnov.ru/blog/cerkov-42428/.

119. Дикторский текст литературного сценария фильма «Гибель империи. Византийский урок» [Електронний ресурс] // Православие-ру. – 2013. – Режим доступу до ресурсу : http://www.pravoslavie.ru/jurnal/080211112807.htm.

120. Дідківський А. Євангельська мораль як фундамент традиційної та сучасної православної етики. / А. Дідківський // наукові записки нац. ун–ту Острозька академія. Серія Філософія. – Острог: Вид–во нац. ун–ту Острозька академія, 2015. – Вип. 17 – С. 154–159.

121. Дідківський А. Православна етика доби постмодерну. / А. Дідківський // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун–т, 2015. – № 1–2 (17–18). – С. 217–223.

122. Доклад Святейшего патриарха Кирилла на XIX Всемирном русском народном соборе [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4267398.html.

123. Доктусов Н. Русская Православная Церковь в борьбе за мир [Електронний ресурс] / Николай Доктусов. – 1950. – Режим доступу до ресурсу: http://archive.jmp.ru/page/index/195012783.html.

124. Документи Всеправославного собору [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/.

125. Долгова Ю. И. Элементы политической пропаганды в телевизионных передачах различных форматов. Тенденции сезона [Електронний ресурс]. – 2006. – Режим доступу до ресурсу: https://archive.is/6mtq4#selection-203.0-203.95.

126. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія / Донченко О., Романенко Ю. – Київ: "Либідь", 2001. – 334 с.

127. Доповідь Святішого Патріарха Кирила на Архієрейському Соборі Руської Православної Церкви (2 лютого 2016 року) [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://patriarh.ua/rpc_arhiereyski_sobor.aspx?id=73&sid=sobor2016 .

128. Доповідь Святішого Патріарха Кирила на XIX Всесвітньому руському народному соборі [Електронний ресурс] // Патріарх–уа. – 2015. – Режим доступу: http://patriarh.ua/speech.aspx?p=18&id=1211.

129. Дубин Б. Вера большинства. / Борис Дубин // Монтаж и демонтаж секулярного мира / – Москва: РОССПЭН, 2014. – (Московский центр Карнеги). – (Религия в Евразии). – С. 185 – 203.

130. Дугин А. Г. Философия политики. Приложение. Политическая философия евразийства / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея, 2004. – 616 с.

131. Дугин А. Г. Эволюция национальной идеи Руси (России) [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. // Отечественные записки. – 2002. – № 3 (4). – Режим доступа : http://www.strana-oz.ru/2002/3/evolyuciya-nacionalnoy-idei-rusi-rossii.

132. Дугин А. Г. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии / А. Г. Дугин.– М. : Арктогея–центр, 1999. – 752 с.

133. Дугин А. Г. Евразийский путь как национальная идея / А. Г. Дугин. – М. : Артогея–центр, 2002. – 144 с.

134. Дугин А. Г. Консервативная революция / А. Г. Дугин. – М. : Артогея–центр, 1995 – 325 с.

135. Дудченко А. Встреча патриарха и папы: странное послевкусие [Електронний ресурс] /Протоиерей Андрей Дудченко // Киевская Русь. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.kiev-orthodox.org/site/events/6093/.

136. Дулуман Є. К. Релігія як соціально історичний феномен / Євграф Каленієвич Дулуман. — К.: Наук. думка, 1974. — 261 с.

137. Евдокимов П. Православие / Павел Евдокимов; [пер. с фр. С. Гриб]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с.

138. Евфимий (Моисеев), иеромонах. Русская Церковь как основа Русского мира, Русский мир как основа Вселенской Церкви. Доклад, прочитанный на IX науч. – практ. конф. «Богословие и светские науки : традиционные и новые взаимосвязи», состоявшейся 5–6.11.2010 в Казанской духовной семинарии – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http: // bogoslov.ru/text/501891.html.

139. Егоршина Н. В. Нарративный дискурс: Семиологический и лингвокультурологический аспекты интерпретации: дис. .. д-ра филол. н-к : 10.02.19. / Н. В. Егоршина. – Тверь, 2002. – 308 с.

140. Епископ Переяслав–Хмельницкий Александр (Драбинко), Епископ Переяслав-Хмельницкий. Киев – Новый Иерусалим. Доклад на IX Междунар. Успенских Чтениях «Память и надежда : горизонты осмысления и пути осознания», Киево-Печерская Лавра, 27. 09. 2009 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://orthodox.org.ua/uk/node/5683.

141. Епископ УПЦ из окружения митрополита Онуфрия проклинает власть Украины, Запад и Америку [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/26867-episkop-upc-iz-okruzheniya-mitropolita-onufriya-proklinaet-vlast-ukrainy-zapad-i-ameriku.html.

142. Епископ УПЦ: На провокациях против церкви очень легко поднимать рейтинги [Електронний ресурс] // Голос. ua. – 2015. – Режим доступу до ресурсу : http://ru.golos.ua/suspilstvo/episkop_upts_na_provokatsiyah_protiv_tserkvi_ochen_legko_podnimat_reytingi_1427.

143. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. / В. Єленський. – Львів : видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.

144. Єленський В. Релігія після комунізму / Володимир Єленський. – К. : Націон. пед. універ. ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.

145. Журнал № 56 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 июня 2008 года [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2008. – Режим доступу до ресурсу: http://www.patriarchia.ru/db/text/429543.html.

146. Журналы заседаний Священного Синода от 24 декабря 2015 года [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4304773.html.

147. Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке / М. А. Заборов. – Москва: Наука. – 320 с.

148. Звернення Патріарха Київського і всієї Руси–України Філарета з приводу російської анексії Криму [Електронний ресурс] // Прес–центр Київської Патріархії. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://www.cerkva.info/uk/news/patriarkh/4574-patr-zvernennia-anshlius-krym.html.

149. Здіорук С. Гуманітарно–політична експансія Росії на українських теренах / С. Здіорук. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 115 – 124.

150. Здіорук С. І. Суспільно–релігійні відносини: виклики України XXI століття : монографія. / Здіорук С. І. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.

151. Зеньковский В. В. Христианская философия / Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2010. – 1072 с.

152. Зеньковский В. История русской философии. – М. : Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.

153. Зернов Н. Москва – Третий Рим / Н. М. Зернов. // Путь. – 1936. – № 51. – С. 3 – 18.

154. Зизиулас И. Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под. ред. В. Каспера. – М.: ББИ, 2006. – С. 257–276.

155. Зоитакис А. Афонские монахи о Всеправославном соборе [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://agionoros.ru/docs/2456.htm.

156. Зотова Н. Соблазн ощущать себя героем «священной битвы» слишком велик [Электронный ресурс] / Наталия Зотова // Новая Газета. – 2016. – Режим доступа к ресурсу : http://www.novayagazeta.ru/politics/71509.html.

157. Зубов А. Совместная декларация Патриарха и Папы пронизана желанием вспомнить наше единство во Христе [Електронний ресурс] /Андрей Зубов // Благовест. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=66637.

158. И.о. первого заместителя председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ назначен А.В.Щипков [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2016. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4325481.html.

159. Идентичности и ценности в эпоху глобализации / под. ред. Ю. Н. Пахомова и Ю. В. Павленка. – К. : Наукова думка, 2013. – 602 с.

160. Иларион (Алфеев), митрополит. Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание / Митрополит Иларион (Алфеев). – Москва: Эксмо, 2010. – 560 с.

161. Иларион (Алфеев). Православие: в 3 т. / Иларион (Алфеев), еп. – Т. 1. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 863 с.

162. Иларион (Алфеев), митрополит. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви // https://mospat.ru/church-and-time/1122.

163. Иларион (Алфеев), митрополит. Церковь и мир: диалоги о временном и вечном / Митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Эксмо, 2014. – 416 с.

164. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. – 448 с.

165. Ильин И. Основы христианской культуры. Путь духовного обновления. СПб.: «Шпиль», 2004. – 352 с.

166. Ильин И. Основы христианской культуры. Путь духовного обновления. СПб.: «Шпиль», 2004. – 352 с.

167. Ильин М. В. Политический дискурс как предмет анализа / М. В. Ильин // Политический дискурс : история и современные исследования : Сб. науч. трудов / Отв. ред. и сост. Герасимов В. И. и др. – М. : РАН, 2002. – С. 7 – 19.

168. Интернет – последний островок свободы в России [Електронний ресурс] // Le Temps. – 2008. – Режим доступу до ресурсу: http://inosmi.ru/inrussia/20080222/239784.html.

169. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас, митр.; предисл. Иоанна Мейендорфа; [пер. с англ. Д. М. Гзгзяна]. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

170. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер]. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.

171. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас, митр.; предисл. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

172. Иоанн (Зизиулас). Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной эклессиологии / Иоанн (Зизиулас), митр.; пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). − Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 328 с.

173. Иноземцев В. Потерянное десятилетие /Владислав Иноземцев. – Москва: Московская школа политических исследований, 2013. – 600 с.

174. Іщук Н.В. Соціально-філософське вчення православ’я та моральне богослов’я: принципи взаємодії / Н. В. Іщук // Наука і молодь. Гуманітарна серія: Зб. наук. праць. – Вип. 5. – К. : НАУ, 2005. – С. 94–97.

175. Каверин Н. Об истинном мотиве встречи Патриарха Кирилла и Папы Франциска на Кубе [Електронний ресурс] / Николай Каверин // Благодатный Огонь. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.blagogon.ru/news/415/.

176. Каждан А. Византийская Культура (X–XII вв.) / Александр Каждан. – СПБ: Алетейя, 1997. – 284 с.

177. Калинин Ю. А. Критика философско–идеалистических основ современного православия / Ю. А. Калинин. – Киев : Изд. при Киевском ун–те, 1987. – 104 с.

178. Калинин Ю.А. Критика философско-идеалистических основ современного русского православия [Текст] /Ю.А. Калинин. – К.: Вища шк.,1987. – 101 с.

179. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. − М. : ББИ, 2001. − 375 с.

180. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. - № 3 (82). – С. 186-205.

181. Кара-Мурза В. «Говорит и показывает Кремль». 10 лет без независимого телевидения [Електронний ресурс] // Институт современной России / Владимир Кара-Мурза. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://www.imrussia.org/ru/politics/1496-the-kremlins-voice-10-years-without-independent-tv-in-russia.

182. Карташов А. В. Воссоздание Святой Руси / А. В. Карташов. – М. : Столица, 1991.– 256 с.

183. Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташов. – М.:, 1991. – Т. 1. – 686 с.

184. Кимелев Ю. А. Философия религии : Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М. : Издательский Дом «Nota bene», 1998. – 424 с.

185. Кимелев Ю. А. Философия религии : Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М. : Издательский Дом Nota bene, 1998. – 424 с.

186. Кимелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм [Текст] / Ю.А. Кимелев. – М.: Наука, 1993. – 128 с.

187. Кимелев Ю. А.Современная западня философия религии / Юрий Анатолиевич Кимелев. — М.: Мысль, 1986. — 285 с.

188. Кирилл (Гундяев), митрополит. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности / Кирилл (Гундяев), митр. – М. : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 240 с.

189. Кирилл Фролов о канонизации последнего атамана Запорожской Сечи Петра Калнышевского [Електронний ресурс] // Rupor.ua. – 2015. – Режим доступу до ресурсу : http://rupor.pp.ua/publications/2015/11/16/kirill-frolov-o-kanonizacii-poslednego-atamana-zaporozhskoy-sechi-petra-kalnyshevskogo.html.

190. Кирилл, патриарх. Семь слов о русском мире [Електронний ресурс] /Святейший Патриарх Кирилл // ЛитРес. – 2015. – Режим доступу: https://www.litres.ru/svyateyshiy-patriarh-moskovskiy-i-vseya-rusi-kirill/sem-slov-o-russkom-mire/chitat-onlayn/.

191. Кириллов И. А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. / И. А. Кириллов. – М. :Т-во типо-лит. И. М. Машистова, 1914. – 100 с.

192. Киселева М. С. Национальный исторический миф «Москва – Третий Рим» как идеологема древнерусских книжников / М. С. Киселева. // Философский век. Альманах 16. Европейская идентичность и российская ментальность. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2001. – С. 110 – 117.

193. Киселева М. С. Учение книжное : текст и контекст древнерусской книжности / М. С. Киселева. – М. : Индрик, 2000. – 256 с.

194. Кітов М. Г. Філософія як духовний чинник конструювання російської національної самоідентичності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук. ; спец. 09.00.03. «соціальна філософія та філософія історії» / Кітов Микола Григорович. – К., 2010 – 37 с.

195. Клеман О. Влада і віра / Олів'є Клемен // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178–215.

196. Клименко А. Н. Концепция «Москва – третий Рим» в геополитической практике И. В. Сталина / А. Н. Клименко. // Вестник МГЛУ. – 2013. – № 24 (684). – С. 124 – 132.

197. Клочковський Я. Філософія діалогу. – К.: Дух і літера, 2013. – 224 с.

198. Кнорре Б. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права / Борис Кнорре. // Монтаж и демонтаж секулярного мира / – Москва: РОССПЭН, 2014. – С. 42–103.

199. Кнох Б. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание: Пер. с итал. А. Чернякова. – М.: Христианская Россия, 2006. – 328 с.

200. Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание / Венделин Кнох; [пер. с итал. А. Чернякова]. – М. : Христианская Россия, 2006. – 328 с.

201. Кожаев М. М. Проблема восприятия власти в русской культуре и ментальности XI – XVI вв. / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуманит. науки. – 2011. – № 2. – С. 35 – 45.

202. Кожаев М. М. Социальная ответственность правителя в интерпретации древнерусской концепции «симфонии властей» / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуманит. науки. – 2011. – № 2. – С. 49–60.

203. Козлов М., прот. Русская Православная Церковь и экуменическое движение / прот. Максим Козлов [Электронный ресурс] – Режим доступу : http://www.taday.ru/text/949193.html.

204. Козловець М. «Русский мир» як ідеологема сучасної російської ідентичності : український контекст / Микола Козловець. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 124–133.

205. Козловець М. А. Ідентичність : поняття, структура, типи // Вісн. ЖДУ. Філософ. науки. – 2011. – Вип. 57. – С. 3–9.

206. Козловець М. А. Національна ідентичність як соціокультурний феномен // Вісн. ЖДУ. Філософ. науки. – 2011. – Вип. 60. – С. 3–11.

207. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності : виклики глобалізації : Монографія. / М. А. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2009. – 558 с.

208. Колесникова Э. Введение в теорию риторики / Эля Колесникова. – М. : ЯСК, 2014. – 160 с.

209. Колодний А. Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 6 – 14.

210. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія / (ред. А. Колодного). – К. , 2005. – С. 5–33. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).

211. Колодний А. Патріарх Кирило – ідеолог і конструктор нинішнього стану Православ'я України / А. Колодний. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 60–63.

212. Колодний А. Україна в її релігійних виявах / А. Колодний. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.

213. Колодний А.М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки, прогнози / А. Колодний. – К., 2009. – 450 с.

214. Колодный А. Феномен религии: природа, структура, функциональность, тенденции / А. Колодный. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.

215. Компендиум социального учения Церкви. М.: Паолине, 2006. – 623 с.

216. Конституция Российской Федерации. – М.: ЭКСМО, 2014. – 44 с.

217. Конфесіологія релігії. Колективна монографія / За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2009. – 257 с.

218. Кореневский А. Кем и когда была «изобретена» теория «Москва – третий Рим» / А. Кореневский. // Ab imperio. – 2001. – № 1–2. – С. 87 – 124.

219. Костюк К. Н. Православный фундаментализм / К.Н.Костюк // ПолиС. Политические исследования. – 2000. – Режим доступу до ресурсу: http://nationalism.org/library/science/religion/kostyuk/kostyuk-socis-2000.htm.

220. Котигоренко В. Ідеологічний проект "Русского мира" і політичні переваги та уподобання населення українського Донбасу / В. Котигоренко, О. Рафальський // Наукові записки. ІПіЕД ім. І. Ф. Кураса НАНУ.– 2013. – Вип. 5(67). – С. 53–76.

221. Кочеров С. Н. Русский мир : проблема определения / С. Н. Кочеров. // Философия. Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. – 2014. – № 5. – С. 163–167.

222. Красиков А. «Три Рима» в третьем тысячелетии / А. Красиков. // Современная Европа – 2007. – № 1. – С. 102–116.

223. Красиков А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красиков. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.

224. Красников А. Н. Современная феноменология религии / А. Н. Красников // Вестник Моск. ун–та (Сер. : Философия). – 1999. – № 6. – С. 36–47.

225. Красников Н. П. Православная этика: прошлое и настоящее / Н. П. Красников. – М. : Политиздат, 1981. – 96 с.

226. Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке /Н. П. Красников. – К. : Вища школа, 1990. – 179 с.

227. Критика философской апологии религии [Текст] / [Б. А. Лобовик, Н. А. Лисовенко, А. Н. Колодный и др.; Отв. ред. Б. А. Лобовик]. – К.: Наук. думка, 1985. – 278 с.

228. Крылов К. Русский мир как российская проблема [Электронный ресурс] / К. Крылов. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history00-03/krilov-russmir/.

229. Кураев А. В. Церковь в мире людей / Диакон Андрей Кураев. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 542 с.

230. Кураев А. Папа переиграл Патриарха [Електронний ресурс] /Андрей Кураев // Собеседник.ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://sobesednik.ru/obshchestvo/20160215-andrey-kuraev-papa-pereigral-patriarha.

231. Кураев А. Священная война или благословенный мир? [Електронний ресурс] /Андрей Кураев // Живой журнал диякона Андрея Кураева. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://diak-kuraev.livejournal.com/956261.html.

232. Кураев возмущен исключением из преподавателей духовной академии [Электронный ресурс] // Газета.Ru. – 2013. – Режим доступа к ресурсу : http://www.gazeta.ru/social/news/2013/12/31/n_5854789.shtml.

233. Кураева исключили из Московской духовной академии за эпатаж [Электронный ресурс] // Интерфакс. – 2013. – Режим доступа к ресурсу : http://www.interfax.ru/russia/349855.

234. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / П. К. Курочкин. – М. : Мысль, 1971. – 270 с.

235. Кырлежев А. Либеральные тенденции в русском православии: к постановке проблемы / Александр Кырлежев // Неприкосновенный запас. – 2003. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/kyr.html.

236. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации / Александр Кырлежев // Континент. – 2004. – №2. – С. 252–264.

237. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация / Александр Кырлежев // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 100–106.

238. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.

239. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Ганс Кюнг; пер. с нем. А. Б. Григорьева // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144–159.

240. Левада Ю. И. Социальная природа религии / Юрий Левада. – Москва: Наука, 1961. – 261 с.

241. Левченко Т. Патриарх Кирилл: несколько простых шагов к тоталитаризму [Електронний ресурс] / Татьяна Левченко // Портал-кредо. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=14442.

242. Левченко Т. Теологія / Левченко Т., Христокін Г., Чорноморець Ю. // К. : МАН, 2015. – 229 с.

243. Легойда В. Гражданская религия США [Електронний ресурс] / В. Легойда // Imperativ. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: http://www.imperativ.net/imp13/legoida.html.

244. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство : Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / К. Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – 799 с.

245. Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси / Д. С. Лихачев. – М., Л. : Изд-во АН СССР, 1945. –121 с.

246. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – Киев : Наукова думка, 1986. – 246 с.

247. Лобовик Б.А. Критика философской апологии религии / Б. А. Лобовик // АН УССР. Институт философии. – К. : Наук. думка, 1985. – 282 с.

248. Лобовик Б. А. Религия как социальное явление / Борис Александрович Лобовик. — К. : Наукова думка, 1982. — 247 с.

249. Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: гносеологічний аналіз / Борис Олександрович Лобовик. — К.: Київ. універ., 1971. —235 с.

250. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с франц. Л. Торчинского. СПб.: «Алетейя», 2001. – 412 с.

251. Лобье П. Три града. Социальное учение християнства / П. Лобье // [пер. с фр. Л. Торчинского]. СПб.: Алетейя, 2001. – 412 с.

252. Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии // А. Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 509–514.

253. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор. – просвитет. ассоц. Путь к Истине]. – Киев, 1991. – С. 97–259.

254. Лотман Ю. М. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Великого / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. // Художественный язык средневековья. — М. : Художественная литература, 1982. – С. 236 – 249.

255. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. Культура и взрыв. – М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.

256. Лубський В. І. Релігієзнавство : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / В. І. Лубський, В. І. Теремко, М. В. Лубська. – К. : Академвидав. – 2006. – 432 с.

257. Лука, архиепископ. Петр Калнышевский явил подвиг любви / Архиепископ Лука [Електронний ресурс] // Фома в Украине. – 2015. – Режим

доступу до ресурсу : http://foma.in.ua/articles/petr-kalnyshevskij-yavil-podvig-lyubvi.

258. Лункин Р. Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-оккультным православием / Роман Лункин. // Православная церковь при новом патриархе. – Москва: РОССПЭН, 2012. – С. 170 – 222.

259. Лурье В.М. Русское православие между Киевом и Москвой: очерк истории русской православной традиции / В.М. Лурье. – М. 2009. – 296 с.

260. Лурье С. В. Община, империя, православие в русской этнической картине мира XV – XVI веков [Электронный ресурс] / С. В. Лурье. // Отечественные записки. – 2001. – № 1. – Режим доступа : http://www.strana-oz.ru/2001/1/obshchina-imperiya-pravoslavie-v-russkoy-etnicheskoy-kartine-mira-xv-xvii-vekov.

261. Лурье С. В. От древнего Рима до России XX века : преемственность имперской традиции / С. В. Лурье// Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 123 – 133.

262. Лурье С. В. Российская империя как этнокультурный феномен / С. В. Лурье// Общественные науки и современность. – 1994. – № 1. – С. 56 – 64.

263. Лурье Я. С. Заметки к истории публицистической литературы конца XV – первой половины XVI в. / Я. С. Лурье. // Труды отдела древнерусской литературы – 1960. – Т. XVI. – С. 457 – 465.

264. Лурье Я. С. О возникновении теории «Москва – Третий Рим» (К выходу в свет второго издания книги Х. Шедер) / Я. С. Лурье. // Труды отдела древнерусской литературы – 1960. – Т. XVI. – С. 626 – 636.

265. Макурина Л.А. Чеченская война в массовом сознании россиян [Електронний ресурс]. – 2008. – Режим доступу до ресурсу: http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2787/.

266. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Е.Макінтайр / Пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.

267. Малахов В.А. Право бути собою. / Віктор Малахов // – К. : Дух і літера, 2008. – 336 с.

268. Малахов В.А. Уязвимость любви / Виктор Малахов // – К. : Дух і літера, 2005. – 560 с.

269. Малахов В.А., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О., та ін. Етика і політика: проблеми взаємозвязку. / В. А. Малахов, А.М.Єрмоленко, О.О.Кисельова. – К. : Стилос, 2001. – 216 с.

270. Малышева Е. Г. Идеологема как лингвокогнитивный феномен : определие и классификация / Е. Г. Малышева. // Политическая лингвистика. – 2009. – № 4 (30). – С. 32–40.

271. Мангейм К. Ідеологія і утопія / Карл Мангейм. – К. : «Дух і літера» – 2008. – 411 с.

272. Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису. – К.: Дух і літера, 2003. – 544 с.

273. Мартышин Д, прот. Русская идея и Русский мир : мания величия или духовная вертикаль? [Электронный ресурс] / прот. Д. Мартышин, иерей А. Беспалов. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/analitica/4191-russkaya-ideya-i-russkij-mir-maniya-velichiya-ili-duxovnaya-vertikal.html.

274. Мартьянов В.С. Идеология В.В. Путина: концептуализация посланий президента РФ / В. С. Мартьянов [Електронний ресурс] // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. – 2007. – Режим доступу до ресурсу : http://www.politex.info/content/view/322/30/.

275. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пост-радянський контекст / Марчишак Арсеній Романович. – К., 2007. – 194 с.

276. Медведев С. Русский ресентимент [Електронний ресурс] / Сергей Медведев // Журнальный зал. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://magazines.russ.ru/oz/2014/6/3m.html.

277. Мелина Л. Нравственное действие христианина. М.: «Христианская Россия», 2007. – 333 с.

278. Мельник Л. М. Месіанська складова імперських концепцій Риму / Л. М. Мельник // Гілея. – 2011. – № 47. – С. 720–725.

279. Мельник О. «Перший і Третій Рим» в контексті ідеології «Русского мира» і верифікації сучасного Ватикану / О. Мельник. // Україна–Ватикан : християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Наук. зб. / За ред. Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – С. 311 – 319.

280. Мечковская Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М. : ФАИР, 1998. – 352 с.

281. Митрофанов, Георгий. Страна нераскаянных Каинов вряд ли может войти в царство небесное. [Електронний ресурс] // 2009 – Режим доступу до ресурсу: http://gazetakifa.ru/content/view/2706.

282. Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиеведения. СПб: Изд-во РХГА, 2008. – 1046 с.

283. Митрохин Н. А. Клерикализация образования в России: к общественной дискуссии о введении предмета "Основы православной культуры" в программу средних школ. [Електронний ресурс] /Н.А.Митрохин// Институт изучения религии в странах СНГ и Балтии. – 2006. – Режим доступу до ресуарсу: http://religion.gif.ru/clerik/clerik.html.

284. Митрохин Н. Встретились два святейшества [Електронний ресурс] / Николай Митрохин // Грани.ру. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://grani.ru/opinion/mitrokhin/m.248669.html.

285. Митрохин Н. Русская православная церковь — итоги десятилетия [Електронний ресурс] / Николай Митрохин. // Неприкосновенный запас. – 2003. – Режим доступу до ресурсу: http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/mit35.html.

286. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Николай Митрохин. – Москва: Новое литературное обозрение, 2004. – 648 с.

287. Митрохин Н. Правые святые / Николай Митрохин // Грани.ru. – 2015. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://grani.ru/opinion/mitrokhin/m.245335.html.

288. Молоков В. Философия современного православия: критический анализ / В. Молоков. – Минск : Вышэйша школа, 1968. – 238 с.

289. Мороз В. Проповедник из прошлого [Електронний ресурс] / Виктор Мороз. // Корреспондент. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: http://korrespondent.net/Default.aspx?page_id=2&lang=ru&roi=5&id=926939&tu=propovednik-iz-proshlogo.

290. Морозов О. Легенды и мифы российской истории: историческая политика руководства Русской православной церкви в начале XXI в. / Олег Морозов. // Монтаж и демонтаж секулярного мира / – Москва: РОССПЭН, 2014. – С. 255–323.

291. Московский Патриархат ждет от Ватикана конкретных решений по проблемам прозелитизма и экспансии греко-католиков [Електронний ресурс] // Седьмица.ru. – 2004. – Режим доступу до ресурсу: http://www.sedmitza.ru/text/297437.html.

292. Мчедлов М.П., Митрохин Л.Н. Логинов А.В. О социальной концепции русского православия / Под. общ. ред Мчедлова М.П.. М.: Республика, 2002. – 399 с.

293. Недавня О. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців. Монографія / Ольга Недавня. – К. : Український видавничий консорціум, 2011. – 600 с.

294. Немчинов І. Структура «свого» та «чужого» у російській ідентичності. Дослідження з філософії історії в Росії XVIII – XIX ст. / Ігор Немчинов. – Вінниця: О. Власюк, 2009. – 120 с.

295. Ненароков Д. Шествие антихриста [Електронний ресурс] / Дмитрий Ненароков // Институт высокого коммунитаризма. – 2016. – Режим доступу до ресурсу:

http://communitarian.ru/publikacii/tserkovnaya_analitika/shestvie_antihrista_16022016.

296. Николаева О. Православие и свобода. / Олеся Николаева. – М : Изд–во Московского подвория ТСЛ, 2002. – 398 с.

297. Николай Сербский. Духовное возрождение Европы / Святитель Николай Сербский [пер. с серб. С. Фонова]. – М. : Паломник, 2006. – 447 с.

298. Николай Сербский. Миссионерские письма / Святитель Николай Сербский. – Краматорск : Тираж–51, 2005. – 487 с.

299. Новейший философский словарь / [ред. А. А. Грицианов] — Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. — 1280 с.

300. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн. : Книжный Дом. 2003. – 1280 с.

301. Новик В. Соціальна проблема в Російському Православ'ї / В. Новик // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – С. 178–215.

302. Новик В. Соціальна проблема в Російському Православ'ї / В. Новик // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – С. 178–215.

303. Новиков А., прот. Боязнь Русского мира [Електронный ресурс] / прот. Андрей Новиков. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/15296-boyazn-russkogo-mira.html

304. Новиков М.П. Тупики православного модернизма: критический анализ богословия XX в. – М.: Политиздат, 1979. – 167 с.

305. Новикова Л. И. Идеи мессианизма в русской философии истории / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. // Общественные науки и современность. – 1995. – № 6. – С. 69 – 77.

306. Новикова Л. И. Три модели развития России / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М. : ИФ РАН, 2000. – 272 с.

307. Нулленс П., Миченер Р. Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / Патрик Нулленс и Рональд Мичнер. – К. : Книгоноша, 2015. – 304 с.

308. Оболенский Д. Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов / Д. Д. Оболенский. – М. : Янус–К, 1998. – 655 с.

309. Общественная палата заявила о травле патриарха Кирилла [Электронный ресурс] // Lenta.ru. – 2012. – Режим доступа к ресурсу : http://lenta.ru/news/2012/03/29/european/.

310. Огульчанський Б. Ще один погляд на зустріч в Гавані. [Електронний ресурс] /Священик Богдан Огульчанський // Киевская Русь. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.kiev-orthodox.org/site/events/6105/.

311. Окара А. Н. В окрестностях Нового Константинополя, или восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего хаосо-порядка / А.Н.Окара // Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. – М. : Научный эксперт, 2008. – С. 9 – 53.

312. Ольга Седакова о совместном заявлении Патриарха и Папы [Електронний ресурс] // pravmir.ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.pravmir.ru/olga-sedakova-o-sovmestnom-zayavlenii-patriarha-i-papyi/.

313. Опиум для народа, или церковь в Славянске с привкусом ДНР [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/57214/.

314. Определение освященного Архиерейского Собора Русской православной церкви (Москва, 24–29 июня 2008 года) «О единстве Церкви» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.patriarchia.ru/db/text/428916.html.

315. Опубликовано разъяснение ОВЦС в связи с обращениями по поводу встречи патриарха Кирилла и папы Франциска [Електронний ресурс] //

Православие.Ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.pravoslavie.ru/92514.html.

316. Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Г.Р. Осборн / Пер. с англ. Н. Сериковой. – Одесса : ЕААА, 2009. – 728 с.

317. Осипов А. Нет ни одной вероучительной истины, ни одного таинства, не искаженных в Католичестве [Електронний ресурс] /Алексей Осипов // pravoslavie.fm. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://pravoslavie.fm/bogoslovie/aleksey-ilich-osipov-o-katolichestve/.

318. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Архиерейский собор 2000 года. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.radost-brest.com/libruary/poleznoe/osnovi_socialnoi_koncepcii.pdf

319. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2008. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html.

320. Островский Е. 1111 знаков за 1111 дней до наступления Нового Тысячелетия [Электронный ресурс] / Е. Островский, П. Щедровицкий. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/shedrovicky-1111zn/.

321. Осьмачко С. Г. Современная политическая доктрина Русской православной церкви / С. Г. Осьмачко. // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 1. – Том 1 (Гуманитарные науки) – С. 77–87.

322. Павленко А. Пределы интерсубъективности. Критика коммуникативной способности обоснования знания / Андрей Павленко. СПб : Алетейя, 2014. – 280 с.

323. Павленко П. «Русский мир» 2014 року : від «любові» патріарха Кирила до агресії Путіна / П. Павленко. // Українське релігієзнавство. – 2014. – № 71–72. – С. 177–189.

324. Павленко П. «Русский мир» як російсько-православний проект глобалізації пострадянського простору / П. Павленко. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 97–105.

325. Павловский Г. К возобновлению русского [Электронный ресурс] / Г. Павловский, С. Чернышев // Русский журнал – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/chernishov-perepiska/.

326. Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством) / А. С. Панарин. – М.: ИФРАН, 1995. – 261 с.

327. Пантелеев С. Ю. К вопросу о государственной идеологии в посткоммунистической России [Електронний ресурс] /С. Ю.Пантелеев // Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: http://hist.msu.ru/Science/Conf/lomweb01/pantele.htm.

328. Пантин В. И. Трансформация национально-цивилизационной идентичности современного российского общества : проблемы и перспективы / В. И. Пантин, В. В. Лапкин // Общественные науки и современность. – 2004. – № 1. – С. 52–63.

329. Парилов О. В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли : генезис и современные проблемы / О. В. Парилов. // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. – 2012. – № 1–3. – С. 195–201.

330. Патриарх Кирилл видит в событиях на Украине угрозу разделения нации [Електронний ресурс] // РиаНовости. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://ria.ru/world/20140107/988147929.html.

331. Патриарх Кирилл о протестах: православные не ходят на демонстрации, они молятся в тиши монастырей [Электронный ресурс] // Газета.Ru. – 2012. – Режим доступа к ресурсу : http://www.gazeta.ru/news/lenta/2012/02/01/n_2187809.shtml.

332. Патриарх Кирилл обратился к Предстоятелям Православных Церквей с просьбой возвысить голос в защиту православных на востоке

Украины [Електронний ресурс] // pravmir.ru. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-obratilsya-k-predstoyatelyam-pravoslavnyih-tserkvey-s-prosboy-vozvyisit-golos-v-zashhitu-pravoslavnyih-na-vostoke-ukrainyi/#ixzz3AOtJ5woK.

333. Патриарх Кирилл: злодейства не исключали успехов советской власти [Електронний ресурс] // Радио Свобода. – 2016. – Режим доступу до ресурсу : http://www.svoboda.org/content/article/27345123.html.

334. Патриарх Кирилл: Раскол страшнее всякой агрессии. Это агрессия внутри [Електронний ресурс] // pravmir.ru. – 2015. – Режим доступу до ресурсу : http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-raskol-strashnee-vsyakoy-agressii-eto-agressiya-vnutri/.

335. Патриарх после часов поведал об иске к своему соседу: простить пыль было бы «некорректно» [Електронний ресурс] // Газета.Ru. – 2012. – Режим доступу до ресурсу : http://www.gazeta.ru/social/news/2012/03/29/n_2265801.shtml.

336. Пётр (Мещеринов), игумен. Проблемы воцерковления / Игумен Пётр (Мещеринов) // [Електронний ресурс] // Сайт Петра Мещерянинова. – 2007. – Режим доступу до ресурсу :: file:///C:/Users/%D0%A1%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B0/Downloads/Problemy-vootserkovlenia.pdf.

337. Пётр (Мещеринов), игумен. Современное церковное сознание и советские идеологемы из коммунистического прошлого / Игумен Пётр (Мещеринов). // Православная церковь при новом патриархе. – Москва: РОССПЭН, 2012. – С. 121 – 140.

338. Пивоваров Д. Онтология религии. / Д. Пивоваров. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 505 с.

339. Плаха – это русский аналог Холокоста. Интервью Александра Щипкова к выходу сборника статей о русской идентичности "ПЛАХА. 1917−2017" [Електронний ресурс] //Религия и СМИ. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religare.ru/2_107756.html.

340. Политика РПЦ: консолидация или развал страны? [Електронний ресурс]. – Новая газета. – 2007. – Режим доступу до ресурсу: http://old.novayagazeta.ru/data/2007/kentavr03/00.html.

341. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А. И. Демидова. — М.: ОЛМА–ПРЕСС, 2005. — 414 с.

342. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К. : «АтрЕк», 1998. – 728 с.

343. Портнов А. Між «Центральною Європою» та «Русским миром»: Сучасна Україна у просторі міжнародних інтелектуальних дискусій / Андрій Портнов. – Київ: НІСД, 2009. – 160 с.

344. Послание архиерейского синода Русской православной церкви заграницей пастырям и пастве Русской православной церкви [Електронний ресурс] // Балтийский Авангард Русского сопротивления. – Режим доступу до ресурсу : http://zarenreich.com/1987-god-poslanie-arhierejskago-sinoda-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-zagranitsej-k-pasty-ryam-i-pastve-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/.

345. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации Президента России Владимира Путина. – 2007. – 27 апреля [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.rg.ru/2007/04/27/poslanie.html.

346. Посредников Д. Политическое православие в Украине /Д.Посредников. // Гілея: науковий вісник. – 2013. – №77. – С. 283–286.

347. Постановление Правительства РФ от 16.03.2009 N 228 "О Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций" [Електронний ресурс] // Правительство Российской Федерации. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_85889/.

348. Потапенко Я. Історико-політичні та соціокультурні наслідки впровадження псевдорелігійної концепції «русского міра» в сучасній Україні / Ярослав Потапенко. – Переяслав–Хмельницький: Наукові записки з української історії, 2013. – 291 с.

349. Православие и экология / Сборник. М. : Издательский отдел Русской Православной Церкви,1997. – 439 с.

350. Православна віра єдиної, святої, соборної й апостольської церкви. Послання східних патріярхів / [пер. І. Огієнко]. – Почаїв: Свято-Успенська Почаївська Лавра, 1991. – 196 с.

351. Православная церковь при новом патриархе. Сб. статей под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: РОСПЭЭН, 2012. – 415 с.

352. Протоиерей Димитрий Смирнов: я рад и счастлив, что в Америке перестанут убивать наших детей! [Електронний ресурс] // pravmir.ru. – 2012. – Режим доступу до ресурсу : http://www.pravmir.ru/protoierej-dimitrij-smirnov-ya-rad-i-schastliv-chto-v-amerike-perestanut-ubivat-nashix-detej/.

353. Протоиерей Максим Козлов. Русская Православная Церковь и экуменическое движение [Електронний ресурс]. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.taday.ru/text/949193.html.

354. Протоиерей Чаплин: патриарх долго не продержится, а Россию ожидает катастрофа [Електронний ресурс] // NEWSru.com. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://newsru.com/religy/25dec2015/chaplin.html.

355. Протоиерей Чаплин: Сталин восстановил место РПЦ в жизни страны [Електронний ресурс] // Портал Южного Региона. – 2015. – Режим доступу до ресурсу : http://www.yuga.ru/news/356082/.

356. Путин В.В. Речь на Валдайском форуме. [Електронний ресурс] // Сайт «Президент России». – 2015. – Режим доступу до ресурсу :http://kremlin.ru/events/president/news/50548.

357. Райт Н. Т. Авторитет Писания и власть Бога / Н. Т. Райт [пер. с англ. О. Розенберг]. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 152 с.

358. Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Н. Т. Райт [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 704 с.

359. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: в 4–х т. / Джовани Реале, Дарио Антисери. – Т. 4. От романтизма до наших дней [пер. с ит. С. Мальцева]. – СПб. : ТОО ТК Петрополис, 1997. – 880 с.

360. Ребкало В. А. Традиционализм и модернизм в современной православно-богословской концепции человека : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Ребкало В. А. – К., 1979. – 183 с.

361. Рейфман П. С. Цензура в дореволюционной, советской и постсоветской России [Електронний ресурс] // Пробел-2000. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/reifm/11.php.

362. Религиоведение : Энциклопедический словарь; [Под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян]. − М. : Академический Проект, 2006. − 1256 с.

363. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія] – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.

364. Релігія – Світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга ІІІ: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с.

365. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / Филипович Л. О. та ін. К. : Наукова думка, 2006. – 286 с.

366. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Поль Рикёр / Пер. с фр. И. С. Вдовина. – М. : Канон–Пресс–Ц ; Кучково поле, 2002. – 624 с.

367. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / Поль Рикёр. / Пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.

368. Рикёр П. Время и рассказ Т. 2. КОнфигурация в вымышленном рассказе / Поль Рикёр. / Пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 224 с.

369. РПЦ извинилась за ретушь фотографии патриарха с часами [Электронный ресурс] // Русская служба ВВС. – 2012. – Режим доступа к

ресурсу : http://www.bbc.com/russian/russia/2012/04/120405_patriarch_wristwatch.shtml.

370. Русакова О.Ф. Дискурс как властный ресурс / Современные теории дискурса / О. Ф. Русакова, А. Е. Спасский [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://discourse-pm.ur.ru/avtor6/std.php.

371. Русский мир Кирила не для України. Зб. наук. статей / за ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2014. – 340 с.

372. Саган О. Московська патріархія як офіційний провідник ідеології «русского мира» / О. Саган. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 89–96.

373. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.

374. Саган О. Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна: Колективна монографія. – Кн. 2. : Прогнози релігійного життя України. – К. , 2008. – С. 136–158. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48).

375. Саган О. Православна ідеологія : нові аспекти XXI століття / О. Саган. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – С. 138–145.

376. Саган О. Н. Соціальна доктрина православ'я: чи буде два кроки назад? / О. Н. Саган // Українське релігієзнавство. – К., 2002. – № 23.– С. 14–24.

377. Саух П. Ю. Православ'я: український вимір / П. Саух ., Мегеря О. П., Пілявець Л. Б., Чуприна В. В. та // навч. пос–к. – Київ : Кондор, 2004, – 381 с.

378. Святіший Патріарх Кирил. Доповідь на XX Всесвітньому російському народному соборі «Росія і Захід: діалог народів у пошуках відповідей на цивілізаційні виклики» [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://patriarh.ua/speech.aspx?p=8&id=1353.

379. Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир – особая цивилизация, которую необходимо сберечь [Електронний ресурс] // Официальный сайт

Московского патриархата. – 2014. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html.

380. Святослав, Блаженніший. Зустріч, яка не відбулася? [Електронний ресурс] / Блаженніший Святослав // Інформаційний ресурс УГКЦ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://news.ugcc.ua/interview/zustr%D1%96ch_yaka_ne_v%D1%96dbulasya__blazhenn%D1%96shiy_svyatoslav_75960.html.

381. Седакова О. Moralia / Ольга Седакова. – М.: Ун–т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.

382. Седакова О. Российское общество при свете Майдана [Електронний ресурс] / Ольга Седакова // Дух і Літера. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://ru.duh-i-litera.com/rossiyskoe-obshhestvo-pri-svete-maydana/.

383. Седакова О. Светская культура и Церковь: поле взаимодействия [Електронний ресурс] / Ольга Седакова //Богослов-ру. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: http://www.bogoslov.ru/text/2452194.html.

384. Семедов С. Политические религии / Семед Семедов. // Идеи и мысли. – 2009. – №8. – С. 81 – 83.

385. Семигин Г. Ю. Идеология / Г. Ю. Семигин. – Москва: Мысль, 2010. – 2816 С. – (Новая философская энциклопедия).

386. Семь слов о русском мире Патриарха Кирилла [Електронний ресурс] // Дни.ру. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.dni.ru/society/2015/11/9/320043.html.

387. Сеньшин Е. «Сталин обворовал всю страну. Видимо, это – идеал Путина». Историк Андрей Зубов: нам нужен свой Нюрнбергский процесс. [Електронний ресурс] / Евгений Сеньшин // Знак. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.znak.com/2016-05-26/istorik_andrey_zubov_rossiya_dolzhna_proyti_put_denacifikacii_germanii.

388. Сергей Чаплин: «Запрос на “священную войну” на Украине в РПЦ уже есть» [Електронний ресурс] // Slon.ru. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://slon.ru/posts/61598.

389. Сидоренко С. Патриарх Кирилл и русский мир / Сергей Сидоренко // Релігія в Україні. [электр. ресурс] – Режим доступу в Інтерн.: http://www.religion.in.ua/main/analitica/2314–oshibka–rezidenta–patriarx–kirill–i–russkij–mir.html.

390. Сидоров Е. В. Онтология дискурса / Е. В. Сидоров. – М. : URSS, 2009. – 232 с.

391. Сиземская И. Н. Русский мессианизм : истоки и генезис российского самосознания / И. Н. Сиземская. // Проблемы российского самосознания : эволюционное становление и революционные ломки, Всерос. конф. (2008 ; Москва–Пенза). / РАН, Ин-т философии ; Редкол. : М. Н. Громов и др. – М. : ИФ РАН. 2009. – С. 15–21.

392. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном акте в Храме Христа Спасителя в Москве [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4691223.html.

393. Слово Святішого Патріарха Кирила на церемонії відкриття пам’ятника святому рівноапостольному великому князю Володимиру в Москві [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://patriarh.ua/speech.aspx?p=8&id=1356.

394. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на XVII Всемирном Русском Народном Соборе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783.

395. Слубська А. Я. Громадянська релігія як феномен постмайданного українського суспільства / А. Я. Слубська. // INNOVATIVE SOLUTIONS IN MODERN SCIENCE. – 2016. – №6. – С. 1 – 12.

396. СМИ рассказали о подробностях встречи Путина с папой римским [Електронний ресурс] // РБК. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.rbc.ru/rbcfreenews/55794b489a794757fad816a8.

397. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Дж. Смит. [пер. с англ. В. Курат]. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 214 с.

398. Смолич И.К. Русское монашество 988—1917 [Електронний ресурс] / И.К.Смолич // Церковно-научный центр "Православная энциклопедия". – 1999. – Режим доступу до ресурсу: http://www.sedmitza.ru/lib/text/436465/.

399. Соболева М. Е. Философия как критика язика в Германии./ М. Соболе-ва СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. – 412 с.

400. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московской патриархии. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html.

401. Соловій Р. Виникаюча церква. / Роман Соловій – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 328 с.

402. Соловьев В.С. Три разговора [Електронний ресурс] / В.С. Соловьев // Библиотека «Вехи» – Режим доступу до ресурсу: http://vehi.net/soloviev/trirazgov/povest.html.

403. Состоялась историческая встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Папы Римского Франциска [Електронний ресурс] // Первый канал. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.1tv.ru/news/2016/02/13/1505-sostoyalas_istoricheskaya_vstrecha_patriarha_moskovskogo_i_vseya_rusi_kirilla_i_papy_rimskogo_frantsiska.

404. Стовбун С. Ф. Метафизическая традиция «русской идеи» в отечественной философии : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук ; спец. 09.00.03 «история философии» / С. Ф. Стовбун. – Тверь, 2007. – 22 с.

405. Сторчак В. М. Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России : вторая половина XV – первая треть XX вв. : дис. .. д-ра философ. наук : 09.00.13 / Сторчак Владимир Михайлович; – М., 2007. – 577 с.

406. Сторчак В. М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья вторая) / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2004. – № 4. – С. 3–18.

407. Сторчак В. М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья первая) / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2004. – № 3. – С. 33–47.

408. Сторчак В. М. Феномен российского мессианства в поэзии «серебряного века» / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 188 – 199.

409. Сторчак В. М. Харизматические черты сакрализации царской власти в средневековой Руси / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 21–32.

410. Сычева Л. Русский язык, русская культура, русский мир [Электронный ресурс] / Л. Сычева. // РФ сегодня. – 2007. – № 14. – Режим доступа : http://russia-today.ru/old/archive/2007/no_14/14_look.htm.

411. Тейлор Ч. Секулярный век. – М.: ББИ, 2016. – 967 с.

412. Тимошина Е. В. Теория «Третьего Рима» в сочинениях «Филофеева цикла» / Е. В. Тимошина. // Правоведение. – 2005. – № 4. – С. 181 – 208.

413. Тисельтон Э. Герменевтика. / Э. Тисельтон. [пер. с англ.] – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.

414. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму / Титаренко Олексій Русланович. – К., 2004. – 200 с.

415. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX–поч. XX ст. / Анатолій Тихолаз. – К. : Парапан, 2002 – 320 с.

416. Тишков В. А. Русский мир: смысл и стратегии / В. А. Тишков. // Стратегия России. – 2007. – № 7. – С. 21–38.

417. Ткачев А. На Майдан идут бездарности, чтобы самореализовываться [Електронний ресурс] / Андрей Ткачев // Новости Украины. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://from-ua.com/news/295278-o-andrei-tkachev-na-maidan-idut-bezdarnosti-chtobi-samorealizovivatsya.html.

418. Товбин К. М. Трансформация концепции «Москва – Третий Рим» в русском православном старообрядчестве : диссертация ... канд. философ. наук : 09.00.13. / К. М. Товбин. – Ростов-на-Дону, 2006. – 160 с.

419. Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис–пресс, 2006. – 640 с.

420. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории : Сб. / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.

421. Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм. /Ева М. Томпсон. / Пер. з англ. М. Корчинської. – К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – 368 с.

422. Трофимов Е. А. Государственная пропаганда в России в начале XXI в.: политологический очерк. / Е.А. Трофимов // Теория и практика общественного развития. – 2014. – С. 169 – 171.

423. Трубецкой Н. С. Мы и другие / Н. С. Трубецкой. // Россия между Европой и Азией : Евразийский соблазн : антология. – М. : Наука, 1993. – С. 77–90.

424. Тюшагин В. Иоанн Павел II / В. Тюшагин // Православная энциклопедия. – Москва: Православная энциклопедия, 2015. – С. 467–499.

425. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение / Д. М. Угринович. – М. : Мысль, 1973. – 238 с.

426. Украина – Россия: концептуальные основы гуманитарных отношений/ Под науч. ред. О.П. Лановенко. – К. : Стилос, 2001. – 544 с.

427. Україна та проект «Русского мира». Аналітична доповідь / Яблонський В. М., Здіорук С. І, Токман В. В. та ін.]. – Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, 2014. – 95 с.

428. Усачев А. С. «Третий Рим» или «Третий Киев» (Московское царство XVI века в восприятии современников) / А. С. Усачев. // Общественные науки и современность. – 2012. – № 1. – С. 69–87.

429. Успенский Б. А. Избранные труды, том. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. А. Успенский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 608 с.

430. Успенский Б. А. Царь и патриарх : харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) / Б. А. Успенский. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 668 с.

431. Уткина А., Строганова М. Итоги встречи Патриарха и Папы: мнения духовенства [Електронний ресурс] / Анна Уткина, Мария Строганова // pravmir.ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.pravmir.ru/itogi-vstrechi-patriarha-i-papyi-mneniya-duhovenstva/.

432. Федеральный закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях" [Електронний ресурс]. – 1997. – Режим доступу до ресурсу: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/.

433. Федотов Г. Судьба и грехи России / Георгий Федотов. – Київ: София, 1992. – 333 с.

434. Федотов А. Русская Православная Церковь и религиозные диссиденты в 60–80-е годы XX века / Алексей Федотов // Богослов.ru. – 2014. – [Электронный ресурс] – Режим доступу : http://www.bogoslov.ru/text/3946671.html.

435. Филатов С. Патриарх Кирилл – два года планов, мечтаний и неудобной реальности / Сергей Филатов // Православная церковь при новом патриархе / – Москва: РОССПЭН, 2012. – С. 9 – 68.

436. Филатов С. Русское православие, общество и власть во времена политической турбулентности / Сергей Филатов. // Монтаж и демонтаж секулярного мира / – Москва: РОССПЭН, 2014. – С. 9–42.

437. Филипович Л. А. Етнологія релігії : теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення / Л. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.

438. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна № 904

(2010). Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 1: Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – 2010. – С. 175–189.

439. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование /Пер. с англ. А.Г.Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. –264 с.

440. Флоровский Г. В. Догмат и история. / Г. В. Флоровский. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 1998. – 487 с.

441. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. / Г. В. Флоровский. [отв. ред. О. Платонов]. — М. : Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

442. Фокина А. В. К вопросу о Русском мире [Электронный ресурс] / А. В. Фокина // Записки философского факультета Орловского гос. ун-та. – 2014. – № 1. – Режим доступа : http://filos.univ-orel.ru/issue/1/4.

443. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк; [сост., предисл., библиограф. и примеч. П. В. Алексеев]. – М . : Республика, 1992. – 511 с.

444. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма. [пер с англ. М. Б. Левина]. – М. : АСТ, 2007. – 588 с.

445. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) ; [пер. с нем. В. Витковский]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

446. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2006. – 261 с.

447. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины /Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010. – 704 с.

448. Хархун В. Ідеологія як релігія: концепція "релігієподібного комунізму" у західній і пострадянській гуманітаристиці / Валентина Хархун. // Сіверянський літопис. – 2008. – №4. – С. 116 – 122.

449. Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство : Підручник / Є. А. Харьковщенко. – К. : Преса України, 2007. – 379 с.

450. Хейз Р. Этика Нового Завета / Р. Хейз [пер. с англ. Г. Ястребова]. –

М. ББИ, 2005. – 712 с.

451. Хёффнер Й. Христианское социальное учение / Пер. с нем. М.: Духовная библиотека, 2001. – 333 с.

452. Хирург–священник Шевченко против подруги патриарха: суд велел описать имущество врача [Электронный ресурс] // NEWSru.com. – 2012. – Режим доступа к ресурсу : http://www.newsru.com/russia/27mar2012/shevchenko.html#2.

453. Хонекерр М. Чи може соціальне вчення Церкви стати суспільним фундаментом для держав Східної Європи? // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції, 15–16 травня 1998 р., м. Київ, 1998. – С. 141–151.

454. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології /Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. зб. наук. праць / Відп. ред. П. Ю. Павленко – № 43 – К. : Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2008. – С. 61–69.

455. Ципко А. Опорные точки [Электронный ресурс] / А. Ципко. // Стратегия России. – 2007. – № 7. – Режим доступа : http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_arch_to.php?subaction=showfull&id=1185274396&archive=1185275035&start_from=&ucat=14&.

456. Цымбурский В. «Остров Россия» vs «Остов Россия» [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/island_skeleton/.

457. Цымбурский В. «Остров Россия» за семь лет, или Приключения одной геополитической концепции [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/67/.

458. Цымбурский В. «От Великого острова Русии…» к прасимволу российской цивилизации [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/great/.

459. Цымбурский В. Остров Россия [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/island_russia/.

460. Чаплин призвал воплотить в России идеалы халифата, Святой Руси и СССР [Електронний ресурс] // Lenta.ru. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://lenta.ru/news/2015/11/24/chaplin.

461. Чапнин С. «Запрос на “священную войну” на Украине в РПЦ уже есть» [Електронний ресурс] / Сергей Чапнин // Slon.ru. – 2015. – Режим доступу до ресурсу : https://slon.ru/posts/61598.

462. Чем было НТВ до сегодня: нас смотрит 110 миллионов [Електронний ресурс] // NEWSru.com. – 2001. – Режим доступу до ресурсу: http://www.temadnya.ru/spravka/14apr2001/445.html.

463. Черноморец Ю. П. Личность и богословие Патриарха Варфоломея [Електронний ресурс]. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/2009/10/12/26970.html.

464. Черноморец Ю. П. Русский мир Патриарха Кирилла (с болью за судьбу РПЦ и лично Патриарха) [Електронний ресурс] / Юрий Павлович Черноморец. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/2009/11/10/27713.html.

465. Чертихин В. С. Идеология современного православия / В. С. Чертихин. – М. : Наука, 1965. – 136 с.

466. Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). / И. С. Чичуров. – М. : Наука, 1991. – 176 с.

467. Чорноморець Ю. П. Київська ідея в сучасному релігійно-культурному дискурсі / Ю. П. Чорноморець. // Гуманітарний корпус: [зб. наук. статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії] – Вип. 3. – 2014. – С. 328 – 332.

468. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Чорноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. –

Вінниця: ВДТУ, 2013. – С. 74–88.

469. Чорноморець Ю. П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу. / Ю. Чорноморець // Філософська думка –Sententiae. – 2012. – Спецвипуск №3. – С. 8–14.

470. Чорноморець Ю. П. Христианский консерватизм Патриарха Варфоломея и фундаментализм Патриарха Кирилла : существенные противоречия и угрозы для будущего [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець. – Режим доступу до джерела : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/.

471. Чорноморець Ю. Пріоритети державної політики в релігійній сфері [Електронний ресурс] // День. – Режим доступу : http://www.day.kiev.ua/uk/article/podrobici/prioriteti-derzhavnoyi-politiki-v-religiyniy-sferi.

472. Чорноморець Ю. Руський світ патріарха Кирила (із болем за долю РПЦ і особисто патріарха) [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець. – Режим доступу до джерела : http://theology.in.ua/ua/index/expert_thought/comments/32731.

473. Чорноморець Ю.П. Перспективи релігієзнавства в XXI столітті / Юрій Чорноморець // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С. 39–54.

474. Чудинов А. П. Политическая лингвистика / А. П. Чудинов. – М. : Флинта : Наука, 2008. – 256 с.

475. Шабуров Н. В. Прикладное религиоведение для журналистов. – М.: Права человека, 2009. – 254 с.

476. Шевченко В. Московсько-православна цивілізація та її сліди в Україні / В. Шевченко. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 31–49.

477. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської богословської академії, 2001. – 250 с.

478. Шейгал Е. Семиотика политического дискурса. – М.: «Гнозис», 2004. – 326 с.

479. Шкіль С. О. Ідеологічна оцінка Російською православною церквою українських подій 2013–2015 років / С. О.Шкіль. // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 10. – С. 182–186.

480. Шкіль С. О. Рецепція зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в інформаційному просторі РПЦ / Світлана Шкіль. // Українське релігієзнавство. – 2016. – № 77. – С. 47–54.

481. Шкіль С. О. Трансформації наративів сучасного російського православ'я (2011–2013) / С. О.Шкіль. // Гілея. – 2016. – Вип. 106 (3). – С. 290–295.

482. Шкурко Н. С. Российский имперский миф как социокультурный феномен / Н. С. Шкурко. // Вестн. Северо-Вост. Федер. ун-та им. М. К. Аммосова. – 2009. – № 1. – Т. 6. – С. 127–133.

483. Шмеман А. Дневники 1973–1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. − М. : Русский путь, 2007. − 720 с.

484. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон – Пресс – Ц, 2000. – 336 с.

485. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Томаш Шпидлик; [пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой]. – СПб. : Изд–во Олега Абышко, 2006. – 462 с.

486. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Фома Шпидлик. – М. : Дух и жизнь, 2000. – 493 с.

487. Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет. / Ю. А. Шрайдер – М. : Текст, 1998. – 271 с.

488. Штриккер Г. Русская Православная Церковь в советское время / Герд Штриккер. – Москва: Пропилеи, 1995. – 400 с.

489. Шугаєва Л. М. Духовно-моральне становлення особистості в контексті православної традиції / Л. М. Шугаєва // Держава і Церква: форми

взаємодії в умовах трансформації українського суспільства: Матеріали Міжн. Наук.–практ. Інтернет–конф. 28–29 травня 2014 р. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 67–76.

490. Шугаєва Л. М. Релігії світу. / Людмила Михайлівна Шугаєва // : навч. посібник – К. : Академвидав, 2011, – 256 с.

491. Шугаєва Л.М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації / Людмила Михайлівна Шугаєва. – Рівне, 2007. – 320 с.

492. Шутов Р. Морфологія російського міфу [Електронний ресурс] /Роман Шутов // Media Sapiens. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://osvita.mediasapiens.ua/monitoring/advocacy_and_influence/morfologiya_rosiyskogo_mifu/.

493. Щедровицкий П. Русский мир : восстановление контекста [Электронный ресурс] / П. Щедровицкий. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history01/shedrovitsky-russmir/.

494. Щедровицкий П. Русский мир и транснациональное русское [Электронный ресурс] / П. Щедровицкий. – Режим доступа : http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history99-00/shedrovicky-transnatio/.

495. Щеткина Е. Патриарх Кирилл подложил свинью Киевскому митрополиту [Електронний ресурс] / Екатерина Щеткина // Деловая Столица. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://www.dsnews.ua/politics/patriarh-kirill-podlozhil-svinyu-kievskomu-mitropolitu-15082014113000.

496. Щипков А. В. Интеллигент не может быть либералом. [Електронний ресурс] /А.В.Щипков // Литературная газета. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://lgz.ru/article/-50-6491-17-12-2014/intelligent-ne-mozhet-byt-liberalom/.

497. Щипков А. В. Православная Церковь в России служит укреплению национального единства [Електронний ресурс] / А.В.Щипков // Религия и СМИ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religare.ru/2_108364.html.

498. Щипков А. В. Русский мир и проблемы русофобии: выступление на XIX Всемирном русском народном соборе. [Електронний ресурс] /А.В.Щипков // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4269343.html.

499. Щипков А. В. Традиционализм, либерализм и неонацизм в пространстве актуальной политики. [Електронний ресурс] /А.В.Щипков // Электронная библиотека bookz.ru. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: bookz.ru/authors/aleksandr-6ipkov/tradicio_172/1-tradicio_172.html.

500. Щипков А. В. Фашизм [Електронний ресурс] /А.В.Щипков // Омилия. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://omiliya.org/article/eksgumatsiya-fashizma-aleksandr-shchipkov.

501. Щипков Д. А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ / Д. А. Щипов. – Дисс. канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

502. Щодо Гаванської Декларації [Електронний ресурс] // Прес-центр Київської Патріархії. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.cerkva.info/en/publications/articles/8094-habana-decl.html.

503. Эпштейн М. Вера и образ. Религиозное бессознательное в русской культуре 20-го века. − Эрмитаж, 1994. − 268 с.

504. Ювілейний Помісний Собор Української православної Церкви Київського Патріархату 9–10 січня 2001р. (документи і матеріали). – К. : Вид. відділ Укр. Пр. Церкви Київського Патріархату, 2001. – 60 с.

505. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.

506. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87–400.

507. Яннарас Х. Свобода етосу / Христос Яннарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

508. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.

509. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас; [пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля] // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81–106.

510. Ярослав (Боцьора), прот. Утопія Московської Патріярхії у доктрині «російської цивілізації» [Електронний ресурс] / Ярослав (Боцьора). – Режим доступу до джерела : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/41614/.

511. Яроцький П. Український екуменізм: історичне підґрунтя, богословські проблеми вимоги часу.// Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / За ред. А. Колодного та ін. – К., 2001 – С. 7–12.

512. Яроцький П. Християнство: контекст світової історії та культури / Петро Яроцький. – К. : Світ знань, 2000. – 87 с.

513. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / Яроцький П.Л. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.

514. Freedom House: Рейтинг свободы СМИ в странах мира 2015 года [Електронний ресурс] // 2015 – Режим доступу до ресурсу: http://gtmarket.ru/news/2015/05/05/7149.

515. Freedom House: Россия на 158 месте из 194 в рейтинге свободы СМИ [Електронний ресурс] // Полит.ру. – 2006. – Режим доступу до ресурсу: http://polit.ru/news/2006/04/30/free/.

516. Panfilov O. Russian Propaganda: A Background / Oleg Panfilov // Ukraine at War: Truth against Russian Propaganda / – Brussels: European Parliament, 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.clovekvtisni.cz/en/articles/russian-propaganda-a-background.

517. Panfilov O., Binyon M. Putin and the Media: Revival of Soviet Style Propaganda [Електронний ресурс] / Oleg Panfilov, Michael Binyon // Royal

Institute of British Architects. – 2005. – Режим доступу до ресурсу: http://fpc.org.uk/fsblob/502.pdf.

518. Polegkyi O. Changes in Russian foreign policy discourse and concept of «Russian World» / Oleksii Polegkyi. – 2011. – 21 с.

519. Protest in Russia: A Russian awakening // The Economist. – 2011. – available at : http://www.economist.com/blogs/easternapproaches/2011/12/protest-russia-0.

520. Russia: Is New English-Language Channel Meant For Information Abroad, Or Propaganda At Home? [Електронний ресурс] // Radio Free Europe/Radio Liberty. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.rferl.org/content/article/1059159.html.