

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

ФОМЕНКО Антон Валерійович

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ
**ФУНДАМЕНТАЛІСТСЬКИЙ ПОВОРІТ У СУЧАСНОМУ
РОСІЙСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання
на відповідне джерело _____ Фоменко А. В.

Науковий керівник: ШКІЛЬ Світлана Олександрівна, доктор
філософських наук, доцент

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Фоменко А. В. Фундаменталістський поворот у сучасному російському православ'ї. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз внутрішніх трансформацій російської православної традиції, внаслідок яких у ній відбулися актуалізація та поширення ідеології релігійного фундаменталізму.

Досліджено процес формування фундаменталістської ідеології в дискурсі сучасного російського православ'я. Виявлено зв'язок зазначеного релігійного світогляду з історичним корінням російської релігійної традиції. Описано процес трансформації внутрішнього дискурсу Російської православної церкви від консерватизму радянської доби до домінування фундаменталізму, яке має місце в поточний історичний період. Проаналізовано особливості центральної для сучасного православного фундаменталізму ідеологічної концепції «російського світу» в світлі постколоніальної теорії. Проаналізоване автентичне явище сучасного російського релігійного ландшафту – феномен православного активізму. Виявлена специфіка діяльності православних активістів, охарактеризовані їхні ідеологічні переконання, досліджений зв'язок діяльності православних активістів з естетикою культури постмодерну.

Виявлено принцип формування ідеології православного російського фундаменталізму, яка набуває рис антикризової програми релігійного руху, який, у свою чергу, актуалізується в межах релігійної традиції та формує власну ідентичність внаслідок необхідності адаптації магістрального віровчення традиції до контекстуальних умов сучасності.

Уточнено особистий внесок патріарха Кирила (Гундяєва) в процес формування світоглядної програми православного фундаменталізму та центральної ідеологічної концепції зазначеної програми – доктрини «російського світу». Визначено становище доктрини «російського світу» в загальному ландшафті російського православного фундаменталізму, зв'язок вказаної доктрини із напрацюваннями радянських філософів, представників сучасного неоевразійства та філософією постмодерну. Проаналізовано розуміння концепції «російського світу» як специфічного «центру тяжіння» в ідеології фундаменталістських течій, як в російському православ'ї, так і поза його межами. Роль зазначеної доктрини як інструмента консолідації «закритого» православ'я московської традиції в його конфронтації із «відкритим» грецьким православ'ям.

Метою дисертації є розгляд внутрішніх трансформацій російської православної традиції, внаслідок яких у ній відбулися актуалізація та поширення ідеології релігійного фундаменталізму.

Об'єкт дослідження – російське православ'я як особлива православна ідентичність у її теоретичних та практичних проявах.

Предмет дослідження – процес трансформації російської православної традиції та актуалізації в її дискурсі ідеології релігійного фундаменталізму.

Наукова новизна одержаних результатів. Дисертаційне дослідження є комплексним аналізом внутрішніх ідеологічних трансформацій, які мало місце в російській православній традиції наприкінці XX століття. Наукова новизна результатів дослідження для українського релігієзнавства виявляється в наступних положеннях:

Вперше:

- доведено, що релігійний фундаменталізм у XX столітті розвивався як ідеологічна альтернатива щодо модерну, а на початку XXI століття став формою пошуку теоретичних і практичних альтернатив глобалізованому соціуму. Як утопічна ідеологія релігійний фундаменталізм активно

звертається до ідей традиційного консерватизму, однак відрізняється модерністичними та постмодерністичними формами власного прояву;

- в результаті аналізу особливостей фундаменталістських рухів у православних церквах доведено, що православний фундаменталізм виник внаслідок трансформацій консервативних ідей під впливом різних теорій утопічної есхатології, зокрема – протестантських;

- популяризація релігійного фундаменталізму в РПЦ пов'язана із намаганнями досягти політичної та ідейної консолідації православних у Росії на пострадянському просторі. Для реалізації цієї мети фундаменталістичні ідеї та рухи використовуються як частини технології з мобілізації соціальних груп на підтримку російської світської та церковної влади. Постмодерними технологіями соціальної мобілізації стали не лише ідеологічні дискусії, але й широко розвинутий православний активізм;

- виявлена специфіка діяльності православних активістів, охарактеризовані їхні ідеологічні переконання, досліджений зв'язок діяльності православних активістів з естетикою культури постмодерну. Доведено, що діяльність православних активістів є частиною естетизації есхатологічного протистояння універсальним людським цінностям у межах православного постмодерного інтегризму. Це виявляє внутрішню суперечливість православного активізму, оскільки він актуалізує в умовах постмодерну ідеї традиціоналізму та модернізму.

Уточнено:

- характер ідеологічної специфіки окремих внутрішніх течій всередині російського православ'я. Виявлені принципи дефініції між системними та позасистемними рухами в зазначеній традиції, роль їхньої ідеології та міфології в загальному ландшафті фундаменталістських рухів.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння концепцій «локального фундаменталізму» та «фундаменталістського повороту», що дозволяють адекватно описати

процеси в російському православ'ї, не дивлячись на заяви про універсалізм власних ідей та їх незмінність і нормативність для традиції.

Ключові слова: православний фундаменталізм, православна російська традиція, фундаменталістська ідеологія, російський націоналізм, релігійна ідентичність.

ABSTRACT

Fomenko A.V. Fundamentalist turn in modern Russian Orthodoxy. – Manuscript. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.11 – Religious Studies – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2019.

In the dissertation for the first time in the national Religious Studies a holistic analysis of internal transformations of the Russian Orthodox tradition was carried out, as a result of which the actualization and dissemination of the ideology of religious fundamentalism took place.

The process of formation of fundamentalist ideology in the discourse of contemporary Russian Orthodoxy is investigated. The connection of the mentioned religious outlook with the historical roots of the Russian religious tradition was revealed. The process of transformation of the internal discourse of the Russian Orthodox Church from the conservatism of the Soviet era to the domination of fundamentalism, which takes place in the current historical period, is described. The peculiarities of the ideological conception of the “Russian world” centralized for the modern Orthodox fundamentalism in the light of postcolonial theory are analyzed. The analyzed authentic phenomenon of the modern Russian religious landscape is a phenomenon of Orthodox activism. The specificity of the activity of Orthodox activists is revealed, their ideological beliefs are characterized, the association of the activity of Orthodox activists with the aesthetics of the postmodern culture is explored.

The principle of formation of the ideology of Orthodox Russian fundamentalism, which acquires the features of the anti-crisis program of the religious movement, which, in turn, is actualized in the slums of religious tradition and forms its own identity as a result of the necessity of adapting the trilogy of tradition to the contextual conditions of the present, is revealed.

The personal contribution of Patriarch Kirill (Gundyayev) to the process of forming the ideological program of Orthodox fundamentalism and the central ideological concept of the program – the doctrine of the “Russian world” has been clarified. The position of the doctrine of the “Russian world” in the general landscape of Russian Orthodox fundamentalism, the connection of this doctrine with the achievements of Soviet philosophers, representatives of modern neo-euras and the philosophy of postmodernism are determined. An understanding of the concept of the “Russian world” as a specific “center of gravity” in the ideology of fundamentalist currents, both in Russian Orthodoxy and beyond, is analyzed. The role of this doctrine as an instrument of consolidation of the “closed” Orthodoxy of the Moscow tradition in its confrontation with the “open” Greek Orthodoxy.

The purpose of the dissertation research consists in the consideration of internal transformations of the Russian Orthodox tradition, as a result of which there was actualization and dissemination of the ideology of religious fundamentalism.

The object of the research is the Russian Orthodoxy as a special Orthodox identity in its theoretical and practical manifestations.

The subject of the study is the the process of transformation of the Russian Orthodox tradition and actualization in its discourse of the ideology of religious fundamentalism.

The scientific novelty of the results of the research. The dissertation is a comprehensive analysis of internal ideological transformations that took place in the Russian Orthodox tradition at the end of the twentieth century. The scientific novelty of the results of the research for Ukrainian Religious Studies is shown in the following provisions:

For the first time:

- it has been proved that religious fundamentalism in the twentieth century evolved as an ideological alternative to modernity, and at the beginning of the twenty-first century it became a form of the search for theoretical and practical alternatives to a globalized society. As a utopian ideology, religious fundamentalism is actively turning to the ideas of traditional conservatism, but differs in modernist and postmodern forms of its own manifestation;

- as a result of the analysis of the peculiarities of fundamentalist movements in the Orthodox churches, it has been proved that Orthodox fundamentalism arose as a result of the transformations of conservative ideas under the influence of various theories of utopian eschatology, in particular Protestant;

- popularization of religious fundamentalism in the Russian Orthodox Church is related to the attempts to achieve the political and ideological consolidation of the Orthodox in Russia in the post-Soviet space. To realize this goal, fundamentalist ideas and movements are used as part of the technology to mobilize social groups in support of Russian secular and ecclesiastical authorities. Not only ideological discussions, but also widespread Orthodox activism became the postmodern technologies of social mobilization;

- the specificity of the activity of Orthodox activists was revealed, their ideological beliefs were characterized, the relationship between the activities of Orthodox activists and the aesthetics of the postmodern culture was investigated. It is proved that the activities of Orthodox activists are part of the aesthetization of eschatological opposition to universal human values within the framework of Orthodox postmodern integrinism. This reveals the internal contradictions of Orthodox activism, since it is actualized in the context of the postmodern idea of traditionalism and modernism.

It is specified that:

- the character of the ideological specificity of individual internal movements within Russian Orthodoxy. The principles of defining the systemic and

outsystematic movements in this tradition, the role of their ideology and mythology in the general landscape of fundamentalist movements are revealed.

Has further development:

- understanding of the concepts of “local fundamentalism” and “fundamentalist turning”, which allow to adequately describe the processes in Russian Orthodoxy, despite the statements about the universality of their own ideas and their immutability and normativity for the tradition.

Key words: Orthodox fundamentalism, Orthodox Russian tradition, fundamentalist ideology, Russian nationalism, religious identity.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті в українських фахових виданнях:

1. Фоменко А. В. Ідеологія «російського світу» та концепція прав людини в контексті православної традиції / А.В. Фоменко // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування. – 2018. – № 280. – С. 209–216.
2. Фоменко А. В. Ідеологія православного фундаменталізму у церквах грецької традиції / А.В. Фоменко // Практична філософія. – 2018. – №3. – С. 152 – 158.
3. Фоменко А. В. Ніцшеанські наративи у політичному православ'ї / А.В. Фоменко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2018. – Вип. 134. – С. 304–309.
4. Фоменко А. В. Православний активізм: витоки та феноменологія / А.В. Фоменко // Релігія і соціум. – 2016. – № 3-4 (23-24). – С. 248–258.
5. Фоменко А. В. Феномен релігійного фундаменталізму на пострадянському просторі / А. В. Фоменко // Гілея. – 2018. – № 133. – С. 198 – 203.
6. Фоменко А.В. Політичне православ'я в контексті культури постмодерну / А.В.Фоменко // Мультиверсум. – 2018. – № 1– 2 (163–164). – С.189–199.

Статті у зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз:

7. Фоменко А. В. Доктрина «Російського світу» в контексті постколоніальних досліджень / Антон Фоменко. // Innovative Solutions In Modern Science. – 2018. – №4. – С. 146 – 162.
8. Фоменко А.В. Концепція «русского міра» як прояв співпраці релігії та влади / А. В. Фоменко // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2018. – № 3 (155). – С.63–68.
9. Фоменко А.В. Православний активізм: блогери та акціоністи / Антон Фоменко // Paradigm of Knowledge. – № 3(29). – 2018. – С. 98–103.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	12
РОЗДІЛ 1 ІСТОРИЧНІ ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ТА МЕТОДОЛОГІЧНА СПЕЦИФІКА ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕОЛОГІЇ ФУНДАМЕНТАЛІСТСЬКИХ РУХІВ.....	20
1.1 Історико-філософське підґрунтя виникнення феномену релігійного фундаменталізму.....	20
1.2 Методологічні аспекти дослідження фундаменталістських рухів.....	34
Висновки до розділу 1	44
РОЗДІЛ 2 ГЕНЕЗА І СПЕЦИФІКА ВІЯВІВ ІДЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ.....	47
2.1 Феноменологія фундаменталістських рухів у світових релігіях....	47
2.2 Характерні риси фундаменталістських ідеологічних програм	57
2.3 Ідеологія православного фундаменталізму поза межами російської традиції.....	68
Висновки до розділу 2	83
РОЗДІЛ 3 ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В СУЧАСНОМУ РОСІЙСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І: ВІД ВИТОКІВ ТРАДИЦІЇ ДО ПАТРІАРХА КИРИЛА.....	87
3.1 Витоки ідеології релігійного фундаменталізму в сучасному російському православ'ї.....	87
3.2 Історичний аспект фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї	110
3.3 Ідеологія православного фундаменталізму в часи правління патріарха Кирила.....	133
Висновки до розділу 3	148
РОЗДІЛ 4 ДОКТРИНА «РОСІЙСЬКОГО СВІТУ» ЯК ЦЕНТРАЛЬНИЙ НАРАТИВ ІДЕОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ.....	153

4.1 Генеза ідеологічної доктрини «російського світу» в сучасному російському православ'ї.....	153
4.2 Ідеологія російського світу та концепція прав людини в контексті православної традиції.....	160
4.3 Доктрина «російського світу» в контексті постколоніальних досліджень.....	168
Висновки до розділу 4	177
РОЗДІЛ 5 ФУНДАМЕНТАЛІСТСЬКІ РУХИ В СУЧАСНОМУ РОСІЙСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І.....	181
5.1 «Низові» рухи в сучасному російському православ'ї: активізм, блогерство, акціонізм.....	181
5.2 Ідеологія православного фундаменталізму в Україні.....	195
Висновки до розділу 5	208
ВИСНОВКИ	212
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	229

ВСТУП

Актуальність дослідження. Історично склалось, що саме Росія відігравала провідну політичну роль у східноєвропейському регіоні протягом багатьох століть. Цей чинник позначився і на релігійній сфері: російська православна традиція, історично залежна від державної влади, поширилася на всі регіони політичного та культурного впливу Росії. Актуалізуючи увагу на проблематиці російського православ'я, слід погодитись, що саме вказана традиція виступає важливим чинником у рамках сучасного російського ідеологічного дискурсу, а отже, створює актуальну для релігієзнавчого дослідження проблематику. З часу розпаду СРСР та аж до сьогодні на всьому пострадянському просторі відбулися бурхливі суспільно-політичні, культурні та релігійні зміни. Повернення православ'я спочатку до публічного простору, а згодом і до політичного, стимулювало бурхливі трансформації всередині самої традиції. Зникнення ідеологічного контролю з боку державної влади створило сприятливі умови до формування в нетрях російської східнохристиянської традиції фундаменталістської ідеології. Протягом останнього десятиліття XX століття та першого десятиліття XXI століття зазначений тип релігійного світогляду не лише поширився всередині внутрішнього дискурсу російського православ'я, а й сприяв трансформації самої традиції та суттєво вплинув на життя Руської Православної Церкви. Саме процесу цієї внутрішньої трансформації сучасного російського православ'я й буде присвячене наше дослідження.

Ступінь поширення фундаменталістської ідеології в сучасній РПЦ доволі важко оцінити, втім, широкий ареал розповсюдження російського православ'я, який є навіть більшим за територіальну юрисдикцію РПЦ, дає право стверджувати, що досліджуване явище має глобальний характер. Водночас, високий рівень та значне різноманіття суспільно-політичної і релігійної активності православних фундаменталістів наочно демонструє живий характер досліджуваної релігійної ідеології та її динамічний розвиток.

Не стане перебільшенням твердження, що православний фундаменталізм не оминув і український релігійний ландшафт. Найбільша за кількістю громад українська церква, УПЦ, будучи підпорядкованою Московській патріархії, певною мірою стала «заручницею» внутрішніх трансформацій сучасного російського православ'я. Вплив фундаменталістської ідеології є помітним як у внутрішньому дискурсі зазначеної юрисдикції, так і в її зовнішній політиці, що особливо проявилось на тлі поточних українських релігійних подій. Конфронтація між Константинополем та Москвою, яка виникла на тлі процесу створення незалежної православної церкви, наочно продемонструвала наслідки поширення фундаменталістської ідеології у сучасному російському православ'ї. Втім, саме вона актуалізувала ключове завдання й для православ'я українського, яке полягає в усвідомленні власної ідентичності і всебічному її розвитку.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 р.), і плану науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства за темою «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U 0117U004903).

Метою дисертації є розгляд внутрішніх трансформацій російської православної традиції, внаслідок яких у ній відбулися актуалізація та поширення ідеології релігійного фундаменталізму.

Задля досягнення мети дослідження в рамках дисертаційної роботи необхідно виконати наступні **завдання**:

- виявити історичні передумови виникнення ідеології релігійного фундаменталізму та вивчити методи дослідження світоглядних програм релігійних рухів;
- дослідити специфіку виявлення фундаменталістських рухів у світових релігіях та виявити характерні риси фундаменталістських світоглядних програм;
- розкрити специфіку проявів релігійного фундаменталізму поза межами російської східнохристиянської традиції;
- висвітлити історичні джерела фундаменталістської ідеології в російському православ'ї – від зародження автентичної релігійної традиції до сьогодення;
- розкрити специфіку внутрішніх політичних та ідеологічних трансформацій, що мали місце в досліджуваній традиції після розпаду СРСР;
- дослідити ідеологічну специфіку внутрішніх церковних угруповань у російському православ'ї під час правління патріарха Кирила;
- виявити ідеологічні витoki доктрини «Російського світу», розглянути її світоглядну специфіку в світлі концепції прав людини та постколоніальної теорії;
- дослідити низові рухи в сучасному російському православ'ї, описати специфіку актуалізації феномену православного активізму й акціонізму;
- охарактеризувати основні ідеологічні риси фундаменталістських рухів в українському православ'ї та виявити їхній ідеологічний зв'язок із російським православним фундаменталізмом.

Об'єкт дослідження – російське православ'я як особлива православна ідентичність у її теоретичних та практичних проявах.

Предмет дослідження – процес трансформації російської православної традиції та актуалізації в її дискурсі ідеології релігійного фундаменталізму.

Теоретико-методологічні засади. Роботу виконано з дотриманням загальних принципів академічного релігієзнавства – об'єктивності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму. Методологічною базою

дослідження є досягнення світової й вітчизняної релігієзнавчої, філософської, соціологічної та історичної наук. Основою дослідницької методології вивчення ідеології фундаменталістських рухів стало комплексне поєднання феноменологічного та герменевтичного підходів. Під час формування основних положень даної роботи, висновків та наукової новизни застосовано загальнонаукові та спеціальні методи дослідження – аналіз, синтез, порівняння, узагальнення, аналогії тощо.

Наукова новизна одержаних результатів. Дисертаційне дослідження є комплексним аналізом внутрішніх ідеологічних трансформацій, які мало місце в російській православній традиції наприкінці XX століття. Наукова новизна результатів дослідження для українського релігієзнавства виявляється в наступних положеннях:

Вперше:

- доведено, що релігійний фундаменталізм у XX столітті розвивався як ідеологічна альтернатива щодо модерну, а на початку XXI століття став формою пошуку теоретичних і практичних альтернатив глобалізованому соціуму. Як утопічна ідеологія релігійний фундаменталізм активно звертається до ідей традиційного консерватизму, однак відрізняється модерністичними та постмодерністичними формами власного прояву;
- в результаті аналізу особливостей фундаменталістських рухів у православних церквах доведено, що православний фундаменталізм виник внаслідок трансформацій консервативних ідей під впливом різних теорій утопічної есхатології, зокрема – протестантських;
- популяризація релігійного фундаменталізму в РПЦ пов'язана із намаганнями досягти політичної та ідейної консолідації православних у Росії на пострадянському просторі. Для реалізації цієї мети фундаменталістичні ідеї та рухи використовуються як частини технології з мобілізації соціальних груп на підтримку російської світської та церковної влади. Постмодерніми технологіями соціальної мобілізації стали не лише ідеологічні дискусії, але й широко розвинутий православний активізм;

- виявлена специфіка діяльності православних активістів, охарактеризовані їхні ідеологічні переконання, досліджений зв'язок діяльності православних активістів з естетикою культури постмодерну. Доведено, що діяльність православних активістів є частиною естетизації есхатологічного протистояння універсальним людським цінностям у межах православного постмодерного інтегризму. Це виявляє внутрішню суперечливість православного активізму, оскільки він актуалізує в умовах постмодерну ідеї традиціоналізму та модернізму.

Уточнено:

- характер ідеологічної специфіки окремих внутрішніх течій всередині російського православ'я. Виявлені принципи дефініції між системними та позасистемними рухами в зазначеній традиції, роль їхньої ідеології та міфології в загальному ландшафті фундаменталістських рухів.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння концепцій «локального фундаменталізму» та «фундаменталістського повороту», що дозволяють адекватно описати процеси в російському православ'ї, не дивлячись на заяви про універсалізм власних ідей та їх незмінність і нормативність для традиції.

Теоретичне значення одержаних результатів дослідження. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані у нашому дослідженні можуть бути використанні при аналізі релігійних процесів у країнах з домінуючою православною традицією, особливо на пострадянському просторі. Також їх можна використати під час компаративного аналізу інших релігійних традицій, в нетрях яких набуло поширення явище релігійного фундаменталізму.

Практичне значення одержаних результатів дослідження. Матеріали дослідження можуть бути використані під час розробки і викладання навчальних курсів із релігієзнавства, філософії, феноменології та соціології релігії, методології релігієзнавчих досліджень, культурології. Осмислення результатів даного дослідження може мати практичну цінність для

українського православ'я, адже вивчення трансформацій сучасного російського православ'я може створити умови для внутрішньої рефлексії та сприяти пошуку власної релігійної ідентичності.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою. Всі висновки та положення наукової новизни одержані автором самостійно. Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації для підсилення ідей здобувача, мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Ідеї та висновки дослідження були оприлюднені на наступних наукових міжнародних та всеукраїнських конференціях: всеукраїнській науковій конференції «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (м. Дніпро, 2012 р.); всеукраїнській науково-практичній конференції «Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку» (Київ, 2012); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2013» (м. Київ, 2013 р.); третій всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Досягнення соціальногуманітарних наук в сучасній Україні» (м. Сімферополь, 2013 р.); II всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціальногуманітарні читання» (м. Бердянськ, 2013 р.); всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід-Захід» (м. Кам'янець-Подільський, 2013 р.); VII міжнародній науково-практичній конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Сучасні проблеми управління: виклики інформаційної епохи» (м. Київ, 2013 р.); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2014» (м. Київ, 2014 р.); Всеукраїнській науковопрактичній конференції з міжнародною участю «Філософія і релігія у просторі сучасної культури» (м. Київ, 2014 р.); V Всеукраїнській науково-

практичній конференції «Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (м. Острог, 2014 р.); Міжнародній науково-практичній інтернетконференції «Церква і держава: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (м. Чернівці, 2014 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м. Чернівці, 2015 р.); науково-практичній конференції «Церква і патріотизм: досвід Українського православ'я» (м. Рівне, 2015 р.); Міжнародній науковопрактичній конференції «Європейський союз і Візантія – культурна спадщина, історія і ретроспективи: світ Юстиніана Великого і Європейська цивілізація (565–2015)» (м. Вільнюс, 2015 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (м. Житомир, 2015 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Комунікативний дискурс: наукова рецепція і стратегії дослідження» (м. Київ, 2016 р.); Міжнародній науковопрактичній конференції «Ідея Помісної православної Церкви в Україні: проблеми і перспективи» (м. Рівне, 2016 р.); VII Міжнародній науково-практичній конференції «Діалог культур: Україна – Греція: культурна політика ХХІ ст. в європейській ретроспективі» (м. Київ, 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Міжконфесійні конфлікти у транскордонних регіонах: історична ретроспектива та виклики сучасності» (м. Чернівці, 2016 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (м. Київ, 2019 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів» (м. Вінниця, 2019 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Єдність православних в Україні: стан, проблеми, шляхи досягнення» (м. Київ, 2019 р.).

Публікації. Основні результати роботи висвітлені у 9 статтях, 6 з яких розміщено у фахових виданнях, 2 – в іноземних наукових періодичних

виданнях, 1 – у науковому фаховому виданні, що входить до міжнародних наукометричних баз.

Структура й обсяг дисертації. Відповідно до логіки викладу, дисертація складається зі вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи 255 сторінок, із них 232 сторінки основного тексту. Список використаних джерел складається із 221 джерела.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИЧНІ ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ТА МЕТОДОЛОГІЧНА СПЕЦИФІКА ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕОЛОГІЇ ФУНДАМЕНТАЛІСТСЬКИХ РУХІВ

1.1. Історико-філософське підґрунтя виникнення феномену релігійного фундаменталізму

Розпочати дослідження заявленої теми потрібно з детального розгляду історичних передумов виникнення релігійного фундаменталізму як такого. Ця необхідність ставить перед нами низку важливих завдань, виконання яких допоможе нам детально зорієнтуватися в походженні та ідеологічній специфіці досліджуваного явища, дасть змогу зрозуміти його місце на мапі релігійного ландшафту сучасного світу. Для системності вирішення цих завдань, по-перше, розглянемо історичний контекст, що передував виникненню релігійного фундаменталізму; по-друге, проаналізуємо специфіку модернової світоглядної парадигми, яка стала каталізатором зазначеного процесу; по-третє, дослідимо еволюцію та кризу модернової парадигми, яка обумовила її трансформацію у постмодернову; наостаннє визначимо характер релігійності в добу постмодерну.

Виникнення феномену релігійного фундаменталізму напряду пов'язане зі специфікою доби, яку в історичній науці прийнято називати «модерном». Загалом, система поділу історії людства на певні хронологічні сегменти не виникла з нічого. Вона базується на спостереженні глобальних змін у взаємовідносинах між людьми, що відбуваються у соціальній, політичній, релігійній та економічній сферах життєдіяльності людства. Такими періодами були, наприклад, античність та середньовіччя, з їхньою автентичною системою організації життя. Фундаментальні суспільні трансформації, що мали місце в Європі наприкінці середньовічної доби, обумовили перехід до нової епохи, яка має назву «Новий час» або «модерн».

За словами німецького філософа Юргена Габермаса, слово «modern» вперше було вжито наприкінці V століття для того, щоб розмежувати християнське сьогодення, яке тільки що здобуло офіційний статус, і язичницьке римське минуле [182, с. 8]. Отже, середньовіччя, що тільки-но починалося, також осмислювало себе як «нові часи», адже спостерігало тектонічні соціокультурні та політичні зрушення, викликані домінуванням нової релігійної системи, що визначала не лише новий світогляд, а й нові системи відносин. Схожим чином відбувалися й трансформації, що стали наслідком кризи середньовічної парадигми. Але, на відміну від античної релігійної системи, яка відійшла у минуле разом із власною добою, християнство, навпаки, стало каталізатором модернізації. Реформація, яка розпочиналася із прагнення подолати наслідки внутрішньої кризи західного християнства, врешті-решт породила так званий «протестантський дух», який став рушійною силою входження в еру тотальної капіталізації свідомості та всієї системи суспільних відносин. Капіталізм, у свою чергу, стимулював поступове вивільнення освіти та мистецтва з-під влади релігійних інститутів, в залежності від яких вони перебували з часів середньовіччя. Наслідком їхнього вивільнення стало виникнення хвилі нових філософських поглядів, незалежних від релігійних настанов прийдешньої історичної доби. В результаті зазначених трансформацій вперше з часів античності відбулося формування світського комплексу знань та світської культури, диференційованої від церкви [36, С. 181]. Втім, вплив релігії на суспільні процеси та її інтегрованість у повсякденне життя зберігалися, адже вона була тісно пов'язана із владою шляхом легітимації останньої божественним авторитетом. Але й в цій царині наближалися глобальні зміни. Точкою неповернення стала Тридцятирічна війна, в результаті якої відбулося проголошення принципів віротерпимості. В тексті Вестфальського мирного договору, який завершив зазначений воєнний конфлікт, вперше в історії Європи з'явилося слово «секуляризація», яке в подальші часи визначатиме специфічну політику у відношенні до релігії, актуальну в часи модерну [36, с.

280]. Отже, в результаті глобальних суспільно-політичних трансформацій раннього Нового часу відбулося розділенням релігійної та світської сфери життя, яке з подальшим розвитком модернової світоглядної парадигми лише посилювалося. Результатом цього розділення стало формування цікавого світоглядного феномену, про який говорить американський релігієзнавець Пітер Бергер – модерність породила плюралізм. «Епоха модерну характеризується множинністю, що лише посилюється. В рамках одного суспільства, різних переконань та світоглядів», – зазначає дослідник. [13, с. 9]. Отже, на тлі вищезазначених соціокультурних, політичних, релігійних трансформацій відбулася глобальна та вкрай важлива для розуміння феноменології фундаменталізму, так би мовити, метатрансформація: моністичний світогляд так званого домодернового або традиційного суспільства було замінено дуалістичною модерною парадигмою, в якій одночасно існувало «релігійне» та «світське». Революційність такого розділення можна оцінити завдяки зауваженню російського релігієзнавця Олександра Кирлежева, який зазначав, що в десекуляризованій культурі релігійність є чимось samozрозумілим, «природним» станом індивіда та соціуму, де мова йде виключно про істинність та хибність релігії, її локальність чи універсальність, своєму або чужому її характері. В десекуляризованому суспільстві немає уявлення про «релігію як таку», там існує істинне богопоклоніння або хибне, визнання своїх богів і чужих, а хибне богопоклоніння або виконання чужих ритуалів – взагалі не «релігія», а відмова від релігії є релігійною зрадою [76, с. 58]. З актуалізацією вищезгаданих процесів, відбулося не лише розділення релігійного та світського, а більш фундаментальне зрушення: релігія, яка до того розумілася як невід’ємна частина світогляду та повсякдення, була переведена в ранг факультативних явищ. Тобто виникла можливість існування таких сфер життя, в котрих релігії не було. Такий стан речей, з одного боку, актуалізував конфронтацію між релігійним та світським, рушійною силою якого стала секуляризація, а з іншого – вперше в історії об’єктивував релігію, зробивши

із неї «релігію, як таку». На думку Крилежева, саме тоді виникла певна концепція або модель релігії, уявити яку в попередніх соціокультурних реаліях було неможливо [76, с. 58]. Таким чином, актуалізація ситуації біполярного існування релігійного та світського виступила каталізатором одразу декілька важливих процесів: руху від світоглядного монізму до плюралізму думок; секуляризації, яка стимулювала жорстке відділення релігійного від світського та їхню подальшу боротьбу, об'єктивацію релігії та перетворення її на предмет дослідження та критики.

Залишався ще один важливий процес, про який слід сказати окремо. Це – модернізація самої релігії, яка відбувалася паралельно із вищезазначеними процесами. В її авангарді знову ж таки стояла Реформація з гаслом «повернення до джерел віри», яке згодом матиме відлуння в фундаменталістській ідеології. Корені проблеми пролягали в формалізації західного християнства в період пізнього середньовіччя, яка призвела до системної кризи зазначеної релігійної традиції. Реформаційний заклик до «повернення до джерел» стимулював процес очищення протестантизму від зовнішніх «небіблійних» елементів, які сприймалися як засвоєні через католицизм частини/частки/залишки/відлуння язичництва та магії. Макс Вебер вказує, що в зазначеній установці знаходив своє завершення великий історичний та релігійний процес «розчаклування світу», початок якого належить до часу давньоюдейських пророків і який у поєднанні з еллінським науковим мисленням знищив всі магічні засоби спасіння, оголосивши їх невір'ям і блюзнірством [25, с. 143]. Результатом цього процесу стала модернізація та раціоналізація протестантизму, які призвели врешті-решт до поступового згасання містичного запалу, притаманного раннім реформаційним рухам. Російській релігієзнавець Віктор Гараджа зазначає, що в європейських суспільствах після Реформації основою ціннісної консенсусної згоди стала саме «мораль», універсальна та сильніша за будь-які релігійні розбіжності: приналежність до конкретної конфесії в цьому випадку не виключала морального консенсусу на рівні суспільства в цілому.

Внаслідок поширення таких тенденцій протягом XVIII-XIX століть відбувалася етизація релігії, з якої поступово зникало все «релігійне» [36, с. 182]. Звісно, така формалізація викликала опір з боку тих, хто прагнув вбачати в релігії не лише етичну програму мирного співіснування з сусідами, а й віднайти в ній власний шлях зв'язку зі священним. Вже протягом XVII-XVIII століть у протестантському середовищі виникає тенденція до переосмислення досвіду релігійної модернізації. Результатом її поширення стає поява двох варіантів виходу із кризи: самоізоляції, яку обрали послідовники рухів анабаптистського походження, та містичне оновлення, тенденція до якого поширилася переважно в англіканських спільнотах та отримала назву «Великого пробудження» [65]. Втім, модернізація релігії була лише «терапевтичним засобом», який не міг здолати прірву між релігійним та світським, яка в результаті поширення вливу секуляризації дедалі поглиблювалася. Зазначене явище було нічим іншим як нескінченним намаганням «релігійного» наздогнати «світське» в його прагненні до прогресу.

Останній, у свою чергу, став «нав'язливою ідеєю» модернового світогляду та універсальним мірилом відповідності того чи іншого явища ідеологічним запитам сучасності. Релігія в такій системі цінностей асоціювалася виключно з «темним минулим», від якого конче треба було позбутися. Особливо чітко такі переконання були артикульовані в добу Просвітництва з її культом розуму, раціональності та моралі. Втім, кінцева мета, до якої прагнув просвітницький прогресизм, була, мабуть, ще більш утопічною, ніж найзухваліші релігійні концепції. За словами Габермаса, послідовники ідей Просвітництва плекали надмірну надію на те, що мистецтво та науки забезпечать не лише контроль над силами природи, а й нададуть вичерпні пояснення про світ та людину, моральний прогрес, справедливість суспільних інститутів і навіть про щастя людей [181, с. 18]. Звісно, що в такій царині розуму навіть найбільш модернізовані форми християнства мали дещо архаїчний вигляд. Втім, якщо протестанти зі своєю

модерною релігією, позбавленою «магічного мотлоху», ще як-нік вписувалися в рамки просвітницької інтелектуальної утопії, то католицизм із його надмірно інституціоналізованою церковністю ставав головною мішенню нищівної критики просвітників. Найбільш радикальні його представники, на кшталт Вольтера, Гольбаха, Дідро, маючи на увазі перш за все католицизм, закликали позбутися релігії як такої, більш помірковані закликали до її трансформації у стан суспільно корисної «релігії розуму» [36, с. 114]. Слід зауважити, що католицизм, на відміну від протестантизму, який активно модернізувався, серйозно сприйняв виклик модерну та ще в часи Контрреформації зайняв позицію «глухої оборони». Цікаво, що в такій позиції він тримався аж до другої половини ХХ століття, коли після років затяжної внутрішньої стагнації папа Іоанн ХХІІІ скликав Другий Ватиканський собор та проголосив політику «аджорнаменто», результатом якої стало комплексне оновлення Католицької церкви. До того часу в зазначеній релігійній традиції домінував потужний антимодерністський тренд, кульмінацією розвитку якого можна назвати ультраконсервативну внутрішню політику пап Пія ІХ та Пія Х, останній із яких визнається в сучасних католицьких фундаменталістських групах взірцем боротьби із «сересю модернізму» [214, с. 56]. Отже, конфронтація між релігійним та світським, що розгорнулася внаслідок виникнення феномену секуляризації, мала конкретні наслідки: з одного боку, вона призводила до осучаснення релігії, з іншого – перетворювала на предмет об'єктивації та критики, через що релігійні спільноти мали займати оборонну позицію або вдаватися до ізоляціонізму. Прогресистська установка модерну, як надалі побачимо, підсилювала антирелігійну спрямованість його ідеології, а вимушене існування релігії в положенні «вежі зі слонової кістки» тільки констатувало її архаїчність в очах критиків.

Ознаки появи кризових тенденцій у модерновому світогляді стали помітні вже наприкінці ХVІІІ століття, коли Велика французька революція, яка починалася під просвітницькими гаслами боротьби зі «старим

порядком», перетворилася на криваву бійню, внаслідок якої весь європейський континент більш ніж на двадцять років занурився в безодню нескінченних збройних конфліктів, відомих як «наполеонівські війни». Результатом цих конфліктів став черговий перерозподіл Європи, вже не за релігійним, а за національним принципом. Модерн входив у свою кульмінаційну фазу, коли боротьба з релігією вже не сприймалась як нагальне завдання. Таке ігнорування релігії було обумовлено як вищезгаданими факторами, так і новим етапом розвитку капіталізму, результатом якого стали індустріалізація й урбанізація. Зазначені фактори врешті-решт знищили традиційне суспільство, відірвавши його останніх представників – селян – від землі, а отже, й від календарних обрядів. Науково-технічний прогрес спровокував промислову революцію, наслідком чого став стрімкий розвиток капіталізму, який, у свою чергу, провокував масове переселення людей із сільської місцевості до великих міст та перетворення колишніх селян на робітників заводів та фабрик [25, с. 87]. Пориваючи із традиційним аграрним способом життя, вони потрапляли в нові умови існування, ритм якого задавала не природа, а виробництво. За словами канадського релігієзнавця Чарльза Тейлора, такі трансформації змінили принципи колективної ідентичності модернового суспільства. Люди, що переселялися в міста, поривали з ієрархічним світом сільської парафії, де стосунки визначалися або кровною спорідненістю, або феодалною залежністю. Переселення в індустріальне місто дезорієнтувало людей доби модерну, не дивно, що вони почали надавати перевагу категоріальним ідентичностям, які поєднували їх за спільною ознакою (американці, французи, католики, мусульмани), а не через систему особистих стосунків, як було раніше [163, с. 579-580]. Отже, різниця між «старим» та «новим» порядками ставала зрозумілою навіть вчорашнім селянам.

Ця діалектика, стимульована модерновим прогресизмом, вже не залишала місця не лише релігії, а й трансцендентному як такому. Індустріальне ХІХ століття стало часом домінування наукового світогляду,

який, спираючись, водночас, на успадкований від ідеології Просвітництва культ раціональності та на методологічний позитивізм, обіцяв людям доби модерну вже найближчим часом не лише пояснити світ, а й вирішити всі нагальні проблеми. Трансформації відбулися навіть у філософії, яку спіткало перенесення фокусу пошуків із трансцендентного в іманентне поле, що відобразилося у так званій «філософії життя», провідним представником якої прийнято вважати Фрідріха Ніцше. У низці своїх творів він сформулював кульмінаційну світоглядну інтуїцію доби – метафору «смерті Бога». Зокрема, в своїй програмній роботі «Так говорив Заратустра» Ніцше писав: «Про що знає сьогодні весь світ? – Чи не про те, що старий Бог вже не живий? Той, в кого весь світ ніколи не вірив» [106, с. 724]. Сама думка філософа про те, що «смерть Бога» стала результатом «змови мовчання», була органічним розвитком модернового світогляду та, як ми зазначали вище, мала власне релігійне підґрунтя. Секуляризація та модернізація релігії, розвиток науки та техніки, домінування прогресистського світогляду та капіталізму поступово витісняли релігію із повсякденного життя, а згодом і священне із самої релігії, перетворивши її з незбагненої релігії досвіду на раціональну релігію розуму та моралі. У кращому випадку модернізована релігія перетворювалася на ідеологію або форму масової ідентичності, яка допомагала індивіду або спільноті віднайти себе. Бог у такій світоглядній системі був непотрібен. Як зайвою була і трансцендентність: світ ставав передбачуваним і дедалі зрозумілішим, а модернову людину це цілковито влаштовувало.

В іншому своєму творі, «Веселій науці», Ніцше промовисто ілюструє цей момент: звістку про «смерть Бога» натовп зустрічає сміхом [105, с. 144]. За словами російського філософа Валерія Подороги, люди виживають сміхом останні краплі трагізму цієї ситуації; сміх, про який заявляє Ніцше, – це сміх, яким неможливо сміятися, його призначення інше: він повинен вигнати зі світу всю його серйозність. Він стає справжньою рушійною силою модерну, з цим сміхом людство вступає в нове життя, у «життя сам по собі», де немає

нічого, що вказувало б на присутність Бога [121]. В такому випадку виникає слушне питання: чи спричинило зникнення трансцендентного до виникнення світоглядної порожнечі в свідомості модерної людини? На думку французького філософа Мішеля Фуко, ніцшеанська метафора, навпаки, стала відображенням духовної зрілості людини та її переходу на якісно новий рівень самоусвідомлення. «Смерть Бога» відібрала у людського існування кордон Безмежного, в результаті чого існування людини було зведене до досвіду, в якому ніщо не може свідчити про зовнішній характер буття. За словами Фуко, вказану концепцію не слід розуміти як кінець історичного володарювання Бога. Вона, скоріше, утворює постійний простір існування сучасної людини [159, с. 115]. Втім, ані Фуко, ні Ніцше в жодному разі не слід вважати гуманістами. Вакантне місце Бога не зайняла людина, як би на цьому не наполягала ідеологія модерну. Доцільніше сказати, що людина залишилася на самоті – з набором примарних гуманістичних моральних орієнтирів, непідкріплених божественним авторитетом, як це було в часи, що передували модернові, – дезорієнтована, але водночас самовпевнена. Ця «вибухонебезпечна суміш» вже у XX столітті призведе до глобальної кризи гуманізму, результатом якої стане трансформація досліджуваної світоглядної парадигми у постмодернову. Цікаво, що сама ситуація «смерті Бога» залишала певну розколину для Його повернення. За словами американського богослова Девіда Харта, Ніцше створив такий наратив, де Бог ніколи не фігурував насправді: саме в цьому слід вбачати той карикатурний образ християнства, що був створений у часи модерну та перейшов від нього у постмодерн [184, с. 60]. З огляду на це, можемо стверджувати, що модерна парадигма у процесі об'єктивації релігії раціоналізувала її, чим спричинила внутрішню кризу останньої, подолання чого вимагало відродження релігійних практик та реанімацію етичного змісту релігійних систем. Перед релігією поставало складане завдання: задля повернення вона мала стати універсальною «точкою опори» в світі, кордони якого дедалі розмивалися.

Перехід від модерну до постмодерну став наслідком фундаментальних цивілізаційних потрясінь, які спіткали людство у XX столітті. Дві світові війни, поява та поширення тоталітаризму й авторитаризму, виникнення зброї масового знищення та інші характерні явища зазначеної історичної доби призвели до глобальної кризи гуманізму та прогресизму, на яких базувався модерновий світогляд. До того ж, «старе», якому проставляла себе зазначена ідеологічна система, стало настільки далеким та примарним, що сама ідея протиставлення почала виглядати застарілою. Вакуум, що виникав у результаті знецінення модернових ідеологічних установок, необхідно було чимось заповнювати. За словами українського релігієзнавця Романа Соловія, нове світовідчуття зародилося в період завершення Другої світової війни, коли перед західною цивілізацією постала нагальна потреба пояснити глобальну катастрофу того часу [156, с. 2]. Пошуки нових світоглядних орієнтирів відбувалися водночас у двох інтелектуальних середовищах – німецькому та французькому. Німецькі філософи, на кшталт Адорно та Хоркхаймера, ставили на меті переосмислити історію європейської цивілізації в добу модерну та виступали із критикою ідей Просвітництва, яке, на їхню думку, «обіцяло занадто багато» [там само]. Представники французьких інтелектуальних кіл, у свою чергу, пропонували інші гіпотези, розгляд яких допоможе нам краще зрозуміти специфіку постмодернових світогляду та релігійності.

Так, на думку французького філософа Жана-Франсуа Ліотара, доба, яка прийшла на зміну модернові, характеризується недовірою того, що він назвав «метанаративом», тобто розповіді, що легітимізує знання [79, с. 10]. Ця недовіра породжує необхідність зміни правил легітимації знання, які відтепер потребують нових кордонів. Останні, в свою чергу, стають для Ліотара предметом домовленості, що дозволяє вільно їх пересувати. Зокрема, філософ вказує: «Чи можна розповідати анекдот раді міністрів? Дискутувати в казармі? Відповідь очевидна: так, якщо університет відкриває творчі майстерні, а рада працює із футурологічними сценаріями, якщо вищий за

званням згоден обговорювати питання із солдатами. Кажучи іншими словами: так, якщо кордони старої інституції будуть зміщені. І навпаки, кордони стають нерухомими, коли вони перестають бути ставкою у грі» [79, с. 50]. В таких реаліях фундаментальні для модернового світогляду категорії знання, моралі, прогресу стають відносними та перетворюються на об'єкти домовленості. Наука, на думку Ліотара, також втрачає необхідність формувати доказовий апарат і перетворюється на низку робочих гіпотез [79, с. 130-131]. У результаті ми отримуємо новий формат знань, позбавлений лінійного вектора розвитку. Знання передвоюється на товар, що накопичується, систематизується та стає головним здобутком його власників [79, С. 18]. Тобто, якщо в постмодерні сакральна для модерну категорія знання перетворюється на товар, кордони якого стають об'єктом домовленості, стає зрозумілим, що такі ж самі правила можуть бути застосовані і для релігійних категорій, які відтепер перестають маргіналізуватися, як це було в модерні. Вони потрапляють у сферу відносності, обумовлену правилами «мовних ігор», та перетворюються на робочі гіпотези.

Таке, здавалось би, знецінення сакральних понять можна пояснити через концепцію «суспільства споживання», запропоновану французьким філософом Жаном Бодрійяром. На його думку, становлення зазначеного явища відбувалося в повоєнні роки економічного підйому та пов'язане з переходом до більш розвинутої форми капіталізму, збільшенням виробництва товарів повсякденного вжитку та розвитком середнього класу [16, с. 19]. Бодрійяр вважає, що центральною концепцією культури «суспільства споживання» є квазірелігійний «культ щастя», який у зазначеній системі заміняє собою ідею спасіння [16, С. 73]. Щастя досягається шляхом отримання доступу до можливості споживання та накопичення матеріальних благ. Звісно, задля того, щоб система «суспільства споживання» повноцінно функціонувала, вона має надавати право доступу до споживання якомога більшій кількості індивідів, а отже, створювати ілюзію рівних можливостей

[16, с. 74]. Головною рушійною силою такого типу суспільства стає гонитва за насолодою та задоволенням сьогоденних потреб, отриманням матеріального щастя, яке, на відміну від будь-яких уявлень про трансцендентне, можна виміряти, матеріалізувати та привласнити [16, с. 163]. Втім, така надмірна іманентність, яку пропонує «суспільство споживання», наочно демонструє два важливих запити, актуалізованих у постмодерновому світогляді: задоволення, бодай і профанованих, але духовних потреб, та прагнення до рівності у можливостях цього задоволення. Перекладаючи на мову релігії, – спасіння потрібне кожному.

До того ж, світоглядна система, де все визнається відносним та таким, що може розглядатися у якості товару, ще гостріше, ніж у модерні, постає проблема ідентичності. Якщо мешканці індустріалізованого міста ХІХ століття могли назвати себе «французами» або «католиками», то мешканці багатомільйонного мегаполісу кінця ХХ – початку ХХІ століть навряд чи можуть одразу дати конкретну відповідь. За словами Романа Соловія, в постмодерновому світогляді більше не існує остаточної версії істини, немає привілейованої цивілізації (або культури, віри, норми, стилю); має місце тільки різноманіття культур, вір, норм і стилів [156, с. 6]. Така система кристалізує власний метапринцип, яким у модерні було протиставлення «старого» та «нового», «релігійного» і «світського». Цим принципом стає тотальна відносність, рівність всіх можливих варіантів, відсутність категоричних кордонів, абсолютизований плюралізм. Соловій вказує, що навіть віра у відносно стабільне людське «я», властива для епохи Просвітництва, підпадає під зростаючий скептицизм. Хто ми є, наша індивідуальність тепер не більше, ніж випадковість у потоці часу [там само]. Яскравий образ такого способу світосприйняття надає Хорхе Луїс Боргес у своєму оповіданні «Сад з розгалуженими стежинами», де дійсність постає багатовимірним простором, в якому кожен із ймовірних сценаріїв розвитку подій є однаково актуальним, а все обмежене лише часом [17, с. 69].

Такий стан речей обумовив перспективу повернення релігії. Відносність та відсутність регламентуючих культурних бар'єрів, з одного боку, поглиблювали кризу ідентичності, яка дісталася постмодернові у спадок від його історичного попередника, а з іншого – знімала його жорстку антирелігійну світоглядну установку. За словами Пітера Бергера, починаючи із середини XX століття, в світі спостерігалось поступове зростання впливу релігії, що давало право піддати сумніву ніцшеанську концепцію поширення безвір'я. На початку XXI століття ця концепція взагалі виглядає сумнівною у використанні до опису поточних релігійних процесів. Релігія не прийшла в занепад, навпаки, в багатьох регіонах світу спостерігається справжній підйом релігійної віри [13, с. 8]. В наукових колах із середини XX століття також актуалізувалася дискусія стосовно ролі релігії в сучасному світі, а завдяки Юргену Габермасу зазнав поширення термін «постсекулярне суспільство» [164, с. 21; С. 30]. Повернення відбувається як у глобальних, так і в локальних масштабах. До глобальних явищ можна зарахувати відродження ісламу або динамічний розвиток євангелічного протестантизму [13, с. 9]. Прикладом локального релігійного ренесансу можна назвати ренесанс релігійного життя на пострадянському просторі або в інших країнах із тоталітарним минулим [164, с. 30]. Дещо осторонь від цих процесів перебуває Римо-католицька церква, яка переживає нерівномірне відродження: при виразному зниженні популярності у Старому світі, вона залишається привабливою для людей в країнах, що розвиваються [13, с. 10]. Важливим є також і те, яку роль відіграє релігійний чинник у процесі глобалізації. Так, за словами британського релігієзнавця Брайана Тернера, в сучасному глобалізованому світі етнічні діаспори в переважній більшості об'єднуються саме з ціллю здійснення спільних релігійних практик, з огляду на що зникає різниця між національними та конфесійними ознаками. «Релігія стала головним учасником “політики ідентичності”», – констатує дослідник [164, с. 31]. Втім, якщо релігія знову повертається до суспільно-політичного поля, виникає слушне питання: що це за релігія? Вочевидь, вона не може

являти собою ту частину моністичного світогляду, якою була релігія в традиційному суспільстві, як і не може прагнути до постійного оновлення в намаганні наздогнати сучасність. Адже саме сьогодні з притаманним йому світоглядним плюралізмом не ставить жодних конкретних вимог.

Тут ми впритул підходимо до проблематики, яка обумовила виникнення феномену релігійного фундаменталізму. Звісно, сучасні релігії мають формувати в свідомості своїх послідовників цілісну картину світу, відповідати на базові запитання екзистенції, бути дієвою формою самоусвідомлення, надавати засоби зв'язку зі священним. Звісно, переважна більшість існуючих сьогодні релігійних традицій по-різному вирішує ці завдання. Втім, постмодерновий вплив є суттєво відчутним і в релігійній царині. Брайан Тернер наводить два типи сучасної релігійності. Він вказує, що більшість традиційних релігій сьогодні перетворилися на те, що він називає «релігіями низької інтенсивності», тобто таких, що комерціалізувалися внаслідок впливу культури «суспільства споживання» та звели релігійну практику виключно до споживання релігійних послуг [164, с. 24-25]. Друга форма релігійності пов'язана зі зростанням недовіри до релігійних інституцій та авторитетів, яка, в свою чергу, також виникла внаслідок впливу постмодернового світогляду [36, с. 313; 163, с. 44]. Результатом зростання вищевказаної недовіри стає поширення тенденція до дедалі більшого розділення між «релігією» та «духовністю». Виникають нові форми релігійності, які Тернер називає «саморобними релігіями» (do it yourself religions) та розглядає як елементи практик так званих «нових релігійних рухів». На думку дослідника, такі релігії є вкрай індивідуалістичними, не мають жодної доктрини та характеризуються синкретизмом. Їхні послідовники визначають формат власної духовності, доволіно обираючи окремі елементи із різних традицій та практик, створюючи власну «релігію-конструктор» [164, с. 43]. Отже, обидва визначених Тернером типи сучасної релігійності зазнали суттєвого впливу постмодернової культури та значною мірою поділяють споживацький спосіб

життя, який пропагує сучасний капіталізм. Але що робити тим, хто не поділяє цінності суспільства споживання, бажає шукати в релігії засоби повернення до духовних витоків, відродження традиційних методів комунікації зі священним або віднайти власну ідентичність? Відповідь на ці питання надає релігійний фундаменталізм, програма якого базується на протиставленні сучасності з її цінностями. Як ми побачимо в подальшому викладі, ідеологічна програма більшості фундаменталістських рухів базується саме на критиці споживацтва, глобалізації, лібералізму та плюралізму, інших виявів сучасної культури. Втім, слід визнати, що його поява також є наслідком зазначених соціокультурних процесів, адже він є реакцією саме на актуальний релігійний порядок денний. У тій чи іншій формі фундаменталізм представлений у більшості світових релігій. Розгляду специфіки виявлення зазначеного релігійного феномену в сучасному російському православ'ї буде присвячена наша дисертаційна робота.

1.2. Методологічні аспекти дослідження фундаменталістських рухів

Розглянувши історико-філософські передумови виникнення феномену релігійного фундаменталізму, маємо звернути увагу на методологічні особливості дослідження фундаменталістських рухів. Щоб зрозуміти доречність використання тих чи інших методів вивчення цього явища в сучасному російському православ'ї, варто дати відповідь на два простих запитання: що саме ми вивчаємо та яким чином відбувається це дослідження? Звісно, відповідь має бути комплексною. Задля цього, розкладемо її на три тематичні блоки. Перш за все, сконцентруємо увагу на специфіці дослідження релігії в добу модерну. По-друге, розглянемо методи дослідження релігійних рухів зазначеної історичної епохи та виявимо специфіку опису їхньої ідеології. По-третє, проаналізуємо методи вивчення сучасного російського православ'я та виявимо доречність використання визначених нами методів для дослідження його контекстуальної специфіки у зв'язку із феноменом православного фундаменталізму.

Для того, щоб відповісти на питання, що саме ми досліджуємо, необхідно визнати, що історія більшості світових релігій складається із низки різноманітних контекстуальних періодів, що змінюють один одного. Кризи чергуються з відродженнями, на зміну яким приходять нові кризові періоди. Така специфіка історичного процесу свідчить про те, що релігійна традиція є живим та динамічним явищем. Вона змушена реагувати на зовнішні історичний та культурний контексти, осмислювати їх, заповнювати світоглядну порожнечу, що виникає в результаті їх трансформацій. Кризи в такому випадку виникають через неспроможність традиції відповідати на запит доби, результатом чого стає чергове оновлення традиції через акумуляцію її внутрішньо-релігійного потенціалу або її занепад, якщо цей потенціал вичерпано. На думку українського релігієзнавця Руслана Халікова, внутрішня динаміка притаманна будь-якій релігійній традиції, адже вона виникає внаслідок раціоналізації досвіду, який послідовники первісного релігійного руху отримали внаслідок «харизматичного вибуху». За словами дослідника, зазначений процес відбувається через необхідність зафіксувати та зберегти одкровення у часі та просторі. В результаті на базі руху формується релігійна інституція, первинний досвід обростає інтерпретаціями та набуває ознак ортодоксії [183]. Цей ентропійний за своєю суттю процес розгортається в нетрях певної спільноти або руху, який і стає носієм ідей, на базі котрих формується його ідентичність. Зазначене явище може мати два шляхи виявлення: первісна група релігійних ентузіастів або відривається від «материнської» традиції, або стає певною рушійною силою в процесі її оновлення. В обох випадках саме вона стає каталізатором встановлення нових або відновлення забутих методів комунікації зі священним. Наочних ілюстрацій реалізації обох шляхів в історії християнства можна віднайти безліч. Якщо релігійні рухи доби Реформації та російські старообрядники відділилися від магістральної церкви, яка, на їхню думку, занепала, то послідовники ряду орденів у середньовічному католицизмі або

пізньовізантійські ісихасти стали каталізатором відродження власної релігійної традиції.

Отже, якщо процес релігійного відродження пов'язаний із виникненням всередині традиції, що переживає кризу, певного релігійного руху, необхідно виявити, яким чином зазначений рух актуалізує власну «програму дій». Перше, на що слід звернути увагу, це контекст, в якому формується досліджуване явище. Каталізатором виникнення релігійного фундаменталізму прийнято вважати процес секуляризації. На думку Чарльза Тейлора, поворот до секуляризації був рухом від суспільства, де віра в Бога була незаперечною та не піддавалася жодному сумніву, до такого, де віру розуміють як певний варіант вибору поряд із іншими [163, с. 16]. Сама перспектива культурної дійсності, де можуть паралельно існувати два світи, релігійний та світський, підірвала позиції релігії як світоглядної системи. За словами Пітера Бергера, саме плюралізм модерну, а не секуляризація, породжував конфронтацію між традицією та сучасністю [13, с. 9]. Це виявлялося не лише у конкуренції двох світоглядів, а й у тому, що задля подальшого існування один із них мав би пристосовуватися до умов іншого. Тотальність модернової парадигми не залишала релігії, з її апеляцією до передання, жодного шансу на повноцінне існування в нових соціокультурних умовах. Вимушена модернізація релігійних інститутів, стимульована процесом секуляризації, призводила до кризи релігійності. Злам намітився лише тоді, коли «локомотив» модерну сам почав давати збої. Власне, криза модернової парадигми стимулювала виникнення ранніх фундаменталістських течій у суспільствах із помітним рівнем секуляризації та модернізації магістральних релігійних традицій [71; 215, с. 54]. Діалектична природа раннього фундаменталізму, який виник у горнилі конфронтації із інтелектуальним пафосом модерну, визначила й відверто антиінтелектуальний зміст його програми, наріжним каменем якої ставала ідея повернення до основ віри. Костянтин Костюк зазначає, що саме ця установка визначає суть фундаменталізму: основи віри є незбагненними для

розуму [71]. Іншим важливим програмним аспектом фундаменталізму став світоглядний монізм, який досліджувана ідеологічна система протиставила модерновому плюралізму [там само]. Втім, протиставлення віри та розуму, актуальне як ідеологічна програма в добу модерну, виявило власну неактуальність у добу постмодерну. Характерна для зазначеного явища криза ідентичності актуалізувала запит на новий тип релігійного світогляду. За словами Михайла Мокієнка, ідентичність сучасного релігійного руху має відповідати на базові питання буття: «Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід?» [99, с. 56]. Феноменологічне дослідження сучасного фундаменталізму виявляє його живий, дієвий та динамічний характер. Цей факт наочно свідчить, що його ідеологічна програма на ці питання відповідає та є конкурентоспроможною в ситуації постмодернового світоглядного плюралізму. Навіть більше, приклади впливу фундаменталізму на процес десекуляризації в багатьох країнах вказує на його антикризовий потенціал. Отже, можемо констатувати, що дослідження фундаменталізму потребує детального розгляду його програми.

Тут нам у нагоді стають напрацювання науковців, які займалися вивченням світогляду релігійних рухів. Особливо цікавою з цього приводу є нещодавно видана книга Михайла Мокієнка «Феномен п'ятидесятництва», в якій розглянуто специфіку дослідження ідентичності послідовників вказаної релігійної течії. Він зауважує, що розгляд світогляду як основи ідентичності релігійного руху має включати в себе аналіз трьох елементів: релігійні знання, відображені у наративах, концепціях та термінах, властиві руху релігійні цінності та релігійний праксис [99, с. 56-57]. Власна ідеологічна специфіка досліджуваного явища полягає в тому, що фундаменталістські ідеї, які виникли в нетрях протестантизму, поширилися на інші релігійні традиції, на базі яких утворилися «локальні фундаменталізми». Тобто, будучи на початку типово протестантським рухом духовного оновлення, фундаменталізм при поширенні на інші релігійні традиції заповнив їхню форму, запропонувавши власну програму повернення до витоків в якості

нового змісту, відсутність якого була спричинена зіткненням із модерном. Разом із формою цих традицій фундаменталізм успадкував їхні етос та праксис, надавши йому власного осмислення. Саме така «вірусна» природа фундаменталізму перетворила його на міжконфесійний релігійний рух, що значною мірою споріднює його із його головним ідеологічним ворогом – екуменізмом. Цей факт дає право стверджувати, що світоглядна ідентичність фундаменталістів є, з одного боку, розмитою, адже жорсткий антиінтелектуалізм прирікає його на відсутність чіткого розуміння змісту базових постулатів традиції, в нетрях якої він існує. З іншого боку, центральна для досліджуваного світогляду ідея повернення до витоків робить фундаменталізм відкритим для широкого поля інтерпретацій, які допомагають відповідати на базові запитання порядку денного. Така поверхнева універсальність дає фундаменталізму змогу якісно конкурувати в постмодерновому світі розмитих ідентичностей, а також спокушає його дослідників інтерпретувати його як поверхнєве та беззмістовне явище. На думку Костянтина Костюка, переважна більшість дослідників релігійного фундаменталізму, як правило, не бере до уваги духовний заряд та духовний зміст фундаменталізму [71]. Такий підхід навряд чи дозволяє побачити всю повноту та багатогранність досліджуваного явища.

Слід зауважити, таке непропорційне зміщення виникає внаслідок методологічного зловживання феноменологічним підходом. Комплексний методологічний підхід вимагає не лише розглядати зовнішні прояви діяльності релігійного руху, а й розуміти їхню мотивацію. Це стає можливим лише при уважному дослідженні текстів, які продукує рух. Втім, без належного інструментарію їхній зміст також залишиться незбагненим. Вирішення зазначеної проблеми Юрій Чорноморець вбачає у використанні герменевтики в якості ключа до інтерпретації релігійних текстів. На думку дослідника, розуміння смислу тексту залежить від тих первинних установок, які існують у релігійних спільнотах і є цілком заданими традицією. Вивчення виникнення, розвитку, збереження, занепаду, криз, відновлення релігійних

традицій є головним завданням релігійної герменевтики. При цьому предметом вивчення є зміна парадигм у розвитку релігійних світоглядів, зміна розуміння ключових концепцій, взаємний вплив розвитку теорій і практик (моральних і культових). Герменевтика релігії створює враження, що релігієзнавцям вдається потрапити всередину релігійної самосвідомості, відкрити всі особливості релігії на підставі релігієзнавчого (науково-об'єктивного) розуміння процесів релігійного розуміння [203, с. 44]. Саме такий методологічний підхід надає нам змогу дослідити явище, яке в рамках цієї роботи ми позначили як «фундаменталістський поворот», адже саме герменевтичний аналіз текстів допомагає побачити, яким чином відбувалася внутрішня трансформація традиції, як інтерпретуються етос та праксис в актуальних соціокультурних умовах, яким чином відбувається осмислення внутрішньої кризи та які шляхи її подолання пропонує традиція тощо. Звісно, частіше за все, «антикризова програма» релігійного руху не є актуалізованою у вигляді єдиного тексту. Зазвичай окремі її елементи можна віднайти в окремих текстах, заявах та висловлюваннях послідовників руху. В цьому випадку доводиться реконструювати світогляд, спираючись на наявний матеріал, як це робив російський дослідник Олександр Верховський під час вивчення націоналістичних поглядів ієрархів РПЦ [27, с. 142].

Безсумнівним буде твердження, що задля розуміння того, як інтерпретувати ті чи інші тексти, необхідно розуміти характер традиції, в котрій вони виникли. Адже, попри наявність сталої установки про необхідність повернення, фундаменталізм повинен мати й телос повернення, який частіше за все становить світоглядний кістяк традиції, в рамках якої фундаменталізм набуває розвитку. Змістовно цей телос може містити в собі канонізований наратив, як-то Священне Писання або передання церкви. Його наявність дає нам право стверджувати, що світогляд має певну структуру, в центрі якої – канонізоване «ядро», довкола якого сформувалося нашарування інтерпретацій, етичних приписів та практик, які у комплексі становлять «периферію» світогляду. Втім, процес комунікації з

соціокультурним сьогоденням відбувається саме через «периферію», яка й стає об'єктом інтерпретацій та адаптується до вимог сьогодення. Саме через процес її адаптації відбувається формування ідеологічної програми релігійного руху. Важливу роль тут відіграє внутрішня специфіка руху, визначена його «ядром». Вона окреслює не лише телос повернення, а й кінцеву мету існування руху.

На відміну від протестантських релігійних рухів, ідентичність яких актуалізується в процесі розмежування з вихідною релігійною традицією або внаслідок її трансформації, православний фундаменталізм міцно пов'язаний з інституціоналізованою церквою, в нетрях якої і відбувається процес його становлення. Цей аспект споріднює православні фундаменталістські рухи із католицькими, адже і для тих, і для тих церква та її передання стають наріжним каменем, на якому рух формує власний світогляд. Крім того, саме церква та її внутрішні трансформації в обох випадках стають каталізатором розвитку руху. Тут доречним буде згадати запропоновану Юрієм Чорноморцем класифікацію комунікативних спільнот, згідно з поглядами на них Карла Апеля та Юргена Габермаса. На думку Апеля, релігійні спільноти можливі через існування апріорних, справді універсальних спільнот, у той час як Габермас вважав, що спільнота не є сталим явищем, навпаки, вона є тим, що постійно становиться [203, с. 50-51]. Очевидно, що для протестантів актуальною моделлю розуміння суті релігійного руху стане модель Габермаса, в той час як православні та католики нададуть перевагу розумінню Апеля. Втім, тут також не слід узагальнювати. Широкий діапазон різноманітних за ступенем власної радикальності фундаменталістських течій в сучасних православ'ї та католицизмі наочно ілюструє ймовірність паралельного існування обох моделей. Ті ж грецькі зилоти або католицькі седевакантисти із легкістю проголошують себе і тільки себе «істинною церквою». Різниця полягає лише в тому, що строкатість протестантизму дозволяє не лише повноцінне існування такого руху, а й подальшу його інституціалізацію та перетворення у повноцінну церкву, в той час як у

випадку із православ'ям та католицизмом шлях відокремлення від магістрального релігійного інституту спричиняє подальшу деградацію руху.

Отже, якщо православний фундаменталізм актуалізується всередині церкви, очевидним є те, що його ідеологічна специфіка напряду пов'язана із її життям. У випадку із російським православ'ям, дослідження ідеології православного фундаменталізму неможливо відокремити від середовища її актуалізації – Руської православної церкви. Втім, вивчення російського православ'я в його сучасному стані приховує в собі небезпеку поверхневого ототожнення православного фундаменталізму з усім різноманіттям феноменологічного ландшафту зазначеної релігійної традиції. Слід визнати, що вплив фундаменталістської ідеології на колоцерковне середовище та ієрархів РПЦ є суттєвим, але не тотальним. Церква є складним суспільним інститутом із власними внутрішніми ієрархічними й ідеологічними групами, які можуть мати різні, подеколи навіть протилежні світоглядні принципи. Втім, саме РПЦ, за словами Сергія Філатова, є єдиною великою та впливовою християнською церквою, чужою до демократії та прав людини [17, с. 17]. Вплив фундаменталізму в сучасному російському православ'ї відчутний майже на всіх рівнях: від маргінальних угруповань до патріарха Кирила – з його неоімперською за формою та фундаменталістською за змістом ідеологічною доктриною «російського світу». Помітним залишається й вплив досліджуваного світогляду й на Руську православну церкву Закордоном, особливо в тих її «уламках», які відмовилися від возз'єднання із РПЦ. Тож, фундаменталізм має значущий вплив на середовище російської східнохристиянської традиції. Проте, будучи «локальним фундаменталізмом», він несе на собі відбитки історичного, культурного, політичного бекграунду, котрий за цією традицією стоїть. Саме він формує актуальну фундаменталістську програму, надає «культурні коди», за допомогою яких відбувається адаптація передання до сьогодення, а отже, й актуалізується фундаменталістська ідеологія як така.

Розуміння цього факту ставить нас перед необхідністю дослідити контекст, в якому існує сучасне російське православ'я. Відзначимо, ця тема є якісно розробленою як у вітчизняному, так і в російському релігієзнавстві. Задля її опанування нам необхідно звернутися до напрацювань дослідників, які вивчали історичну, соціологічну, культурну та ідеологічну складові російської східнохристиянської традиції. Дослідження історичних витоків зазначеної традиції спонукало нас використати напрацювання як класиків російської церковної історії (Антон Карташов, Георгія Федотова, Георгія Флоровського), так і сучасників (Владислава Ципіна, Вадима Лур'є, Бориса Успенського). Сучасний стан російського православ'я є також достатньо дослідженим. Особливої уваги потребують фундаментальні напрацювання російського історика Миколи Мітрохіна, який використовує комплексний підхід до вивчення внутрішнього життя РПЦ. Його книгу «Російська православна церква: сучасний стан та актуальні проблеми» сміливо можна назвати класичним та найбільш змістовним дослідженням сучасного російського православ'я. У власному аналізі Мітрохін спирається на результати польових досліджень, офіційну документацію РПЦ, звіти, тексти виступів церковних спікерів, розгляд церковної та світської преси, Інтернет-публікації [96, с. 30]. Методологічним новаторством Мітрохіна є класифікація внутрішньоцерковних ідеологічних угруповань та дослідження безпосередньо внутрішнього середовища церкви: від боротьби політичних та ідеологічних груп до церковного фольклору та господарської діяльності РПЦ. Не менш важливим джерелом, що розкриває внутрішню ідеологічну специфіку досліджуваної традиції, є напрацювання російського релігієзнавця Олександра Верховського. Будучи насамперед спеціалістом із дослідження націоналістичних рухів, він розглядає взаємозв'язок останніх із сучасним російським православ'ям. У своїй дослідницькій методології Верховський спирається на аналіз заяв, публікацій, офіційних текстів, які продукує церква та її окремі спікери [27, с. 145]. Значущим джерелом, як з методологічної, так і з інформаційної точки зору, є й книга української дослідниці Наталі Шліхти

«Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х років», де розглянута специфіка церковно-державних відносин у часи СРСР, розуміння якої дає змогу глибше досягнути внутрішній контекст сучасного російського православ'я та збагнути особливості розвитку як фундаменталістських рухів, що виникли в зазначені часи, так і характер церковно-державних відносин у сучасній РФ.

Окремим кластером слід виділити дослідження, здійснені релігієзнавцями із московського «Центру Карнегі». Низка виданих ними альманахів містить повномасштабний розгляд різноманітних аспектів життя Руської православної церкви: інституціонального (Сергій Філатов), суспільно-політичного (Борис Кнорре та Роман Лункін), ідеологічного (ігумен Петро (Мещерінов)), культурного (Олена Волкова). Окремої уваги потребують напрацювання соціолога Бориса Дубіна, які дають якісну та всеохоплюючу картину релігійності в сучасній Росії. Слід згадати й про цілий пласт культурологічних і релігієзнавчих досліджень, присвячених маргінальним течіям російського православ'я та сучасному церковному фольклору. Так, робота російського історика Олексія Бєглова «В пошуках безгрішних катакомб» дає змогу виявити вплив ідеології так званого істинно-православного християнства на фундаменталістські рухи в сучасному російському православ'ї. Дослідження філолога Олександра Панченка та релігієзнавця Олексія Зигмонта розкривають специфіку есхатологічної міфології, що існує в сучасному російському православ'ї, а роботи культуролога Алевтини Тарабукіної та диякона Андрія Кураєва дають змогу побачити світогляд російського православного фундаменталізму через призму внутрішньоцерковного фольклору. Останні з зазначених досліджень є вкрай важливими з точки зору методології, адже вони дають змогу зрозуміти світогляд так званого «церковного народу» – рядових членів РПЦ. Саме специфіка їхнього світогляду значною мірою відображає уявлення десекуляризованого сегменту російського суспільства про релігійні етос та праксис російського православ'я.

Дещо іншого методологічного підходу вимагає розгляд існуючих в досліджуваній традиції політичних міфологем. Згідно із зауваженням Юрія Чорноморця, продукування міфів завжди погано закінчується, оскільки ідеологічні міфи, зроблені руками людини, обов'язково будуть деконструйовані або теоретично (зазнають критики збоку наступних поколінь філософів, теологів, релігієзнавців), або практично (зникнуть історично) [203, с. 50]. Розглядаючи ідеологічну доктрину «російського світу», мусимо здійснити її деконструкцію та розглянути її під різними методологічними кутами: дослідити її генезу, проблематику її співвідношення із характерним для православної церкви вченням про права людини, розглянути її в світлі постколоніальної теорії. Задля цього нам знадобилися напрацювання українських та російських дослідників, зокрема архімандрита Кирила (Говоруна), Олени Волкової, Юрія Чорноморця. Важливим методологічним джерелом, що допомагає зрозуміти специфіку міфологем, які існують у розглянутій нами релігійній традиції, слід визнати нещодавно видану працю української дослідниці Світлани Шкіль «Наративний світ сучасного російського православ'я». Ця робота дає змогу досягнути не лише характер ідеологеми «російського світу», а й простежити історичні й ідеологічні витoki вказаного конструкту в глибинах російської політичної, релігійної та світської культури.

Висновки до розділу 1

Історичний контекст, в якому відбувається виникнення феномену релігійного фундаменталізму, безпосередньо пов'язаний із цілим спектром глобальних соціокультурних змін, які відбулися внаслідок кризи традиційної світоглядної парадигми та встановлення ідеології доби модерну. Прагнення релігійного оновлення, стимульоване стрімким розвитком науки та техніки, спричинило формування нового типу світогляду, якому, на відміну від монізму традиційного суспільства, був притаманний жорсткий діалектизм. Внаслідок поширення модернової ідеології, вперше в історії людства

відбулося відокремлення релігійного від світського та почала формуватися власне світська культура. Домінуючими установками модернового світогляду стали раціональність, гуманізм і прогресизм. Із розвитком модерної ідеології релігія дедалі більше об'єктивувалася, критикувалася та маркувалася як пережиток «старого». Результатом зазначеного процесу стала внутрішня криза релігії, подолання якої вбачалося в модернізації релігійних традицій. Як наслідок, релігія поступово раціоналізувалася й етизувалася, втрачаючи містичні елементи, які забезпечували зв'язок зі священним. Кульмінацією зазначеного процесу стало домінування поглядів, які передбачали подальше існування безрелігійного суспільства. Втім, внутрішня криза модерного світогляду, спричинена перекосом в бік раціоналізації та відсутністю духовно підкріплених моральних орієнтирів, спричинила перехід від модерної до постмодерної світоглядної парадигми. Зазначена система поглядів сформувалася внаслідок переосмислення помилок модерну та пропонувала замінити модерновий діалектизм прагненням до ідеологічної плюральності. Результатом поширення такого типу світогляду стало повернення релігії до соціокультурної площини. Втім, релігія мала трансформуватися таким чином, щоб відповідати актуальним запитам доби. Внаслідок цього в сучасній релігії утворилося три варіативні моделі: консюмерична, синкретична та фундаменталістська. Фундаменталізм є релігійним рухом, якому притаманна власна внутрішня динаміка. Він виник як реакція на кризу релігійності, спричинену зіткненням традиційної та модерної світоглядних парадигм. Каталізатором його актуалізації стали секуляризація та світоглядний плюралізм, протистояння яким значною мірою визначили власну ідеологічну антикризову програму фундаменталізму. Зародившись у нетрях протестантизму, досліджуваний рух із часом поширив власну світоглядну установку на інші релігійні традиції та став міжконфесійним явищем. Дослідження фундаменталістських рухів вимагає використання комплексної методології. Вочевидь, феноменологічний підхід, акцентуючись на зовнішніх проявах діяльності руху, не дає змоги зрозуміти

їхній інтенціональний зміст, а отже, й залишає незбагненим внутрішній посил його програми. Задля її вивчення необхідно звернутися до герменевтики, яка через розуміння релігійних текстів надає змогу дослідити релігійну свідомість послідовників руху, а також описати його світоглядну програму. До того ж, вивчення релігійних текстів відкриває можливість розглядати ідеологію релігійних рухів у динаміці та описувати її внутрішні трансформації. Використання такого методологічного підходу вимагає детального розгляду контексту традиції, в нетрях якої відбулася актуалізація релігійного руху, адже саме традиція з її оригінальними наративами, етосом та праксисом стає саме тим тлом, на якому відбувається формування антикризової програми руху. Розуміння значення закладених у традиції установок надає ключ до герменевтичного тлумачення текстів та актуалізує можливість компетентного опису та класифікації релігійних явищ. Комплексний підхід у дослідженні контексту формування традиції передбачає розгляд історичних, соціокультурних, ідеологічних і політичних аспектів. Використання такого методологічного підходу надає нам можливість провести якісне дослідження фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї.

РОЗДІЛ 2 СПЕЦИФІКА ВИЯВІВ ІДЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ

2.1. Феноменологія фундаменталістських рухів у світових релігіях

Перш ніж переходити до розгляду специфіки виявлення ідеології релігійного фундаменталізму в сучасному російському православ'ї, необхідно розглянути, яким чином зазвичай відбувалася актуалізація фундаменталістських рухів у релігійних традиціях. Задля цього ми простежимо процес розповсюдження зазначеної ідеології від її зародження в протестантизмі до перетворення на світовий релігійний феномен; виявимо специфіку актуалізації фундаменталістської ідеології в світових релігійних традиціях; дослідимо ідеологічну різницю між модерновим та постмодерновим фундаменталізмом.

В авангарді процесу формування ідеології релігійного фундаменталізму був протестантизм. Цей момент значною мірою споріднює досліджуване явище з його принциповим ідеологічним опонентом – модерновим світоглядом. Слід зазначити, що задана ще на початку Реформації ідеологічна установка на повернення до ранньохристиянських взірців вже містила в собі потенціал до розвитку фундаменталізму. Ставлячи на меті подолання католицьких обрядових нашарувань, протестанти користувалися принципом повернення до «незасмічених» релігійних взірців. Актуалізоване ключове гасло протестантизму «*Sola scriptura*» відобразило в собі вектор реформаційних перетворень. Втім, як ми вже зазначали в першому розділі, раціоналізація та модернізація врешті-решт призвели до втрати протестантизмом містичного запалу ранньореформаційних рухів та стимулювали внутрішню кризу зазначеної традиції. Рух до відродження містичних тенденцій у глибинах протестантизму розпочався на зламі XVIII – XIX століть, коли протестантське середовище актуалізувало всередині себе нові релігійні течії, які ставили за мету подолання наслідків модернізації протестантизму та апелювали, з одного боку, до принципів євангельської

простоти, а з іншого, – до персонального містичного досвіду кожної окремої людини. Рух до оновлення протестантизму на антимодерністських засадах розпочався в Сполучених Штатах Америки та отримав назву «Великого пробудження» (Great Awakening) [65]. Саме в рамках «Великого пробудження» відбулося утворення ключових для розуміння феномену релігійного фундаменталізму напрямків протестантизму, спочатку методизму, а згодом й баптизму [там само]. Слід зауважити, що поворот вбік антиінтелектуалізму не був характерним для традиційного протестантизму, в наслідок чого на початку власного існування зазначені релігійні рухи не сприймалися серйозно.

Ситуація суттєво змінилася в на початку XX столітті, коли окреслилася криза модернового світогляду. В зазначений період в американському протестантському середовищі виникла тенденція до відкритої конфронтації між послідовниками окремих протестантських рухів та культурою модерну, зокрема модерновим сцієнтизмом. На той момент США перебували в стані активного промислового та економічного підйому і почали випереджати Європу за науково-технічними показниками. Під впливом цих факторів у середовищі окремих протестантських деномінацій сформувалася концепція про верховенство духовної влади над світською та осуд будь-яких проявів політичного і релігійного лібералізму [71]. Саме в такому контексті відбулося зародження і самого фундаменталістського руху та його назви. Український дослідник архімандрит Кирило (Говорун) вказує, що термін «фундаменталізм» вперше було використано у назві збірки «Основи: Свідectво правди» («The Fundamentals: A Testimony of Truth»), в якій були зібрані короткі богословські есе низки протестантських, переважно баптистських, проповідників [214, с. 54]. Збірка виходила в декількох редакціях з 1909 по 1913 роки в місті Чикаго та мала значний вплив на розвиток тогочасного американського релігійного дискурсу [там само]. Автори збірки виступали за буквальне розуміння Священних Текстів та пропагували концепцію повернення у «старі-добрі часи», під якими вони

розуміли домодерну добу [120]. Крім того, вони активно полемізували із прихильниками критичного дослідження Біблії та засуджували теорію еволюції Чарльза Дарвіна [214, с. 54]. Говорун вказує, що після початку Першої світової війни ранні фундаменталісти загострили власну риторику та почали критикувати не лише ідеологію модерну, а й саму сучасність, яка її актуалізувала [там само]. В 20-х роках XX століття послідовники фундаменталізму перейшли від слів до дій, внаслідок чого мали місце так звані «мавпячі процеси», які відбувалися в 1925-му році в американському штаті Теннессі. Тоді місцеві фундаменталісти скористувалися прийнятим в тому ж році законодавчим «Актом Батлера», який забороняв викладати теорію Дарвіна в навчальних закладах штату, та вчинили судовий позив проти шкільного вчителя Джона Скопса. Результатом «мавпячих процесів» стала перемога фундаменталістів, яка, з одного боку, продемонструвала їхній вплив на суспільно-політичний дискурс США, а з іншого, виявила нетерпимість поглядів представників нещодавно утвореного ідеологічного руху [78].

Трансформація модернової світоглядної парадигми у постмодернову відобразилася й на «порядку денному» протестантського фундаменталізму. Якщо в часи модерну, він виявляв себе як маргінальна, але потужна політична сила, здатна, бодай на місцевому рівні, лобіювати антинаукові або антиліберальні закони, то в добу постмодерну послідовники досліджуваної релігійної ідеології почали позиціонувати себе як захисники традиційних цінностей. Фундаменталізм поширив власний вплив на американське протестантське середовище та завдяки різкому зростанню популярності євангелічного християнства наприкінці XX та на початку XXI розповсюдився у світовому масштабі. Наразі можемо говорити про глобальний масштаб поширення протестантського фундаменталізму. Втім, його осередком традиційно залишаються США, де фундаменталістські рухи й дотепер виступають за буквальне розуміння біблійних текстів, традиційні моральні цінності, монополію релігії у керівництві духовним життям суспільства,

тощо [36, с. 318]. В англomовному дискурсі поняття «фундаменталізм» стало настільки популярним, що наразі використовується для визначення різних форм культурної нетерпимості, зокрема й секулярної [13, с. 19].

Майже синхронно із виникненням фундаменталізму в протестантизмі схожий ідеологічний дрейф намітився й у Римо-католицькій церкві. На початку цієї роботи ми згадували про конфронтацію між католицизмом та модерновим світоглядом у часи Контрреформації. Слід зауважити, що зазначена політична програма вже містила в собі потенціал до трансформації у релігійний фундаменталізм. Протягом XIX століття Католицька церква усіляко чинила опір агресивним модерністським ідеологіям. Зокрема, в часи понтифікату папи Пія IX було видано так званий «Силабіус» – офіційно затверджений Ватиканом «список оман», в якому серед «шкідливих» для католицизму вчень були зараховані пантеїзм, соціалізм, комунізм, масонство, принципи свободи совісті, концепція відділення церкви від держави та інші [1]. В часи правління папи Лева XIII ситуація суттєво змінилася. Католицька церква досягнула складності боротьби із сучасністю та вирішила розробити власну ідеологічну відповідь на запит доби. Такою відповіддю стала концепція християнської демократії, сформульована в енцикліці «*Regum novarum*», виданій папою у 1891-му році [117]. Сама назва документу, яка перекладається як «Про нові справи», свідчила про те, що Католицька церква наприкінці XIX століття була відкрита до сучасності. Енцикліка була сповнена оптимізму та пропонувала вірним не відвертатися від проблем, а шукати в сучасності позитивні моменти і на основі християнського віровчення будувати справедливе суспільство [там само].

Втім, на початку XX століття внутрішня політика Католицької церкви знову зазнала трансформацій. В 1907-му році папа Пії X видає послання «*Pascendi Dominici Gregis*», в якому засуджуються будь-які спроби внутрішньої модернізації католицького віровчення. Ба більше, релігійний модернізм у вказаному документі називається «зібранням усіх єресей» [118]. Політика Пії X була взята на озброєння його наступниками, які до 1958-го

року чинили активний опір будь-яким спробам модернізації Римокатолицької церкви [214, с. 56]. Політика «аджорнаменто», проголошена папою Іоанном XXIII, та скликання Другого Ватиканського собору в 1962-му році в черговий раз менш ніж за сто років змінили внутрішній стан речей у католицизмі. Собор докорінно модернізував життя церкви та закріпив необхідність оновлення у ряді прийнятих ним документів. Сам тон окремих постанов собору суттєво відрізнявся від «оборонного» консерватизму енцикліки Пія Х. Зокрема, декларація собору «*Dignitatis humanae*» проголошувала повну релігійну свободу людської особистості, що суттєво відрізнялося від магістральної ідеологічної лінії Католицької церкви прийдешньої доби [44, с. 337-338]. Слід зауважити, що зазначені внутрішні зрушення, що відбулися в католицизмі у другій половині XX століття сприяли не лише оновленню життя церкви, а й забезпечили зміцнення її позицій, особливо у країнах, що розвиваються.

Така «модернізація згори» не була прийнята низкою консервативно налаштованих учасників Другого Ватиканського собору, на чолі яких став архієпископ Марсель Лефевр. Ієрарх та його однодумці виступили з осудом реформ, особливо тих, що стосувалися модернізації церкви та розвитку екуменічного спілкування з іншими релігійними організаціями. За словами архімандрита Кирила (Говоруна), вони наполягали на тому, що модернізація та лібералізація церкви ведуть до «апостазії» та, починаючи із 1970-х років, відмовлялися визнавати владу пап-лібералів [214, с. 56]. Внаслідок діяльності архієпископа Лефевра в Католицькій церкві утворився розкол, послідовники якого отримали назву «лефевристів» [там само]. В 1970-му році бунтівливим архієпископом було засновано провідну католицьку фундаменталістську організацію – «Священницьке товариство святого Пія Х» [168]. Слід зауважити, що протистояння між Лефевром та Ватиканом призвело до відлучення архієпископа від церкви. Після смерті архієпископа у 1991-му році його прихильники й надалі продовжили не визнавати владу чинних римських пап та наполягати на необхідності дотримання доктринальних та

обрядових норм дореформного католицизму [там само]. Окремі лефевристи у своїй консервативній риторичі виходять за межі прийнятої політичної коректності та вдаються до доволі суперечливих тверджень. Наприклад, єпископ–лефеврист Річард Вільямсон відомий відкиданням Голокосту та антисемітською риторикою [162].

Крім послідовників архієпископа Марселя Лефевра, в католицизмі також існує низка релігійних згромаджень, ідеологія яких є близькою до фундаменталізму. На відміну від лефевристів, члени організації «Opus Dei» не перебувають у стані схизми з офіційним Ватиканом. Навпаки, в 1982-му році згромадження отримало від папи Іоанна Павла II статус персональної прелатури, тобто було підпорядковане безпосередньо Святому Престолу [103, с. 10]. Втім, організацію часто звинувачують у «сектантстві», через її закритість та суперечливий характер духовних практик [98]. Крім того, члени Opus Dei нерідко отримували звинувачення у співпраці з авторитарними режимами країн іспаномовного світу [168]. Члени інших близьких до ідеології релігійного фундаменталізму католицьких рухів, зокрема «Militas Dei» та «Ліга католицької контрреформації», тісно співпрацюють із послідовниками право-радикальних політичних рухів Західної Європи, зокрема з французьким «Національним фронтом» Жана-Марі Ле Пена [там само]. Важливо зазначити, що офіційний Ватикан тримає жорстку дистанцію у відношенні до релігійних тлумачень, що балансують на межі з релігійним фундаменталізмом, навіть якщо їх використовують організації, формально підпорядковані Святому Престолу.

Отже, специфіка виявлення фундаменталізму в католицизмі напряду обумовлена характерною саме для зазначеної традиції жорсткою інституціоналізацією. Якщо в добу модерну Католицька церква вступала у конфронтацію із модерном «згори», проваджуючи офіційну антимодерністську політику, то в добу постмодерну, коли церква сама осучаснилася, фундаменталізм став надбанням маргінальних релігійних течій, невідконтрольних Ватикану. Також слід констатувати, що католицький

фундаменталізм стоїть дещо осторонь у відношенні до «глобальних фундаменталізмів» – ісламського та протестантського. Це відбувається перш за все через закритість католицизму з притаманним йому чітким розумінням кордонів церкви. Зазначений факт перетворює католицький фундаменталізм на внутрішню проблему, що в цілому є позитивним явищем, адже його локальний характер виявляється не шкідливим для загального церковного організму.

Задля об'єктивності необхідно, бодай поверхнево, розглянути специфіку виявлення феномену релігійного фундаменталізму поза межами християнства. Ми звернемо увагу на розвиток фундаменталістської ідеології в ісламі, адже саме з цією релігійною традицією досліджуване ідеологічне явище асоціюється найчастіше. Становлення ісламського фундаменталізму відбувалося у першій половині XX століття [4, с. 425]. Зазначене явище прийнято називати «ісламізмом», а його послідовників – «ісламістами». Головним принципом, за яким визначається ідеологічна спорідненість ісламського фундаменталізму з його християнськими аналогами, є концепція повернення до первісних форм релігійної традиції [там само]. Характерно, що розвиток ісламізму історично збігся із процесом деколонізації країн Близького Сходу та ростом національної самосвідомості їх народів. Нерідко ісламський фундаменталізм називають «салафією», від арабського «ас-салафія ас-саліхун», що перекладається як «благочестиві предки». Під «благочестивими предками» розуміються три перших покоління мусульман – сподвижників Мухаммеда, їх учнів та послідовників [11, с. 204]. Концепція повернення до релігійних ідеалів раннього ісламу пов'язана насамперед із процесами, які відбувалися в зазначеній традиції в XIX столітті. Перебуваючи у стані колоніальної залежності від Заходу, суспільства багатьох ісламських країн переймали західні культурні норми та технології. Вестернізація та модернізація відобразилися і вплинули на появу тенденції до реформації та раціоналізації ісламу у XIX столітті, яка після початку поступового виходу ісламських країн з-під колоніальної залежності

змінилася на ідею повернення до домодернових релігійних норм [4, с. 425]. Важливо зазначити, що послідовники руху «салафітів», окрім відмови від західного ідеологічного впливу, як і протестантські фундаменталісти, виступають за буквальне розуміння Корану та вважають символічне й алегоричне тлумачення священних текстів неприйнятним [11, с. 204]. Протягом першої половини XX століття ісламський фундаменталізм грав провідну роль у процесі зміни політичного контексту Близького Сходу. Так, ісламська релігійна організація «Брати-мусульмани» в 1920-х роках брала активну участь у боротьбі із монархічним режимом Єгипту. Згодом ісламістські партії витіснили з політичної арени багатьох арабських країн «ліві» та «праві» політичні сили [4, с. 426]. Отже, на ранньому, модерновому, етапі свого існування ісламський фундаменталізм був потужною консолідуючою силою, яка відіграла важливу роль у процесі виходу мусульманських країн з-під колоніальної залежності. В той же час, саме його антизахідний характер визначив вектор розвитку його риторики у постмодерні.

Кульмінацією процесу поширення ідеології «салафії» стала Ісламська революція в Ірані, яка відбулася в 1979 році. Її лідер аятола Хомейні назвав кінцевою ціллю революції створення всесвітньої ісламської держави та оголосив боротьбу західним культурним цінностям. Слід зауважити, що така агресивна ідеологічна утопія залишається популярною і в XXI столітті. За словами Пітера Бергера, ідея держави, заснованої на базі норм шаріату, знаходить потужний відгук серед сучасних мусульман [13, с. 13]. Її популярність можна пояснити суспільно-політичною нестабільністю, яка триває на Близькому Сході вже не один десяток років. У такій ситуації виникає потреба у пошуках зовнішнього ворога, яким стає Захід і з яким ототожнюються «негативні» суспільні чинники, які не дають повернутися в часи «благочестивих предків», зокрема модернізація та секуляризація [36, с. 317]. Боротьба із ними нерідко перетворюється на політичне гасло та формує ідеології окремих рухів. Представники цих рухів нерідко вдаються до

радикальних політичних методів, зокрема й міжнародного тероризму, ідеологія якого базується на релігійних гаслах. Саме через це ісламський фундаменталізм почав міцно асоціюватися із міжнародним тероризмом. Попри цей стереотип, не всі мусульманські терористичні організації є послідовниками ідеології релігійного фундаменталізму. Українська дослідниця Катерина Логінова вказує, що ідеологію терористичного руху «Талібан» слід характеризувати як традиціоналістську, а не фундаменталістську, адже його послідовники не мали чітких політичних поглядів та обстоювали патріархальні норми політичної організації і поведінки [80]. В 1990-ті роки ісламісти перебували при владі в деяких мусульманських країнах, зокрема в Судані, та мали значній політичний вплив в Ємені та Лівані [там само]. Наразі, на початку XXI століття серед найбільш потужних ісламських фундаменталістських рухів слід назвати «Ісламську державу» (ІДІЛ) та нігерійське радикальне ісламське угруповання «Боко Харам». Цікавим є те, що за методами та ступенем розповсюдження ісламський фундаменталізм нагадує свого протестантського «двійника», адже також є світовим явищем. Його розповсюдження також пов'язане із процесом глобалізації та вибухоподібним відродженням ісламу наприкінці XX століття. Сучасний ісламський фундаменталізм, як і його протестантський аналог, виступає поборником традиційних цінностей, втім, на відміну від останнього, консолідується саме довкола боротьби із Заходом як осередком бездуховного сьогодення.

Слід звернути увагу й на специфіку «локальних фундаменталізмів», які на відміну від вищезазначених глобальних феноменів, мають менш масштабний, але більш концентрований характер. Оригінальні версії фундаменталістської ідеології наявні й в інших релігійних традиціях. Зокрема, відомим є зв'язок фундаменталістської ідеології з індійським політичним рухом «хіндутва», послідовники якого виступають під націоналістичними гаслами релігійної, етнічної та культурної єдності мешканців Індії [168]. Формування зазначеного руху, як і у випадку із

ісламізмом, було результатом подолання наслідків британської колонізації, внаслідок якої відбулася вестернізація та модернізація соціокультурного ландшафту Індії [20, с. 45]. За зауваженням Пітера Бергера, специфіка індійського релігійного контексту полягає в тому, що в країні не відбулася секуляризація, з огляду на що, переважна більшість населення залишається доволі релігійною. 80% мешканців Індії сповідує індуїзм. При цьому офіційна державна політика є нейтральною у відношенні до всіх релігій субконтиненту, з огляду на що виникає специфічна ситуація конфронтації між державною світськістю та релігійністю населення [13, с. 17].

Автентична версія релігійного фундаменталізму є наявною й в іудаїзмі. У випадку зазначеної традиції, каталізатором виникнення релігійного фундаменталізму був, знову ж таки, процес реформації традиції, який відбувався у XIX столітті. Класичним об'єктом нападів іудейських фундаменталістів є так званий реформістський іудаїзм, який виступає на ліберальних засадах та робить акцент на раціональному сприйнятті догматичних аспектів і релігійних норм [135]. З іншого боку, об'єктом критики нечисельних груп іудейських фундаменталістів є держава Ізраїль. Так, релігійна іудейська організація «Натурей карта», заснована рабином Амраном Блау, вважає сіонізм порушенням талмудичної клятви не створювати єврейської держави до приходу месії [168]. Доволі суперечливою є й релігійна ситуація в самому Ізраїлі. Пітер Бергер зазначає, що ізраїльський релігійний контекст схожий на індійський, адже в країні присутній конфлікт між релігійно нейтральною державою та ортодоксальним іудейським середовищем [13, с. 17]. До того ж, серед представників останнього існує значна кількість прибічників ідеї держави, базованої на нормах галахи, юдейського аналогу ісламського шариату [13, с. 13]. Специфічною саме для Ізраїлю є активна участь релігійних фундаменталістів в політиці. В країні існує декілька політичних партій, які представляють їхні інтереси у кнесеті. Деякі політичні організації безпосередньо керуються іудейськими релігійними лідерами [13, с. 18; 168]. Отже, індійській та

ізраїльській приклади наочно демонструють, що актуалізація фундаменталізму відбувається навіть у суспільствах із високим рівнем релігійності та при відсутності досвіду жорсткої секуляризації. Фундаменталізм виникає там, де є конфлікт: або між релігійним та світським середовищем, або між традицією та модерном, або у нетрях самої традиції, якщо вона переживає кризу. Загальним є те, що фундаменталізм – це спроба повернутися до моністичної домодернової світоглядної системи, в якій релігія займала провідне місце. Втім, досвід модернізації, створює умови, в яких таке повернення є детерміновано неможливим, через неможливість «скасувати» модерн.

2.2. Характерні риси фундаменталістських ідеологічних програм

Дослідження внутрішніх трансформацій сучасного російського православ'я вимагає детального вивчення ідеологічної програми фундаменталістських рухів. Задля цього ми розглянемо два питання: виявимо характерні риси фундаменталістських ідеологічних програм та дослідимо, які саме цілі ставить фундаменталізм перед своїми послідовниками.

Для початку нам необхідно визначити, чому «антикризова програма» фундаменталізму формується саме як специфічна релігійна ідеологія. Відповідь на це питання напряду пов'язана з історичним контекстом, в якому відбулася актуалізація фундаменталізму. Зароджуючись на тлі конфронтації із модерновим світоглядом, він від самого початку визначав себе як рух, що протистоїть сучасності, прагне до подолання наслідків секуляризації та повернення до моністичного домодернового світу, де «релігійне» не було сепарованим від «світського» [71]. Втім, проблема, що визначала саме ідеологічність фундаменталізму полягала саме в цій установці. Як ми вже зазначали в попередніх розділах дисертаційної роботи, діалектика модернового світогляду, розділивши «релігійне» та «світське», об'єктивувала релігію та, відділивши її від повсякденного життя людини, за допомогою секуляризації перетворила на «релігію як таку» [76, с. 53]. Такий стан речей

обумовив не лише паралельне існування цих двох середовищ, а й необхідність релігії пристосовуватися до умов існування в агресивному у відношенні до неї середовищі та формувати власну «програму дій», необхідності в якій не існувало в домодерновому світі, де релігійні етос та праксис були органічною частиною цілісної світоглядної системи. Модернізація та секуляризація стимулювали необхідність «релігійного», так би мовити, «пояснити власну необхідність», а отже, й розробити власну ідеологію, яка б мала протиставляти себе секуляризму, який, беззаперечно, був формою модернової ідеології [76, с. 59]. Потрапляючи в ситуацію вільної конкуренції світоглядів, яку створював модерновий лібералізм та концепція свободи релігії, релігійний світогляд вступав у «боротьбу ідеологій», в якій він мав пропонувати власний варіант опису дійсності та надавати своїм прихильникам актуальний план дій [там само]. Сей момент добре пояснює ідеологічність будь-яких релігійних програм, які виникали в добу модерну. Британський дослідник Крістофер Флад зазначає, що кожна ідеологія по-своєму пояснює людську природу та, виходячи із цього, розкриває й оцінює існуючий суспільний устрій, співвідносячи його із власними поглядами на те, яким має бути світ [178, С. 20]. Отже, програми релігійних рухів, що виникали в добу модерну, були змушені робити певний перекосяк на користь світоглядної функції релігії та не лише надавати оригінальні варіанти відповідей на актуальні запити доби, а й бути фактором самоідентифікації релігійної людини у сучасному світі. Цікаво, що саме завдяки цьому моменту можна пояснити певний відхід від містичної складової релігії в бік світогляду та етики, який мав місце саме в зазначений історичний період. Слід зауважити й те, що саме в модернову добу в нетрях багатьох релігійних традицій відбулось формування низки релігійних ідеологій, однією з яких був і релігійний фундаменталізм.

Для того, щоб збагнути цілісну специфіку фундаменталістської світоглядної програми, необхідно розглянути окремі її елементи. Першим змістовним елементом фундаменталістської ідеології слід назвати

сконцентрованість на минулому, яка виникає внаслідок канонізації релігійних та культурних норм доби, що передувала модернові. Вона обумовлена хронологічною прірвою, яку створила модерна доба, розділивши традицію та сучасність, з огляду на що фундаменталізм, усвідомлюючи неможливість повернення у домодернові часи, канонізує їх, перетворюючи на об'єкт постійного цитування та наслідування. Слід зауважити, що різні фундаменталістські рухи можуть по-різному визначати цю «канонізовану добу». Так, у випадку із ісламським або католицьким фундаменталізмом вона є визначеною. Перші апелюють до часів «благочестивих предків», за яких визнається перше покоління послідовників пророка Мухаммеда, другі пропонують орієнтуватися на «воюючу церкву» доби Контрреформації [11, с. 204; 214, с. 56]. Дещо іншою є ситуація із православними фундаменталістами. Наприклад, представники російських релігійних рухів, в залежності від ступеня радикальності, визначають в якості об'єкта канонізації різні історичні епохи. Так, більше помірковані фундаменталісти співвідносять «старі добрі часи» із добою Російської імперії, більш радикальні, – з епохою допетровської Московії або, навіть, із часами правління царя Івана Грозного [96, с. 209]. Зазначена доба визначається як нормативна, а отже, притаманний їй етос екстраполюється на сучасність, яка визначається як така, що не відповідає критеріям нормативної доби.

Вказана ідеологема визначає другий важливий елемент фундаменталістського світогляду, а саме: упереджене ставлення до сучасності, яка визначається як час кризи, занепаду або й апостазії. Слід зауважити, що таке сприйняття сучасності фундаменталізмом можна пояснити тим, що його власна актуалізація відбулася в часи кризи модернового світогляду [71]. Коли на тлі кризи гуманізму ідеологічний потенціал модерну було вичерпано, фундаменталізм заявив про себе саме під гаслами необхідності пошуку духовних фундаментів, які він пропонував віднайти у традиції, що чітко регламентувала положення людини у всесвіті та

постулювала її залежність від волі Бога, який розумівся як беззаперечний керівник всесвіту [там само]. Бунт проти архаїки, знищення її культурних, релігійних та владних інституцій і форм взаємовідносин інтерпретується ідеологією фундаменталізму як бунт проти Бога [там само]. З огляду на це, «сучасність» як доба, в якій актуалізовані зазначені вище явища, сприймається досліджуваною ідеологією як «доба забуття Бога», або «відступ від Бога», апостазія. Саме через призму цього світоглядного кліше фундаменталізм інтерпретує всю наявну проблематику сучасності. Згідно з установкою фундаменталістів, світ, «забувши Бога», опинився в ситуації «духовного та змістовного вакууму» [120]. З іншого боку, маркування сучасності як «кризового періоду» можна пояснити походженням самого фундаменталізму. Сформувавши власну ідеологічну програму в кризові часи, він і надалі продовжує сприймати себе як антикризове явище, з огляду на що, використовує вказане світоглядне кліше задля власної ідеологічної легітимації. Яскравим прикладом такого світогляду може слугувати риторика російського публіциста Володимира Семенка, яку можна визначити як близьку до релігійного фундаменталізму. Автор зазначає: «Духовні джерела того, що називають «кризою сучасного світу», мають бути визнані усіма чесними дослідниками, тими, хто щиро думає про який-небудь вихід; однак навіть для тих, хто органічно, через невинуватну «світськість», не виносить релігійних трактовок, очевидним є те, що «криза» – недостатньо адекватне слово для опису того, що саме відбувається зі цим самим сучасним світом; усіх, хто є більш-менш проникливим, не полишає стійке відчуття якоїсь фундаментальної нереальності того, що відбувається. Найбільш прозорливі та мужні мислителі прямо говорять у зв'язку із цим про смерть та чесно свідчать, що сучасний світ, світ секулярного модерну, заснований на постпросвітницьких «ліберальних цінностях», цілковито підійшов до свого кінця» [143, с. 6].

Таке сприйняття дійсності формує властиве релігійному фундаменталізму уявлення про есхатологічний характер сучасності. Так,

зادля опису актуальної історичної доби, християнські фундаменталісти нерідко використовують есхатологічні пасажі зі Священного Писання, які говорять про настання «останніх днів, коли настануть тяжкі часи», або про те, що «весь світ лежить у злі» (2 Тим. 3:1; 1 Ін.5:19, відповідно). Логіка формування такої установки є зрозумілою. Якщо сучасний світ «зіпсувався», а повернутися в «старі добрі часи» вже неможливо, послідовники фундаменталізму роблять простий висновок: сучасна «доба апостазії» є «останніми часами», добою, що передує завершенню історії, у випадку із християнською традицією, Другому Пришестю, якому передуватиме царство Антихриста. Використовуючи метод буквального тлумачення священних текстів, фундаменталізм створює оригінальну версію релігійної історіософії, в рамках котрої поточні історичні події тлумачаться в есхатологічному ключі. Годі й казати, що такі умонастрої є суттєво поширеними в середовищі фундаменталістів багатьох релігійних традицій, ба більше, така «профанована есхатологія» стала своєрідною візитівкою феномену релігійного фундаменталізму [71]. Ілюстративним прикладом такого типу історіософії можна назвати книгу російського публіциста Сергія Фоміна «Росія перед Другим Пришестям», в якій він зібрав низку пророцтв, висловлювань та міфів, які у компілятивній формі дають змогу трактувати історію Росії та СРСР у XX столітті в есхатологічному дусі. Автор передмови книги ігумен Ісая вказує: «Звісно, скептик може вбачати тут звичайний, випадковий збіг обставин, але тоді йому можна задати питання – чи не забагато збігів? Чи не перетворюється в такому разі історія Росії на суцільну низку «випадковостей», кожна з яких, втім, аж ніяк не з випадковою постійністю свідчить про те, що Бог – Творець історії та Ним покладено в основу історичного процесу непорушний моральний закон?» [180, с. 4-5]. Цікаво, що така гіперсемантизація, на думку російського дослідника Сергія Хоружого, є характерною особливістю саме російського релігійного мислення, через яку, на думку вченого, зазначена релігійна культура в певні

історичні етапи свого існування дійшла до сакралізації релігійних обрядів та сприйняття дійсності як простору тотальної символічності [188, с. 188].

Втім, така схильність наповнювати змістом здавалося б незмістовні події якісно ілюструє дві інші характерні особливості ідеології релігійного фундаменталізму, які є притаманними не лише російському православ'ю. Мова йде про схильність до конспірології та світоглядний дуалізм. Конспірологія в ідеології релігійного фундаменталізму виникає знову ж таки на тлі есхатологічних очікувань та історіософського розумінні подій, що відбуваються. Тут, які і в наведених вище випадках, логіка формування уявлень є доволі простою. Якщо історія йде до завершення, а людство принципово відмовляється усвідомлювати наявність «вакууму змістів», прихильники фундаменталізму приходять до висновку, що процесом «завершення історії» керують певні особистості або групи. В якості джерела таких уявлень використовується знову ж таки історичний контекст. Наприклад, для фундаменталістів вкрай важливим є той факт, що значна частина мислителів доби Просвітництва належала до тих чи інших таємних товариств, зокрема франкмасонства [180, с., 38; 71; 28, с. 62]. Відриваючи цей факт від історичного контексту, ідеологія фундаменталізму консолідується із так званими «теоріями змови» та розробляє власну історіософську або, навіть, міфологічну картину дійсності, в котрій світ виглядає як поле боротьби між «світлими силами», які уособлюють у собі «поборники віри», та «злими силами», яку ототожнюють з «агентами світової змови», кінцевою ціллю яких є знищення християнства та наближення царства Антихриста [71]. Особливе місце в цій дуалістичній міфології займають євреї, які, за переконанням більшості послідовників ідеології релігійного фундаменталізму, є «агентами злих сил» *par excellence*, адже саме на них покладається провина за вбивство Спасителя [там само]. Вище ми вже згадували, що антисемітська риторика є характерною для окремих представників католицького фундаменталізму [162]. Це явище значною мірою є загальним для багатьох локальних фундаменталізмів. Важливим є й

те, що саме антисемітські переконання дають послідовникам досліджуваної ідеології змогу консолідуватися із представниками націоналістичних політичних рухів та співпрацювати із «правими» авторитарними режимами [168]. Слід визнати, що такий конспірологічний дуалізм суттєво розходиться із теологічними нормами релігійних традицій, форму яких він експлуатує.

Останнім важливим моментом, який необхідно розглянути, є розуміння фундаменталізмом місця людини в запропонованій ним картині світу. Вище ми вже зазначили, що фундаменталізм, вступаючи у конфлікт із модерном, робить основним об'єктом власної критики характерні саме для модернової світоглядної парадигми аспекти взаємовідносин людини та Бога і людини та традиції, яка розуміється як інструмент, що поєднує людину з вишніми силами та визначає її місце у всесвіті. Тут досліджувана ідеологічна система йде далі та розвиває власне бачення того, чому саме модерн розірвав зв'язок між людиною та Всевишнім. Відзначимо, об'єктом критики тут стає модерновий антропоцентризм. Так, російський публіцист Володимир Семенко зазначає, що звільнення людини з-під влади Бога дало їй можливість вільно обирати між добром та злом. На його думку, таке звільнення було саме тією спокусою, яку змій запропонував Адамові та Єві під час гріхопадіння [143, с. 17; с. 22]. В третій главі біблійної книги Буття про це говориться прямо: «Бо відає Бог, що дня того, коли будете з нього ви їсти, ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» (Буття 3:5). За словами Семенка, можливість вільного вибору між добром та злом, яка відкрилася перед людиною в емпіричному світі та до якої, за традицією, як до чогось позитивного, апелює ліберальна свідомість, є сама по собі наслідком гріхопадіння, яке спотворило богоподібну природу людини [143, с. 17]. Публіцист зазначає, що якщо б людина не впала, то, будучи сповненою незатьмареного знання про добро та зло, могла би «обирати» добро природним чином [там само]. Цікаво, що свою точку зору Семенко підкріплює цитатами із отців церкви, зокрема словами святителя Василя Великого та преподобного Максима Сповідника.

Така довільна інтерпретація святоотівського спадку якісно ілюструє типовий для ідеології релігійного фундаменталізму принцип позаконтекстуального використання релігійної архаїки. Втім, тут важливий й інший момент. Звісно, що святі отці розробляли власні богословські концепції в іншому культурному і історичному контексті, але важливим залишається питання рецепції їх спадщини в сучасних умовах. Годі й казати, що, використовуючи одні й ті ж самі тексти, ми можемо досягнути протилежних тлумачень, які значною мірою будуть обумовлені нашою ж ідеологічною позицією. Важливо те, що саме розуміння концепції свободи людини в сучасному християнському богослов'ї стає саме тим водорозділом, якій поділяє лібералів та фундаменталістів. Якщо позиція перших апелює до розуміння людини як образу Божого, як повноцінного суб'єкта, який, досягаючи власної онтологічної зрілості, отримує змогу визначати свою долю у вічності, то для фундаменталістів людина визначається як неспроможна, спотворена первородним гріхом істота, залежна від бажань власної плоті. Важливо й інше: наведена вище цитата Володимира Семенка ілюструє не маргінальну теологічну позицію, яку поділяє незначна частина послідовників ідеології релігійного фундаменталізму в російській православній традиції. Таку ж точку зору, але більш імпліцитно, висловлює й патріарх Московський Кирило (Гундяєв). В 2000-му році, в часи його перебування головою Відділу зовнішніх церковних зв'язків, він опублікував на шпальтах «Незалежної газети» важливу для розуміння його ідеологічної позиції статтю під назвою «Норма віри як норма життя». В ній Кирило зазначав: «Свобода дана людині для того, щоб вона мала змогу самостійно зробити вибір на користь усвідомленого підкорення себе Божій волі» [93, с. 29]. Нижче він пояснює, чому описана ним свобода жодним чином не корелює із сучасним ліберальним розумінням тієї ж категорії. «Ліберальна доктрина містить у собі ідею вивільнення гріховного індивідуума, а значить, вивільнення потенціалу гріха в людській особистості. Вільна людина має право відкинути все, що сковує її, перешкоджає їй в утвердженні її

гріховного "Я". Все це – внутрішня справа суверенної, автономної, ні від кого, крім себе, не залежної особистості. У цій своїй частині ліберальна ідея діаметрально протилежна християнству. Не схибивши проти правди, її можна охарактеризувати як антихристиянську», – пише Кирило [93, с. 29-30]. Цікавим є й те, що характерним моментом фундаменталістської риторики є зведення визначення ступеня свободи людської особистості до норм її сексуальної поведінки. Питання гендеру та одностатевих стосунків стає «наріжним каменем» фундаменталізму, який допомагає йому вибудовувати власну риторику, протиставляючи себе, як останній «острівець», патріархальності та традиції у бурхливому світі, який, на думку фундаменталістів, дедалі більше нагадує Содом [143, с. 44-45]. Той же патріарх Кирило у статті «Норма віри як норма життя» критикує ліберальних протестантів за введення практики жіночого священства та легалізацію одностатевих стосунків. На його думку, таке бачення людської свободи суттєво розходиться із традицією, якою протестанти знехтували, відмовившись від Священного Передання [93, с. 28]. Слід зауважити, що тут Кирило виступає прямо як апологет фундаменталізму, адже наголошує на прямому, позаконтекстуальному тлумаченні церковного передання. На думку Костюка, цей аспект фундаменталістської ідеології вибудовується знов ж таки на тлі конфронтації «модерн-традиція». Він зазначає, що питання сексуальної моралі та питання моральної деградації зводяться, по суті, до одного ряду проблем – шлюбно-сімейного співжиття та біологічної безпеки (природності, здоров'я) життя [71]. Дослідник зазначає, що, концентруючись на проблемах моралі, фундаменталізм повністю ігнорує проблему сімейного насильства, прав жінок та дітей, адже вони є релевантними для постіндустріального суспільства, аж ніяк для архаїки [там само]. До речі, тут з ним повністю згоден патріарх Кирило, який вказує на вищезгадані проблеми як на ті, що є притаманними саме постіндустріальному суспільству [93, с. 28]. Костюк вбачає джерелом такого зміщення акценту, характерного для ідеології релігійного фундаменталізму, специфіку особистісних відносин

в архаїчному, родовому суспільстві, де головним завданням, що стоїть перед соціумом, є виживання. «За допомогою народження родове життя перевищує рамки індивідуального. Рід – все, індивід – ніщо. Рід – вічність і бог. Вся культурно-соціальна робота родового суспільства спрямована на те, щоб організувати сексуальне життя людини. Головним предметом архаїчної моралі протягом тисячоліть було табування вільного сексуального життя», – зазначає дослідник [71]. Отже, контролюючи статеву поведінку людини, фундаменталізм вибудовує власну етичну програму, яку він засвоює з архаїки та накладає її на реалії сучасного культурного контексту, в якому архаїчні норми та система взаємовідносин відсутні. Модернове розуміння свободи як змоги вільно розпоряджатися власним життям розуміється фундаменталізмом не лише як бунт проти Бога та проти архаїки, як канонізованої доби функціонуючих взаємовідносин між людиною та божественним, а як бунт проти самого життя. Цей момент значною мірою пояснює фундаменталістське розуміння сучасності як доби «вакууму змістів», «перманентної кризи» та, навіть, «смерті». З позиції архаїки, до якої апелює фундаменталізм, модерн робить неприпустиме: підносить одинака-індивідуума, розриває його зв'язки із родовою спільнотою та дає йому волю у реалізації власної сексуальної поведінки. Накладаючи цей момент на фундаменталістське розуміння витоків такого тлумачення свободи як диявольської спокуси, запропонованої змієм в едемському саду, приходимо до висновків, що, з точки зору досліджуваної ідеології, модерна індивідуальна свобода є тим, що Володимир Семенко називає «прямим сатанізмом» [143, с. 107].

Тут виникає слушне питання: яку кінцеву ціль ставить перед людиною ідеологія релігійного фундаменталізму, пропонуючи їй колективістський варіант вирішення проблеми зациклення на власній суб'єктивності? Розуміючи індивідуальну свободу людини як свободу обирати гріх, фундаменталізм ставить знак різності між нею та рабством гріха, який потворить людську природу [143, с. 17]. Потрапляючи у рабство гріха,

людина остаточно втрачає власну «цілісність», а її особистість розпадається на дрібні частини одномоментних бажань, з огляду на що, вона втрачає можливість пізнати себе, адже єдине, що вона може бачити, – лише її бажання, не поєднані кінцевою інтенцією. Така роздрібненість людини закриває її шлях до Бога, адже, будучи залежною від усього зовнішнього, вона не може цілісно спрямувати власну волю всторону божественного. За словами архімандрита Кирила (Говоруна), фундаменталізм інтерпретує таке явище як «розділений розум» сучасних людей, які сприймають себе як приналежних до декількох несумісних ідентичностей [214, с.56]. Наприклад, з точки зору фундаменталізму, неприпустимо бути водночас практикуючим християнином та відкритим гомосексуалістом, що в ліберальному, модернізованому християнстві сприймається як прийнятне [93, с. 28]. Костюк зазначає, що, визначаючи саме Бога як кінцеву мету існування людини, досліджувана ідеологія постулює жорсткий світоглядний монізм [71]. Втім, як ми зазначали вище, саме така моністична установка неминуче призводить до розпаду світогляду на маніхейсько-гностичний дуалізм [там само]. Пропонуючи людині шлях інтенціональної цілісності, фундаменталізм маркує все «зовнішнє» як «зле», або «профанне», в той час як «сакральне – внутрішнє» спрямовується на боротьбу з цим «профанним злом». Полем боротьби зі світовим злом стає саме сфера «зовнішнього», причетність до якої поступово перетворює фундаменталіста на гностика. Вся його внутрішня інтенціональність спрямовується саме на «зовнішнє – профанне», забираючи сили, які теоретично мали б бути витрачені на внутрішню боротьбу. Центр уваги фундаменталіста переноситься із Бога на його ворогів. Звісно, такий дуалізм певною мірою суперечить установкам, які постулює переважна більшість світових монотеїстичних релігій. Втім, слід визнати, що така спрощена світоглядна модель стає дієвою формою самоідентифікації. Цей факт робить зрозумілими популярність фундаменталістської світоглядної програми у світі розмитих моральних, ціннісних та естетичних норм постмодерну.

2.3.Ідеологія православного фундаменталізму поза межами російської традиції

Для вичерпного розкриття феномену православного фундаменталізму необхідно розглянути актуалізацію вказаного явища поза межами російської східнохристиянської традиції. Думка про те, що об'єкт нашого дослідження виникає на тлі зіткнення двох культурних парадигм – традиції та модерну – є загальним місцем. Особливість тієї чи іншої форми виявлення ідеології релігійного фундаменталізму безпосередньо залежить від контекстуальних умов, в яких зазначений процес зіткнення відбувався. Костянтин Костюк визначає два важливих етапи процесу актуалізації феномену релігійного фундаменталізму: перший – криза традиції, другий – наступ секулярної ідеології. На думку дослідника, саме наступ секулярнізму на традицію, що перебуває у стані кризи, актуалізує у ній потенціал до супротиву, результатом чого стає формування принципово нового ідеологічного явища – релігійного фундаменталізму [71]. Розгляду контекстуальних умов та феноменології прояву зазначеного явища в дискурсі грецької, болгарської, румунської, сербської та грузинської церков буде присвячене наше дослідження.

Перш ніж аналізувати історичний контекст, в якому відбулося формування ідеології православного фундаменталізму, необхідно позначити три магістральні напрямки, за якими розвивалося зазначене явище на Балканах. Перші два напрямки – це боротьба із впливом секуляризму, який у церковному середовищі набуває форми модернізації норм та практик притаманних релігійній традиції, а також боротьба із екуменізмом, який у випадку православного фундаменталізму сприймається як негативне явище, адже спонукає до розмивання уявлень про ортодоксію, непохитність самого віровчення. Обидва напрямки актуалізувалися на початку XX століття, в часи активного проникнення ідеології модерну на простори поширення православної традиції. Кінець XX століття виявляє й третій напрямок – боротьбу проти глобалізму. Отже, можемо виділити три етапи формування

ідеології православного фундаменталізму у грецькій традиції: антимодерністський, антиєкуменічний та антиглобалістський.

На початку XX століття влада Грецького королівства була суттєво орієнтована на західні ідеологічні взірці. Притаманною частиною цього типу ідеології був секуляризм. Найбільш впливові тогочасні грецькі політики, зокрема Елефтерій Венезелос, орієнтувалися на британську модель церковно-державних відносин, де церква є підпорядкованим державі інститутом, а релігія відіграє роль своєрідної «народної ідеології», покликаної гуртувати населення довкола державних інститутів [54, с. 193]. Такий національно-орієнтований погляд на роль релігії суттєво відрізнявся від радикального радянського богоборства раннього періоду історії СРСР. Втім, його цілі були певною мірою тотожними, адже здійснювалися в рамках тієї ж модернової парадигми, де релігія сприймається як елемент архаїки. Болгарський старостильний єпископ Фотій (Сіромахов) зазначає, що такі погляди поділяла й значна частина грецького духовенства, як з Константинопольського патріархату, так і з Елладської православної церкви. Лідером «прогресивної ієрархії» Фотій називає афінського митрополита Мелетія (Метаксаса), який у 1921-1923 роках займатиме константинопольський, а з 1926 року – олександрійський патріарші престולי [54, с. 195]. Саме діяльність Мелетія та його прибічників у справі реформування церковного календаря та налагодженні єкуменічних контактів із західними християнами стане каталізатором процесу формування ідеології фундаменталізму не лише у грецькому, а й у румунському та болгарському православ'ї.

Політична криза та розпад Османської імперії після Першої світової війни змусила ієрархів Константинопольського патріархату шукати нові шляхи існування православ'я в мінливому світі. Частково каталізатором цих змін була вищезгадана політика Грецького королівства, орієнтована на західні взірці. З іншого боку, внаслідок «Малоазійської катастрофи» значна частина греків, що мешкала в Анатолії, була змушена переселитися до материкової Греції або мігрувати на Захід. Ці фактори спричинили зміну

внутрішньої та зовнішньої політики константинопольської патріархії, яка, прагнучи поліпшити життя власних віруючих закордоном, вирішила подолати розрив між григоріанським та юліанським календарями, задля синхронізації відзначання східними та західними християнами головних релігійних свят [109]. Ініціаторами календарної реформи виступили афінський архієпископ Мелетій (Метаксас) та пруський митрополит Дорофей (Маммеліс), який на той час обіймав посаду місцеблюстителя константинопольського патріаршого престолу [101].

Паралельно із першими кроками до модернізації церковного життя відбувалися й зрушення у бік екуменічного діалогу із Заходом. Єпископ Фотій (Сіромахов) зазначає, що першими екуменічними документами, виданими Вселенською патріархією, стали два послання патріарха Іоакима III 1912 року, в яких йшлося про поліпшення діалогу із Католицькою та протестантськими церквами [54, с. 192]. У 1920 році місцеблюститель Константинопольського престолу Дорофей Пруський видає послання «Церквам Христа, усюди сущим», в якому йдеться про необхідність поглиблення спілкування між різними християнськими церквами, попри всі догматичні розбіжності. Задля поліпшення процесу спілкування, він пропонує низку заходів, серед яких: проведення конференцій, взаємне привітання з нагоди релігійних свят, обмін студентами духовних навчальних закладів, спільне дослідження актуальних для церковного життя питань. Втім, першою із запропонованих Дорофеем пропозицій зазначається саме затвердження спільного календаря [109].

Ініціатива пруського митрополита була з ентузіазмом сприйнята «прогресивною» частиною константинопольського та елладського духовенства. Вже у травні 1923 року розпочала свою роботу комісія, до складу якої входили представники Константинопольської, Кіпрської, Елладської, Сербської та Румунської православних церков [54, с. 200]. Результатом роботи цієї комісії, яку обраний у 1921 році на Вселенський престол патріарх Мелетій (Метаксас) оголосив «голосом усієї церкви», стала

розробка компромісної версії церковного календаря, який отримав назву «новоюліанського» [54, с. 201]. Він майже у всьому збігався із григоріанським календарем, яким користувалася Католицька церква та значна частина протестантських церков. Головною розбіжністю залишалася православна пасхалія, яку вирішили залишити без змін, задля уникнення часових збігів з іудейською Пасхою, спільне святкування якої забороняється канонами Православної церкви [190].

З березня 1924 року новий календар було запроваджено Константинопольською, Елладською та Румунською православними церквами. Після обрання Мелетія Олександрійським патріархом новий календар був введений і в Олександрійській церкві. У 1948 році до них під впливом арабських християн-емігрантів долучилася й Антиохійська православна церква [54, с. 208]. Слід зауважити, що спроби введення «нового стилю» здійснювалися й в російському православ'ї. Так, у 1923 році під тиском радянської влади такі «ініціативи» виникали й в Руській православній церкві, але московський патріарх Тихон (Белавін) відмовився від перспективи переходу на новий календар, через відсутність консенсусу між бажанням окремих членів церкви, рішенням церковної ієрархії та волею переважної більшості віруючих [209]. Згодом на новоюліанський календар, окрім вищезгаданих церков, перейшли також Болгарська та Кіпрська православні церкви, а Фінляндська православна церква навіть перевела на григоріанський календар пасхалію [101]. Реакція традиціоналістів була миттєвою. Вже у 1924 році найбільш консервативні священники та миряни Греції та Кіпру відмовилися переходити на новий календар. Згодом до них долучилося три єпископи: Димитріадський Герман, Флорінський Хризостом та Закінфський Хризостом, які утворили Синод «Істинно православної церкви Греції» [там само]. Сам рух отримав назву «старостильного» та був сприйнятий як розкольницький офіційною ієрархією Константинопольської та Елладської церков. Його подальша історія наочно демонструє шлях маргіналізації, яким найчастіше йдуть фундаменталістські рухи: істинно

православні греки пересварилися між собою та утворили низку незалежних синодів, більшість із яких не визнає одне одного [148].

У цьому контексті варто пояснити дії грецьких старостильників. За свідченням російського дослідника Володимира Мосса та старостильного єпископа Фотія (Сіромахова), патріарх Мелетій і його прибічники мали на меті не лише реформування церковного календаря. В їхні плани входила повна модернізація життя Православної церкви, включно зі скасуванням постів, дозволом на другий шлюб для священників, спрощенням богослужінь, переходом на новогрецьку мову та ліквідацією монастирів. Зазначені питання навіть виносилися на обговорення Константинопольського конгресу в червні 1923 року [101; 54, с. 203-204]. Через це побутує думка, що календарна реформа була найменш радикальним заходом, на який у той час могло зважитись грецьке духовенство та віруючі. Таким чином, стають зрозумілими звинувачення фундаменталістів у «єресі», які вони висувують церковним реформаторам. Слід зазначити, що ці переконання у другій половині XX століття сформують притаманну більшості грецьких православних фундаменталістських рухів міфологію, центральним елементом якої можна назвати наратив про майбутній Восьмий Вселенський Собор, який реформує православ'я, введе одружений єпископат та об'єднає Православну та Католицьку церкви [127]. Активними пропагандистами цієї міфології стане саме афонське чернецтво, роль якого у процесі формування ідеології православних фундаменталістів розкриємо далі.

Наступний етап процесу формування ідеології православного фундаменталізму в церквах грецької традиції був пов'язаний із розвитком екуменічного діалогу між Константинополем та Римом. Визначений період характеризується активним включенням у процес формування фундаменталістської ідеології афонського чернецтва. Слід зауважити, що загартовані у протистоянні з константинопольським філокатоліцизмом ще з часів середньовіччя, святогорці долучилися до боротьби проти церковного модернізму патріарха Мелетія ще на «календарному» етапі. Рух

консервативно налаштованих ченців отримав назву «зилотського». Тоді, в 20-30-х роках XX століття, він не мав значної підтримки переважної більшості святогорців [101]. Питання календарної реформи було вирішено шляхом компромісу між патріархією та Святою горою: афонським монастирям дозволили використовувати старий юліанський календар [149].

Ситуація загострилася наприкінці 1950-х років, під час правління патріарха Афінагора (Спіру). Активна екуменічна діяльність патріарха, результатом якої стало зняття взаємних анафем між Католицькою церквою та Вселенським патріархатом у 1965 році, викликала значне занепокоєння афонських монахів. Ще у 1964 році більшість монастирів Афону підписали «Звернення до благочестивого грецького народу і всіх віруючих Православної Церкви», в якому висловили свою недовіру патріарху Афінагору і заявили про готовність до припинення молитовного поминання його імені за богослужінням [149]. Після зняття анафем у 1965 році та проголошення Католицької церкви «церквою-сестрою», радикальна частина афонського чернецтва вирішила остаточно відмовитися від поминання патріарха. Якщо у календарному питанні компроміс було знайдено, то щодо екуменічної діяльності церковних ієрархів святогорці вирішили піти на відкриту конфронтацію із патріархією. Результатом цього конфлікту стало зміцнення позицій руху зилотів на Афоні та їх об'єднання довкола монастиря Есфигмен, який став осередком «духовного супротиву екуменізму». Подальші дії Вселенського патріархату лише сприяли цій конфронтації. У 1974 році патріархія постановила позбавити влади і вигнати за межі Афону настоятеля монастиря Есфигмен архімандрита Афанасія та його найближчих прибічників [142]. У відповідь на санкції збоку керівництва церкви зилоти зайняли оборонну позицію. Вони забарикадувалися у монастирі Есфигмен (на той момент вже від'єднаному від електроенергії, телефону та водопостачання) та вивісили чорний прапор із написом «Православ'я або смерть!», замість прапора Вселенського патріарха [149].

Саме в стані облоги обитель існує до сьогодні, досі відмовляючись від поминання константинопольських патріархів. Слід зауважити, що формально есфигменські зилоти належать до юрисдикції старостильної «Істинно Православної Церкви Греції» під омофором архієпископа Хризостома II (Киюсіса) [104]. В офіційному документі, виданому Кінотом святої Гори у 2003 році, йдеться про те, що такий стан речей суперечить традиціям Афону, монастирі якого перебувають у юрисдикції Вселенського патріарха. Зокрема, в документі зазначається, що на Святій Афонській Горі забороняється під час богослужіння виголошення імені будь-якого іншого архієрея, крім Вселенського Патріарха. Панівні святогірські монастирі зобов'язані мати між собою налагоджене церковне спілкування, брати спільну участь у загальних урочистих церемоніях і богослужбових зборах. З огляду на порушення цього правила, Кінот позбавив Есфигмен статусу монастиря та перевів його на положення звичайної келії. Братство обителі було визнано розформованим [142]. На початку XXI століття ситуація із протистоянням між зилотами та патріархією вкотре загострилася. Цивільна адміністрація святої Гори неодноразово здійснювала спроби висилити монахів, навіть за допомогою грецького спецназу, але зилоти щоразу чинили супротив, який переростав у протистояння з використанням зброї та «коктейлів Молотова» [104].

Слід зауважити, що конфронтація довкола монастиря Есфигмен в певному сенсі є лише «верхівкою айсбергу», адже гуртування зилотів довкола зазначеної обителі є організованою формою супротиву. Значна частина афонських радикалів існує на незалежному або напівнезалежному становищі, живучи в дрібних чернечих поселеннях у південній частині Афонського півострову [211]. Саме ці нікому не підконтрольні чернечі братства продукують значну частину сучасної фундаменталістської міфології, яка згодом поширюється теренами Балканського півострову в збірниках «пророцтв» та «духовних настанов» афонських старців. Частина цього «афонського надбання» перекладається російською мовою та поширюється в колах православних фундаменталістів на пострадянському

просторі. Міфологія грецького фундаменталізму значною мірою базується на типових для ідеології релігійного фундаменталізму есхатологічних уявленнях. Як вже зазначалося вище, центральними елементами цієї міфології стають наративи про «Восьмий вселенський собор», який остаточно знищить православ'я, зраду церковної ієрархії та масонську змову світових еліт, метою якої є пришестя Антихриста [127].

Есхатологічні мотиви у міфології сучасних грецьких православних фундаменталістів безпосередньо пов'язані з таким важливим чинником як глобалізація, вплив якої стимулював третій етап розвитку досліджуваного явища. Саме на антиглобалістський сегмент фундаменталістської міфології необхідно звернути особливу увагу, адже міфи, сформовані в нетрях афонських радикальних угруповань, в 90-ті роки ХХ століття суттєво вплинули на наративний ландшафт російського православ'я через перекладну літературу. Чи не найважливіше місце в цій міфологічній системі займає есхатологічне тлумачення процесу світової глобалізації. Російський дослідник Костянтин Костюк вказує на моністичний характер фундаменталістського світогляду [71]. У рамках такого мислення глобалізація інтерпретується як «царство Антихриста», що наближається. Головним інструментом «царства Антихриста» афонські антиглобалісти називають сучасні світові платіжні системи, комп'ютерні системи збору, а також обробки даних та наддержавні утворення на кшталт Європейського союзу [211]. Роль «печатки звіра» з числом 666, яка згадується у 13-му розділі книги Одкровення, в міфології грецьких радикалів відіграють штрих-коди. За їхнім переконанням, три пари паралельних та рівновеликих ліній, що є на початку, всередині та наприкінці коду, мають значення шістки, а отже, кожен код, що містить зазначені парні лінії, несе у собі «число звіра» – 666 [116, с. 129].

Джерелом вказаних уявлень Олександр Панченко називає, як не дивно, американських протестантських фундаменталістів, зокрема євангелічну проповідницю Мері Стюарт Релф. У 1981 році вона випустила книгу «Коли

ваші гроші втрачають сенс», у котрій вказувалося, що центром систематизації зібраних даних є суперкомп'ютер «Звір», який нібито є у Брюсселі [116, С. 131]. Панченко вказує, що наприкінці 1980-х років ця книга була перекладена грецькою мовою та силами афонських зилотів потрапила до рук одного з найвпливовіших грецьких духовних авторитетів, схимонаха Паїсія (Езнепідіса) [116, с. 132]. Під враженням від книги Мері Релф старець написав власну брошуру «Знамення часів, 666», яка завдяки його духовному авторитету швидко набула популярності не лише серед радикалів, а й серед пересічних віруючих грецьких церков. У цій брошурі старець Паїсій вказує, що першим етапом наближення царства Антихриста стане впровадження електронних документів та біометричних паспортів, після чого, під приводом загальної безпеки буде впроваджене маркування людей «печаткою Антихриста», – штрих-кодом із «числом звіра», який нібито буде таємно наноситися на праву руку та на чоло людини за допомогою лазера [115].

Результатом оприлюднення брошури старця Паїсія стала есхатологічна паніка, що охопила віруючих Елладської православної церкви у 1990-ті роки. Реакцією на цю паніку стало Окружне послання синоду ЕПЦ, яке вийшло у 1997 році. В ньому, зокрема, йшлося про те, що віруючі не можуть несвідомо прийняти печать Антихриста, адже, згідно із вченням Православної церкви, ця печать буде своєрідним антиподом печаті Святого Духа, яку християнин отримує в таїнстві миропомазання. «Це не якийсь зовнішній символ, який можна накласти насильно, всупереч бажанню і проти волі особи, але це добровільне відсікання особистості від благодатного життя Святого Духа з добровільним зреченням віри в те, що Ісус Христос є Син Божий і Спаситель світу», – йшлося у посланні [110]. Крім того, в тексті зазначеного документу Синод ЕПЦ звертався до уряду Грецької республіки з проханням офіційно поставити питання про заміну числа 666 в центральній електронній системі Європейського Союзу на будь-яке інше кодове число [там само].

Навіть ієрархи церкви сприйняли цю інформацію досить серйозно, без детального аналізу витоків зазначеного міфологічного елементу та перевірки

даних за допомогою наукової експертизи. На щастя, завдяки «терапевтичній дії» Окружного послання на віруючих Елладської православної церкви, рівень істерії довкола штрих-кодів та біометричних паспортів вдалося суттєво знизити. Втім, такий стан речей навряд може свідчити про остаточне зникнення антиглобалістських наративів із грецького інформаційного простору. Останній масовий пікет радикально налаштованих віруючих та чернецтва проти електронних документів відбувся в Афінах у лютому 2011 року [74]. Слід констатувати, що зароджена у середовищі афонського чернецтва та підтримана старостильниками ідеологія православного антиглобалізму за останні тридцять років вийшла поза межі церков грецької традиції. Мігруючи на північ разом із перекладами книг і послань зилотських та зацікавлених цією тематикою авторів, вони активно поширювалися теренами Балканського півострову, а наприкінці 1990-х років актуалізувалися й у дискурсі Руської православної церкви.

Задля об'єктивності нашого наукового дослідження необхідно розглянути специфіку виявлення фундаменталістських рухів в інших регіональних православних традиціях, зокрема в болгарській, румунській, сербській та грузинській. Одразу необхідно вказати: зазначені регіональні православні традиції існували у політичних умовах, що суттєво відрізнялися від грецьких. Перебування в складі соцтабору або СРСР, а також необхідність співіснування із тоталітарними та авторитарними режимами позначилися на вказаних версіях православ'я.

Інший важливий момент, який вплинув на розвиток фундаменталістських рухів поза межами грецької та російської православних традицій, пов'язаний із суспільно-політичним контекстом. Географічна периферійність країн балканського та кавказького регіонів відповідно до ключових осередків модернізації і аграрний характер культур народів позначився на низькому рівні секуляризації їхніх суспільств. Тут значну роль відіграв відносно пізній час встановлення соціалістичних режимів та «м'який» характер стосунків між православними церквами і владою. У

Болгарії, Югославії та Румунії вказаний тип політичних режимів встановився після Другої світової війни. Якщо у випадку російської православної традиції процес секуляризації відбувався протягом 70 років та мав примусовий характер, то на Балканах панування соціалістичних режимів тривало вдвічі менший проміжок часу, а антирелігійна державна політика мала більш поміркований характер [55, с. 61-62].

Ситуація із Грузинською православною церквою є в певному сенсі винятковою. Після відновлення власної автокефалії у 1917 році вона зазнала жорстких репресій протягом 20-30-х років XX століття, але зі стабілізацією відносин між владою СРСР та РПЦ у 1943 році релігійна ситуація в Грузії суттєво змінилася [24]. Влада ГРСР встановила більш м'які умови існування для грузинського православ'я, особливо у порівнянні з іншими регіонами СРСР: на території Грузії існувала власна духовна семінарія, друкувалася релігійна література та напівлегально діяли окремі чернечі спільноти [там само]. З огляду на ці факти, можна стверджувати, що суспільства зазначених країн значно меншою мірою розірвали зв'язок із традиційною культурою, важливу частину якої становила приналежність до релігійної традиції.

Попри цей факт, і в балканських, і в грузинській православних традиціях є власні версії фундаменталістської ідеології. З огляду на різний історичний та політичний контексти, ці версії мають спільні та відмінні риси. Спільним моментом для балканських православних фундаменталістів є наслідування ними фундаменталістської ідеології грецьких старостильників. Поширення ідеології православного фундаменталізму було пов'язане з опором саме релігійній модернізації, яка відбувалася протягом 20-30-х років XX століття. Приміром, старостильний розкол у Румунській православній церкві відбувся одразу після переходу зазначеної структури на новий богослужбовий стиль, який відбувся у 1924 році [146]. Новоутворена церковна спільнота гуртувалася довкола радикально налаштованих священиків, які поділяли ідеологію грецьких старостильників та мали намір отримати власну церковну ієрархію від лідера останніх, флоринського митрополита Хризостома [147].

Втім, грецькі старостильники не наважилися на цей крок і до 1964 року Румунська істинно-православна церква (РІПЦ) не мала власної ієрархії, поки до неї не долучився єпископ Віктор (Леу), висвячений ієрархами Руської православної церкви Закордоном (РПЦЗ) [146].

Маргінальний характер та антимодерністська ідеологія РІПЦ негативно сприймалися владою соціалістичної Румунії, з огляду на що зазначена структура зазнавала утисків збоку держави та мала напівлегальний статус [там само]. У 1980 році румунські старостильники вступили в євхаристійне спілкування з грецькими «братами за вірою», а в 1992 році – в спілкування із РПЦЗ [148]. Після об'єднання РПЦ та РПЦЗ у 2007 році остання була зобов'язана розірвати євхаристійне спілкування з усіма неканонічними спільнотами, в тому числі й з румунськими старостильниками. Наразі ця релігійна структура становить суттєву релігійну меншість у сучасній Румунії. Станом на 2008 рік в її юрисдикції були 11 єпископів та більш ніж два мільйони віруючих. РІПЦ підтримує євхаристійні зв'язки із старостильними церквами Греції та частинами РПЦЗ, які не визнали об'єднання останньої з Руською православною церквою [там само].

Дещо іншою є ситуація в болгарському православ'ї. Як і в інших балканських церквах, причиною розколу в Болгарії був перехід на новоюліанський стиль, який відбувся у 1968 році [145]. Однак процес формування старостильних розколів у зазначеній релігійній традиції відбувався під значно більшим впливом російських зарубіжників, аніж це було в Румунії. Саме до Болгарії після громадянської війни у Росії виїхала значна кількість «білих» емігрантів-прихильнів чорносотенства, які зробили внесок у розвиток місцевого фундаменталізму. Провідним ідеологом православного фундаменталізму у Болгарії був архієпископ Серафим (Соболев), автор книги «Російська ідеологія». Білоруський дослідник Олександр Слесарєв зазначає, що відомий жорсткою антимодерністською та антиєкуменічною позицією архієпископ Серафим виховав ціле покоління діячів болгарського старостильного розколу, зокрема архімандрита Серафима

(Алексеева) та ігуменю Серафиму (Лівен) [там само]. У свою чергу архімандрит Серафим був духівником нинішнього керівника неканонічної Болгарської православної старостильної церкви єпископа Фотія (Сіромахова) [там само]. Цікавим є зв'язок сучасних болгарських фундаменталістів із російськими «братами за вірою». Так, архієпископ Серафим (Соболев), окрім вищезгаданих церковних діячів, був духовним наставником московського священика Всеволода Шпілера, який суттєво вплинув на одного із лідерів сучасного російського православного фундаменталізму протоієрея Дмитрія Смирнова [95]. Наразі зазначена церковна структура малочисельніша, ніж подібна до неї Румунська ІПЦ. Так само, як і румунські старостильники, болгари поєднані євхаристійним спілкуванням із грецькими фундаменталістами та неканонічними частинами РПЦЗ [145].

Ситуація у сербському православ'ї суттєво відрізняється від інших балканських аналогів. У Сербській православній церкві існує проблема «національного» розколу, представленого неканонічною Македонською православною церквою [87, с. 67]. На хвилі розпаду Югославії в юрисдикції СПЦ утворилася малочисельна старостильна структура, ідеологія якої більше пов'язана з антиєкуменічною позицією її прихильників, адже Сербська православна церква продовжує використовувати старий юліанський календар [148]. Паралельно із цим існує феномен «народного» фундаменталізму, виникнення якого стало наслідком процесу розпаду Югославії та збройних етноконфесійних конфліктів на Балканах. У зазначений період у регіоні активізувався ісламський фундаменталізм, проявом якого стали антихристиянські погроми монастирів та церков, особливо на територіях, де більшість становило мусульманське населення [87, с.83]. Органічним результатом цих процесів мала б стати актуалізація фундаменталістської ідеології в сербському православ'ї. Втім, завдяки особистому духовному авторитету патріарха СПЦ Павла (Стойчевича), фундаменталістська ідеологія не отримала значного впливу на загальний дискурс сербського православ'я. Наприклад, під час активної фази збройних протистоянь між

сербами та боснійцями у 1995 році, патріарх Павло закликав віруючих своєї церкви не відповідати злом на зло та виявляти гуманність [87, с.85]. Миротворча позиція предстоятеля в складний історичний період відіграла не останню роль у запобіганні процесу актуалізації ідеології православного фундаменталізму на Балканах. На сьогодні керівництво СПЦ виявляє більш ліберальну позицію навіть у порівнянні з риторикою патріарха Павла. Всупереч тому, що СПЦ не є членом «Всесвітньої ради церков», нинішній сербський патріарх Іриней (Гаврилович) приймає активну участь в екуменічному діалозі, за що стає об'єктом критики збоку російських та сербських фундаменталістів [201].

Попри ліберальну позицію очільників церкви, фундаменталістські ідеологеми виявляються у «народному» сегменті церковного дискурсу. Яскравим прикладом цього процесу можна назвати відкриття у 2015 році в Сараєво пам'ятника Гаврилі Принципу, – вбивці австро-угорського ерцгерцога Франца Фердинанда. Слід зауважити, що на заході були присутні президенти Сербії Томіслав Ніколіч та Республіки Сербської (РС) Мілорад Додік. Освятив монумент єпископ Біхачсько-Петровацький Афанасій (Рокита) [23]. Варто пам'ятати, що до Другої світової війни в Югославії, як і в Болгарії, мешкала значна частина «білої» еміграції, що мала вплив на регіональний релігійний контекст. Зокрема, після Революції 1917 року в югославському місті Сремські-Карловці оселився митрополит Антоній (Храповицький), відомий активною участю в діяльності чорносотенних політичних партій царської Росії [77, с. 116]. Загальновідомим є факт тісних культурних зв'язків Сербії із Росією та суттєва орієнтація населення балканської республіки на російські політичні й культурні взірці. Зазначені факти певним чином впливають на загальний дискурс сербського православ'я, але помірковано-ліберальна позиція керівництва СПЦ дає право стверджувати, що ідеологія православного фундаменталізму в сербському православ'ї має маргінальний характер.

Щодо грузинського православ'я, то головним джерелом актуалізації фундаменталістської ідеології в цій релігійній традиції було непримиренне ставлення духовенства Грузинської православної церкви (ГПЦ) до екуменізму. Ситуація з антиєкуменічною позицією ГПЦ є неоднозначною, адже саме її предстоятель патріарх-католикос Ілія II (Гудушаурі-Шіолашвілі) протягом довго часу брав активну участь в єкуменічному діалозі. З 1983 по 1991 рік він був президентом Всесвітньої ради церков – головного органу єкуменічного руху. Також він причащав грузинських католиків та заявляв, що у 1054 році Католицька церква розірвала спілкування із Константинопольською, а не з Грузинською церквою [182]. Однак після розпаду СРСР та зникнення цензури, на територію Грузії почали проникати книжки болгарських старостильників, в яких активно критикувався екуменізм. На грузинську мову було перекладено книгу архімандрита Серафима (Алексєєва) «Чому православному християнинові не можна бути єкуменістом?». Під впливом зазначеної літератури в середовищі грузинського духовенства сформувався жорсткий антиєкуменічний тренд. В 1997 році ченці п'яти грузинських монастирів написали патріарху Ілії II відкритого листа, в якому закликали вийти з Всесвітньої ради церков та розірвати єкуменічні зв'язки [там само]. Патріарх вирішив не йти на конфронтацію та прислухався до «голосу церкви». В результаті ГПЦ вийшла зі складу головного єкуменічного органу в травні 1997 року [там само].

Іншим важливим елементом внутрішнього дискурсу грузинського православ'я є поширена в суспільстві зазначеної країни орієнтація на сімейні цінності та традиціоналізм. Так, щорічно із 2013 року в Грузії проводиться святкування «Дня згуртованості та святості сім'ї» [119]. Заходи активно підтримує ГПЦ, в них приймає участь духовенство церкви на чолі з патріархом. Під час святкування відбувається урочиста хода прихильників сімейних цінностей, які вдягають національні костюми та нерідко використовують релігійну символіку. Святкування «Дня згуртованості та святості сім'ї» опосередковано пов'язані з ідеологією релігійного

фундаменталізму, адже апелюють до норм патріархальної моралі та традиціоналізму. Учасники святкувань часто виступають на позиціях критики західного лібералізму, невід'ємною частиною ідеології якого є концепція гендерного рівноправ'я та захисту прав сексуальних меншин [там само]. Значно ближчою до ідеології православного фундаменталізму є позиція окремих кліриків ГПЦ, які виступають із критикою не лише екуменізму та лібералізму, а й «сучасності» загалом. До таких слід зарахувати відомих грузинських церковних публіцистів архімандритів Лазаря (Абашидзе) та Рафаїла (Кареліна). Зокрема, архімандрит Лазар активно критикує ідею введення уроків статевого виховання в грузинських школах. На думку священика, такі уроки – прямий шлях до розбещення грузинського суспільства та його підготовка до майбутнього царства Антихриста [10].

Висновки до розділу 2

Синхронність актуалізації фундаменталістських рухів у більшості світових релігій дає вправо вказувати на певну гомогенність локальних форм релігійного фундаменталізму та стверджувати, що таке явище, актуалізуючись у глибинах окремих релігій, стає органічною реакцією на глобальні соціокультурні процеси. Загальним каталізатором виникнення фундаменталістських рухів стає поширення модернової парадигми, у протистоянні з якою й відбувається формування ідеологічної програми фундаменталізму. Під час трансформації модернового світогляду в постмодерновий фундаменталізм також змінив власний ідеологічний вектор і, замість боротьби із сьогоденням, запропонував власним послідовникам нову ідеологічну програму, базовану на принципах чітких ідентичностей та відстоюванні норм традиційної моралі. За ступенем поширення фундаменталізм можна поділити на глобальний та локальний. До першого типу слід зарахувати фундаменталізм, що набуває актуалізації в релігійних традиціях, які в другій половині XX століття пережили вибухоподібний ренесанс та поширилися у світових масштабах. Зокрема, це євангелічний

протестантизм та іслам. Другий тип фундаменталізму актуальний для релігійних традицій із чіткими внутрішніми кордонами: інституціональними (католицизм), цивілізаційними (індуїзм), національними (юдаїзм). Загальним є те, що в процесі актуалізації в окремих релігійних традиціях фундаменталізм «поглинає» внутрішній релігійний контекст та використовує його задля конструювання власної антикризової програми, яка, в свою чергу, реалізується в наявних соціокультурних умовах. Задля розуміння процесу формування фундаменталістських рухів у сучасному російському православ'ї необхідно дослідити риси фундаменталістських ідеологічних програм.

Формування загальних рис ідеологічної програми релігійного фундаменталізму відбувається на тлі його зіткнення із модерною світоглядною парадигмою. Цей аспект обумовлює як специфіку самої ідеологічної програми, так і формат її реакції. Актуалізуючись у контексті конфронтації із модерновим світоглядом фундаменталізм формується саме як тип специфічної релігійної ідеології, спрямованої на конкуренцію з іншими ідеологічними продуктами зазначеної історичної доби. Реагуючи на кризу модерної парадигми, він визначає власну програму як антикризову, з огляду на що стає приреченим на сприйняття дійсності виключно у ключі перманентної кризи. Експлуатація внутрішнього контексту релігійної традиції, всередині котрої набуває розвитку локальна форма фундаменталістської ідеології, призводить до включення характерних цій традиції наративів до фундаменталістської світоглядної програми. Так, розвиваючись у нетрях християнських релігійних традицій, фундаменталізм активно експлуатує християнські есхатологічні мотиви. Використовуючи їх для пояснення актуальної дійсності, як кризової, він активно інтерпретує її в есхатологічному ключі. Описуючі актуальні суспільно-політичні події саме в такому ракурсі, фундаменталістська ідеологія не цурається використання конспірологічних теорій, які органічно вплітаються в загальну есхатологічну міфологію. Використання конспірологічних елементів, у свою чергу, виявляє наявність у зазначених ідеологічних конструктах схильність до

гіперсемантизації, наслідком якої є закріплення фундаменталістського світогляду як дуалістичної системи з чітким поділом на «своє» та «вороже». В межах зазначеної системи фундаменталізм пропонує власне оригінальне бачення місця людини в сучасному світі, яке передбачає пряме, буквальне та позаконтекстуальне слідування традиції. Розуміючи ліберальне тлумачення особистої свободи людини вільно розпоряджатися власним життям, як свободу робити гріх, фундаменталізм пропонує в якості альтернативи відродження архаїчної родової моралі. Схожим є й бачення фундаменталізмом концепції спасіння, в рамках якого він засуджує індивідуалістичний підхід та пропонує колективістську сотеріологічну модель. Аналіз вказаних рис дає право визнати наявність у фундаменталістському світогляді нехарактерних для монотеїстичних релігій дуалістичних елементів, тоді як певна штучність фундаменталістської етичної програми дає право порівняти її із рольовою грою. З іншого боку, фундаменталізм містить у собі потужний ідентифікаційний фактор, що робить його ідеологічну програму затребуваною в постмодерновому світі розмитих ідентичностей.

Необхідно звернути увагу на декілька важливих моментів. По-перше, проблематика, що стимулювала процес актуалізації ідеології релігійного фундаменталізму у православних церквах грецької традиції, наочно демонструє стан кризи, в якому перебувала зазначена традиція протягом XX століття. Тут може бути доречною паралель із російським церковним розколом XVII століття. В обох випадках каталізатором конфронтації між прибічниками та критиками реформ ставали суто зовнішні, обрядові фактори. Виникає й друга аналогія: шлях російських старообрядців суттєво збігається із вектором, обраним грецькими фундаменталістами. Боротьба за збереження календаря, критика екуменізму та страх перед глобалізацією формують радикальну версію квазірелігійної ідеології, результатом поширення якої є маргіналізація та самоізоляція її носіїв.

Характерною особливістю фундаменталістських рухів у країнах колишнього соцтабору є їхня орієнтація на грецькі та російські ідеологічні взірці. Протягом XX століття православні церкви Балкан та Грузії отримали досвід зіткнення з ідеологією модерну. В першому випадку це була релігійна модернізація, в другому – примусова державна секуляризація. Втім, якщо порівнювати з Росією, то культурний контекст досліджуваних країн залишився традиційнішим, що робить фундаменталістську ідеологію менш поширеною. Процес глобалізації, як і в грецькому випадку, сприймається послідовниками балканської та грузинської православних традицій негативно. Свій вплив на процес рецепції сучасного політичного контексту чинять афонські та грецькі релігійні радикали. Консолідація церковних маргіналів у болгарській, румунській, сербській і грузинській релігійних традиціях свідчить про існування оригінальної субкультури, об'єднаною прихильністю до ідеології релігійного фундаменталізму.

Перехід керівництва Константинопольського патріархату до більш поміркованої, у порівнянні із початком XX століття, політики у питаннях модернізації церковного життя та екуменічних контактів, також свідчить про проведення певної «роботи над помилками». Однак сама проблема пошуку балансу між збереженням релігійної традиції та пристосуванням до умов сучасності досі залишається актуальною. Спекуляція на цій проблематиці та принципове небажання дивитися у майбутнє надалі спонукатиме православних фундаменталістів до пошуку радикальних шляхів вирішення зазначеної проблеми. Відсутність консенсусу з цього питання у світовому православ'ї та принципове небажання окремих церков шукати згоди формує умови для подальшого розділення цієї релігійної традиції на дві регіонально-культурні форми: «прогресивне православ'я» із центром у Константинополі та «фундаменталістське» – у Москві.

РОЗДІЛ 3 ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В СУЧАСНОМУ РОСІЙСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І: ВІД ВИТОКІВ ТРАДИЦІЇ ДО ПАТРІАРХА КИРИЛА

3.1. Витоки ідеології релігійного фундаменталізму в сучасному російському православ'ї

Дослідження фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї потребує розгляду витоків зазначеного явища. Для цього ми розкриємо джерела формування ідеології православного фундаменталізму в сучасній Росії та спробуємо довести, що фундаменталістська ідеологія є органічною формою розвитку російської православної традиції.

Витоки сучасної версії православного фундаменталізму сягають двох фундаментальних площин російської культури. Вона одночасно спирається на російську культурну архаїку, пов'язану із психологією російського народу, та на феномен зіткнення цієї архаїки із вороже налаштованою до неї модерною парадигмою. В рамках нашого дослідження зробимо спробу сягнути глибше та зрозуміти, які складові російської історії, психології та культури вплинули на формування в сучасному російському православ'ї фундаменталістської ідеології. Задля цього нам необхідно розглянути одразу декілька історичних аспектів: витоки російського православ'я як оригінальної форми релігійної традиції, процес його зіткнення з ідеологією модерну, а також реакція, що стала результатом цього зіткнення. Отже, перед нами три історичні періоди: часи становлення російської державності, доба церковного Розколу та ХХ століття, коли чергове зіткнення з агресивною модерністською ідеологією більшовизму докорінно змінило російську версію східного християнства.

Будь-яка релігійна традиція в процесі свого формування абсорбує контекст, в якому воно відбувається. Російське православ'я не є винятком. Процес його розвитку – це історія становлення російського народу, його психології, культури та традиції. Як й інші народи, росіяни мають власні

психологічні властивості, які створюють їхній індивідуальний колорит та відрізняють їх з-поміж інших. Більшість дослідників, зокрема й українські, звертали увагу на ці специфічні властивості російського етносу. Загальноприйнятими характерними рисами цього народу вважаються колективізм, пасивність, схильність до покори, прагнення «твердої руки», утопізм і месіанізм. При цьому росіяни були й залишаються творчим народом, здатним до швидкої консолідації та волевиявлення за наявності спільного ворога. На думку українських дослідників Олени Донченко та Юрія Романенка, ця «суміш» утворилася у результаті синтезу трьох психокультурних компонентів – візантійського, слов'янського та татарського [45, с. 268]. Звісно, процес синтезу трьох окремих психологічних кластерів в один відбувався поступово: спочатку шляхом рецепції слов'янським населенням візантійського християнства, а потім через адаптацію досвіду існування під золотоординським ярмом.

Формування російської національної ідентичності прийнято зараховувати до часів виходу з-під ординської політичної залежності в XV столітті. Зазначений період позначився експансіоністською політикою Великого князівства Московського, яке стало центром держави, що формувалася. Процес об'єднання земель довкола Москви активно осмислювався місцевими інтелектуалами. Результатом цього стала розробка першої російської ідеологічної програми, яка отримала назву «Москва – Третій Рим». Автором зазначеної доктрини вважають ченця псковського Спасо-Єлезарового монастиря старця Филофея [66, с. 390-391]. Втім, російський дослідник Вадим Лур'є пропонує шукати її витоки в ідеології Великого князівства Тверського, яке в середині XV століття боролось з Москвою за право бути центром нової держави [82, с. 45]. Саме в Твері сформувалося уявлення про царський характер влади великого князя та про його роль у вирішенні церковних питань, що було частиною обов'язків візантійських імператорів [82, с. 48; 172, с. 113]. Після підкорення Твері Москвою остання абсорбувала зазначену ідеологему до власної політичної

програми [82, с. 74]. Цей момент у подальшому обумовить одну із характерних рис російського православ'я – як у його історичній, так і в сучасній формах. Йдеться про тісну співпрацю інститутів держави та церкви, адже з часів Івана III московські великі князі присвоїли право на інвеституру [172, с.98]. Таким чином, із моменту створення незалежної російської держави система відносин між владою та церквою полягала у підпорядкуванні першій другій. Церква, в свою чергу, також використала потенціал державотворчого процесу, який відбувався у XV столітті, та під приводом незгоди з підписанням Константинополем Флорентійської унії у 1448 році проголосила власну автокефалію [66, с. 361-362]. Лур'є вказує, що за допомогою доктрини «Москва – Третій Рим» російська церква затвердила своє право на самостійність [82, с. 74].

Зазначена ідеологічна доктрина мала не лише політичний, а й містичний вимір. Процес формування російської державності та відокремлення російського православ'я від грецьких прототипів відбувався під знаком есхатологічних очікувань. Російський дослідник Борис Успенський зазначає, що кінець XV та початок XVI століть були часом активізації есхатологічних настроїв, обумовлених завершенням пасхалії у 1492 році, який, за літочисленням «від створення світу», мав би стати 7000-им, а отже, ознаменуватися Другим пришествям, якому передуватиме царство Антихриста [172, с.92]. Очікуваного кінця світу ані наприкінці XV століття, ані протягом усього XVI століття так і не настало, з огляду на що московські книжники дійшли висновків, які вже в наш час відобразяться в міфології російських православних фундаменталістів. На їхню думку, падіння Константинополя у 1453 році було наслідком «псування віри» через підписання унії із Римом на соборі у Флоренції [66, с. 367-368]. В результаті від'єднання греків від православ'я та краху імперії відбулася трансляція статусу «Римського царства» безпосередньо із захопленої турками столиці Візантії до Москви, на яку тепер покладалася космічна місія бути «останнім бастионом» істинного православ'я. У рамках цієї міфологеми столиця

Московії сприймалася одночасно як «Новий Рим» та як есхатологічний «Новий Єрусалим» [172, с.93-94].

Згідно з такою логікою на російського монарха переходили функції особи, яка повинна була піклуватися про чистоту православ'я, адже відтепер саме він був головою всього православного і, відповідно, всього християнського світу [172, с.111]. З огляду на це, саме він мав нести перед Христом відповідальність за власний народ під час Другого пришествя. Така думка спиралася одразу на два важливих аргументи. Перший – неоднозначне місце із Другого послання апостола Павла до Солунян, де йдеться про те, що «таємниця беззаконня вже діє, тільки не здійсниться доти, доки не буде вилучений із середовища той, що утримує тепер» (2 Фес. 2:7-9). У цій цитаті московський цар інтерпретувався саме як «той, що утримує», той, хто спиняє пришествя Антихриста. Другий важливий момент пов'язаний із тлумаченням вказаного місця з апостольського послання Іоанном Златоустом. На думку цього отця церкви, «утримуючим» є Римська імперія, а не особисто цар, і її падіння має призвести до настання царства Антихриста [180, с. 178]. Саме тому крах Другого Риму в розпал есхатологічних очікувань XV століття стимулював розвиток месіанського імперіалізму Риму Третього.

Така месіанська програма посилювала переконання правителів новоутвореної держави у власній богообранності, а також стимулювала процес консолідації світської та церковної влади в руках російських царів [172, с.109]. Варто зазначити, що саме вказаний історичний період, важливими віхами якого стали підкорення Московією Казані, Астрахані та Сибіру, дав старт її поступовому перетворенню на Російську імперію. На думку Донченко та Романенка, російський імперіалізм став тим пусковим механізмом, який налаштував росіян на інтеграцію та маніхейську боротьбу зі світовим злом [45, с. 270]. Така світоглядна картина значною мірою стимулювала процес сакралізації централізованої влади, яка існує й в сучасній Росії. Логіка цієї сакралізації проста: в істинно православній державі, яка бореться зі світовим злом, повинен бути виключно святий цар.

Слід зауважити, що вже наприкінці XX століття такі уявлення знайдуть відображення в працях ідеолога російського православного фундаменталізму, митрополита Іоанна (Сничева) та вплинуть на розвиток так званої єресі «царебожжя», послідовники якої вважають останнього російського імператора Миколу II не просто святим, а й відкупителем колективного гріха росіян [62, с. 142].

Попри наявний політичний і містичний підтексти, процес сакралізації особистісної влади російських царів мав поступовий характер. Лур'є зазначає, що притаманна російській монархії традиція піднесення царського роду не була характерною для візантійської традиції, а скоріш спиралася на Ординську модель, закріплену в «ясі» Чингізхана [82, с. 130]. Зазначену політичну модель якісно адаптував до російських реалій цар Іван Грозний, правління якого, за зауваженням ідеолога православного фундаменталізму митрополита Іоанна (Сничева), стало часом, коли російський народ сформував уявлення про себе, власну роль в історії, мету та сутність свого існування, державні форми народного буття [90, с. 126]. Грозний розпочав процес сакралізації не інституту монархії, яка мала місце в тій же Візантії, а самої особи монарха, через піднесення царського роду. Логіка була простою: цар є священною особою вже через факт народження в монаршій родині [82, с. 130]. Задля утвердження цієї норми він знехтував принципами як візантійської «симфонії», так і ординської «яси» та створив власну керівну модель, де цар ставав повноцінним уособленням всієї повноти влади [82, с. 133]. Слід зауважити, що Іван Грозний сприймав себе як «царя від Бога», над котрим не владний жодний закон – ані людський, ані Божий [там само]. Звісно, таке ставлення до особи монарха суперечить не лише православним, а й загалом християнським антропологічним уявленням.

Процес сакралізації призвів до тотальної узурпації влади монархом, котрий за власною примхою міг карати та милувати будь-кого. Служителі та навіть ієрархи Православної церкви не стали винятком, про що свідчить приклад митрополита Филипа II (Количева), який за критику Опричнини

поплатився власним життям [66, с. 446]. Лур'є зазначає, що деспотизм Грозного спонукав формування в російському православ'ї двох протилежних точок зору щодо особи царя, який міг водночас сприйматися як «священний монарх», так і Антихрист [82, с. 135]. Останнє уявлення в подальшому знайде своє відображення в ідеології російських розкольників. Отже, часи правління Грозного сформували в російській релігійній і світській культурі стале уявлення про непохитність влади монарха, який не лише може, а й зобов'язаний займатися справами церкви, та задля реалізації месіанської програми «Москва – Третій Рим» керуватися людськими життями, які у процесі боротьби зі світовим злом нічого не варті. Годі й казати, що такі умови, помножені на стан культурної та релігійної ізоляції, в якому перебувала Москва після розриву з Константинополем, призвели до неминучої деградації російської релігійної традиції.

У цьому контексті необхідно звернути увагу на те, що саме являла собою російська православна традиція на момент актуалізації зазначених політичних та містичних уявлень. Борис Успенський зазначає, що ще з часів Давньої Русі на її теренах не існувало власної богословської школи, а релігійні істини сприймалися буквально. Не лише зміст, але й форма могли вважатися Божественним одкровенням, безпосереднім свідомством існування Бога [172, с. 313]. На думку російського церковного історика Антона Карташова, коріння такої релігійності сягає періоду християнізації Русі та знаходить відображення вже у церковній літературі XII століття, зокрема в «Питаннях Кирика Новгородця». Зазначена пам'ятка акцентує увагу саме на обрядових моментах церковного життя, особливо тих, що пов'язані з харчовими заборонами, нормами поведінки та зовнішнього вигляду. За словами Карташова, такий стан речей був обумовлений формальним підходом до християнізації русичів візантійськими місіонерами, які поставили знак рівності між етичною та обрядовою праведністю, завдяки чому сформували у новонавернених вірян спрощене та узагальнене розуміння християнства [66, с. 241-242]. Це призвело до формування в

російському православ'ї сталої ортопраксичної моделі, в центрі якої був обряд. Саме він, а не характерний для християнства аскетизм, сприймався як універсальний засіб спасіння. Донченко та Романенко зазначають, що таке обрядовір'я накладалося на не до кінця викорінене язичництво. Характерний для нього дуалістичний світогляд переносився у сферу предметів культу та переростав у своєрідний релігійний матеріалізм [45, с. 272]. На думку дослідників, звідси й випливало утилітарно-обрядове ставлення до релігії, як до джерела задоволення особистих потреб, а не систему духовних аксіом [там само].

Такий стан речей призводив не лише до канонізації обряду, а й до сакралізації самої його букви. Помножуючи цей момент на переважну малограмотність духовенства, яка була наслідком культурної ізоляції доби деспотизму Івана Грозного, отримуємо цікаві результати: в Московії російська релігійна традиція остаточно перетворюється на ортопраксію, яка канонізує обряд на догматичному рівні. Успенський зазначає, що вже під час суперечок про старі та нові обряди, один із лідерів старообрядців, диякон Федір наголошував на тому, що православні повинні вмирати за кожен окрему букву, яку патріарх Никон вилучив із Символу віри [172, с. 316]. Таке буквальне сприйняття, на думку Романенка та Донченко, пов'язано з характерною особливістю світогляду росіян. На відміну від візантійців, які сприймали слово цілком матеріалістично, росіяни з відкриттям нових лексем та мовних ідіом починають вірити в їхню онтологічну реальність, «підтягуючи» факти під теорію [45, с. 275].

З огляду на такі світоглядні особливості росіян, стає зрозумілим, яким чином сприймалися описані вище ідеологеми на ранньому етапі становлення автентичної російської релігійної традиції. Уявлення про месіанську сутність держави та її правителів перетворювалися в свідомості мешканців Московії на слова-ідоли, які не підлягали осмисленню, а залишалися об'єктами сліпого та затятого поклоніння. Дуалістичне чорно-біле сприйняття світу виводило за рамки цієї тотальної схеми будь-яке зовнішнє явище, яке беззаперечно

вважалось неприйнятним або єретичним. У контексті такого сприйняття дійсності відбулося формування російської православної традиції як «закритої» релігійної моделі, спрямованої на продукування внутрішніх змістів, а також ворожої до зовнішніх впливів.

Зіткнення «Третього Риму» із навколишнім світом, яке відбулося під час періоду, який в історіографії прийнято називати «Смутним часом», наочно продемонструвало його культурну та технічну відсталість навіть від найближчих сусідів. В свою чергу, повний крах державних та церковних інститутів, який спостерігався під час зазначеної історичної доби (1605-1613 роки), виявив ілюзорність внутрішньо монолітної ідеологічної програми на практиці. Росія зіткнулася з європейським модерном, який виявився технологічно та ідеологічно потужнішим за «скрепи» «Третього Риму». Реставрація держави під керівництвом нової правлячої династії Романових одразу продемонструвала два типи реакцій. Перший – відторгнення, який був актуалізований під час правління патріарха Філарета (Романова), батька царя Михайла Федоровича. При ньому відбулася спроба реанімації старої ідеологічної моделі «Третього Риму», яка одразу відповіла ізоляціоністською реакцією у вигляді встановлення практики перехрещення православних греків, які, на думку московських ідеологів, втратили «справжнє православ'я» через перебування під владою турків [82, с. 150]. І більше, в 1630 році патріарх Філарет ввів правило, згідно з яким російські єпископи під час хіротонії мали давати обіцянку не вступати у зносини не лише з католиками та іншими єретиками, а навіть з архієреями, висвяченими Константинопольським патріархом [там само].

Другий тип реакції, який умовно можна назвати «прийняттям», актуалізувався в часи правління онука патріарха Філарета, царя Олексія Михайловича. Його сутність багато у чому збігалася з типовою для ідеології релігійного фундаменталізму логікою. Імперські амбіції Московії в часи Олексія Михайловича перетворювали месіанську ідеологію «Третього Риму» на експансіоністську політичну програму. Цар та його оточення були

захоплені ідеєю відтворення Візантійської імперії та її об'єднання із Росією в єдине православне царство [67, с. 122]. Світську владу нової православної імперії мав очолити російський монарх, церковну – московський патріарх [67, с. 123]. Слід додати, що російські першосвятителі, ще з моменту затвердження за ними патріаршого сану наприкінці XVI століття, засвоїли ідею «примату Москви», яка наділяла московського патріарха повноваженнями Римського папи [82, с. 144]. Саме така церковна та світська мегаломанія каталізувала створення тандему Олексія Михайловича та патріарха Никона, які взялися за розробку нової експансіоністської версії ідеології «Третього Риму».

Перед ними виникло одразу дві проблеми: культурна та технологічна відсталість Московії, порівняно з переважною більшістю західних країн, і обрядова різниця між грецьким та московським православ'ям. Обрані методи вирішення зазначених проблем можна сміливо назвати фундаменталістськими. Як ми вже зазначали, «закрита» російська релігійна модель сприймала вороже всі зовнішні впливи. Задля подолання технічного розриву між Московією та Заходом передбачалося перейняття західних технологій та інститутів при збереженні архаїчної російської культурної моделі [67, с. 106-107]. Костюк називає такий метод однією з ознак фундаменталістської ідеології [71]. Такі практики запозичення є характерними для багатьох сучасних культур, котрі перебувають під впливом фундаменталізму.

Другим моментом, також пов'язаним із феноменом фундаменталізму, була необхідність подолання обрядових різниць між грецьким та російським православ'ям. Втім, тут необхідно звернути увагу на більш глибокий рівень проблематики, який визначив необхідність обрядової реформи. Лур'є зазначає, що безпосередньо перед реформами Никона в московських інтелектуальних колах сформулювалася думка про те, що російській культурі того часу «погані» та «добрі» звички перемішалися, наслідком чого стало падіння рівня благочестя росіян. Розвиваючи цю думку, книжники дійшли

висновку, що корінням проблеми є протистояння між духовним та світським, де світське сприймалося як «нове» та засуджувалося [82, с. 236]. Відповідно, задля відродження благочестя необхідно було відмовитися від «нових» світських звичок та повернутися до «старих» духовних. Така установка є типовою саме для фундаменталістської ідеології, яка вбачає витoki будь-якої духовної деградації саме в модернізації та секуляризації. Крім того, саме фундаменталізм як ідеологічна модель спирається на прагнення подолання дуальності «світського та релігійного» шляхом їхнього злиття в моністичному єтносі [71]. Саме цей момент й обумовив подальшу проблематику російського Розколу, адже обидві сторони конфлікту апелювали до власної програми «повернення до витоків».

Церковна реформа розпочалася у 1654 році й одразу ж зіткнулася із бурхливою реакцією її опонентів. Цього ж року з критикою нових обрядів виступили головні ідеологи подальшого розколу – священники Іван Неронов та Авакум Петров, які звинуватили патріарха Никона у зловживанні повноваженнями [67, с.142]. Проблема полягала в ідеологічних орієнтирах сторін Розколу. Успенський зазначає, що старообрядці спиралися на містичний сенс традиції, в той час як прихильники реформ апелювали до культурної складової: вони орієнтувалися на греків та намагалися привести російські обряди у відповідність до грецьких [172, с.315]. Парадокс ситуації полягав у тому, що обидві сторони конфлікту виступали на фундаменталістських засадах, але одні апелювали до «внутрішньої» архаїки, а інші – до «зовнішньої». Слід зауважити, що, крім грецьких авторитетів, Никон використовував й досвід тогочасних українських богословів, до яких московські книжники ставилися з настороженістю [там само]. Карташов зазначає, що в листі до царя Олексія Михайловича священник Іван Неронов критикував киян за те, що вони не так ревно моляться та постують, як мешканці Московії. На думку дослідника, проблема полягала в тому, що тогочасні українські богослови не поділяли віру московитів у месіанське призначення «Третього Риму» [67, с.121-122]. Ще гіршим було ставлення

апологетів старих обрядів до греків. Тут головною претензією ще з часів Флорентійської унії була відсутність в останніх «чистого православ'я». З урахуванням скандальної репутації таких грецьких консультантів Никона як митрополит Паїсій Лігарид та чернець Арсеній Грек, які неодноразово змінювали свої конфесійні переконання, можна вважати, що ці звинувачення були небезпідставними [67, с.150; 82, с. 244].

Церковні реформи Никона, окрім всього комплексу вищезгаданих проблем, каталізували додаткові фактори, важливі для розуміння досліджуваної теми. По-перше, під час реформ «закрита» ортопраксична релігійна модель Москви зіткнулася із «відкритою» православною традицією киян та греків. Останній тип традиції формувався в обставинах, що значно відрізнялися від культурних та політичних умов Росії. Специфіка українського релігійного ландшафту кінця XVI – початку XVII століть добре висвітлена у вітчизняній історіографії. Проте слід констатувати факт, що контекстуальні умови існування двох форм східнохристиянської традиції суттєво відрізнялися. Постійна конкуренція з іншими релігійними традиціями сформувала українське православ'я саме як «відкритую» модель, спрямовану на інтелектуальний пошук та ведення дискусії. Цей факт вплинув й на другий фактор: на момент реформ Никона московська релігійна традиція тільки починала замислюватися про необхідність створення власної освітньої системи [67, с.121]. У тогочасному російському суспільстві переважали відверто антиінтелектуальні тенденції. Вивчення іноземних мов, зокрема латинської, сприймалося як неминучий шлях до єресі [172, с.321].

Наслідком такого ставлення до освіти стала неспроможність обох сторін під час суперечок стосовно обрядів виразно артикулювати навіть власні аргументи. Успенський зазначає, що на побутовому рівні переважна більшість старообрядців була носіями тієї ж ідеології, що й реформатори. Вони вважали, що нові обряди є неправильними, так само як і шанувальники нових обрядів вважали, що неправильними є старі [172, с.315]. Як вже було зазначено вище, обидва боки конфлікту апелювали до власних авторитетів,

втім, і Никон, і старообрядці розглядали у якості вищого критерію саме царя [67, с. 168-169]. На думку російського дослідника Валентина Уляхіна, у випадку Розколу саме держава виступила в ролі натхненника фундаменталізму шляхом безцеремонного зазіхання на канонічну свободу церкви [170]. За своєю суттю, церковні реформи Никона були результатом співпраці російського православ'я та російської держави, яка саме в часи Олексія Михайловича змінювала політику з «ізоляціоністської» на «експансіоністську» [там само].

З урахуванням цього моменту стає зрозумілим, що вся діалектика Розколу стала наслідком актуалізації державної політики, сенсом якої була релігійна уніфікація, обумовлена експансіоністською ідеологією московських царів. Никон виступив у ролі знаряддя модернізації, яке державна влада використала, а потім позбулася, засудивши його під час Великого московського собору 1666-1667 років, після чого управління реформою остаточно перейшло до рук царя [82, с. 244]. Жертвами поглиблення процесу консолідації церковної влади в руках російських монархів одночасно стали і російське православ'я, і російське суспільство. Лур'є зазначає, що головною драмою Розколу стало його неприйняття найбільш релігійно активною частиною населення, яка була готова жертвувати власним життям заради віри. Церква залишилася віч-на-віч із державою, інтереси якої незабаром матимуть мало спільного з православ'ям [82, с. 241].

З такої перспективи позиція старообрядців виглядає особливо нерелевантною. Їхнє марне переконання в тому, що «добрий цар» вгамує непомірне реформаторство «єретика» Никона завершилося повною поразкою послідовників «ізоляціоністської» версії доктрини «Третього Риму» [67, с.221-222]. У нерівній боротьбі з державою програли і вони, і Никон. Результатом їхнього «прозріння» стало формування в діапазоні релігійної ідеології старообрядництва уявлення про царя як про Антихриста, яке існувало в російському православ'ї ще за часів Івана Грозного [82, с. 135]. Захисники старих обрядів досягнули ту думку, яка було закладена в церковну

реформу, наслідком чого стало закріплення в їхній ідеології сталого переконання про неможливість подальшої співпраці із державою, яка, за словами Авакума та його однодумців, вже перетворилася на «царство Антихриста» [67, с. 223; 82, с. 251]. Важливо зазначити, що ця міфологема в подальшому знайде відображення не лише в світогляді старообрядців, а й в уявленнях представників російського містичного сектантства, ідеології катакомбних рухів та послідовників маргінальних течій у сучасному російському православ'ї.

Перетворення «Третього Риму» на «Царство Звіра» позначилося не лише на ідеології, а й на психології старообрядців. Вожді Розколу вже після їхнього засудження на Соборі 1666-1667 років наочно продемонстрували ту модель політичної поведінки, яка вже в ХХІ століття буде характерною для представників маргінальних течій сучасного російського православ'я. У земляних в'язницях Пустозерська Авакум та його «колеги за нещастям» священник Лазар, диякон Федір та чернець Епіфаній знаходили сили не лише жваво реагувати на всі актуальні релігійно-політичні події, що відбувалися в Москві, а й постійно проводили диспути між собою та навіть виголошувати один одному анафеми через незгоду в богословських питаннях [82, с. 243]. Можна провести паралелі з сучасними православними фундаменталістами на кшталт ієросхимонаха Рафаїла (Берестова), які попри офіційний статус афонських затворників, займаються активною політичною діяльністю та регулярно виголошують анафеми патріархові Кирилу. Втім, коріння такої поведінки релігійних радикалів можна шукати й на більш глибоких рівнях християнської архаїки. Зокрема, Симеон Стовпник ще у V столітті звертався до імператора Феодосія II з вершини свого стовпа із закликом обмежити майнові права євреїв.

Чи змінило російське православ'я свою внутрішню «закриту» парадигму на відкриту «грецьку» внаслідок примусової сегрегації від нього «ізоляціоністів»? Подальший перебіг історичних подій продемонструє, що ця трансформація не відбулася. Стала модель канонізації форми та

продукування власних внутрішніх змістів залишилася незмінною. Навіть більше, підкріплена співпрацею з авторитарною державною владою, вона отримала репресивний апарат, який вже в синодальні часи покаже всю міць боротьби із будь-якими проявами внутрішньої опозиції, ліберальної чи консервативної. Яскравим прикладом закріплення «закритої» моделі в пореформеному російському православ'ї є факт засудження Московським собором 1690 року так званої «єресі строкатих». Послідовниками цього релігійного вчення були представники південно-руського богослов'я на чолі із Симеоном Полоцьким. Їхні погляди перебували під значним впливом тогочасних римо-католицьких тенденцій, що в Москві трактували як проникнення єресі у православне віровчення [82, с. 247]. Іншим якісним прикладом тогочасного російського фундаменталізму, на жаль, типовим для всієї ранньомодерної Європи, стала страта у Москві німецького окультиста Квирина Кульмана в 1689 році [67, с. 251]. Про репресії проти старообрядців та їхніх «духовних нащадків» – представників так званого російського містичного сектантства, хлистів та скопців – годі й казати. Останні були перманентним об'єктом релігійних переслідувань збоку державної влади Російської імперії протягом XVIII – XIX століть.

Рух убік модернізації та секуляризму, який почався зі злиттям церкви та держави в Російській імперії після реформ Петра I, обумовив процес поступового відходу російського суспільства від православ'я. Лур'є зазначає, що у XVIII столітті Руська православна церква втратила ту частину своєї пастви, яка належала до аристократії. В першій половині XIX століття від неї відійшло дрібне дворянство, а до середини XIX століття – різночинці. За зауваженням дослідника, переважна більшість студентів тогочасних російських університетів була атеїстами, в кращому випадку – агностиками [82, с. 264]. Головними носіями російської православної традиції залишалися селяни, в житті яких із допетровських часів і до реформ 1860-х років мало що змінилося [193, с. 274-375]. Ліквідація кріпосного права докорінно змінила ситуацію: колишні селяни болісно переживали кризу традиційного способу

життя та змушені були шукати долю у великих містах, що нерідко призводило до втрати ними віри [там само]. Ослаблення авторитету церкви сприяло успіху сектантства в купецькому середовищі, в той час як серед селян, що перебиралися до великих міст, спостерігалось небачене до того падіння моралі [82, с. 265].

Процес секуляризації російського суспільства в XIX столітті був значною мірою пов'язаний із стрімкою модернізацією держави, головним рушієм якої була промисловість. Шалені темпи індустріалізації, яка розпочалась після реформ царя Олександра II, створювали глибоку прірву між панівними класами суспільства та переважною більшістю населення імперії. Інтелігенція, а згодом і колишні селяни, дедалі більше проявляли інтерес до радикальних форм модерністських ідеологій – спочатку народництва, а згодом й марксизму та анархізму. Звісно, в таких умовах формування фундаменталістських уявлень про необхідність повернення до релігійних витоків було неминучим. Протягом XIX століття в глибинах російської культури сформувалися два типи бачення шляхів повернення до ідеалів «Святої Русі», кожен із яких значно вплинув на процес формування ідеології релігійного фундаменталізму в сучасному російському православ'ї. Перший шлях можна умовно назвати «політичним», його актуалізація відбувалася в рамках боротьби із політичними надбаннями модерну – парламентаризмом, демократією та радикальними ідеологіями. Другий тип реакції, «релігійний», був пов'язаний зі боротьбою проти релігійних надбань модерну, вплив яких, за зауваженням Лур'є, був помітним навіть у творах таких авторитетних православних аскетів, як Феофан Затворник [82, с. 264]. Результатом боротьби із духом секуляризму став ренесанс чернецтва, який російське православ'я пережило в останнє століття існування імперії [82, с. 265].

Перший із зазначених напрямків подолання впливу модерну актуалізувався у вигляді чорносотенних рухів, які поширилися теренами Російської імперії наприкінці XIX – на початку XX століття [204, с.121]. У

своїй ідеологічній складовій вони спиралися на офіційну державну програму, яка отримала власне оформлення ще на початку XIX століття у вигляді розробленої графом Уваровим ідеологеми «православ'я – самодержав'я – народність» [там само]. Слід зауважити, що зазначена ідеологема значною мірою розроблялася саме як своєрідна відповідь ідеології доби Просвітництва з її гаслом «свобода – рівність – братерство» [172, с. 404]. А отже, вже на рівні «уварівської тріади», Російська імперія постулювала відверто антимодерністський характер власної державної ідеології.

Відомо, що каталізатором розвитку чорносотенства в Росії стала революція 1905 року, яка продемонструвала царизму хибність його переконань: народ і досі вірить у засади офіційної державної ідеології. Монархії була конче необхідна нова програма, базована на уявленнях про тотожність царської влади та російського народу. Задля цього імперії було треба повернутися до забутої ще з петровських часів «ізоляціоністської» ідеологічної програми, яка передбачала таку тотожність. Відповіддю на цей запит стало формування чорносотенної ідеології, в центрі якої були уявлення, запозичені у російських філософів XIX століття – слов'янофілів та почвенників [77, с. 141-142]. У перших чорносотенці перейняли концепцію критики «гнилого Заходу» як джерела ворожих у відношенні до споконвічно російського самодержав'я інституцій демократії та парламентаризму; у других запозичили ізоляціоністську ідею існування росіян «на своїй землі» [там само]. Крім того, в програмі російських праворадикалів був потужний консолідуючий фактор образу ворога, під котрим розумілися, по-перше, противники самодержав'я, а по-друге – представники інших національностей, насамперед євреї.

У межах такої концепції особлива роль відводилася православ'ю, яке інтерпретувалося як фактор національно-релігійного поєднання росіян та монархії [77, с. 136]. Цікаво, що до лав чорносотенних організацій, які почали активно утворюватися на протигагу ліберальним та демократичним партіям після Революції 1905 року, входили представники різних

національностей. Зокрема, одним із головних ідеологів руху був етнічний німець Володимир Грінгмут, який прийняв православ'я вже в зрілому віці [77, с. 138]. Російська дослідниця Вероніка Шарова вказує, що у програмі першої чорносотенної партії «Російське зібрання» особливо підкреслювалася роль православної церкви, яка, на думку послідовників зазначеного політичного утворення, повинна була зберігати в Росії панівне становище [204, с. 121]. Звісно, наявність «оборонної» установки в політичних програмах чорносотенців прямо вказувала на наявність суспільно-політичної загрози, від якої радикали прагнули захищати православ'я, монархію та російський народ. Костянтин Костюк вказує, що на початку XX століття релігійний фундаменталізм чорносотенців стикався із секулярним фундаменталізмом лівих політичних радикалів, більшовиків та есерів, методи яких були такими ж екстремістськими, як і горезвісні єврейські погроми, ініціаторами яких нерідко виступали представники чорносотенних рухів [71].

Цікаво й те, що соціальний склад тогочасних праворадикальних організацій був неймовірно широким. За словами Сергія Лебедева, він охоплював всі верстви російського суспільства. Але суспільний дисбаланс Російської імперії позначався й на складі прибічників праворадикальних рухів, переважну більшість яких складали представники «соціальних низів» [77, с. 115]. Це були колишні селяни, які після скасування кріпосного права переселилися у великі міста та, як було зазначено вище, перебували у стані моральної деградації. Крім них до лав правих партій входила і значна кількість православного духовенства. Серед діячів найбільш популярної чорносотенної партії «Союзу Руського Народу» (СРН) були 32 православних єпископи, почесним членом організації значився протоієрей Іоанн Кронштадтський [77, с. 116]. Один із найбільш впливових регіональних осередків організації, базований у Почаєві, очолював архієпископ Антоній (Храповицький), московським осередком керував священник Іоанн Восторгов, був серед членів СРН і майбутній патріарх Тихон (Белавін) [там само].

Втім, ані участь авторитетних православних ієрархів та священників у діяльності правих рухів, ані їхня політична активність не змогли консолідувати населення імперії довкола монархічних ідей. Подальший перебіг історичних подій показав, що поширення праворадикальних політичних рухів у передреволюційній Росії мало тимчасовий терапевтичний характер. Об'єднуючи населення довкола державної ідеології та спрямовуючи його агресію на боротьбу із уявними «ворогами», чорносотенство не зменшувало тиск «революційної ситуації». Водночас, воно продемонструвало весь потенціал повернення до «закритої» ідеологічної програми. За словами російського філософа Георгія Федотова, ідеологія «Чорної сотні» містила в собі одночасно ізоляціоністський та загарбницький потенціал, який у майбутньому отримає втілення в радянському комуністичному утопізмі [173, с. 300].

Таким був перший шлях боротьби із наслідками модернізації XVIII – XIX століть. Його можна назвати «нецерковним», адже він використовував православ'я лише як національно-релігійний фактор. В XIX столітті російське православ'я актуалізувало й другий шлях подолання наслідків секуляризації, який потребує окремої уваги. Його слід пов'язати зі специфікою XIX століття, яке для російської культури стало «століттям духовних пошуків». Проблема була очевидною: світ під впливом ідеології модерну швидко змінювався, поглиблюючи прірву між «сучасністю» та «традицією». Це явище розкрили у низці філософських концепцій – від німецького романтизму до російської релігійної філософії. Інтелектуальна еліта імперії з кінця XVIII століття шукала відповіді на ці питання в західній філософії та західному містицизмі, в той час як російське православ'я знайшло відповідь у межах власної духовної традиції [82, с. 264; 193, с. 277]. Ним став християнський аскетизм із його позачасовою ідеологічною установкою.

В авангарді духовного відродження ставало чернецтво, в середовищі якого під впливом окремих аскетів-одинаків, на кшталт Паїсія

Величковського та Серафима Саровського, відродилися традиції ісихазму та старецтва. Протягом усього XIX століття зазначені релігійні практики поширилися теренами Російської імперії та сформували власні духовні центри, головними з яких можна назвати Оптину пустинь, Валаамський монастир та Афонський монастир святого Пантелеймона [82, с. 265-266]. Тенденція до духовного відродження чернечого життя стимулювала повернення цікавості до православ'я серед тогочасної російської культурної еліти. Піонерами «повернення інтелігенції» були слов'янофіли, які в рамках власної парадигми критики Заходу вирішили шукати «особливий шлях» Росії саме у православ'ї [193, с. 278]. Згодом духовні пошуки привели до православ'я інших російських консервативних мислителів – Костянтина Леонтьєва та Федора Достоевського [193, с. 280-281; 82, с. 264-265].

Іншим важливим фактором релігійного ренесансу в тогочасному російському православ'ї був феномен «духовного письменництва», яскравими представниками якого були єпископи Ігнатій (Брянчанінов) та Феофан Затворник (Говоров). Обидва церковні діячі виступали на позиціях жорстокої критики тогочасного суспільства та його культури [193, с. 226]. Їхній ригоризм був сповнений песимістичних настроїв, які згодом виправдаються. Феофан неодноразово наголошував на тому, що російському православ'ю в його тодішньому вигляді залишилося жити одне-два покоління. Такої ж думки притримувався й Ігнатій, який стверджував, що попри наявність позитивних тенденцій, справа спасіння Росії та православ'я втратила актуальність [193, с. 226; 82, с. 265].

Слід зауважити, що такий песимізм російських релігійних письменників кінця XIX отримав й есхатологічне розуміння. Справа в тому, що процес повернення інтелігенції до православ'я мав подвійні наслідки. З одного боку, він актуалізував у церковному житті необхідність релігійних трансформацій, які у випадку передреволюційної Росії виявлялися у вигляді необхідності реформи синодальної моделі управління церквою [82, с. 267-268]. З іншого боку, він стимулював дрейф декадентських настроїв тогочасної інтелігенції

до есхатології. Вияви зазначеного феномену можна віднайти в літературних надбаннях як ліберальних, так і консервативних або навіть праворадикальних мислителів кінця XIX – початку XX століття. Хрестоматійним прикладом такої літератури є «Три розмови про війну, прогрес і кінець всесвітньої історії» релігійного філософа Володимира Соловйова і весь корпус літературного надбання праворадикального публіциста Сергія Нилуса, відомого оприлюдненням російською мовою класики світової конспірології «Протоколів сіонських мудреців».

Перебіг історичних подій виявився цікавішим за будь-які есхатологічні прогнози російських релігійних філософів. В березні 1917 року російська монархія припинила своє існування і затягла в безодню революції не лише імперію, а й російську церкву. Як вже зазначалось вище, в російському православ'ї на той момент сформувався сталий запит на адміністративні та обрядові реформи. Слід зауважити, що зречення царя було із захопленням прийняте членами Святішого Синоду, які побачили в цьому можливість для церкви позбутися вікового бюрократичного тиску держави [170]. Керівництво церкви одразу ж оголосило про наміри найближчим часом скликати помісний собор, на якому буде розглянуте питання обрання патріарха, та відправило у відставку найбільш ревних монархістів із числа духовенства [193, с. 330], зокрема майбутнього ідеолога «білогвардійського» православ'я архієпископа Антонія (Храповицького), відомого своїм членством у чорносотенних політичних партіях [77, с. 116]. Цікаво й те, що найактивніше ініціативу проведення собору підтримували єпископи, які симпатизували російському старообрядництву, зокрема архієпископ Андрій (Ухтомський), який згодом стане ідейним натхненником «катакомбного руху» в РПЦ [193, с. 440]. Необхідно зазначити, що революційні події та Помісний собор 1917-1918 років сформують останній блок проблематики, яка визначатиме специфіку розвитку фундаменталістської ідеології в сучасному російському православ'ї.

Зазначений блок пов'язаний із питанням доречності та міри модернізації церковного життя. Помісний собор 1917-1918 років ставив за мету подолання зловживань царської політики, яке відбулося у результаті злиття церкви та держави. В зазначених історичних умовах така постановка цілей була особливо доречною, адже російська монархія перестала існувати, а церква залишалася віч-на-віч із державою, Тимчасовий уряд якої взяв курс на світськість [82, с. 268]. Фактично, в особі обраного на соборі патріарха Тихона (Белавіна) РПЦ отримала власного предстоятеля, який не залежав безпосередньо від державної влади.

Важливими були й прийняті собором реформи церковного управління. Уляхін зазначає, що однією з найголовніших проблем синодального періоду в історії російського православ'я була єпископоцентричність церкви. Пересічні віруючі та біле духовенство вбачало в архієреях синодальних чиновників та сприймало їх як втілення бюрократичного духу тогочасного церковного життя [170]. Помісний собор змінив акценти, змістивши увагу на соборний характер управління, що краще корелювало із традицією раннього християнства та відповідало демократичному курсу держави [так само]. Більш того, він надав певні адміністративні права мирянам, які, згідно з рішеннями соборів, мали змогу не лише займати керівні пости на місцях, а й брати участь в обранні патріарха [193, с. 357]. На думку Валентина Уляхіна, такий поворот у бік архаїчних церковних практик мав фундаменталістський характер, адже ставив за мету подолання наслідків петровської модернізації та бюрократизації церковного життя [170].

Адміністративні реформи Помісного собору 1917-1918 років залишилися нездійсненим проектом трансформації церковного життя. Більшовицький переворот перервав роботу Собору та докорінно змінив подальшу долю російського православ'я. Варто зазначити, що Собор намагався віднайти консенсус між різними частинами церкви та бодай частково задовольнити вимогу усіх груп – єпископату, білого та чорного духовенства, мирян. Звісно, пошук «посереднього шляху» вирішує певні

проблеми, але й породжує інші. Ще напередодні Собору в Петрограді сформувалася ініціативна група білого духовенства на чолі зі священником Олександром Введенським, яка активно виступала не лише за адміністративну, а й за обрядову та канонічну реформацію церковного життя [193, с. 329-330].

З огляду на те, що Собор обмежився адміністративною реформою та не змінював обряди та канони, послідовники руху, який отримав назву «обновленства», залишилися незадоволеними його результатами. Цікаво й те, що саме на початку 20-х років XX століття схожі процеси відбувалися й в грецькому православ'ї, результатом яких стала часткова обрядова трансформація зазначеної релігійної традиції, зокрема реформи зазнав церковний календар [54, с. 201]. Користуючись відомим політичним принципом «розділяй та володарюй», більшовики підтримали зазначену ініціативну групу, яка у 1922 році інспірувала церковний розкол [82, с. 269]. Подальший перебіг подій детально висвітлено в історіографії, нас цікавить інше: яким чином модерністські тенденції вплинули на формування в сучасному російському православ'ї сталої антимодерністської чи навіть фундаменталістської установки.

Значною мірою каталізатором фундаменталістських тенденцій виступила держава. З перших років свого існування влада більшовиків проголосила власну ідеологічну монополію, яка поширювалася на всі сфери життя радянських людей. Відверта богоборча політика, фізичне знищення найбільш ідейних членів офіційної церкви та активна підтримка «обновленства» значно вдарили по російському православ'ю. Наслідками цього удару стали, з одного боку, цілий сонм новомучеників, які в жорстких умовах антирелігійної державної політики відстоювали власну віру, а з іншого — формування всередині церкви групи лояльного до нової влади духовенства, яке під приводом необхідності виживання обрало більш прагматичний політичний шлях. Видана в 1927 році «Декларація митрополита Сергія» постулювала лояльне ставлення до влади СРСР. Її

публікація стимулювала відокремлення від РПЦ антирадянської частини духовенства [193, с. 425].

Більшість тих, хто не прийняв новий курс патріаршого місцеблюстителя, перебували в еміграції та утворили так звану Руську православну церкву закордоном (РПЦЗ). На чолі нової структури став вищезгаданий митрополит Антоній (Храповицький), що значною мірою обумовило формування в зазначеній церковній структурі автентичної фундаменталістської ідеології, базованій на монархічних, якщо не на відверто чорносотенних засадах [82, с. 271]. Частина незгодних із курсом митрополита Сергія (Старгородського), яка залишилася в СРСР, згуртувалася довкола митрополита Ленінградського Йосипа (Петрових) та утворила рух «непоминающих», який згодом трансформувався у так звану «катакомбну церкву» [193, с. 438-439]. В середовищі радянського релігійного підпілля катакомбники сформували власну антидержавну ідеологію та довколоцерковну субкультуру [12, с. 218-219]. Непідконтрольна централізованій церковній владі, ця частина Руської православної церкви пішла шляхом маргіналізації релігійної традиції, результатом чого стало формування в її середовищі автентичної релігійної міфології, яка сприяла розвитку окремих міфологічних елементів ідеології православного фундаменталізму [62, с. 139].

Під впливом радянського тоталітаризму трансформацій зазнала й офіційна церква. Використавши «обновленців» як знаряддя дискредитації російського православ'я, влада Країни рад нівелювала в середині РПЦ будь-які тенденції до релігійного оновлення. Досвід «обновленства» перетворився на «фантомну біль» російського православ'я, яка сформувала сталий курс на внутрішній консерватизм, у межах якого зазначена релігійна традиція живе й досі. Таке «закрите» внутрішньо консервативне та лояльне до радянської влади православ'я не становило жодної загрози ідеології СРСР. І більше, воно цілковито відповідало образу «музейного експонату», який на нього радянська ідеологія екстраполювала. «Конкордат», який заключила РПЦ із Йосипом Сталіним у 1943 році, частково покращив її становище, але

обмежив поле її діяльності рамками «церковної резервації», в якій вона змушена була існувати [82, с. 270-271]. У таких умовах російське православ'я функціонувало до часів Перебудови, коли чергові політичні трансформації актуалізували в ньому потенціал до подолання наслідків радянської секуляризації.

3.2. Історичний аспект фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї

Дослідивши витoki фундаменталістської ідеології в російському православ'ї, ми перейдемо до розгляду історичного аспекту феномену «фундаменталістського повороту». Задля цього нам необхідно простежити, яким саме чином відбулася ідеологічна трансформація досліджуваної релігійної традиції від притаманного їй консерватизму радянської доби до фундаменталізму часів правління патріарха Кирила. Поставлене завдання потребує безпосереднього розгляду історико-політичного контексту пострадянського простору наприкінці ХХ ст. – на початку ХХІ ст. Щоб отримати чіткіші уявлення про предмет дослідження, розглянемо хронологічний відрізок у 20 років: від Ювілейного архієрейського собору, присвяченого тисячоліттю Хрещення Русі (1988 рік), до остаточного затвердження ідеології релігійного фундаменталізму в офіційних документах Руської православної церкви, яке відбулося зі зміною «Основ соціальної концепції РПЦ» у 2008 році. Систематичне викладення інформації потребує розділити її на чотири окремих блоки:

1. Трансформації церковного життя та стосунків держави та церкви в період Перебудови та розпаду СРСР (1988–1991 роки);
2. Зміни суспільно-політичного ландшафту на теренах пострадянського простору протягом 1990-х років;
3. Адміністративні, ідеологічні й політичні трансформації Руської православної церкви в період демократичних перетворень ельцинської доби;

4. Затвердження релігійного фундаменталізму як провідного ідеологічного вектору російського православ'я на початку ХХІ століття.

Вказаний тематичний поділ багато в чому обумовлений внутрішнім контекстом існування Руської православної церкви в радянський та пострадянський періоди. З часів Перебудови (1985–1991 роки) простір колишнього СРСР змінився до непізнаваності, як в політичному, так і в культурному сенсі. Зовнішні зміни суттєво позначилися й на процесах, що відбувалися всередині РПЦ. По-перше, зник контроль збоку авторитарної радянської держави, яка оголосила «політику гласності» та суттєво послабила тиск на релігійні та суспільні організації. По-друге, суспільно-політичні трансформації, які мали місце наприкінці існування Країни рад та на початку демократичних перетворень 90-х років ХХ століття, також вплинули на внутрішньоцерковні процеси, стимулювавши процес десекуляризації пострадянського суспільства. По-третє, РПЦ змінилася адміністративно. З часів Ювілейного архієрейського собору 1988-го року вона змінила трьох патріархів: Пімена (Ізвєкова), Олексія II (Рідігера) та Кирила (Гундяєва), керівний стиль та риторика яких суттєво відрізнялися [175, с. 34].

Дата вищезазначеного церковного собору – 1988 рік – обрана не випадково. На переконання більшості дослідників, саме з ювілею Хрещення Русі слід розпочинати розгляд процесу зміни політики радянської держави у відношенні до Руської православної церкви [46, с. 7]. Російський церковний історик протоієрей Владислав Ципін вказує, що в квітні 1988 року відбулася зустріч генерального секретаря ЦК КПРС Михайла Горбачова із керівництвом РПЦ. На думку історика, наслідки цієї події можна порівняти лише із зустріччю митрополитів Сергія, Олексія та Миколая зі Сталіним в вересні 1943-го, коли після більш ніж двох десятиліть жорстоких гонінь православна церква в СРСР вперше отримала змогу обмеженого, але легального існування [193, с. 547]. Ципін зазначає, що після зустрічі ієрархів

із Горбачовим церкві почали активно повертати її нерухомість та реліквії, а священикам дозволили відкрито проповідувати і зустрічатися із суспільними та культурними діячами [193, с. 548]. РПЦ поступово виходила із «резервації», в котру вона була загнана в період хрущовської антирелігійної кампанії 1958-1964 років. «Музейне православ'я» пізньорадянських часів відходило у минуле, перед церквою поставали нові виклики. Повернення нерухомості та право відкрито проповідувати стимулювало ріст кількості церковних парафій, внаслідок чого перед церквою виникала необхідність внутрішніх адміністративних змін. Ключова проблема полягала у відсутності необхідної кількості духовенства, яке б мало обслуговувати віруючих у новоутворених парафіях. Російський дослідник Микола Мітрохін зазначає, що цю проблему керівництво РПЦ намагалося вирішити шляхом висвячення у священики найбільш побожних парафіян. За зауваженням дослідника, такий метод вирішення кадрової проблеми породжував інші: з одного боку, керівництво РПЦ знищувало найактивнішу частину «мирянського руху», а з іншого – заповнило церкву священиками, які не мали належного рівня духовної освіти, внаслідок чого вони легко ставали проповідниками доволі сумнівних ідей [96, с. 52]. Дещо складнішим було подолання проблеми пошуку церковних адміністраторів – єпископів. Каменем спотикання знову ж таки ставала специфіка державно-церковних відносин у пізньому СРСР. Справа в тому, що з часів вищезгаданої хрущовської боротьби з релігією єпископські хіротонії жорстко регулювалися керівниками Ради у справах релігії [96, с. 175]. За словами української дослідниці Наталі Шліхти, зазначений державний орган не лише регламентував єпископські хіротонії та погоджував кандидатури майбутніх архієреїв, а й в особі своїх уповноважених здійснював керівництво єпархіями [206, с. 92]. Після вступу в силу закону «Про свободу совісті та релігійні організації в СРСР» від 1 жовтня 1990 року інститут уповноважених Ради у справах релігій був скасований [124].

З огляду на такі зміни РПЦ вперше за 30 років отримала змогу ставити архієреїв без державної санкції. Проблема була вирішена традиційно – шляхом висвячення у єпископи представників чернецтва. За словами Мітрохіна, критичну масу рукопокладених в 1990-1991 роках архієреїв становили випускники Московської духовної семінарії, тісно пов'язаної зі твердинею російського чернецтва – Троїце-Сергієвою лаврою [96, с. 184]. На думку дослідника, саме Лавра, починаючи з 1960-х років, була головним осередком розповсюдження ідеології релігійного фундаменталізму. Втім, за доби СРСР церковна та світська влада тримала ченців у специфічній монастирській «резервації», внаслідок чого розповсюдження фундаменталістської ідеології в широких масштабах не відбувалося [96, с. 184-185]. Отримавши архієрейські кафедри, колишні ченці Троїце-Сергієвої лаври створили певну ідеологічну опозицію всередині єпископату РПЦ. «Першою ластівкою» їхньої опозиційності до магістрального церковного консерватизму стали заклики до покаяння за «гріх єкуменізму» та виходу зі Всесвітньої ради церков, які почали звучати ще під час Ювілейного Архієрейського собору 1988-го року [96, с. 186]. Надалі саме єкуменічна діяльність РПЦ в пізньорадянську добу стала головним об'єктом критики збоку фундаменталістично налаштованих кіл єпископату, духовенства та віруючих Руської православної церкви [49, с. 101]. Таким чином, із розпадом СРСР всередині керівництва РПЦ утворилося два протилежних табори. Коріння того протистояння, на думку Мітрохіна, слід вбачати в конфронтації випускників двох провідних духовних навчальних закладів, які існували в СРСР – Ленінградської духовної академії та Московської духовної семінарії [96, с. 182]. За словами дослідника, зазначені навчальні заклади формували у їхніх випускників протилежне бачення православ'я: «закриту» фундаменталістську модель у випускників Московської духовної семінарії та «відкриту» у студентів, які навчалися у Ленінграді. Останніх прийнято вважати послідовниками ідей впливового за радянських часів митрополита Никодима (Ротова) [там само]. Серед них найбільший авторитет у РПЦ на

зламів епох мали митрополит Смоленський Кирило (Гундяєв), на той час митрополит Псковський Володимир (Котляров) та Мінський митрополит Філарет (Вахремєєв) [49, с.21]. Головою табору фундаменталістів умовно можна назвати Санкт-Петербурзького митрополита Іоанна (Сникова), відомого послідовною націоналістичною, антиєкуменічною та антисемітською позицією [49, с. 21; 28, с. 5-6]. По суті, адміністративно-політичну історію РПЦ останнього десятиліття ХХ століття можна охарактеризувати як боротьбу цих двох ієрархічних угруповань.

Розглянутий процес десекуляризації вдало збігся із часом бурхливих світоглядних та суспільно-політичних трансформацій, які мали місце під час Перебудови та розпаду СРСР. Вже наприкінці 80-х років ХХ століття офіційна радянська ідеологія остаточно вичерпала власний світоглядний та політичний потенціал. Її місце поступово займав ідеологічний вакуум, у результаті якого відбулося поширення на пострадянському просторі агресивних світоглядних програм, зокрема споживацтва, різних форм націоналізму та релігійного фундаменталізму. Загальним фоном, на якому відбувалося поширення зазначених поглядів, виступало явище, яке російський історик Сергій Медведєв назвав «російським ресентиментом». Суть зазначеного феномена полягала у поширенні в свідомості значної частини населення Росії почуття образи, викликаного крахом радянської імперії [88]. На думку Медведєва, саме це почуття образи сформувало специфічний менталітет, притаманний більшості сучасних росіян. Він відображався у ворожому ставленні до західного світу та його культурних інституцій, таких як демократія та права людини, обумовлених почуттям неспроможності актуалізувати надбання західної культури на російському ґрунті. Вороже сприйняття Заходу, помножене на почуття національної образи за розпад СРСР, сформували «вибухонебезпечну» ідеологічну програму, центральною міфологемою якої була ідея «приниження» Росії. На переконання послідовників зазначених поглядів, кульмінацією процесу «приниження» був розпад Радянського Союзу, що визначало й кінцеву мету

процесу «підняття Росії з колін» – державне самоствердження та відновлення імперії за будь-яку ціну [там само].

Паралельно з поширенням цих поглядів та формування всередині РПЦ активного фундаменталістського руху, в політичному просторі пізньорадянської та пострадянської Росії відбулося оформлення суспільного запиту на радикальні форми ідеології, які б апелювали до світогляду «російського ресентименту». Такий запит віднайшов власне виявлення, з одного боку, у вигляді актуалізації відверто популістських політичних рухів на кшталт Ліберально-демократичної партії Росії, керівник якої Володимир Жириновський проголошував лозунг «За росіян, за бідних» [88]. З іншого боку, «російський ресентимент» виявлявся в активізації діяльності націоналістичних політичних та громадських організацій, скажімо Національно-патріотичного фронту «Пам'ять». Саме діяльність останніх, на думку дослідника Олександра Верховського, спонукала поширення радикальних національно-релігійних уявлень у російському суспільстві [27, с.7]. Більшість російських націоналістів наприкінці 80-х – на початку 90-х років XX століття апелювала до православ'я як форми ідентичності, втім, для правих радикалів «православ'я» залишалося не більше ніж атрибутом етнічної, державної, культурної та цивілізаційної ідентичності [там само]. В той час як у церковному середовищі актуалізувалася більш стійка форма апеляції «росіянин – православний», яку вже на початку XXI століття будуть в розширеному розумінні активно використовувати окремі спікери РПЦ [28, с.148]. Слід зауважити, що експлуатація такої форми національно-релігійної ідентичності не була новою. За словами Наталі Шліхти, релігійна ідентичність була однією із провідних форм лояльності, яку керівництво РПЦ та радянська влада використовували ще з 40-х років XX століття для ідеологічної асиміляції українських греко-католиків [206, с. 259]. З огляду на це стає зрозумілим, що в часи бурхливих соціально-політичних трансформацій 90-х років експлуатація зазначеної релігійно-національної

моделі відбувалася в рамках стратегії відновлення державно-церковних та суспільно-церковних відносин.

Становлення відносин між Руською православною церквою та державою в перше пострадянське десятиліття стикалося з певними труднощами, адже попри лібералізацію державної політики у відношенні до РПЦ, керівництво РФ в особі президента Бориса Єльцина проявляло значну індиферентність до релігійних інститутів. За словами російського публіциста Олександра Морозова, президент Єльцин був антиклерикалом, але поважав корпоративні інтереси керівництва РПЦ, з огляду на що потурав церкві в її економічній діяльності [100, с. 221]. На думку російського дослідника Бориса Кнорре, ситуація була складнішою. Церква була необхідна демократичному єльцинському режиму як важливий іміджевий інструмент, адже в очах президента, попри його поблажливо-іронічне ставлення до неї, РПЦ все ж таки відігравала роль народно-архаїчного інституту, який має важливе умовно-символічне значення [70, с.48]. Складна політична й економічна ситуація в РФ вимагала від державної влади пошуку потужного ідеологічного союзника, який би мав легітимізувати її в очах більшості населення країни. Слід зауважити, що спроби ввести очільників РПЦ у вищий державний істеблішмент навряд чи сприймалися російським суспільством як позитивний сигнал. Якщо на рівні ієрархії церква намагалася відігравати роль медіатора між владою та народом, то в очах пересічних росіян вона ставала носієм альтернативної ідеології. Її консерватизм, який на початку 90-х років ХХ століття дедалі більше перетворювався на фундаменталізм, зближував її з опозиційними до єльцинського демократичного режиму політичними рухами. Завдяки синтезу православ'я та радикалізму в 90-ті роки кристалізувався певний суспільно-політичний запит на те, якою саме має бути «сильна російська влада». Вона мала б поєднувати в собі протилежні за суттю елементи імперської та радянської ідеології: бути одночасно православною, націоналістичною та імперською.

Як покаже подальший розвиток подій, цей запит буде реалізований під час формування державної ідеології в часи президента Володимира Путіна.

Зазначені трансформації позначилися не лише на суспільно-політичному просторі пострадянської Росії. Вони мали й власне відображення у внутрішньому дискурсі російського православ'я. Задля того, щоб краще зрозуміти специфіку вказаного впливу, необхідно звернути увагу на низку прикладів російської релігійної літератури, створених у зазначений період. У 1993 році видання Троїце-Сергієвої лаври публікує книгу Сергія Фоміна «Росія перед Другим пришествям. Матеріали до нарису про російську есхатологію», яку можна назвати стислим викладом ідеології православного фундаменталізму. Зазначена книга є збіркою цитат та уривків із творів російських релігійних письменників і філософів кінця XIX – початку XX століття, де описані історичні події XX століття в есхатологічному світлі. В передмові йдеться про те, що ця книга є «збіркою пророцтв про прийдешню долю нашої великої Батьківщини» [180, с. 3]. Навіть при поверхневому аналізі зазначеного видання помітний песимістичний настрій книги. Збірка наповнена почуттям образи та змальовує історію Росії у XX столітті у дусі конспірологічних теорій. Фомін підводить читача до ключової думки про те, що головним завданням «сил зла», які прагнуть наблизити царство Антихриста, було знищення Росії та російської монархії, яке вони, з огляду на події XX століття, вдало виконали. Втім, серед загального пласту конспірології та есхатології, в книзі чітко простежується ідея імперського відродження Росії напередодні Другого Пришестя. Зокрема, в главі «Перед кінцем буде світанок» приводиться пророцтво преподобного Серафима Вирицького, в якому йдеться, що після релігійного занепаду XX століття на Росію чекає релігійне відродження, в результаті якого країна виконає свою есхатологічну місію – стане світовим осередком православ'я [там само, с. 252 – 253].

Схожий набір уявлень міститься й в книзі провідного ідеолога російського православного фундаменталізму митрополита Іоанна (Сничева)

«Самодержав'я духу». На думку ієрарха, ключовою постаттю російської історії був цар Іван Грозний, а його головний репресивний інститут – опричнина – слугував «боротьбі за воцерковлення всього російського життя, без залишку та до кінця» [90, с. 137]. За словами російського дослідника Олексія Зигмонта, такі уявлення Іоанна (Сничева) апелюють до есхатологічної концепції про «стримуючу» роль російського монарха [62, с. 139-140]. Окрім того, спираючись на вказані уявлення, Сничов висував власну концепцію, в рамках якої російський монарх ставав не лише «кінцевою», есхатологічною постаттю російської та світової історії, а й «початковою» особою, яка творила автентичний російський космос [там само]. Слід зауважити, що в поєднанні з ідеологією «російського ресентименту» зазначені уявлення створювали специфічне контекстуальне підґрунтя, в контексті якого мало відбутися формування нової імперської концепції, яку значною мірою можна назвати фундаменталістською. Такий імперський концепт мав би вбирати в себе ключові імперські й есхатологічні ідеологеми російської релігійної культури та відповідати на націоналістично ангажований запит епохи. Останнє десятиліття XX століття актуалізує дві версії релігійної ідеології фундаменталістського типу, які стануть своєрідною відповіддю на цей запит. З одного боку, це тиражована оточенням митрополита, а згодом патріарха Кирила (Гундяєва) ідеологічна доктрина «російського світу», а з іншого – «народна» релігійна міфологема про відкупну жертву останнього російського імператора Миколи II або так звана єресь «царебожжя».

Поширенню таких радикальних настроїв всередині РПЦ наприкінці XX століття сприяли не лише внутрішні фактори. Крах комуністичної ідеології та зникнення контролю збоку державної влади стимулювали активізацію зовнішніх джерел радикальної релігійної ідеології, зокрема збоку Руської Православної Церкви Закордоном (РПЦЗ). Слід вказати, що саме російське зарубіжжя протягом усіх років вимушеної еміграції притримувалося більш радикального бачення православ'я та, за словами Костянтина Душенкова,

починаючи з 1932 року, виступало не лише із критикою богоборчого радянського режиму, а й із засудженням екуменізму та зі звинуваченнями світового масонства в організації революції в Росії [49, с. 144]. Саме в середовищі російського зарубіжжя сформувалася установка на протиставлення «справжнього» радикального емігрантського православ'я опортуністській «червоній» церкві патріарха Сергія (Старгородського). За свідченням російського дослідника Олексія Беглова, такі уявлення російських зарубіжників підкріплювалися фактом наявності альтернативних Московському патріархатові рухів всередині російського православ'я радянських часів. Беглов зазначає, що РПЦЗ розглядала нелегальні рухи «катакомбників» та «непоминаючих» як власний філіал на батьківщині [12, с. 10]. Саме в цих двох реакційних середовищах внутрішньої «катакомбної» та зовнішньої «зарубіжної» церков відбулося формування описаної вище релігійної ідеології фундаменталістського типу. Олексій Зигмонт зазначає, що саме через вплив представників «катакомбної церкви» на окремих діячів офіційного російського православ'я, зокрема й на митрополита Іоанна (Сничова), есхатологічні та монархістські міфологеми російського релігійного підпілля проникнули у внутрішній дискурс магістрального російського православ'я [62, с. 139]. Крім того, РПЦЗ протягом останніх десятиліть ХХ століття була головним пропагандистом канонізації останнього російського імператора Миколи II та відродження монархічних ідей у Росії. Душенов зазначає, що саме нащадки російських білих емігрантів зберігали «в чистоті та недоторканості вчення про православне самодержав'я та прославили царствених мучеників (царя Миколу II та його родину) й інших жертв богоборчого режиму [49, с. 144].

Синтез радикальних ідеологій внутрішньої та зовнішньої опозиції призвів до того, що всередині російського православ'я сформувалася нова ґрунтовна внутрішня опозиція, яка в останнє десятиліття ХХ століття розробила власну ідеологічну програму. Душенов вказує ряд ключових тез цієї програми, серед яких першою публіцист зазначає проблему участі

офіційної РПЦ в єкуменічній діяльності, зокрема її членство у Всесвітній Раді Церков [49, с. 101]. З урахуванням зазначених вище факторів впливу суспільно-політичного контексту та наявності фундаменталістської групи всередині єпископату РПЦ, ситуація, що склалася в 90-ті роки XX століття, мало нагадувала підконтрольність фундаменталістів радянських часів. За словами Олександра Морозова, Московська патріархія в зазначений історичний період не змогла або не захотіла локалізувати «внутрішню РПЦЗ» [100, с. 224]. Результатом цієї неспроможності стало існування РПЦ в умовах конкуренції із «альтернативним православ'ям» при наявності внутрішньої опозиції та сталого суспільно-політичного запиту на радикалізм, сформованого «російським ресентиментом». Така ситуація ставила очільників РПЦ перед необхідністю до трансформацій внутрішньо церковного дискурсу та зміни політики церкви на більш радикальну. Цікаво, що зазначений дрейф відбувався одразу в двох ідеологічних напрямках. Перший – «низовий» – ставив на меті боротьбу із ліберальними тенденціями всередині церкви. Об'єктом нападу консерваторів стало надбання ліберального православного теолога протоієрея Олександра Меня [96, с. 212-213]. Його послідовники – активні білі священики, відомі ліберальною та єкуменічною позицією, – були оголошені «новими обнови́нцями» та «православними протестантами» [54, с. 342; 49, с. 64-65]. Другий напрямок боротьби відбувався у владних щаблях РПЦ, де об'єктом нападів стало надбання та послідовники митрополита Никодима (Ротова) [96, с. 186]. З огляду на те, що позиції учнів та однодумців Никодима в Руській православній церкві були дуже міцними, перед фундаменталістами постало непросте завдання, яке вони реалізували за допомогою дискредитації особистості покійного митрополита та його церковної політики [49, с. 14].

В середині 1990-х років у РПЦ актуалізувалася боротьба за владу. Обраний на початку десятиліття патріарх Олексій II, з одного боку, не вирізнявся міцним здоров'ям, а з іншого, продовжував політику патріарха Пімена – нерішучу та занадто помірковану, як для буремних часів

політичних та соціальних трансформацій [96, с. 191]. У такій ситуації активні церковні ієрархи негласно заявили про готовність очолити церкву. Серед них – Смоленський митрополит Кирило (Гундяєв), який з 1988 року очолював другу за значущістю церковну посаду в РПЦ – Відділ зовнішніх церковних зв'язів (ВЗЦЗ). Микола Мітрохін виділяє й інших потенційних претендентів на патріарший престол, зокрема митрополита Філарета (Вахромєєва), митрополита Сергія (Фоміна) та митрополита Мефодія (Немцова) [96, с. 193 – 194]. Душенов має власний список претендентів, до якого він включає лише митрополитів Кирила, Філарета та Володимира (Котлярова) [49, с. 136]. Слід зауважити, що, на думку Мітрохіна, інші авторитетні владики, зокрема митрополити Володимир (Сабодан) та Володимир (Котляров), були виключені з цього списку через свій поважний вік та нестабільний стан здоров'я. В свою чергу, молдавський митрополит Володимир (Кантярян), за словами Мітрохіна, не міг претендувати на патріарший престол через відсутність значних адміністративних досягнень та неросійське походження [96, с. 193].

Найамбітнішим із потенційних наступників Олексія II був Смоленський митрополит Кирило (Гундяєв). Розвитку кар'єри цього архієрея сприяло декілька важливих факторів. По-перше, він був керівником головного церковного відомства в апараті патріархії – ВЗЦЗ. По-друге, Кирило мав яскраву харизму, був відомий далеко за межами внутрішнього церковного контексту, адже із 1992 року він незмінно вів телевізійну програму «Слово пастиря». Крім того, Смоленський митрополит мав неабиякий адміністративний талант та ще під час головування у ВЗЦЗ сформував власну «креативну команду» з однодумців та послідовників [175, с. 25]. Серед інших талантів митрополита російський релігієзнавець Сергій Філатов зазначає вміння Кирила домовлятися із владою та гарне «політичне чуття». Він міг швидко зрозуміти зміни політичного контексту та маневрувати. Водночас, за словами Філатова, в період керування смоленською кафедрою Кирило сконцентрувався більше на пропаганді патріотизму та традиціоналізму, ніж

євангельського одкровення [175, с. 14]. Костянтин Душенів зазначає, що політичні умови середини 1990-х років вимагали від майбутнього предстоятеля РПЦ саме таких вмінь [49, с. 55]. Однак перед майбутнім патріархом стояло й інше важливе завдання, продиктоване суспільно-політичним контекстом. Він мав не лише знищити ліберальні низові явища, як-то рух послідовників священика Олександра Меня, а й, хоча б формально, засудити спадщину митрополита Никодима (Ротова).

Проблема із спадщиною Ротова полягала одразу в двох площинах особистості покійного митрополита: з одного боку, в його баченні «відкритого до світу православ'я» із міцними екуменічними контактами між представниками різних напрямків християнства, а з іншого – у його тісній співпраці із державою. Фундаменталістів, які походили із партії ченців Троїце-Сергієвої лаври, що була опозиційна до політичної лінії Ротова, дратували обидва напрямки його політики. Вони щиро ненавиділи екуменізм і засуджували митрополита та його послідовників за симпатії до католиків. До того ж, за Никодимом, як і за більшістю найвпливовіших ієрархів РПЦ, які прийняли єпископські хіротонії у часи патріархів Олексія I та Пімена, стійко закріпилася репутація людей, що співпрацювали із КДБ СРСР [96, с. 175]. Звісно, факт співпраці з органами державної безпеки був загальним місцем у критиці керівництва церкви ще з часів Перебудови, втім, саме постать Ленінградського митрополита, який не лише мав активну державницьку позицію, а й створив міцну партію послідовників, які, на думку більшості фундаменталістів, узурпували владу в РПЦ, ставала головним об'єктом нападів радикалів. Найбільш одіозні публіцисти з кола митрополита Іоанна (Сникова), такі як Костянтин Душенів, стверджували, що «никодимівська» версія православ'я не має нічого спільного з історичною традицією Руської православної церкви. На їхню думку, вона була створена чекістами задля дискредитації православної традиції в очах пересічних віруючих [49, с. 46].

Ситуацію довкола питання співпраці ієрархії церкви із КДБ загострив Віленський митрополит Хризостом (Мартишкін), який у 1992 році зробив низку відвертих заяв, де розповів про власну співпрацю з органами держбезпеки СРСР [122]. Звісно, Хризостому було легко робити такі зізнання, перебуваючи у європейській Литві, де ліберально налаштоване суспільство чекало від керівників церков будь-якої інформації, спрямованої на дискредитацію радянського минулого. Геть інша ситуація була в РФ, де з кінця 80-х років як у суспільстві, так і в церкві суттєву роль відігравали радикально налаштовані російські націоналісти та фундаменталісти. В таких умовах принесення покаяння у співпраці із КДБ надавало б радикалам суттєвий «козир». Його використання могло б привести до наслідків, схожих на ті, що мали місце у Болгарії на початку 1990-х років. Тоді стався церковний розкол, причиною якого було звинувачення однієї частини духовенства іншою у співпраці з місцевими спецслужбами [19]. З іншого боку, ситуацію розпалювали представники РПЦЗ, які протягом усієї своєї історії звинувачували радянських братів за вірою у занадто лояльному ставленні до богоборчого режиму, а після занепаду СРСР навіть намагалися впровадити на його території паралельну церковну структуру [96, с. 464]. Корпоративна монолітність РПЦ, її страх перед ймовірним розколом та небажання терпіти на власній канонічній території конкурентів мотивували очільників церкви до фундаменталістського дрейфу. Жертвою цього ідеологічного зсуву «вправо» мали стати, з одного боку, «низові» ліберали, а з іншого – спадщина митрополита Никодима (Ротова).

На щастя для послідовників митрополита, зазначена спадщина Ленінградського владики не обмежувалася виключно екуменізмом, філокатоліцизмом та співпрацею із КДБ. Більшість церковних істориків переконані, що митрополит Никодим був не лише радянським патріотом, а й послідовним російським націоналістом. Зазначену патріотичну спрямованість засвоїв його учень – митрополит Кирило [96, с. 179-180]. Ще у 1993 році Кирило засновує церковно-політичний форум, який отримав

назву «Всесвітній російський народний собор» [28, с. 16; 49, с. 77; 175, с. 13]. Роль цього форуму в процесі становлення та рецепції ідеології релігійного фундаменталізму в сучасному російському православ'ї важко переоцінити, адже саме його платформа стала місцем актуалізації ідеологічної доктрини «російського світу» [32; 38]. Душенов зазначає, що створення «Всесвітнього російського народного собору» було своєрідною спробою дистанціюватися від «поганих» націоналістів в особі митрополита Іоанна (Сничова) та заявити про союз із «добрими» націоналістами [49, с. 77]. Насправді, ситуація була цікавішою. По-перше, цільовою аудиторією «Народного собору» були патріотично налаштовані політики всередині РФ та ідейні представники російської діаспори по всьому світу [38]. По-друге, сам формат форуму був певною реабілітацією особистості митрополита Никодима, який, попри відсутність згадувань про нього, був символічно присутнім в особі свого учня, митрополита Кирила. Заснуванням «Народного собору» останній заявляв, що Никодимова спадщина – це не лише зв'язки із КДБ та екуменізм, а й російський патріотизм, який в ідеології «російського світу» отримував нове космічне розуміння. По-третє, рух Кирила вбік фундаменталістської риторики надавав йому значної переваги в майбутній боротьбі за патріарший престол, адже схиляв на його бік єпископів-фундаменталістів.

Втім, попри всю політичну та патріотичну активність митрополита Кирила, його опоненти не давали йому змоги відчувати себе повноцінним «господарем ситуації». В 1996-1998 роках відбувається дві важливі для сучасної історії РПЦ події. Перша – різкий дрейф риторики майбутнього патріарха «вправо». Друга – так званий «тютюновий скандал». Зміні риторики Кирила буде приділена окрема частина нашого дисертаційного дослідження, а про скандал необхідно розповісти окремо, адже певним чином саме він обумовить подальшу стратегію Смоленського митрополита, як на його шляху до патріаршого престолу, так у трансформації всього дискурсу російського православ'я. В 1997 році журналіст видання «Московський комсомолец» Сергій Бичков робить низку публікацій, присвячених темі

безмитного ввезення тютюнової та алкогольної продукції на територію РФ. У зазначених матеріалах Бичков стверджував, що ввезення цигарок та алкоголю здійснювалося під виглядом гуманітарної допомоги через ВЗЦЗ, яким у той час керував митрополит Кирило [21]. Ці публікації швидко набули резонансний характер, у результаті чого за керівником ВЗЦЗ в пресі закріпилося прізвисько «тютюнового митрополита» [там само]. Звісно, керівництво відділу та всієї РПЦ здійснило рішучі спроби дистанціюватися від будь-яких звинувачень убік митрополита та навіть подало на редакцію газети позов до суду, звинувативши Бичкова у наклепі. Мітрохін зазначає, що скандал був безпосередньо пов'язаний із патріаршими амбіціями Кирила та ставив на меті дискредитувати його репутацію в очах широкого загалу. На думку дослідника, зазначені звинувачення були спрямовані на патріотично та консервативно налаштовану аудиторію, для якої поширення тютюну та алкоголю сприймалося як «гріховний та непатріотичний акт» [96, с. 191–192]. Цікаво, що керівництво РПЦ не спростувало звинувачення в укладенні угод про поставку «гріховної» продукції, але доклало значних зусиль в очищенні репутації майбутнього патріарха [89]. Слід зауважити, що «тютюновий скандал» певною мірою стимулював митрополита Кирила до рішучіших кроків на шляху до реалізації його патріарших амбіцій. Звинувачення у відсутності патріотичної позиції та потуранню гріху спонукали Кирила до більш «різкого» повороту його риторики вбік релігійного фундаменталізму та російського націоналізму, що знайшло відображення у низці його публікацій кінця 90-х – початку 2000-х років.

Паралельно зі стрімкою зміною риторики митрополита Кирила в РПЦ відбувався процес легітимації «правого» курсу. Для того, щоб відбулося остаточне оформлення нової церковної ідеології, необхідно було не лише знищити «низові» ліберальні течії та переосмислити спадщину митрополита Никодима (Ротова), а й приборкати «низових» фундаменталістів. По суті, проблематика «низових» течій православного фундаменталізму наприкінці 90-х років ХХ століття зводилася до двох питань – електронної ідентифікації

віруючих та канонізації Миколи II і його родини. Перша проблема була пов'язана з пануючими в середовищі послідовників ідеології православного фундаменталізму есхатологічними та конспірологічними уявленнями. Особливу роль у цій системі уявлень відгравало питання електронної ідентифікації, яка в РФ здійснювалася за допомогою системи ідентифікаційних податкових номерів (ІПН). Завдяки значному впливу перекладної літератури з Афону, яку поширювали святогорські фундаменталісти-зилоти, та книгам на кшталт «Росія перед другим пришествям», в середовищі віруючих РПЦ активно популяризувалися переконання про те, що зазначена система податкових номерів пов'язана із «печаткою антихриста» [96, с. 229; 116, с. 132–133]. Друге питання – канонізація останнього російського імператора та його родини – активно лобіювалося не лише послідовниками «низових» рухів, а й представниками внутрішньої фундаменталістської опозиції та представниками Зарубіжної церкви [49, с. 101]. Стосовно першого питання РПЦ в особі патріарха Олексія II певною мірою солідаризувалася із позицією Елладської православної церкви, засудивши водночас і систему присвоєння людям податкових номерів, і паніку довкола їх інтерпретації як «печатки антихриста» [110]. Канонізація царської родини довгий час відкладалася керівництвом РПЦ на невизначний термін разом із питанням виходу із Всесвітньої Ради Церков. Спроби фундаменталістської опозиції «продавити» обидва питання здійснювалися під час Архієрейського собору 1997 року, але, попри зазначене Душеновим закріплення консервативних тенденцій, Собор все ж таки погодився з вимогами фундаменталістів [49, с. 21]. Така позиція церковної ієрархії викликала обурення в середовищі як пересічних віруючих, так і представників російського Зарубіжжя. В РПЦ сформувалася ситуація нового внутрішнього розколу, ініціаторами якого потенційно могли б виступити авторитетні старці, які були чи не головними апологетами як канонізації царської родини, так і боротьби із ІПН. Мітрохін зазначає, що феномен старців у сучасному російському православ'ї ще з радянських часів

формував паралельну керівну модель всередині РПЦ [96, с. 96]. Толерувати ситуацію, коли «низи» не хочуть жити за принципами, декларованими «верхами», керівництво церкви не збиралося. В результаті зростання конфронтації на початку 2000-х років ієрархи взяли курс на придушення «правої» опозиції.

Якщо у випадку зі знищенням ліберального крила в РПЦ були використані доволі радикальні способи, то дратувати і без того негативно налаштованих до церковного керівництва фундаменталістів ієрархія не хотіла. Були обрані «м'якіші» заходи і прийняте рішення задовольнити бодай частину вимог «низових» фундаменталістів. По-перше, Ювілейний архієрейський собор 2000-го року з певними уточненнями все ж канонізував царську родину в сонмі інших новомучеників та сповідників [48]. Російський дослідник Костянтин Костюк зазначає, що канонізація Миколи II та його родини частково зменшила тиск, який створювали фундаменталісти. Вона стала своєрідною перемогою консервативних тенденцій у церкві над радикальними [71]. Звісно, з тактичної точки зору, визнання останнього російського імператора страстотерпцем, а не мучеником, як того вимагали фундаменталісти, в короткоглядній перспективі було перемогою «здорового» консерватизму над «нездоровим» фундаменталізмом. Собор, а згодом і патріарх Олексій II, рішуче відкинули всі пропозиції канонізувати Григорія Распутіна та царя Івана Грозного, як того вимагали найбільш маргінальні фундаменталісти [96, с. 94; 28, с. 214]. Втім, якщо дивитися на феномен зазначеної канонізації зі стратегічної площини, саме вона стала важливою віхою фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї. Адже разом із визнанням останнього російського царя святим, в церковному дискурсі певною мірою легітимізувалися маргінальні явища на кшталт «царебожжя», яке вже за часи патріаршества Кирила знову актуалізується.

До того ж, «м'яке придушення фундаменталістів», як його називає Мітрохін, позначилося наступом ієрархів на непідконтрольних церковній владі старців. Ще у 1998 році патріарх Олексій II виступив із критикою

явища, яке він назвав «младостарцтвом». Метою критики було різке засудження тих авторитетних духівників, які проповідували сумнівні, з точки зору керівництва РПЦ, уявлення. Тенденція до самоізоляції та політизації церковного життя були названі патріархом несумісними із православною традицією. Слід зазначити, що під час Собору 2000-го року засудження «младостарців» було документально закріплене у соборних рішеннях [96, с. 104–105]. Цим актом керівництво РПЦ давало «правій» опозиції чітко зрозуміти: хто не з нами, той проти нас. Поставивши радикалів у такі умови, очільники церкви постулювали дисциплінарний принцип, порушення якого могло загрожувати фундаменталістськи налаштованим духівникам подальшою маргіналізацією їх та їхніх послідовників. Цікаво, що, як і у випадку із «Російським народним собором», таке відокремлення «поганих» старців («младостарців»), які проповідували тенденції, що суперечили магістральній лінії керівництва РПЦ, від «добрих», або «справжніх» старців, певним чином зменшувало напруження між «офіційною» та «неофіційною» системою управління церквою. Легітимізацію авторитету «справжніх» старців очільники церкви здійснювали власними прикладами. Так, найбільш шанованими духівниками в російському православ'ї початку ХХІ століття визнавалися офіційний сповідник патріарха Олексія II архімандрит Кирило (Павлов) та духовний наставник майбутнього патріарха Кирила схіархимандрит Ілій (Ноздрін) [96, с. 101].

Завершальним етапом придушення найрадикальнішої фундаменталістської опозиції всередині РПЦ стала маргіналізація найбільш реакційно налаштованих представників єпископату. На початку ХХІ століття залишилася незначна частина архієреїв-фундаменталістів, яка після придушення «младостарців» та Ювілейного собору 2000-го року не отримала важливі церковні посади. На думку Мітрохіна, адміністративне зміцнення позицій фундаменталістів мало б нівелювати їхні претензії до «ліберального» курсу керівництва Московського патріархату та задовольнити особисті амбіції окремих ієрархів. За твердженням дослідника, завдяки таким діям

очільники патріархії остаточно ліквідували внутрішню фундаменталістську опозицію в єпископаті РПЦ [96, с. 190]. Певним логічним завершенням зазначеного процесу стало видалення з числа єпископів РПЦ найбільш ревних фундаменталістів, які, з огляду на радикалізм власної позиції, не змогли пристосуватися до «нового курсу» Московської патріархії. Показовим в цьому сенсі є казус двох буремних архієреїв, які попри загальну радикалізацію внутрішнього дискурсу РПЦ не знайшли собі місце в нових ідеологічних та адміністративних реаліях. Мова йде про Чукотського єпископа Діоміда (Дзюбана) та Хустського єпископа Іполита (Хілько). Перший пішов на відкриту конфронтацію із керівництвом церкви, опублікувавши в січні 2007 року «Звернення до всіх архіпастирів, пастирів, кліриків, чернецтва та всіх вірних чада Святої Православної Церкви», в якому в дусі 90-х років XX століття продовжував звинувачувати очільників РПЦ в «гріху єкуменізму», «духовного угодництва владі» та «схваленні демократії всупереч церковним канонам та клятвам 1613-го року» [51]. Публікація зазначеного документу спровокувала бурхливу реакцію збоку найбільш радикальних фундаменталістів та скандал в середині РПЦ [154]. Керівництво РПЦ намагалося вгамувати ревність Чукотського архієрея та заспокоїти його прибічників, але Діомід ігнорував ці намагання та займав ще радикальнішу позицію. Результатом конфронтації стало рішення Собору РПЦ позбавити буремного єпископа його священного сану в червні 2008 року [112]. Діомід відповів публікацією чергового листа, в якому оголосив анафему «патріарху Олексію II, митрополиту Смоленському і Калінінградському Кирилу, митрополиту Мінському і Слуцькому Філарету і всім їхнім попередникам, які брали участь в антимонархічному лютневому бунті 1917 року, і всім їхнім однодумцям» [50]. Фіналом «бунту» єпископа Діоміда стала остаточна маргіналізація його та його прибічників. Перейшовши на нелегальне положення, позбавлений сану єпископ втратив не лише посаду церковного адміністратора, а й авторитет у середовищі «системних фундаменталістів» російського православ'я. Схожим був процес

засудження діяльності українського єпископа-фундаменталіста Іполита (Хілько) збоку підконтрольної Москві УПЦ МП, який ми розглянемо у контексті розвитку фундаменталістських течій на українських теренах [59].

Розглядаючи внутрішні трансформації, які мали місце в російському православ'ї наприкінці XX – на початку XXI століть, ми логічно підійшли до визначального у сенсі досліджуваних подій 2008-го року. Останній рік патріаршества Олексія II ознаменувався неминучим наближенням чергових внутрішніх перетворень, які чекали на РПЦ найближчим часом. Слабке здоров'я предстоятеля церкви давало потенційним спадкоємцям чітке розуміння наближення вирішального етапу боротьби за церковну владу. З іншого боку, російська держава та суспільство на початку 2000-их років були геть іншими у порівнянні з періодом Перебудови. Потенційний наступник Олексія II мав би відповідати новим запитам доби. Він мав би виробити власну політичну програму, яка мала б поєднувати в собі активно декларований російський націоналізм та путінський «суверенний» ізоляціонізм. У випадку митрополита Кирила такою програмою стала ідеологічна доктрина «російського світу». Юрій Чорноморець вказав на важливий «водорозділ», який окреслився в політичному курсі Кирила ще до його обрання на патріарший престол. Використання ідеології «російського світу» визначило перспективу чергової актуалізації розділу між двома формами православної традиції – «грецьким» та «російським» православ'ям [198]. Якщо повернутися до думки про те, що за часи головування у ВЗЦЗ митрополита Никодима (Ротова) в РПЦ сформувався близький до грецьких взірців дискурс «відкритого до світу православ'я», то протягом фундаменталістського повороту 1990-х років цей дискурс було остаточно відкинуто. Втім, слід констатувати, що якщо в радянські часи існував державний запит на ліберальну версію православ'я, яку використовували для зовнішнього вжитку, то в часи Путіна актуальнішою стала фундаменталістська та ізоляціоністська версія – для вжитку внутрішнього. Митрополит Кирило в цьому сенсі постає гідним учнем митрополита

Никодима, адже він зумів швидко та якісно зреагувати на актуалізований державою запит.

Кінцевим етапом закріплення «фундаменталістського курсу» сучасного російського православ'я стала зміна важливих положень соціальної доктрини РПЦ, яка відбувалася у 2008 році через прийняття на Архієрейському соборі документу про права і свободи людини, де останні власне цілком заперечувалися. Початкова версія соціальної доктрини 2000 року була більш ліберальною та не містила в собі ані критики лібералізму, ані заяв про «особливий шлях російського православ'я», оформлених в ідеологію «російського світу». Тоді, наприкінці 90-х років, до створення документу були залучені окремі помірковано-ліберальні православні богослови, зокрема диякон Андрій Кураєв та історик Андрій Зубов [7, с. 69]. Але, за словами російського дослідника Сергія Філатова, він вже містив чітко артикульовану державницьку позицію, адже постулював абсолютизм візантійського зразка як найбільш прийнятну для церкви політичну модель. Більш того, вже перша версія «Основ» наголошувала на тому, що російська версія візантійської «Симфонії» церковної та світської влади є більш гармонійною для російського православ'я [191]. На думку Філатова, такими заявами РПЦ ще у період 2000-2008 років зарекомендувала себе як найконсервативніша християнська церква, що вороже налаштована до демократії та концепції прав людини [175, с. 16-17].

Документ 2008 року не залишав лібералізму жодного шансу. Чорноморець зазначає, що якщо перша редакція соціальної доктрини визнавала права людини, то документ 2008 року, з його ігноруванням прав та свобод, остаточно перевів соціальну концепцію РПЦ на рейки фундаменталізму. Із міркувань безпеки Кирило запропонував звужити розуміння загальнолюдських цінностей, зобов'язавши всіх шанувати «святині». На думку дослідника, ціннісне обмеження дає повну владу для будь-якого обмеження прав людини. Звинуватити в «зневазі до святинь» або «знищенні традиційних цінностей» можна будь-кого. Це так само легко

зробити православному патріарху, як ісламським фундаменталістам звинувачувати всіх у тому, що вони «невірні» [199]. Крім того, текст містив доволі об'ємні пасажі про патріотичну роль церкви протягом усієї історії Росії [113]. Третій розділ «Основ», присвячений питанню стосунків церкви та держави, акцентував увагу на необхідності підкорятися державній владі. Крім того, в документі окремим розділом виділена критика як секулярної ідеології, так і принципів свободи совісті. Зокрема, в документі зазначається: «Поява принципу свободи совісті – свідок того, що в сучасному світі релігія зі «спільної справи» перетворюється на «приватну справу» людини. Сам по собі цей процес свідчить про розпад системи духовних цінностей, втрати спрямованості до порятунку в більшій частині суспільства, який стверджує принцип свободи совісті. Якщо спочатку держава виникла як інструмент утвердження в суспільстві божественного закону, то свобода совісті остаточно перетворює державу на виключно земний інститут, що не пов'язує себе релігійними зобов'язаннями» [113]. Цікаво, що саме таку форму критики модерну та апеляцію до «традиційних цінностей» російський дослідник Костянтин Костюк називає однією з характерних рис релігійного та політичного фундаменталізму [71]. Зазначені ідеологічні «стрибки» через модерн дають право зіставляти ідеологію російського православного фундаменталізму, яка отримала власне затвердження у тексті «Основ соціальної концепції», із філософією постмодерна, вплив якої на досліджуване явище буде розглянуто далі.

Кінець 2008 року відкриває нову сторінку в історії як РПЦ, так і православ'я загалом. 5 грудня помирає патріарх Олексій II, митрополит Кирило стає місцеблюстителем патріаршого престолу Москви. Боротьба за владу у РПЦ набирає обертів. Після «правого» повороту в риториці голови ВЗЦЗ та початку популяризації ідеологічної доктрини «російського світу» Кирило отримав суттєву перевагу над конкурентами. Його вміння подобатися одночасно представникам влади і пересічним віруючим ще в 90-ті зробило його чи не найпопулярнішим церковним ієрархом. Варто

зазначити, що Кирило розумно побудував свою стратегію руху до патріаршого престолу. Він засвоїв досвід українського митрополита Філарета (Денисенка), який попри перебування на посаді патріаршого місцеблюстителя під час Помісного собору 1990 року програв вибори. Філарет спирався на фактор лояльності до влади та авторитарний стиль керування підконтрольним йому в українському екзархаті [96, с. 88]. Кирило зробив ставку на одразу декілька напрямків: публічність, патріотизм, політичну прагматику, вміння домовлятися з владою. Результатом використання такої грамотно вибудованої стратегії стала його перемога на виборах Московського патріарха в січні 2009 року. Зрештою, церква не лише отримала нового предстоятеля, а й нові внутрішню та зовнішню політичні програми, невід'ємною складовою яких була оригінальна версія ідеології релігійного фундаменталізму.

3.3. Ідеологія православного фундаменталізму в часи правління патріарха Кирила

У цій частині дослідження розглянемо специфіку виявлення ідеології православного фундаменталізму в часи керування РПЦ патріархом Кирилом (Гундяєвим). Матеріалом є внутрішньоцерковний дискурс, досліджуваний на прикладах офіційних документів, проповідей, заяв і публікацій у церковній пресі, зроблених як від імені всієї церкви, так і від імені окремих духовних авторитетів. Спираючись на зазначені критерії, проаналізуємо риторику низки церковних спікерів, що мають певний духовний та ієрархічний авторитет у сучасному російському православ'ї. Ключовими об'єктами стануть типологія та ідеологія православних фундаменталістів.

Актуальна класифікація ідеологічних течій всередині РПЦ належить російському досліднику Миколі Мітрохіну. Вчений виділяв серед духовенства і мирян три ключові ідеологічні групи: фундаменталістів, консерваторів і лібералів [96, с. 209]. В основі поділу зазначених ідеологічних груп міститься їхнє ставлення до православної традиції.

Фундаменталісти виступають до повернення архаїчних форм російського православ'я, орієнтуються на релігійно-моральні принципи «допетровської Русі» [там само]. Консерватори наполягають на необхідності збереження наявних церковних практик із їх часткової адаптацією до норм поточного історичного контексту. Для них зразковим є російське православ'я синодального періоду [96, с. 214]. Ліберальне духовенство та миряни прагнуть до модернізації церковного життя, в дусі реформ Помісного собору 1917-1918 років. Пріоритетним напрямком для цієї групи є активне соціальне служіння мирян та переклад богослужіння на сучасну російську мову [96, с. 211]. Відштовхуючись від запропонованої Мітрохіним типології, можемо виділити кілька умовних угруповань всередині фундаменталістської течії РПЦ. Тут необхідно зробити кілька методологічних застережень. По-перше, принцип, за яким буде здійснена ця типологія, можна скоріше назвати функціональним, а не ідеологічним. Зазначені нижче групи духовенства і віруючих переважно об'єднані на основі діючої всередині РПЦ моделі корпоративної субординації. По-друге, звернемо увагу на особливості риторики представників кожної з виділених груп і спробуємо зрозуміти, які саме елементи цієї риторики дозволяють нам назвати того чи іншого церковного спікера фундаменталістом. По-третє, сконцентруємо увагу на найяскравіших проповідях, публікаціях та заявах, які якісно ілюструють вплив ідеології релігійного фундаменталізму на світогляд їх авторів.

Отже, виділяємо три угруповання в середовищі російських православних фундаменталістів: ієрархічну, системну та маргінальну. До ієрархічної групи можуть бути зараховані представники церковного істеблішменту: консервативні єпископи, на чолі з патріархом Кирилом, чиновники патріархії і церковні спікери, які виступають із заявами від імені РПЦ у ЗМІ. До другої групи слід зарахувати відомих представників білого і чорного духовенства, а також відомих своєю радикальною позицією мирян. Тут головними критеріями, за якими той чи інший священик або мирянин може бути визначений як «системний фундаменталіст», стають його

лояльність до керівництва РПЦ та радикалізм ідеологічних позицій. Третя група – «маргінали». Вони одночасно радикальні у своєму світогляді та опозиційні у відношенні до керівництва РПЦ.

Детальний розгляд ідеології кожної з груп необхідно почати з вивчення специфіки фундаменталізму церковного істеблішменту. З огляду на поточний контекст церковно-державних відносин у сучасній РФ, можна сміливо стверджувати, що діяльність низки адміністраторів РПЦ має політичний характер. Патріарх, відомі церковні спікери, архієреї, що займають високі посади на церковних кафедрах, постійно присутні в російському інформаційно-політичному полі. Крім того, починаючи з 1990-х років, низка церковних діячів активно взаємодіяла з представниками російської політичної еліти [70, с. 44]. Відповідно, їх ідеологічна позиція орієнтована на представників влади і багато в чому обумовлена актуальним політичним контекстом. Цей критерій дозволяє розділити «ієрархічних фундаменталістів» на дві умовні групи: політичних і органічних. До перших належать «церковні політики», що орієнтуються на ідеологічні запити авторитарного путінського режиму. Другі – це послідовні фундаменталісти з давно сформованою ідеологічною позицією.

До першої групи слід зарахувати патріарха Кирила (Гундяєва). Ми можемо виділити кілька ключових ідеологічних особливостей його світогляду. Першою особливістю є орієнтація на тісну співпрацю церкви і держави. Дослідник Н. Мітрохін пов'язує таку позицію Кирила з його походженням із кола впливового лєнінградського митрополита Никодима (Ротова), який вважався послідовним апологетом ідеї тісної співпраці церкви та держави [96, с. 178]. С. Філатов поєднує державницьку орієнтацію Кирила з його гострим політичним чуттям. Як зауважив вчений, майбутній патріарх почав проявляти активну патріотичну позицію ще будучи смоленським митрополитом [175, с. 12]. Варто зауважити, що саме в цей період (з 1988 по 2009) Кирило керував найважливішою бюрократичною структурою РПЦ – Відділом зовнішніх церковних зв'язів. Тоді майбутній патріарх почав

формувати свою команду, в яку, за словами Філатова, увійшли люди з особливо консервативними політичними позиціями, особисто віддані Кирилу [175, с. 34]. Зазначені державно-орієнтовані чиновники московської патріархії й сформували кістяк «ієрархічних фундаменталістів». До них можуть бути зараховані митрополит Іларіон (Алфєєв) та протоієрей Всеволод Чаплін, відомий своїми яскравими та, водночас, суперечливими висловлюваннями у ЗМІ.

Другий важливий елемент фундаменталістського світогляду патріарха Кирила – критика лібералізму і концепції прав людини. Варто вказати, що критикувати зазначені явища майбутній патріарх почав не відразу. У статтях Кирила 1980-х років простежується магістральна риторична лінія РПЦ пізнього радянського періоду, яку можна позначити як «церква бореться за мир» [93, с. 47]. Радикальна зміна вектору риторики майбутнього предстоятеля РПЦ сталася в другій половині 90-х років. Саме в цей період виходять ключові антиліберальні статті Кирила «Обставини нового часу. Лібералізм, традиціоналізм і моральні цінності об'єднаної Європи» (1999 р.) та «Норма віри як норма життя. Проблема співвідношення між традиційними та ліберальними цінностями у виборі особистості та суспільства» (2000 р.). У статті за 2000 рік Кирило виступає захисником церковного передання, стверджуючи, що у разі визнання передання нормою віри, для православного християнина, саме воно має бути визначене й нормою життя [93, с. 22]. Джерелом лібералізму для Кирила є язичництво, трансльоване через ідеали Відродження і Просвітництва [93, с. 26-27]. Свобода в її ліберальному розумінні – це свобода в гріху, що суперечить нормам віри [93, с. 29]. Для Кирила таке розуміння свободи не може бути поєднане із нормами віри. Вихід, який він пропонує з ситуації конфлікту між лібералізмом і традицією, можна назвати своєрідною квінтесенцією фундаменталістської ідеології. Кирило пропонує використовувати технологічні, правові та гуманітарні досягнення ліберальної культури при збереженні традиційного світогляду, тобто виключно як передові технологічні інструменти ворожої до традиції

західної цивілізації [93, с. 34]. Таку точку зору можна сміливо зіставити з культурою постмодерну. Кирило пропонує «подолати» модерн, вирвати з його контексту модернові технології та використовувати їх як постмодерністський конструкт. Подібний принцип помітний при розгляді ідеологічної доктрини «російського світу», яка активно пропагується патріархом та його найближчим оточенням. Зібрана з низки модерністських ідеологій, зазначена доктрина є постмодерністським ідеологічним конструктом, який апелює до системи традиційних ідентичностей [38]. Саме доктрина «російського світу» – це третій елемент фундаменталістської ідеології патріарха Кирила. Юрій Чорноморець вказує на неї, як на ключовий елемент фундаменталістського повороту у внутрішньоцерковному дискурсі сучасного російського православ'я. На думку вченого, саме використання ідеології «російського світу» відділяє РПЦ від інших православних церков, особливо так званих «церков демократичного світу» (церков грецької традиції) і перетворює сучасне російське православ'я на агресивну релігійну ідеологію, наповнену духом фундаменталізму [199].

Значно радикальнішою, в порівнянні з позицією патріарха Кирила, є риторика колишнього заступника голови ВЗЦЗ протоієрея Всеволода Чапліна. У його риторичі простежується декілька магістральних ліній: російський націоналізм, антилібералізм, колективізм та етичний ригоризм. Для того, щоб охарактеризувати ідеологію Чапліна, необхідно звернутися до його програмної промови 2011 року на міжнародній конференції «Християнське розуміння прав людини: складні питання». В рамках цієї конференції отець Всеволод зачитав статтю під назвою «Цінності віри, святинь, Вітчизни – вище прав людини». У ній він, зокрема, зазначив: «Цінності віри, святинь, Вітчизни для більшості православних християн стоять вище, ніж права людини, навіть права на життя. Саме тому в періоди випробувань війною і архієреї, і старці-відлюдники закликали народ до збройного опору іноземним та іновірним загарбникам. За часів богоборчих гонінь Церква легко віддавала свої багатства, які не мали богослужбового

вжитку, але закликала людей до опору при вилученні священних предметів, до яких не повинна торкатися рука звичайної людини» [196].

Крім того, у виступі Чаплін розкритикував західну цивілізацію за поділ духовної та світської сфер людського життя. За словами священнослужителя, західні богослови перебільшено зрозуміли вчення блаженного Августина про «два гради», в той час як православна традиція (в розумінні отця Всеволода) являє собою цілісну систему, в якій релігійна та світська діяльність не розділяються [196]. Слід зазначити, що такий моністичний погляд на православну традицію відсилає до релігійної ідеології часів царювання Івана Грозного, де цар розглядався одночасно як духовний і світський авторитет [82, с. 129]. Прагнення до об'єднання духовного і світського характеризують світогляд отця Всеволода як фундаменталістський. Російський дослідник Костянтин Костюк вказує, що однією з характерних рис релігійного фундаменталізму є саме світоглядний монізм [71]. Необхідно вказати, що така мілітаризована історіософія протоієрея Чапліна має слабе місце. Російська дослідниця Олена Волкова влучно зауважила, що у всьому релігійному пафосі отця Всеволода не зрозуміло одне: чиїм саме життям він готовий жертвувати? [32].

Радикалізм висловлювань заступника глави ВЗЦЗ сприймався як прийнятний у контексті поточних російських соціально-політичних реалій до резонансної заяви про «священну боротьбу» російської армії в Сирії, зробленої в жовтні 2015 року. Тоді висловлювання протоієрея Всеволода вперше викликало серйозний світовий резонанс. Його розкритикували представники християнської громади Сирії, а журналіст телеканалу «Аль-Джазіра» Фейсал аль-Касим заявив, що такими заявами РПЦ провокує мусульман на джихад [189]. Викликаний цією ситуацією міжнародний скандал не минувся отцю Всеволоду: наприкінці 2015 року його звільнили з посади голови синодального відділу, а на початку 2016 року вивели зі складу Міжсоборної присутності РПЦ [94]. До 2018 року церковна позиція Всеволода Чапліна багато в чому маргіналізувалася. Про це свідчить

щонайменше факт публікації його матеріалів на фундаменталістському Інтернет-порталі «Вісник вірних» [194]. Риторика зазначеного ЗМІ типова для найбільш радикальних православних фундаменталістів. Слід зазначити, що саме на цьому порталі публікує свої матеріали лідер «маргінального фундаменталізму» ієросхимонах Рафаїл (Берестов) [152].

Втрата церковних позицій протоієреєм Всеволодом Чапліним хронологічно збіглася з кар'єрним зростанням іншого яскравого діяча російського православного фундаменталізму – архімандрита Тихона (Шевкунова). У жовтні 2015 року, після 22 років успішного керівництва московським Стрітенським монастирем, він був призначений вікарним єпископом підмосковного Єгор'євська [166]. У травні 2018 року єпископ Тихон піднявся кар'єрними сходами РПЦ відразу на кілька рівнів: з вікарного єпископа, минаючи етап служіння єпархіальним архієреєм, він був призначений псковським митрополитом, замінивши на цій посаді іншого зnanого фундаменталіста митрополита Євсевія (Савіна), відомого активним переслідуванням православних лібералів у 1990-і роки [116; 96, с. 187]. Ідеологія митрополита Тихона (Шевкунова) є оригінальним синтезом елементів російського націоналізму, державництва та історіософії. Цей синтез набагато радикальніший за історіософські конструкти патріарха Кирила, що становлять основу ідеологічної доктрини «російського світу». Якщо таке порівняння є доречним, то погляди Тихона можна зіставити з радикалізмом головного ідеолога «православного фашизму» Санкт-Петербурзького митрополита Іоанна (Сникова). Обидва ієрархи є апологетами національної держави з розширеним розумінням ролі російського народу, на який вони покладають есхатологічну місію – привести всі народи до православ'я [72]. Однак погляд на роль держави в концепціях Іоанна і Тихона істотно відрізняються. Для Тихона держава повинна бути в першу чергу сильною, для Іоанна – православною [158]. Крім того, Сников – переконаний монархіст. Для нього есхатологічний сенс існування Росії полягає у відродженні православної монархії [72]. Позиція Тихона з цього

питання є гнучкішою. Форма правління для нього не так важлива, як авторитарний характер влади «національного лідера» [158].

Свої ідеї Шевкунов виклав у документальному фільмі «Візантійський урок». Центральна тема фільму – пропаганда ролі сильного державного лідера. У своїй риторичі Тихон заглиблюється в історичний паралелізм, займаючись апологією путінського режиму. Зокрема, він вказує: «Звичайно ж, в Візантії були і дуже 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 та олігархів, які хотіли розчленувати імперію. Потім він провів «чистку» в уряді, конфіскував у казну величезні накрадені суми» [158]. Радикалізм митрополита Тихона не обмежується лише апологією державної влади. Іншою магістральною темою, що простежується як у його фільмі «Візантійський урок», так і в низці резонансних заяв, є конспірологія. Для Тихона, джерелом всіх бід Росії і православ'я є не внутрішні проблеми та протиріччя, а діяльність зовнішніх, ворожих у відношенні до країни та православ'я сил [140].

Схильність до конспірології – ще одне спільне, що об'єднує позиції Шевкунова та Снічева. Ідеологія обох ієрархів збігається в одному з найважливіших для православних фундаменталістів питань: чи було вбивство родини царя Миколи II ритуальним? У низці своїх творів Снічов неодноразово вказував на ритуальний характер єкатеринбурзького царевбивства [177]. Втім, дискусія довкола зазначеної теми вщухла після Ювілейного архієрейського собору 2000-го року. В його рамках було створено спеціальну богословську комісію, метою якої було розвінчання чуток щодо загибелі останніх Романових [155]. Після канонізації сім'ї Миколи II у лику страстотерпців розмови про ритуальне вбивство не велися роками, поки наприкінці 2017 року Шевкунов не зробив резонансну заяву,

пов'язану з черговими суперечками навколо царських останків. Під час конференції «Справа про вбивство царської сім'ї: нові експертизи та архівні матеріали» єпископ Єгор'євський заявив: «Ми маємо дуже серйозні підстави розглядати версію про ритуальне вбивство. У значної частини церковної комісії немає сумнівів, що це вбивство було саме ритуальним». Ця заява викликала серйозний резонанс у російському суспільстві та стала причиною звинувачень РПЦ в антисемітизмі [39].

Варто згадати й деяких інших ієрархів РПЦ, що прославилися резонансними заявами фундаменталістського характеру. Серед них відомий своїм радикалізмом ще з 1990-х років новосибірський митрополит Тихон (Ємельянов). Саме його російський дослідник Олександр Верховський називав одним з ідейних лідерів російських націоналістів і фундаменталістів, ставлячи його ім'я поруч з іменами митрополита Іоанна (Сничева) і його помічника, російського праворадикального діяча Костянтина Душенова [28, с. 26]. Ім'я митрополита Тихона (Ємельянова) знову згадали у зв'язку зі скандалом навколо постановки в новосибірському театрі опери Вагнера «Тангейзер». У ній митрополит побачив образу почуттів віруючих [35]. Скандал із постановкою опери Вагнера завершився перемогою митрополита Тихона (Ємельянова) і став причиною чергової хвилі критики церковно-державних відносин у сучасній РФ збоку ліберальної спільноти.

Ідеологія представників групи «системних фундаменталістів» менш різноманітна у порівнянні зі строкатими поглядами церковних ієрархів. Однак її вивчення дозволяє побачити всю повноту ідеологічного простору російського православного фундаменталізму. До зазначеної групи можемо зарахувати послідовних радикалів цз церковного середовища, які не займають значних церковних посад, але є «ідейними вождями» великої частини так званого «церковного народу». Це протоієреї Дмитрій Смирнов та Андрій Ткачов, духівник патріарха Кирила схиархимандрит Ілій (Ноздрин), місіонер ієрей Георгій Максимов, богослов Олексій Осипов та «системні» православні активісти Кирило Фролов і Дмитро Цоріонов.

Феномен православного активізму й акціонізму необхідно розглядати окремо з огляду на те, що вони є унікальним явищем, яке виникло як безпосередня реакція на культуру постмодерну. В рамках цього дослідження обмежимося розглядом риторики найбільш відомих у православному середовищі радикальних проповідників: Смирнова, Ткачова та Максимова. При зовнішній відмінності в риториці зазначених проповідників простежується низка характерних рис, серед яких слід виділити антизахідництво та антимодернізм, етичний ригоризм, традиціоналізм, активну проросійську політичну позицію. Крім того, кожен із зазначених вище «лідерів думок» має власний яскравий стиль, їх проповіді і статті спрямовані на широку аудиторію і висвітлюють як актуальні внутрішньоцерковні проблеми, так і гострі етичні та політичні питання.

При розгляді риторики відомих представників білого духовенства, протоієреїв Димитрія Смирнова та Андрія Ткачова, необхідно виділити декілька резонансних заяв, які ілюструють їх ідеологічну позицію.

Слід зазначити, що риторика протоієрея Димитрія Смирнова багато в чому відображає загальний ідеологічний дрейф російського православ'я другої половини ХХ століття. Микола Мітрохін вказує, що до затвердження в ролі одного з лідерів православних фундаменталістів Смирнов довгий час входив до кола послідовників відомого ліберального проповідника отця Олександра Меня, але згодом кардинально змінив власну ідеологічну позицію на більш радикальну [96, с. 212]. За роки правління патріарха Кирила отець Димитрій неодноразово ставав учасником резонансних доколацерковних скандалів. Причиною такої популярності священика слід вважати різкий тон його проповідей, неоднозначність і гостроту заяв, особливо на етичні теми. Виконуючи обов'язки голови Патріаршої ради із питань захисту материнства та дитинства, Смирнов переважно висловлюється на сімейну тематику. Так, протоієрей Димитрій став одним із головних лобістів так званого «Закону Діми Яковлєва», який заборонив іноземцям всиновлювати російських дітей [128]. Значна частина його

інтерв'ю та статей, опублікованих на порталі «Pravoslavie.ru», присвячена проблематиці традиційної сім'ї та виховання дітей. Аналіз цих публікацій дає право констатувати, що отець Дмитрій є послідовним апологетом авторитарних методів виховання. В інтерв'ю під назвою «Ремінь краще плетений» священник прямо називає критиків авторитарних методів виховання «агентами Заходу» та «педофілами», а також наполягає на тому, що фізичний вплив є найкращим із відомих виховних методів [153]. З огляду на зазначені вище особливості риторики протоієрея Дмитрія Смирнова, можемо охарактеризувати його ідеологічну позицію як сімейно-патріотичний фундаменталізм. У своїх виступах і проповідях священник жорстко протистоїть двом типам лібералізму: політичному й етичному. На думку Смирнова, зазначені види лібералізму є джерелом більшості соціальних проблем сучасної Росії [131].

Риторика протоієрея Андрія Ткачова багато в чому близька до ідеологічної позиції протоієрея Дмитрія Смирнова. Формування Ткачова як проповідника відбулося під час його служіння в Українській православній церкві Московського патріархату з 1991 по 2014 рік. Протягом цього періоду він проявив себе як талановитий проповідник, популярний серед молоді через відкритість до нового та особливу харизму [160]. Переломний момент у риторичі протоієрея настав під час українських революційних подій 2013-2014 років. У своїй резонансній проповіді, у день пам'яті мучениці Тетяни, Ткачов закликав небесні карати учасників київського Майдану [37]. Проповідь була неоднозначно сприйнята як українським суспільством, так і керівництвом УПЦ, наслідком чого стала втеча протоієрея до Москви [208]. Після переїзду до столиці РФ ідеологічна позиція священника значно радикалізувалася. Тон його проповідей став агресивнішим, у риторичі з'явилася низка тем, притаманних ідеології релігійного фундаменталізму. Зокрема, отець Андрій виступив як активний проповідник військової агресії РФ щодо України та виправдав участь російської армії у військових діях у Сирії [26]. В іншій резонансній проповіді, присвяченій сімейній

проблематиці, протоієрей закликав чоловіків «ламати дружин через коліно» [139].

Після переїзду до Москви змінилася не лише ідеологічна позиція Ткачова, але й стилістика його проповідей. Низка його виступів наповнена риторичними фігурами, що не збігаються зі стандартами гомілетики РПЦ. При порівнянні стилістики промов протоієреїв Смирнова та Ткачова, можна стверджувати, що заяви отця Дмитрія перебувають «на межі фолу», тоді як отець Андрій за цю межу вочевидь заступає. Так, у своєму виступі на радіо «Радонеж» Ткачов назвав королеву Великобританії Єлизавету II «старою», а поета Єсеніна – «конкретним бакланом» [26]. Цікавим є й той факт, що церковне керівництво не лише не засуджує отця Андрія за різкість висловлювань, а навпаки, нагороджує його. За чотири роки служіння у Москві Ткачов отримав сан митрофорного протоієрея і став настоятелем підмосковного приходу. На думку українського публіциста Дениса Таргонського, різкі поведінка та риторика протоієрея безпосередньо пов'язані з його кар'єрним зростанням. Ткачов засидівся в Києві, але завдяки різкій антиукраїнській риторичній стилістиці був помічений консервативними колами РПЦ та переведений до Москви, де його проповідницький стиль та харизма виявилися затребуваними [160].

Ідеологічна позиція московського священика Георгія Максимова суттєво відрізняється від етичного ригоризму та політичного фундаменталізму протоієреїв Смирнова та Ткачова. Зазначений священнослужитель багато років є активним членом громади вбитого ісламістами священика Даниїла Сисоєва [40]. Висвячений на ієрея в 2015 році патріархом Кирилом, отець Георгій перейняв лідерські функції в так званій «Сисоєвській громаді». Фундаменталізм ієрея Георгія Максимова можна назвати віроповчальним. Розвиваючи риторичну стилістику Сисоєва, Максимов регулярно публікує у церковних ЗМІ матеріали присвячені «еволюційному питанню», в яких він активно відстоює фундаменталістську позицію критики теорії еволюції [85]. Інша актуальна тема виступів і статей Максимова – «спотворення сенсу» текстів

Священного Писання та «неправославне» розуміння церковного передання. Джерелом зазначених явищ отець Георгій вважає вплив ідеології модернізму [84]. Третя тема, на яку пише священник, стосується критики екуменізму та маргінальних течій у сучасному російському православ'ї. Цікаво, що, критикуючи екуменічні контакти керівництва церкви, Максимов уникає звинувачень у бік ієрархів. Для нього проблемою стає сам екуменізм як явище. На думку отця Георгія, саме він провокує появу маргінальних угруповань у сучасному російському православ'ї [83].

Характерною рисою ідеології маргінальних течій у РПЦ слід назвати прихильність представників зазначеної групи до фундаменталістської міфології 1990-х і початку 2000-х років. Якщо для основної маси ієрархів, священників і «церковного народу» питання про ідентифікаційні податкові номери (ІПН), паспорти з чипами, есхатологічні пророцтва, перспективи відродження монархії в Росії та заклики до визнання Миколи II «царем-відкупителем» давно відійшли в минуле, то для представників «маргінального фундаменталізму» вони залишаються актуальними. Більш того, зазначені теми отримали свій розвиток у межах специфічної релігійної традиції, в яку оформився православний фундаменталізм за пострадянські часи.

Говорячи про маргінальні течії в сучасному російському православ'ї, необхідно виділити два основних ідеологічних напрямки: «непоминаючих» і «царебожників». Ідеології цих двох груп етимологічно близькі. Обидві групи православних фундаменталістів налаштовані вкрай вороже до сучасності. Їх представники часто наполягають на тому, що живуть у так звані «останні часи», навколо чого вони й вибудовують власну оригінальну міфологію. Для «непоминаючих», лідером яких слід вважати ієросхимонаха Рафаїла (Берестова), есхатологічні очікування пов'язані з уявленням про «псування віри». Представники цього ідеологічного угруповання відмовляються поминати за богослужінням патріарха Кирила та інших церковних ієрархів. Свою відмову від літургійного поминання предстоятеля РПЦ вони

мотивують екуменічними контактами патріарха, зокрема, через Гаванську зустріч Кирила з римським папою Франциском у лютому 2016 року [152]. Іншою важливою причиною, через яку «непоминаючі» фактично виходять із підпорядкування єпископату, є неоднозначна позиція РПЦ у відношенні до Всеправославного собору, який пройшов влітку 2016 року на Криті. Слід зазначити, що вказаний собор представники маргінальних фундаменталістських груп розцінюють як «восьмий вселенський» та «єретичний». Навіть з огляду на факт відсутності делегації від РПЦ на соборі, «непоминаючі» стверджують, що підписання передсоборних документів вже свідчить про «апостасію» церковної ієрархії [там само].

З іншого боку, цікава й інша особливість ідеології зазначеного руху: попри жорстку критику та навіть проголошення анафем патріарху Кирилу та іншим церковним ієрархам, «непоминаючі» офіційно не виходять зі складу РПЦ. На думку православного богослова диякона Андрія Кураєва, такий стан речей пов'язаний із тим, що в самій церкві старця Рафаїла ніхто не сприймає всерйоз. На думку богослова, священник став заручником фундаменталістично налаштованого оточення, яке перетворило його на свого лідера [75].

Для так званих «царебожників» центральним елементом ідеології є віра в особливий духовний статус останнього російського монарха – царя Миколи II. Рух активно розвивався в 90-і роки XX століття і перебував під серйозним впливом єретичних вчень про спокутну жертву, яку нібито приніс імператор за російський народ [62, с. 142]. Після Ювілейного архієрейського собору 2000-го року, на якому канонізували Романових у лику страстотерпців, розмови про мученицьку смерть і спокутну жертву вщухли. Їхня чергова актуалізація відбулася на тлі політичних процесів, спричинених анексією Криму в березні 2014 року. Тоді головним лобістом культу «царя-відкупителя» виступила кримський прокурор Наталя Поклонська [155].

Черговий етап активності групи «царебожників» був пов'язаний із виходом на екрани фільму російського режисера Олексія Учителя

«Матильда», присвяченого історії роману Миколи II та балерини Матильди Кшесинської. Як і у випадку з протестами проти постановки опери Вагнера «Тангейзер» у Новосибірську, «православна громадськість» побачила в стрічці образу почуттів віруючих [35]. Окрім Поклонської, до зазначеної групи можна зарахувати православного активіста Сергія Алієва, який виступав у ЗМІ з погрозами режисеру Учителю та духівника «царебожників», колишнього настоятеля монастиря Царствених страсотерпців у Ганиній ямі схиігумена Сергія (Романова) [155].

Варто вказати ще одну ідеологічну особливість, притаманну маргінальному фундаменталізму. Ідеології обох течій – і «царебожників», і «непоминаючих» – відрізняються яскраво вираженим світоглядним дуалізмом, який російський дослідник Костянтин Костюк називає однією з основних рис релігійного фундаменталізму [71]. Позиції «непоминаючих» радикальніші: для них ворожою є вся навколишня дійсність, включаючи інших православних, які перебувають у канонічному спілкуванні з предстоятелями своїх церков. Для «непоминаючих» апостазія церковних лідерів поширюється й на «церковний народ». «Непоминаючі» визнають своїми «братами у вірі» лише інших церковних маргіналів або не визнають зовсім нікого. Хрестоматійним прикладом такого розколу можна вважати афонських зилотів, які відмовилися від поминання патріарха Варфоломія за екуменічні контакти [136]. Однак головним ворогом в ідеології цієї групи проголошується держава, яка насильно нав'язує віруючим електронні паспорти, податкові номери та страхові поліси, які сприймаються в міфології маргіналів як «печатка антихриста» [155].

З іншого боку, загальним місцем як для маргіналів, так і для «системних» російських православних фундаменталістів є їхня віра в особливу роль Росії і російського народу. Таке уявлення перейшло в ідеологію православних фундаменталістів зі слов'янофільства і лягло в основу їх історіософського світогляду, що відсилає до уявлення про

есхатологічну місію Росії, яка полягає у збереженні православної віри до «останніх часів».

Зазначене уявлення етимологічно пов'язане з ідеологічною доктриною «Москва – Третій Рим» [171, с. 125-126]. Важливу роль у цій міфології відіграє фігура православного царя, який несе на собі обов'язок захисника істинної віри. Прикметно й те, що навіть найрадикальніші православні фундаменталісти не критикують путінський авторитаризм, вважаючи за краще бачити джерелом негараздів і бід Росії інтриги та політичний вплив зовнішніх ворогів. Нерідко представники маргінальних православних груп переходять від слів до дій. Так, головний редактор популярного серед маргіналів Інтернет-ресурсу «Москва – Третій Рим» Олексій Добичін на початку військових дій на Сході України воював у складі угруповання Ігоря Гірка [42]. За «патріотичну» діяльність ієросхимонах Рафаїл (Берестов) нагородив Добичіна «духовним званням генералісимуса» [157].

Висновки до розділу 3

Витоки ідеології релігійного фундаменталізму в російській православній традиції необхідно шукати в її історичному досвіді. Починаючи з часів виникнення автентичної російської східнохристиянської традиції в ній сформувалися її характерні риси, зокрема: установка на тісну співпрацю церкви та держави й ортопраксію, схильність до ізоляціонізму та формування традиції месіанських світоглядних концепцій. Успадковані від Візантії імперські наративи знайшли в контексті російської духовної культури власне осмислення, внаслідок чого всередині останньої відбулося утворення ідеологічної доктрини «Москва – Третій Рим».

Використання зазначеної концепції мало сприятливі наслідки протягом раннього етапу формування російської державності, але було відкинуто в добу зіткнення із модерном. Внаслідок розділення релігійного та світського, яке мало місце під час Розколу в російському православ'ї, останнє зазнало чергових трансформацій, результатом яких стала суттєва модернізація

релігійної традиції, остаточне підкорення церкви державі, а також відокремлення від традиції радикальних релігійних течій. Зазначені фактори стимулювали актуалізацію всередині російського православ'я прагнення до подолання наслідків модернізації, результатом чого стало оживлення релігійного життя наприкінці імперського періоду. Досвід існування у ворожих у відношенні до релігії умовах жорсткої радянської секуляризації остаточно відділив сучасне російське православ'я від його історичних прототипів. Релігійні експерименти з модернізації церкви, які мали місце протягом радянської доби, зазнали поразки, виявивши ефективність традиційних форм державно-церковної співпраці. Результатом зазначених історичних процесів стало формування в просторі досліджуваної релігійної традиції сприятливих умов для виникнення фундаменталістської ідеології.

Фундаменталістський поворот у сучасному російському православ'ї відбувався в чотири етапи. Першим етапом стала ліквідація ліберальних течій всередині РПЦ. Зокрема, зазнали репресій послідовники священника Олександра Меня, діяльність яких була інтерпретована як відродження «обновленства».

Обумовлений соціально-політичним та внутрішньоцерковним контекстом, зазначений процес став своєрідною відповіддю РПЦ на запит епохи політичної та суспільної трансформації. Сталий запит на радикальні форми ідеології, мотивований загальнонаціональним почуттям ре сентименту, актуалізував в Росії 90-х років XX століття негативне ставлення до будь-яких форм лібералізму – як політичного, так і церковного.

Другою важливою віхою зміни вектора російського православ'я стало переосмислення спадщини митрополита Никодима (Ротова). Подвійний вектор політики авторитетного ієрарха ставав об'єктом критики збоку фундаменталістів ще з радянських часів. Створена Ротовим модель «відкритого світу православ'я» з ліберальним богослов'ям та широкими екуменічними контактами спиралася на підтримку радянської влади, що дискредитувало її в очах консервативно налаштованих віруючих, як

всередині РПЦ, так і в середовищі російської еміграції. З розпадом СРСР та зміною суспільно-політичного контексту запит на розроблену митрополитом Никодимом модель зійшов нанівець. З іншого боку, зв'язки колишнього голови ВЗЦЗ із радянською владою ставали постійним об'єктом критики вороже налаштованих до радянського минулого радикалів. Головним «каменем спотикання» для очільників РПЦ в 90-ті роки були їх особисті зв'язки із митрополитом Никодимом: значна частина авторитетних церковних ієрархів була його учнями та однодумцями. Відмовитися від спадщини Ротова і засудити її було неможливо, в результаті чого керівництвом РПЦ було прийнято рішення переосмислити надбання митрополита. Задля задоволення запитів фундаменталістів, екуменічна та ліберальна політика Ротова була засуджена, а його патріотична та державницька діяльність інтерпретовані як праця на благо Росії та церкви.

Третім етапом повороту внутрішньоцерковного дискурсу «вправо» стало придушення фундаменталістської опозиції всередині РПЦ. Для цього було проведено низку заходів, які ставили на меті адаптацію фундаменталістських ідеологем до загального дискурсу російського православ'я. Зокрема, під час Ювілейного архієрейського собору 2000 року РПЦ задовольнила вимогу фундаменталістів та канонізувала родину останнього російського імператора Миколи II. З іншого боку, ще з кінця 90-х керівництво церкви на чолі з патріархом Олексієм II виступило із критикою «младостарців», метою якої була ліквідація альтернативних систем управління в Руській православній церкві. Радикально налаштовані до керівництва церкви старці та їхні послідовники мали обрати між лояльністю до ієрархів та подальшою маргіналізацією.

Ще одним елементом політики придушення «правої» опозиції стало зміцнення позицій радикально налаштованих архієреїв, які отримали керівні церковні пости або важливі єпископські кафедри. Результатом зазначеного процесу став спад активності фундаменталістів й інтеграція їхньої риторики до загального дискурсу російського православ'я.

Останній, четвертий етап фундаменталістського повороту пов'язаний із діяльністю голови ВЗЦЗ смоленського митрополита Кирила (Гундяєва). Активізація політичних амбіцій Кирила в середині 90-х років XX століття призвела до внутрішнього дрейфу його риторики вбік радикальнішого дискурсу. Прагнучи отримати посаду московського патріарха, Смоленський митрополит вибудував грамотну політичну стратегію, елементами якої стало дистанціювання від спадщини його вчителя митрополита Никодима (Ротова) та позиціонування себе як головного російського патріота всередині РПЦ. Задля цього Кирило взяв на озброєння ідеологічну доктрину «російського світу» та з кінця 1990-х виступив з активною критикою лібералізму та концепції прав людини. Завдяки значному впливу на внутрішньоцерковний дискурс, він сприяв зміні соціальної концепції РПЦ. Внаслідок цього фундаменталізм був затверджений як форма внутрішньоцерковної ідеології.

Ключовою особливістю сучасного російського православного фундаменталізму є його висока адаптивність до поточного соціально-політичного контексту. Він активно використовує методи культури постмодерну, творчо осмислює їх, створює нові та переосмислює старі наративи. Такі тенденції дають право стверджувати, що православний фундаменталізм є живим релігійним явищем із великим творчим потенціалом. В його контексті відбувається процес одночасної адаптації до сучасності з її осмисленням в існуючій міфологічній системі. Кожне із виділених фундаменталістських угруповань у сучасному російському православ'ї займає окрему ідеологічну нішу і реагує на власний сегмент соціально-політичного дискурсу. Так, церковні ієрархи, на чолі з патріархом Кирилом, маневрують у рамках ідеології путінського авторитаризму.

«Системні фундаменталісти» відповідають на культурні й етичні запити населення РФ, висвітлюють актуальні питання, пов'язані із сімейною, гендерною, політичною та релігійною тематикою. Прикметно, що етичний ригоризм, притаманний представникам цієї течії, не є унікальним винаходом православного фундаменталізму. Радикальні погляди на проблеми сім'ї,

традиції та гендер однаково характерні як для ісламських, так і для християнських фундаменталістських рухів. У свою чергу, ідеологія маргінальних груп у російському православ'ї розвивається в руслі загальносвітових трендів радикальних політичних і релігійних ідеологій, таких як ісламізм, антиглобалізм, так званий «альтернативний правий рух».

РОЗДІЛ 4 ДОКТРИНА «РОСІЙСЬКОГО СВІТУ» ЯК ЦЕНТРАЛЬНИЙ НАРАТИВ ІДЕОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ

4.1. Генеза ідеологічної доктрини «російського світу» в сучасному російському православ'ї

Дослідивши витoki та специфіку виявлення феномену релігійного фундаменталізму в сучасному російському православ'ї, можемо перейти до аналізу його центрального ідеологічного конструкту – доктрини «російського світу». Джерелом виникнення досліджуваної концепції є той самий пострадянський контекст, у контексті якого відбулося формування загальної картини ідеологічного ландшафту російського православного фундаменталізму. Втім, специфіка актуалізації ідеологічної доктрини «російського світу» має власні автентичні аспекти. Задля її розуміння нам необхідно розглянути причини, під впливом яких відбулося формування досліджуваного ідеологічного конструкту. Як ми вже зазначили в попередньому розділі, розпад СРСР стимулював виникнення світоглядної порожнечі, яка під впливом різноманітних суспільно-політичних та культурних чинників на початку 1990-х років почала заповнюватися агресивними ідеологічними продуктами. Під їхнім безпосереднім впливом протягом останнього десятиліття XX століття в російському суспільстві поступово кристалізувався сталий ідеологічний запит, формування якого відбувалося за принципами «від протилежного» до тогочасних політичних та економічних реалій. Пострадянська криза асоціювалася із залежністю від країн Заходу (особливо США), владою неспроможних до керування демократів та занепадом духовності, викликаною торжеством культури споживацтва. Відповідно, світська і церковна влади мали реагувати на такий суспільний запит формуванням нової ідеологічної моделі, яка б водночас абсорбувала в себе «російський ресентимент» та давала віру в можливість відродження минулої імперської величі, бодай у її культурному вимірі.

Пошуки актуальної ідеологічної моделі відбувалися одночасно в декількох «ідейних таборах». За переконанням архимандрита Кирила (Говоруна), наприкінці 90-х років XX століття в колах російської інтелігенції відбувається формування «пілотної» версії концепції «російського світу». Її авторами виступили троє політтехнологів – Петро Щедровицький, Сергій Градіровський і Єфим Островський. Вони ставили за мету створення такого ідеологічного конструкту, який би міг зупинити культурний розпад пострадянського середовища [38]. Сам Петро Щедровицький бачив «російський світ» як розгалужену мережу малих та великих спільнот, об'єднаних за допомогою мови [207]. Така версія «російського світу» не була чужою демократії, адже базувалася на розробках представників так званого московського методологічного гуртка: Георгія Щедровицького та Михайла Гефтера, які розробляли власні ідеї, на противагу радянській ідеології [38].

Паралельно з цим процесом формувалася «права ініціатива», в рамках якої концепція «російського світу» набувала власного тлумачення. За словами дослідниці Олени Волкової, авторами цієї ініціативи виступали ідеологи російських радикальних рухів, зокрема філософ Олександр Дугін та митрополит Санкт-Петербурзький Іоанн (Сниčov) [32]. Перший виступав як активний популяризатор ідей євразійства і так званої «консервативної революції», другий активно наповнював церковний дискурс фундаменталістськими та шовіністичними інтерпретаціями російської історії і православного віровчення. За свідченням тієї ж Волкової, протягом 90-х та на початку 2000-х років процес формування праворадикальної версії концепції «російського світу» активно підтримувався академічним середовищем, зокрема керівництвом Московського державного університету [там само]. В стінах МДУ проводилися заходи, які згодом отримали назву Всесвітнього російського народного собору. Їх учасники озвучували риторику, яка певним чином збігалася з уявленням в дусі «російського ресентименту», але мала більш радикальний та шовіністичний характер [там само].

Третім кластером, у якому відбувалося формування ідеології «російського світу», був простір офіційної влади Російської Федерації, яка певною мірою сама була носієм духу ресентименту [88]. Представники постельцинського покоління російських політиків позиціонували себе як люди, які поділяють народну скорботу щодо розпаду СРСР та вибудовують власне політичне майбутнє на тлі подолання наслідків «демократичних експериментів 90-х років». Задля утвердження такої влади була потрібна гнучка ідеологічна система, яка б, водночас, відповідала потребам переважної більшості росіян та була конкурентоспроможною в сучасних політичних і культурних умовах. Будучи людьми свого часу, представники нової влади залишалися заручниками чорно-білого світогляду в дусі дихотомії «свій-чужий», яка накладалася на загальнонаціональний ресентимент. У такий світогляд влучно вписувалася тиражована тим же Дугінім геополітична концепція світу з декількома «зонами впливу», де після краху СРСР панувала гегемонія ідеологічної моделі, так званої *Rax Americana* [47, с. 239]. З урахуванням цих вимог, кремлівськими ідеологами була зроблена ставка на відродження у свідомості росіян уявлення часів «холодної війни» про двополярний світ. Слід зауважити, що закріпленню цього стереотипу сприяв поступовий вихід Росії з кризи 90-х років. Стабілізація економіки утверджувала уявлення про стабільність поточного політичного режиму та пробуджувала спогади про часи, коли СРСР мав статус наддержави. Офіційній ідеології путінізму, яка формувалася саме у цей період, не вистачало лише одного – сакралізуючого елемента, який би додав новому світогляду метафізичної ваги. Такими елементами стали мова, традиційні цінності та православ'я.

Введення концепції «російського світу» в обіг відбувалося поступово. Вище вже згадувалися сесії Всесвітнього російського народного собору, де це словосполучення використовувалося ледве не всіма його учасниками [32]. За свідченням російського дослідника Сергія Філатова, на сесіях собору регулярно виступав і тодішній голова Відділу зовнішніх церковних зв'язів

митрополит Смоленський Кирило (Гундяєв), який в найближчі роки стане головним лобістом цієї ідеологічної концепції [175, с. 12]. Слід зауважити, що саме в рамках діяльності собору відбулася кристалізація ідеології «російського світу». Серед складових цієї ідеології слід виділити кілька ключових елементів. Так, «російський світ» – це простір російської мовної, культурної, релігійної та політичної ідентичності [43; 167, с. 60]. Простір своєрідної альтернативи західній культурній традиції з усім характерним набором власних культурних цінностей та змістів [167, с. 58]. У цьому віртуальному світі інтереси групи (держави, церкви) та традиції (культурної, мовної, політичної) превалюють над інтересами особистості [43; 196; 151]. Крім того, ця концепція передбачає своєрідну інтелектуальну та духовну єдність її прибічників по всьому світу, виводячи ареал її поширення за межі російськомовної діаспори [207; 167, с. 62]. Таку ідеологічну модель Олена Волкова порівнює з принципами функціонування Комуністичного інтернаціоналу [32]. З огляду на вказані критерії, доктрину «російського світу» можна назвати ідеальною відповіддю як на внутрішні, так і на зовнішні ідеологічні запити РФ. З одного боку, вона повністю резонує із уявленнями про світовий порядок, що існували у свідомості російського народу та влади. З іншого, засновуючись на антизахідних засадах, вона, будучи типовим геополітичним ідеологічним конструктом, гармонійно вписується в загальносвітові антиглобалістичні тренди.

Зусиллями митрополита Кирила ідеологія «російського світу» поступово інтегрувалася до внутрішньоцерковного дискурсу Руської православної церкви. Сергій Філатов зазначає, що ще за часів патріарха Олексія II в риторичі спікерів РПЦ вже були присутні націоналістичні елементи [175, с. 12]. Однак саме Кирило зробив ці елементи магістральним напрямком церковно-політичного дискурсу. Слід зауважити, що Кирило завжди відрізнявся від загальної більшості ієрархів РПЦ проникливим політичним чуттям та вмів вчасно розпізнавати інтереси влади. Ще за часів свого служіння у сані митрополита Смоленського він мав активну державницьку

позицію. Його патріотизм, заснований на уявленні про боротьбу двох цивілізацій – західної і російської, визнання того, що у Росії завжди буде свій шлях, відмінний від країн західної демократії. Турботу про релігійну освіту в церкві та загрозу прозелітизму інших християнських конфесій митрополит Кирило розглядав саме з національно-патріотичних позицій збереження своєрідності російської цивілізації [175, с. 10]. Ще з часів проведення перших форумів Всесвітнього російського народного собору Кирило проявляв активну зацікавленість у цих заходах та сам брав у них безпосередню участь [175, с. 13]. Починаючи з 2000-х років, у його промовах поступово починає з'являтися словосполучення «російський світ», втім, не надто артикульоване. Говорячи про «російський світ» митрополит Кирило дещо плутався у визначеннях, характеризуючи його виключно як «простір спільних цінностей» [43]. Втім, вже тоді майбутній патріарх чітко зрозумів значимість цього ідеологічного конструкту як для майбутнього Росії, так і для власної політичної кар'єри.

Після обрання Гундяєва патріархом Московським у 2009 році, зазначений ідеологічний тренд стає магістральним у риториці багатьох спікерів РПЦ. Особливо завзято його підхоплюють наближені до новообраного предстоятеля чиновники патріархії. Активно виступають із пропагандою ідей «російського світу» голова Відділу зовнішніх церковних зв'язків митрополит Іларіон (Алфєєв) та його заступник протоієрей Всеволод Чаплін [196]. Окреме положення про особливий статус концепції «російського світу» вносять у головний програмний документ РПЦ «Основи соціальної концепції» [34]. Починаючи з 2009 року, офіційні представники Московської патріархії дуже багато говорять і пишуть з цього приводу. Так, виступаючи в Центрі соціально-консервативної політики, заступник голови Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського Патріархату, ігумен Філіп (Рябих) заявив: «Росія може бути одним із головних центрів цивілізаційної єдності, яку можна іменувати «російський світ». Прикметник «російський» вказує на історичні витoki цієї цивілізації, яка бере свій

початок у Стародавній Русі, а не на її етнічний склад. «Російський світ» розуміється як система цінностей, яка є основою для кількох сучасних держав. Це спільна історична спадщина, загальні святині, спільна культурна спадщина та підходи до будівництва громадського життя. Хоча «російський світ» – це багатонаціональний світ, у ньому особливу роль відіграє російський народ. Протягом століть він брав у свій цивілізаційний простір інші народи, які були готові жити з ним у мирі та злагоді» [60]. Ще в 2008 році під час виступу в Києві Кирило окреслив географію «російського світу», процитувавши вислів, який приписують преподобному Лаврентію Чернігівському, про те, що «Росія, Україна та Білорусь – то і є Свята Русь» [92]. Згодом, вже у 2010-му, він вирішив включити до складу зазначеного геополітичного утворення, окрім звичних «братніх слов'янських народів», ще й Казахстан. Адже, за словами Кирила, там було посіяно насіння козацької доблесті і козачої мужності [129]. Крім того, до сфери впливу «російського світу» була також включена Молдова. Відповідаючи на питання про відношення країни з неслов'янським та неросійськомовним населенням до «російського світу», патріарх сказав, що це поняття має відношення не до культурної, а до духовної сфери [141].

Виникає цікава паралель, згідно з якою, за логікою Кирила, ареал поширення «російського світу» чітко збігається з юрисдикцією Руської православної церкви, яка, в свою чергу, покриває мережею власних єпархій майже весь простір колишнього СРСР (за винятком спірних із Константинопольським патріархатом територій Прибалтійських республік). Рухаючись цією логікою, можна дійти доволі цікавого висновку: поширюючи через мережу власних церковних структур ідеологію «російського світу», РПЦ є своєрідним інструментом зворотної колонізації, створюючи ідеологічне підґрунтя для майбутнього повернення або хоча б збереження певної культурної залежності колишніх колоній у відношенні до митрополії – Росії, яка, згідно з логікою патріарха, виступає ядром «російського світу» [43]. На думку російської дослідниці Олени Волкової,

зазначену ідеологічну концепцію можна тлумачити як імперську та загарбницьку. Оскільки російськомовні скрізь і всюди говорять російською, то це може стати ідеологією виправдання світового завоювання [32].

Цікаво звернути увагу на ті самі «спільні цінності», які, за словами спікерів РПЦ, поділяє переважна більшість мешканців віртуальної Святої Русі патріарха Кирила. Згідно з його логікою, такими цінностями є переконання про домінуюче положення держави у відношенні до людини та активне прагнення протистояти тенденціям світового глобалізму [93, с. 20]. В своїй риториці патріарх часто використовує ідеологічне кліше про «особливий шлях Росії», яке походить від філософії слов'янофілів XIX століття. Згідно з його логікою, ця концепція дає право стверджувати, що мешканцям «російського світу» притаманні «інші духовні цінності», які, на думку патріарха, можна протиставити ліберальним антропоцентричним цінностям людям західного світу. Говорячи про концепцію прав людини, ще у 2000 році на шпальтах «Нової газети» Кирило писав: «В основі цього способу життя лежать ліберальні ідеї, які поєднали в собі язичницький антропоцентризм, що прийшов в європейську культуру в епоху Відродження, протестантське богослов'я і юдейську філософію. Ці ідеї остаточно оформилися наприкінці епохи Просвітництва в певний комплекс ліберальних принципів. Французька революція стала завершальним актом цієї духовно-світоглядної революції, в основі якої лежить відмова від нормативного значення Традиції» [93, с. 26-27]. Протиставляти ліберальному гуманізму Кирило пропонував «традиційні цінності» та «спільні духовні цінності Святої Русі» [150]. Вже у 2016 році, у відповідь на критику за зустріч із римським папою Франциском, Кирило виступив із засудженням сучасного лібералізму, який він назвав «сучасною єрессю», що може наближати апокаліптичні події. Довкола боротьби з цією єрессю він закликав згуртуватися усіх православних християн [151]. Схожу точку зору неодноразово озвучував і один із найбільш відомих спікерів РПЦ протоієрей Всеволод Чаплін. Для нього головні цінності християн – це віра, святиня та

Батьківщина. На думку Чапліна, справжній православній людині заради цих цінностей не варто шкодувати й власного життя [196].

Резюмуючи ці твердження, можемо констатувати, що у баченні головних пропагандистів доктрини «російського світу» мешканцям віртуального ідеологічного простору притаманні цінності, які можна сміливо назвати фундаменталістськими. В риториці спікерів патріархії превалює думка про домінацію традиції над сучасністю, використовуються кліше, які відсилають до ідеологічних конструктів минулого. Крім того, в риториці активно використовується притаманна саме для фундаменталістського світобачення дихотомія «свій-чужий», де «свій» – це виключно російський, а «чужий» – західний, ліберальний. Цікавим є зауваження з цього приводу Олени Волкової, яка зауважує, що використані ідеологами «російського світу» конструкції, на кшталт «Святої Русі», «традиційних цінностей» та міфологеми про «єдність народу» в «могутність армії», не наповнені змістом. Дослідниця називає їх симулякрами, адже вони не пов'язані з дійсністю та існують лише на папері й у свідомості прибічників доктрини [32]. Така точка зору дає право називати концепцію «російського світу» простором симулякрів.

4.2. Ідеологія російського світу та концепція прав людини в контексті православної традиції

Цей аспект нашого дослідження слід почати із розгляду передумов виникнення практики використання ідеологічних конструктів у дискурсі російської православної традиції. Складний характер відносин між православною церквою та владними інституціями був обумовлений специфікою формування східного християнства. Розпад Римської імперії у V столітті на Східну та Західну частини визначив базові відмінності шляхів історичного існування майбутніх Православної та Католицької церков. Незалежна від потужних державних інституцій, Католицька церква сама формувала власну ідеологічну програму, яку погоджували або не

погоджували власні кола тих державних утворень, які сформувалися на уламках Західної Римської імперії [18, с. 116–117]. Історичний шлях східного християнства розгортався у тіні залежності церковних інституцій від Візантійської імперії – потужного державного інституту з власною системою державно-релігійних відносин. З огляду на цей факт, православ'я в рамках власної традиції нормалізувало політичну залежність від примх влади та було змушене постійно маневрувати в процесі погодження власної проповіді з державною ідеологією.

Протягом століть така система відносин закріпилася і створила характерну модель взаємодії, де церква відігравала роль важливої опори державної влади. За зауваженням російського дослідника протоієрея Георгія Флоровського, зазначена модель відносин викликала критику ще з часів раннього християнства [179]. Втім, незважаючи на свій неоднозначний характер, вказана модель виявилася дієвою та, з певними поправками, проіснувала до сьогодення. Потужні державні утворення, такі як Візантійська або Російська імперії, використовували православ'я як невід'ємну частину власної ідеології. Хрестоматійним прикладом такого використання можна назвати офіційну російську ідеологічну модель XIX століття, так звану «Уварівську тріаду» – «православ'я, самодержав'я, народність», де приналежність до певної релігійної традиції інтерпретувалося як форма колективної ідентичності. За зауваженням російського дослідника Валентина Уляхіна, така ідеологія наслідувала ранньовізантійську традицію та створювала симбіоз між монархічним режимом, релігією та національним почуттям [170].

XX століття зі своїми карколомними історичними та соціальними трансформаціями зробило необхідним пошук нових шляхів взаємодії між церковними інституціями та державною владою в більшості православних країн. РПЦ не була винятком. Умови її існування в тоталітарній радянській державі змусили віруючих та ієрархів церкви будувати нову модель взаємодії з офіційною атеїстичною владою СРСР. Результатом цього будівництва стало

повне підкорення церковних інституцій державі та суттєве узгодження церковної риторики з офіційною радянською ідеологією. В подальшому саме ці умови стануть запорукою формування в церковному середовищі нових, посткомуністичних ідеологічних продуктів, таких як доктрина «російського світу».

Виникнення досліджуваної концепції напряму пов'язане із внутрішнім та зовнішнім контекстом, в якому опинилося російське православ'я наприкінці ХХ століття. З розпадом СРСР колишній радянський простір опинився в ситуації ідеологічного вакууму. Після отримання незалежності більшість пострадянських країн поступово віддалялися від російської культурної ідентичності та втрачали зв'язок із колишньою митрополією [32; 38]. Російський народ і влада потребували нового ідеологічного продукту, який би, водночас, допоміг подолати почуття постімперського ресинтементу та включав би в себе нову концепцію імперської величі. Ці умови спонукали окремі російські інтелектуальні течії до розробки програми, яка мала заповнити існуючий вакуум новими змістами. Пілотна версія доктрини «російського світу» була розроблена представниками Московського методологічного гуртка на чолі з Петром Щедровицьким [38]. Паралельно із цим, у рамках форумів Всесвітнього російського народного собору відбувалося формування націоналістичної версії зазначеної ідеологічної концепції. Ця версія спиралася одночасно на геополітику та філософію слов'янофілів [32]. Третім кластером був простір державної влади Росії, яка з обранням на посаду президента Володимира Путіна почала активно формувати власну програму, яка згодом перетворилася на так звану ідеологію «путінізму». Точкою перетину трьох складових стало церковне середовище, в контексті якого і відбулося формування сучасної версії доктрини «російського світу». В цьому дослідженні є символічною й постать патріарха Кирила (Гундяєва), який ще в часи служіння в сані митрополита Смоленського став чи не найактивнішим лобістом зазначеної ідеологічної доктрини [175, с. 12].

Сформована на початку 2000-х років, концепція «російського світу» спиралася на три ключових складові: російську мову, православ'я та традиційні цінності [32]. Її суть полягала у створенні оригінальної системи ідентичності, де центральною складовою мала виступати саме російська мова [38]. Цей елемент доктрини мав творити своєрідну всесвітню мережу лінгвістичної та культурної ідентичності, центром якої мала стати Росія. За задумами творців доктрини, статус російської культури набував нового сенсу – «російської цивілізації» [32; 93, с. 35-36]. До складу цієї цивілізації мали входити країни, пов'язані спільним історичним та релігійним спадком із РФ – Україна та Білорусь [92]. За переконанням патріарха Кирила, це «ядро російського світу» утворює певний духовний ідеал, так звану «Святу Русь», яку російська дослідниця Олена Волкова, через відсутність будь-яких історичних кореляцій, називає симулякром [32]. Останньою важливою складовою «спільних духовних цінностей» «російського світу», за переконанням патріарха Кирила, є радикальне несприйняття західних політичних цінностей та лібералізму [151; 196]. Цей елемент певною мірою споріднює ідеологію досліджуваної доктрини із програмами світових антиглобалістичних рухів. З іншого боку, протиставлення «російського світу» його власній системі цінностей дає право пов'язати його ідеологію із явищем релігійного фундаменталізму, з характерним чорно-білим світоглядом, де протиставляється традиція та сучасність.

При аналізі співвідношення доктрини «російського світу» з православною традицією, особливу увагу привертає мовний компонент. Він є важливим щонайменше з двох причин: з одного боку, саме лінгвістична складова зазначеного ідеологічного конструкту є стрижнем, на якому сформована загальна ідеологічна модель; з іншого боку, саме вона стає певним «каменем спотикання», яка обумовлює значну частину критики доктрини з боку християнської догматики. Український дослідник архімандрит Кирило (Говорун) пропонує шукати витoki мовної складової концепції «російського світу» в філософії німецького романтизму початку

XIX століття. За зауваженням науковця, саме в середовищі німецьких філософів сформувався прототип концепції споріднення роздроблених германських князівств за допомогою німецької мови [38]. На мовний аспект звертає увагу й Олена Волкова. Вона пропонує розглядати лінгвістичну складову як запоруку імперських амбіцій Росії у відношенні до пострадянського простору, де всюди можна знайти російськомовних мешканців, інтереси яких можна «захищати». Крім того, на думку Волкової, розгалужена мережа російськомовних прибічників «російського світу» надає РФ право розраховувати на всесвітню експансію [32]. Обидва дослідники сходяться на тому, що базована на мовному аспекті ідеологія у процесі релігійного осмислення перетворюється на певну месіанську, есхатологічну програму, в центрі якої постає ідея божественної обраності магістрального народу: німців – у романтичній версії, росіян – у версії «російського світу». Цей месіанізм, з одного боку, канонізує мову, культуру та традиції свого народу-носія, а з іншого, дає право «перевиховувати», «рятувати» народи, які пішли у протилежному, у відношенні до шляху «народу-богоносця», напрямку [32; 38]. Говорун зазначає, що саме цей німецький романтичний месіанізм став попередником нацизму XX століття [38]. В свою чергу, концепція «російського світу», рухаючись у рамках тієї ж логіки, постулює ідею про спасіння виключно тих, хто поділяє її цінності або територіально належить до простору «Святої Русі» [32].

Суттєву невідповідність між месіанізмом «російського світу» та православним баченням спасіння ще у 2009 році відзначив український дослідник Юрій Чорноморець. Аналізуючи тексти проповідей та статей патріарха Кирила, він зазначав, що досліджувана доктрина пропонує виділяти народи «російського світу» серед інших нащадків Адама та Єви, в той час як вчення церкви наголошує на рівності всіх людей перед Богом. Чорноморець зазначає, що патріарх не називає народи «Святої Русі» кращими чи святішими за інші, але він наголошує на їхній органічній єдності та наявності особливих духовних цінностей. За зауваженням дослідника, ці

два фактори й вирізняють мешканців «російського світу» серед інших народів [198]. Варто зауважити, що ідея богообраності росіян не є новою для російського православ'я. Пов'язане воно значною мірою з ідеєю християнської імперії, яку ще у середині ХХ століття аналізував російський дослідник Георгій Флоровський, згідно з яким актуалізація концепції християнської імперії стала наслідком абсорбування християнського віровчення ідеологією Східної римської імперії, а згодом – причиною виникнення інституту чернецтва, яке певною мірою протиставляло себе імперській ідеї [179]. «Каменем спотикання» ставало небуденне для християнства питання: яким чином відбувається спасіння або хто несе відповідальність за спасіння людини? Ідея християнської імперії постулювала принципи колективного спасіння, в той час як чернецтво наполягало на спасінні індивідуальному [там само]. Рухаючись далі в рамках цієї логіки, можемо дійти висновку, що в сучасних умовах ситуація пролягає тим же водорозділом: неоімперська доктрина «російського світу» базується на принципах богообраності, а отже, колективного спасіння, колективної відповідальності, яку патріарх Кирило називає принципом соборності або колективною індивідуальністю [32].

Цікаво, що використання патріархом терміну «соборність» також корелює з історичними формами російської православної традиції. Бачення соборності як форми колективної індивідуальності було значною мірою характерним для російського православ'я допетровського періоду, коли релігійна традиція також активно використовувалася в межах державної ідеології Московського царства [9, с. 40]. Втім, російський богослов протоієрей Сергій Булгаков вбачає в православній соборності не форму ідеологічної одноманітності, коли всі члени церкви поділяють спільні, у випадку «російського світу», примарні духовні цінності, а як принцип ризоматичної розгалуженості церкви, де кожна складова частина залишається в єдності у Христі, попри всі зовнішні розбіжності. Більш того, для Булгакова саме зовнішні розбіжності й стають запорукою принципу соборності [18, с.

117]. Бачення соборності, яке використовує патріарх Кирило, має здебільшого не догматично-релігійне, а ідеологічне походження. Його витoki слід шукати в іншому ідеологічному прототипі концепції «російського світу» – доктрини «Москва – Третій Рим», яка, за словами російського дослідника Георгія Федотова, також містила в собі ізоляціоністський та, водночас, загарбницький потенціал, який у майбутньому отримає власне втілення в радянському комуністичному утопізмі [173, с. 300].

У контексті сьогодення проблема колективного або індивідуального спасіння накладається на сучасні суспільно-політичні реалії. Саме на її діалектиці базується жорстка критика прихильниками ідеологічної доктрини «російського світу» концепції прав людини зокрема та лібералізму загалом. Патріарх Кирило та наближені до нього речники РПЦ, такі як протоієрей Всеволод Чаплін, активно критикують ліберальні цінності, називаючи їх «сучасною єрессю людинопоклонства» [151; 196]. Таке відношення до концепції прав людини значно виділяє РПЦ на тлі інших християнських церков світу. За слушним зауваженням російського дослідника Сергія Філатова, консерватизм у ставленні до сучасних загальносвітових культурних та політичних тенденцій є притаманним не лише російському православ'ю. Критичну позицію у відношенні до проблемних етичних питань висловлює значна кількість християнських церков та деномінацій, втім, за словами дослідника, саме РПЦ фактично є єдиною великою і впливовою християнською церквою в світі, яка вороже ставиться до принципів демократії і прав людини [175, с. 17].

Щоб краще зрозуміти контрастність позиції прихильників доктрини «російського світу» у відношенні до позиції інших православних церков, слід звернути увагу на програмні документи так званих «церков демократичного світу». Якщо порівнювати політичні концепції різних церков, то слід зазначити, що в цьому питанні не останню роль відіграє історичний досвід тієї чи іншої помісної православної церкви, місце релігії у культурній традиції приналежних до церкви народів та форма відносин між церквою та

державою. Показово, що ті православні церкви, юрисдикція яких історично поширилася на країни західного світу, не сприймають себе як провідників «особливого шляху», а власну культурну традицію – як «окрему цивілізацію». Яскравий приклад такого типу релігійно-політичного балансу ілюструє Вселенський патріархат, чинний предстоятель якого, патріарх Варфоломій, визнає верховенство прав людини – головного принципу етичної та культурної ідентичності сучасного західного світу. У своєму розумінні прав людини патріарх Варфоломій дотримується православної святоотецької традиції, в якій йдеться про рівну цінність всіх людей для Бога. Кожна людина – образ Божий, тому всі наділені однаковими правами. Права людини не можуть бути більш або менш важливими в залежності від ступеня богоуподібнення або гріхопадіння. Добродесність або порочність окремих людей не впливає на обсяг їхніх прав, так само як і релігія, раса, нація та інші відмінності [199].

Таке розуміння сучасних демократичних цінностей добре ілюструє той факт, що, по-перше, православне віровчення не базується на принципах переваги певної релігійної або культурної традиції над іншими; по-друге, що порозуміння між багатовіковою церковною традицією православ'я та сучасним світом все-таки можливе. Це порозуміння ґрунтується, з одного боку, на поважливому ставленні сучасного демократичного світу до православної традиції, а з іншого – на прагненні церкви до адекватного богословського осмислення сьогодення. Необхідно зазначити, що Вселенський патріархат неодноразово виступав із засудженням факту використання РПЦ концепції «особливого шляху» та тенденції до зближення з державною владою [213]. Втім, непорозуміння між «церквами демократичного світу» та РПЦ не вичерпується виключно різним ставленням до концепції прав людини. Реальною проблемою для російського православ'я стає політика ізоляціонізму, яку проповідує патріарх Кирило. Показовим у цьому плані є конфлікт на тлі Всеправославного собору, який відбувся влітку 2016 року на Криті. Нагадаємо, що тоді собор із різних причин проігнорували

представники чотирьох автокефальних православних церков: Грузинської, Болгарської, Антиохійської та Російської [212]. Позиція РПЦ була розцінена як прояв неповаги до учасників собору, які звинуватили ієрархію РПЦ в єресі етнофілетизму [200]. Слід зауважити, що до того звинувачення у «народопоклонництві» звучали переважно з боку Москви у контексті діяльності не лише неканонічних українських православних церков, а й офіційної Української православної церкви [86]. Однак відмова від участі у Всеправославному соборі наочно продемонструвала, що концепція «російського світу», популяризована патріархом Кирилом в російському церковному середовищі, почала викликати активну критику не лише серед прихильників ліберальних цінностей та захисників прав людини, а й серед православних ієрархів. Тиражована за допомогою доктрини «російського світу» суміш ізоляціонізму, імперського загарбницького пафосу та есхатології може знайти відгук у свідомості лише релігійних фундаменталістів, які, попри власну наявність у будь-якій релігійній традиції, завжди залишаються у критичній меншості у відношенні до основної маси віруючих. Можемо констатувати, що головною зовнішньою проблемою сучасної РПЦ є спроба стати своєрідним центром тяжіння всіх світових фундаменталістів та антиглобалістів. Така позиція навряд матиме позитивні наслідки. Більше того, саме вона може призвести до остаточного розколу світового православ'я.

4.3. Доктрина «російського світу» в контексті постколоніальних досліджень

З метою кращого розуміння специфіки, пов'язаної з процесами генези, актуалізації та рецепції доктрини «російського світу», необхідно розглянути зазначений ідеологічний конструкт у контексті постколоніальних досліджень. Спираючись на цю методологію, зможемо зрозуміти витоки ідеології «російського світу», дослідити процес її конструювання і

передбачити подальші перспективи використання зазначеної ідеологічної моделі.

Витоки постколоніальної теорії необхідно шукати в історико-філософському контексті другої половини ХХ століття. Вона являє собою синтез методологічно і дисциплінарно гетерогенних, але тематично пов'язаних дискурсів, об'єднаних завданням подолання наслідків економічної, політичної і культурної залежності «не західного» світу від «західних» зразків та прототипів [15, с. 776]. Зазначена теорія використовує широкий спектр методів: постструктуралізм, психоаналіз, деконструкцію, ідеї феміністичної критики [210, с. 160]. Діалектична за своєю суттю, вона будується на ряді ключових опозицій: «Схід-Захід», «колонія – митрополія», «пригноблений – гнобитель», «традиція – модерн» [3]. У центрі досліджень – деконструкція колоніальних текстів. Колонія намагається пробитися крізь імперський диспозитив та впізнати саму себе в пропонованих їй наративах [15, с. 776]. Постколоніальна теорія розглядає три складові колоніального дискурсу: колоніалізм – антиколоніалізм – постколоніалізм. Іншими словами, це процес захоплення території – боротьба із загарбниками – осмислення колоніального досвіду [там само]. Ключовим текстом цього напрямку досліджень прийнято вважати працю Едварда Саїда «Орієнталізм», опубліковану в 1979 році [15, с. 776; 210, с. 160]. У вказаній роботі автор піднімав проблематику взаємовідносин колонії і митрополії, приділяючи значну увагу питанню формування в дискурсі колонізаторів наративів про мешканців колонії. Цей процес тягне за собою подальшу трансляцію зазначених наративів на представників колонізованих народів і впливає на формування їх ідентичності [15, с. 776].

На ранньому етапі постколоніальна теорія акцентувала увагу на проблемах взаємин імперій західного зразка (Британія, Франція) з їх африканськими й азійськими колоніями. Однак у 1980-х роках поле постколоніальних досліджень було розширене. Причиною цього розширення став поступовий відхід від хибних уявлень про колоніальну єдність, що

дозволило говорити про існування не однієї постколоніальної культури, а різних, які мають своє обличчя [210, с. 161]. Крім напрямку, заданого Едвардом Саїдом у рамках постколоніального дискурсу, на цей момент актуалізувалися два магістральні вектори досліджень: лінгвістичний, представлений роботами Гомі Бхабхі, та феміністичний, представлений напрацюваннями Гаятрі Співак [210, с. 165-166].

Розширення поля постколоніальних досліджень дозволило включити в його контекст і колишні радянські країни. Цей процес піддався серйозній критиці збоку прихильників зазначеної теорії [138]. Основним об'єктом претензій є співвіднесення імперського статусу Росії, а пізніше СРСР, з уявленням про «західний» тип колонізації, характерний для цього напрямку досліджень. На думку критиків, у пострадянському контексті складно говорити про серйозний культурний розрив між колоніями і митрополією. Виняток становлять лише країни Середньої Азії, рівень культурного розвитку яких до моменту колонізації їх Російською імперією істотно відрізнявся [3]. Критики вважають, що відсутність значного культурного розриву робить неможливим застосування звичної методології постколоніальної теорії до Східної Європи [там само].

З іншого боку, згадана вище перспектива подолання узагальненого образу «Заходу» надає можливість включення пострадянського простору в контекст постколоніальних досліджень. Український дослідник Микола Рябчук вказує, що, незважаючи на відсутність глибокого культурного розриву, наявність фактів лінгвістичної, етнічної, релігійної та соціальної дискримінації підкорених Росією народів дозволяє говорити про постколоніальний характер культур країн колишнього СРСР [138]. Ключовим елементом російської імперської моделі дослідник називає російську мову [там само]. Цей момент є особливо істотним, з огляду на важливість статусу мови в концепції «російського світу» [32; 38]. Для того, щоб краще зрозуміти специфіку інтерпретації зазначеної доктрини в

постколоніальному контексті, необхідно звернутися до розгляду двох ідеологічних прототипів зазначеної моделі – імперського та радянського.

Процес створення єдиної російської держави від самого початку був пов'язаний з активною міфотворчістю. Скинувши тягар ординської політичної залежності, Московія Івана III почала формувати власну політичну програму, оформлену у вигляді доктрини «Москва – Третій Рим». За словами російського дослідника Бориса Успенського, в цьому проекті поєдналися дві тенденції – релігійна і політична. Перший аспект включав в себе візантійську ідею «релігійної чистоти», за якою Росія та її правителі позиціонувалися як «охоронці православ'я». Другий аспект підкреслював імперський статус, виправдовуючи цим політику розширення територій нової держави [171, с. 125-126]. Православ'я ставало «клеєм», який з'єднував імперську ідею і колоніальну політику. Подальша російська історія продемонструвала якість такого поєднання релігії та політики, яке трансформувалося в тріаду «православ'я-самодержавство-народність» і проіснувало до 1917 року. Російська революція завершила історією «православної Русі», продемонструвавши несумісність вказаного формату ідеології з поточними соціально-політичними реаліями, обумовленими переходом до доби модерну.

Перед владою більшовиків стояло важливе завдання – створення нового імперського наративу, який би одночасно поєднував риси есхатологічного утопізму, ізоляціонізму і колоніалізму. За словами американської дослідниці Лори Адамс, розроблена більшовиками колоніальна модель істотно відрізнялася від західних аналогів принципом взаємодії між периферією і центром. Спираючись на зовні «лівий» наратив про «дружбу народів», класову рівність і солідарність, радянська влада проводила внутрішньо «праву» централізовану колоніальну політику [3]. Дослідник Микола Рябчук вказує, що головним інструментом цієї політики виступала російська мова, через яку трансливалася російська культурна ідентичність [138]. Ідеологія СРСР формувала нову ідентичність, в рамках якої всі національні культури

народів Країни Рад заочно записувалися в «молодші брати» «великого російського народу», а їхні культури і мови позиціонувалися як компоненти нової радянської (за фактом – великоруської) культури [там само]. Якщо у випадку з ідеологією Російської імперії «клеєм» було православ'я, то в атеїстичної радянської ідеології ним виступав, з одного боку, декларативний соціалізм, а з іншого – мовна та культурна ідентичності.

Чергові трансформації в світовому соціально-політичному контексті, обумовлені переходом від модерну до постмодерну, стали серйозним випробуванням для радянського колоніального проекту. Звісно, за процесом розпаду СРСР стояла низка важливих економічних і соціальних чинників, однак, варто визнати, що провідною ідеологічною передумовою завершення «соціального експерименту» стала невідповідність міфології актуальним соціокультурним викликам [16, с. 147]. Жорстокий удар по ідеології СРСР завдала напруга між культурою «суспільства споживання», яка транслиувалася Заходом, та реаліями продовольчих дефіцитів кінця радянської епохи. Радянські люди все менше хотіли жити заради побудови соціалізму та все більше прагнули долучитися до загальносвітових стандартів споживання [63, с.14-15]. Знецінення радянської ідеологічної моделі спровокувало ситуацію світоглядного вакууму, який швидко заповнювався загальнонаціональним почуттям ресентименту [88]. Особливо болісно ресентимент відчували мешканці пострадянської Росії, яка втратила статус імперського центру. Багато в чому це відчуття підживлювалось не лише крахом імперського проекту, а, скоріше, «приниженим» статусом російської культури і мови. Цей момент багато в чому обумовлював живу реакцію росіян на скорочення використання російської мови в прибалтійських, середньоазійських республіках і Україні [8, с. 50; с.87; с.194].

Владі РФ було необхідно розробити нову ідеологічну програму, здатну використовувати потенціал «російського ресентименту» для відродження імперського проекту. Відповіддю на цей запит стало створення пілотної

версії ідеологічної доктрини «російського світу», розробленої в рамках так званого Московського методологічного гуртка на чолі з Петром Щедровицьким. Український дослідник архімандрит Кирило (Говорун) вказує: «Згідно з припущенням розробників доктрини, російська мова може бути зв'язком з батьківщиною для тих росіян, які емігрували після розпаду Радянського Союзу. Мова організовує їх в інтелектуальну мережу – без єдиного центру і без чіткої політичної програми» [38].

Розроблена московськими методологами концепція була взята на озброєння російськими націоналістичними і клерикальними колами, зусиллями яких до неї були включені націоналістичні та релігійні компоненти [4]. Результатом цього синтезу став новий ідеологічний конструкт, у центрі якого була ідея повернення до імперського проекту, заснованого на створенні нової моделі ідентичності, складовими компонентами якої ставали російська мова, російська культура та православ'я [32;38]. Таким чином, доктрина «російського світу» поєднувала в собі два ключових компоненти імперської та радянської ідеології – релігійну і мовну ідентичності. В якомусь сенсі, вона задавала нові світоглядні критерії: «росіянином», відповідно до логіки ідеологів доктрини, вважався той, хто сповідує православ'я, розмовляє російською мовою або відчуває симпатію до російської культури [32].

Посилення російського політичного режиму з приходом до влади Володимира Путіна сприяло наростанню нового колоніального потенціалу в сучасній РФ. У певному сенсі основою цього потенціалу ставала популярна в перше десятиліття XXI століття геополітика з її концепцією «зон впливу», популяризатором якої виступав Олександр Дугін [4]. У свідомості російської політичної еліти сформувалося стійке уявлення про право Росії створити власну «зону впливу», простором якої вважалася територія всього колишнього СРСР [15]. З огляду на поточний загальносвітовий політичний контекст, ідеологи «російського світу» вважали доцільнішим діяти не безпосередньо, а використовувати «м'які» методи поширення нової

імперської програми. Допоміжною силою путінського режиму виступила РПЦ з її розгалуженою єпархіальною і парафіяльною мережами. Тут варто зробити важливе уточнення: ще наприкінці 1990-х ідеологія «російського світу» була активно підтримана тодішнім головою Відділу зовнішніх церковних зв'язів РПЦ митрополитом Смоленським та Калінінградським Кирилом (Гундяєвим) [32; 175, с. 12]. Після свого обрання на пост московського патріарха, Кирило перетворив зазначену концепцію на магістральний риторичний тренд та став головним лобістом «російського світу» [175, с. 12]. У громадському дискурсі зазначена доктрина була популяризована за допомогою майданчиків Російського народного собору, який також проходив під егідою РПЦ [38].

Починаючи з моменту обрання митрополита Кирила (Гундяєва) на посаду патріарха, доктрина «російського світу» почала активно поширюватися у внутрішньоцерковному дискурсі. Ще будучи главою ВЗЦЗ, Кирило під час виступу в Києві окреслив гіпотетичний простір «Святої Русі», до якого, крім Росії, були включені Білорусь і Україна [92]. Пізніше до них додалися Молдова і Казахстан [129;141]. Варто відзначити, що принципи, на яких базувалася ця концепція, багато в чому будувалися не лише на ідеї повернення до колишніх імперських кордонів (включення в сферу впливу РФ колишнього радянського простору), а й розширенні цього впливу на загальносвітовий простір. Для цього патріархом Кирилом та іншими спікерами РПЦ, зокрема протоієреєм Всеволодом Чапліним, активно використовувалася антиглобалістська риторика [93, с. 20; 196]. Завдяки мобілізації «незгодних» по всьому світу ідеологи «російського світу» планували створити міжнародну мережу прихильників, за допомогою яких би здійснювався вплив на світову політику. На думку російської дослідниці Олени Волкової, апелюючи до мовної, культурної та релігійної ідентичностей, критикуючи «Захід» і лібералізм, Кирило й інші популяризатори концепції «російського світу» пропонували створити міжнародну мережу прихильників, порівнянну з комуністичним

інтернаціоналом, яка повинна була стати своєрідною платформою для проведення подальшої загарбницької політики у світових масштабах [32].

«Проблемною точкою» російського колоніального проекту традиційно вважалася Україна. Невдалі спроби вийти із зони політичного впливу імперії, закріпачення селянства, принижений статус мови і культури сформували в українському соціокультурному дискурсі оригінальну форму ресентименту, яка знайшла своє відображення в класичній українській літературі. З іншого боку, такий стан речей сприяв формуванню особливого напрямку критики російської колоніальної політики, яку можна порівнювати з антиколоніальною критикою літератур народів Сходу [138]. Варто зазначити, що ключовим вектором цієї критики стало подолання стереотипів про локальність української культури [15, с. 776]. Процес відходу від локального культурного статусу багато в чому збігався з поступовим звільненням від російської політичної залежності. Здобуття Україною власної державності в 1991 році ідеологічно збігалось з подоланням традиційного (імперського) і модерністського (радянського) міфів. Однак українське суспільство явно не було готове до повернення імперського міфу в його постмодерністській інтерпретації (доктрина «російського світу»), яка активно просувалася в українському інформаційному просторі, починаючи з візиту до Києва тоді ще митрополита Кирила (Гундяєва) в 2008 році [92]. Важливо відзначити, що тодішній візит майбутнього московського патріарха збігся з відвідуванням Києва влітку 2008 Вселенським патріархом Варфоломієм, при зустрічі з яким президент Віктор Ющенко обговорював перспективи створення помісної української православної церкви [130].

Звісно, в українському соціально-політичному дискурсі була присутня критика доктрини «російського світу», але ця критика не виходила за рамки наукового і релігійного контекстів. Переломний момент відбувся разом із політичною кризою кінця 2013 року, яка спричинила Революцію Гідності і подальші події, включно з війною на Сході України. Майдан став своєрідним «лакмусовим папірцем», який виявив неефективність нової імперської

міфології. Українське суспільство наочно продемонструвало небажання бути об'єктом нової імперської політики, кінцевою метою якої мало стати включення країни в сферу геополітичних інтересів Росії, до так званого Митного союзу [165]. Результатом цих процесів стало зростання в українському суспільстві інтересу до осмислення концепції «російського світу». Зазначена доктрина, яку більшість українців сприйняло як ідеологію ворога, протягом 2014-2018 років перетворилася на своєрідну «точку референції», у відношенні до якої вибудовувалася нова модель масової української самосвідомості. Методом від супротивного українці почали визначати себе як спільнота тих, хто не належить до «російського світу», спільнота з відмінними етичними й естетичними орієнтирами. З огляду на це можна констатувати факт відмежування від імперського диспозитиву, з його нав'язаним уявленням про власну ідентичність. Однак, при наявних мовних та культурних відмінностях, своєрідним «каменем спотикання» нової ідентичності ставала загальна релігійна традиція. Ця ситуація знову актуалізувала питання про створення єдиної помісної української православної церкви.

Соціально-політичні трансформації після подій Майдану зумовили й серйозну зміну в риториці і внутрішній політиці Української православної церкви Московського патріархату. Одіозні священники, що проповідували ідеї «російського світу», були звільнені з керівних церковних посад або втекли до Росії [208]. Офіційне церковне керівництво з 2014 року починає відхрещуватись від зв'язку УПЦ з концепцією «російського світу» [185]. Такий поворот був значною мірою обумовлений неоднозначним статусом зазначеної православної церкви. Через канонічне підпорядкування Москві, вона фактично залишається «останнім бастіоном» російської ідентичності в Україні. З огляду на описані вище процеси трансформації української ідеології, можемо констатувати, що саме російське православ'я, представлене структурою УПЦ (МП), на цей момент є «останньою зачіпкою» російського колоніального проекту в Україні. Створення паралельної канонічної

церковної структури, якою, за логікою своїх апологетів, повинна стати визнана світовим православ'ям єдина автокефальна українська церква, не тільки суттєво підірве позиції РПЦ, але і позбавить Росію останнього важеля впливу на український соціальний, релігійний та політичний контекст [133]. Ця перспектива дозволяє говорити про перехід до завершальної фази російського колоніального проекту, що відкриває значні дослідницькі перспективи перед українським науковим співтовариством. Завершення процесу антиколоніальної боротьби створює всі умови для початку постколоніальних досліджень, коли буде детально проаналізовано російський колоніальний дискурс і його результатом стане переосмислення колоніального минулого.

Висновки до розділу 4

В результаті здійсненого аналізу можна зробити такі висновки:

1. Створення доктрини «російського світу» відбувалося в тих же історичних та культурних умовах, що й актуалізація ідеології православного фундаменталізму. Розпад СРСР був неоднозначно сприйнятий значною частиною його колишніх мешканців, особливо в Росії. Більш ніж сімдесят років радянської ідеологізації далися взнаки: російське суспільство болісно переживало не лише розпад імперії, а й відсутність консолідуючої ідеології. Вже на початку 90-х років XX століття в Росії відбулася актуалізація соціального запиту на таку ідеологічну програму, яка б мала виступити в якості універсального консолідуючого чинника та зупинити культурний розпад пострадянського простору. Враховуючи стрімке зростання популярності геополітичних концепцій у тогочасному російському науковому та суспільно-політичному середовищі, нова ідеологія мала б враховувати й елементи зазначеної історіософської теорії. Під впливом вказаних факторів у російському інтелектуальному просторі відбулося формування одразу двох версій доктрини «російського світу». Перша, більш ліберальна, була розроблена послідовниками радянського філософа Георгія

Щедровицького та передбачала використання російської мови як інструменту культурного єднання народів колишнього СРСР. Друга, більш націоналістична, була сформована в середовищі Всесвітнього Російського народного собору та передбачала розглядати «російський світ» як геополітичний простір специфічних політичних, культурних та духовних цінностей, який протиставляється Заходу з його ідеями лібералізму та прав людини. Обидві версії концепції були синтезовані головою Відділу зовнішніх церковних зв'язів РПЦ митрополитом Кирилом (Гундяєвим) в єдиний ідеологічний конструкт, політичний посил якого значною мірою збігався з ізоляціоністською внутрішньою політикою режиму Володимира Путіна. Використання концепції «російського світу» в риториці митрополита Кирила хронологічно співпало, з одного боку, з процесом фундаменталістського повороту в сучасному православ'ї, а з іншого, – з його участю у боротьбі за патріарший престол. Включивши вказану ідеологічну доктрину до власної політичної програми, Кирило вніс її положення до основного програмного документу РПЦ, «Основ соціальної концепції», внаслідок чого вказана ідеологічна програма затвердилася як магістральний наратив сучасного російського православ'я.

2. Проблема співвідношення ідеології «російського світу» з православною традицією наочно виявляє її, з одного боку, штучне, а з іншого, фундаменталістське походження. Базуючись на ідеї цивілізаційної консолідації через сповідання специфічних культурних, політичних та релігійних цінностей, досліджувана ідеологічна доктрина радикально протиставляє себе західній цивілізації з її ліберальними цінностями. Внутрішнім інструментом консолідації, окрім вищевказаних зовнішніх культурно-політичних факторів, виступає російська мова, яка в рамках досліджуваної доктрини розглядається також і в якості чинника культурного та політичного впливу. На думку апологетів доктрини «російського світу», використання спільної мови формує спільний аксіологічний простір, який виступає також простором політичної, навіть, територіальної консолідації. З

огляду на те, що саме мовний, а не релігійний фактор виступає в якості головного інструменту ідеологічної консолідації, можемо стверджувати, що доктрина «російського світу» є виключно геополітичним та націоналістичним ідеологічним конструктом, який попри використання елементів релігійної ідентичності має мало спільного з православною традицією. Ізоляціоністське розуміння спільноти, як групи, поєднаної загальними цінностями та мовою, суттєво розходиться не лише із православною, а й взагалі християнською сотеріологією. Враховуючи вищесказане, концепцію «російського світу» влучніше можна назвати неоімперським ідеологічним продуктом, коріння якого слід вбачати в традиційному російському уявленні про богообраність, актуалізованому у концепції «Москва – Третій Рим», або, навіть, ще глибше, у візантійському імперському ізоляціонізмі. Саме викривлені аксіологія та сотеріологія, а також стала ізоляціоністська установка споріднюють досліджувану концепцію з ідеологією релігійного фундаменталізму, характерною особливістю якої є наявність дуалістичного поділу «свій-чужий», та надають право називати її центральною міфологемою російського православного фундаменталізму. Критикуючи індивідуалістичні, по суті, модернові, західні цінності, концепція «російського світу» пропонує своїм adeptам повернутися до традиційних цінностей, без уточнення їхньої аксіологічної специфіки. Така апеляція до беззмістовної форми дає право називати досліджувану концепцію «простором симулякрів».

3. Щодо розгляду ідеологічної доктрини «російського світу» в контексті постколоніальної теорії, то необхідно вказати на наявність критики застосування такої методології під час дослідження пострадянського простору. Ключовим елементом зазначеної теорії є ідея подолання народами колишніх колоній наслідків політичного та культурного домінування над ними західних колонізаторів. Важливою ознакою наявності постколоніальної проблематики для апологетів зазначеної теорії є суттєвий культурний, політичний та технологічний розрив між колишніми колонізаторами та

колонізованими. Очевидно, що в контексті пострадянського простору зазначена теорія може бути застосована з певними обмовками. Втім, наявність системи відносин «митрополія – колонія» дозволяє використовувати постколоніальну теорію в російсько-українському контексті. З огляду на доречність такого використання, аналіз доктрини «російського світу» дає чітке розуміння наявності в її ідеології чіткого колоніального елементу. Він має дві історичні складові: імперську та радянську. Перша складова базується на апеляції до спільної східнохристиянської релігійної традиції, яка з часів Київської Русі поєднувала східнослов'янські народи. Друга, радянська, апелює до російської мови як універсальної мови спілкування народів колишнього СРСР. Використовуючи два зазначених елементи, релігію та мову, ідеологічна доктрина «російського світу» пропонує свої adeptам оригінальну форму світогляду, базовану на необхідності визнання домінуючого культурно-релігійного положення Росії, яка позиціонується як «ядро» релігійної традиції та мовної ідентичності. Вплив Росії в такій системі координат поширюється не лише на «зону впливу», яка визначається межами колишнього СРСР, а й приймає глобальні масштаби. З огляду на мовний та релігійний елементи ідентичності ідеології «російського світу», можемо констатувати, що його adeptами можуть бути визнані або визнавати себе всі російськомовні та приналежні до російської православної традиції по всьому світу. Такі світоглядні особливості досліджуваної доктрини дають право називати її, з одного боку, неокolonіальним, а з іншого глобалістичним та, водночас, антиглобалістичним ідеологічним проектом.

РОЗДІЛ 5 ФУНДАМЕНТАЛІСТСЬКІ РУХИ В СУЧАСНОМУ РОСІЙСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І

5.1. «Низові» рухи в сучасному російському православ'ї: активізм, блогерство, акціонізм

Дослідження фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї важко уявити без розгляду важливого феномену, який багато в чому формує загальноросійський релігійний ландшафт. Зазначене явище можна умовно назвати «православним активізмом». Виникнувши в часи Перебудови, він активно розвивався в останнє десятиліття XX століття та увібрав у себе потужний імпульс релігійного фундаменталізму, який у той час активно поширювався теренами Росії. Незважаючи на маргінальне соціальне походження та складні відносини з офіційною РПЦ, послідовники «низових» рухів у сучасному російському православ'ї створили власну ідеологічну матрицю. Унікальність православного активізму як феномену полягає в великій потенції до розвитку, що виявляється у використанні послідовниками активістських рухів оригінальних методів та ідеологічних моделей. Пройшовши складний шлях від політичної боротьби початку 1990-х до діяльності у форматі сучасного мистецтва, православний активізм залишається самобутнім явищем, вартим детальної дослідницької уваги.

У попередніх розділах ми детально розглянули специфіку релігійних, політичних та ідеологічних трансформацій, які спіткали російське православ'я наприкінці XX та на початку XXI століть. На початку необхідно одразу визначитися з термінологією, пов'язаною із досліджуваним феноменом. Перш за все слід зазначити, що православний активізм – самобутнє явище, яке не має поширених аналогів у сучасних християнських традиціях. У той же час, його можна розглядати як оригінальну форму релігійного фундаменталізму, що зазнав значного впливу культури доби постмодерну та формувалася в умовах російської соціокультурної та політичної дійсності. Слід зауважити, що це явище актуалізувалося в рамках

російської православної традиції, а отже, містить на собі відбиток цілого ряду особливостей, пов'язаних зі світоглядною парадигмою цієї конфесії. Зауважені чинники формують контекст, у якому відбулася актуалізація явища православного активізму та без вивчення якого розуміння феноменології об'єкта дослідження видається неможливим. З огляду на це, перед нами постає необхідність дослідити соціокультурний контекст і процес генези феномену православного активізму та визначити, яким саме чином це соціокультурне явище актуалізувалося в окремих самотутніх формах.

Слід окреслити коло найважливіших чинників, що вплинули на формування досліджуваного явища. По-перше, це контекстуальні фактори, вплив яких на сучасне російське православ'я є проаналізованим у підрозділі 3.2, як-от: запровадження політики Перебудови в часи пізнього СРСР, занепад офіційної радянської ідеології, послаблення державного тиску на релігійні установи, що в свою чергу стимулювало процес десекуляризації, розпад Радянського Союзу та поширення радикальних ідеологій його теренами. Криза, що спіткала радянську політичну систему в останні роки її існування, призвела до підйому у суспільстві не лише ліберально налаштованих сил, що підтримували курс на демократизацію, а й вивільнила до того придушені державною ідеологією консервативні та радикальні сили. Саме під час Перебудови утворилася перша на пострадянському просторі праворадикальна організація НПФ «Пам'ять», діяльність якої в подальшому буде впливати на розвиток і риторику православного активізму. Паралельно з цим процесом на хвилі демократизації радянської керівної моделі відбувалися зрушення у сфері державно-церковних відносин. Православній церкві вперше за сімдесят років дозволили вийти з ідеологічної ізоляції та повернутися до активної суспільної діяльності. Дослідник православного фундаменталізму Костянтин Костюк зазначає, що на етапі покращення відносин РПЦ виступала з доволі незвичними для себе ліберальними ініціативами, наприклад, активно підтримувала Закон про релігійні організації від 1991-го року. Але як тільки відносини між церквою та

«дружньою» до неї державою було врегульовано, відбувся різкий ідеологічний розворот РПЦ убік консерватизму [71].

Цей феномен можна пояснити двома факторами, які одночасно зіграли вирішальну роль у процесі радикалізації російського православ'я. По-перше, керівництво РПЦ, звикле до авторитарної влади, опинилося у незвичних для себе умовах ліберальної держави, та з огляду на притаманний йому консерватизм не змогло адаптуватися до нових умов взаємовідносин. Другий фактор певною мірою випливає з першого: замість використання можливості активної комунікації з суспільством, керівництво церкви обрало шлях пошуку нових форм взаємодії з державною владою, тим самим згаявши час. Тоді як так званий «церковний народ» залишився наодинці з собою, внаслідок чого відбулося заповнення церковного та парацерковного середовища радикальними, антиліберальними, фундаменталістськими, монархічними й есхатологічними ідеями. Ці ідеї, успадковані ще від ідеологів чорносотенного руху, зберігалися та розвивалися в емігрантському середовищі та серед монахів, ворожо налаштованих у відношенні до держави ще з радянських часів [96, с. 179–180; 71].

Більшість дослідників поділяє думку, що головним генератором цих консервативних настроїв і лідером радикальних кіл був Санкт-Петербурзький митрополит Іоанн (Сничев), який сам піднявся до високих церковних посад із рядів чорного духовенства [28, с. 5-6; 71]. Цей священнослужитель і когорта його однодумців не тільки впливали на консервативні настрої віруючих, а й стимулювали зростання рівня радикалізації православного середовища, поширюючи відверто фашистські, чорносотенні та антисемітські ідеї через свої книги та проповіді. Російський дослідник Олександр Верховський вважає, що політично ангажована діяльність оточення митрополита Іоанна призвела до виникнення феномену так званого «політичного православ'я» [28, с. 5-6]. Саме в таких обставинах виникли перші угруповання православних активістів, діяльність яких одразу набула відверто політичного забарвлення.

З іншого боку, процес радикалізації суспільства підігрівався важкими економічними умовами та політичною кризою 90-х. Ці фактори привели значну частину населення до зневіри, яка, в свою чергу, детермінувала утворення в середовищі православних віруючих «вибухонебезпечної» ситуації, що характеризувалася тотальною недовірою до державної влади та вищого керівництва церкви, ворожим ставленням до сучасного світу. Необхідно зазначити, що подібні трансформації є типовими для суспільств, заражених духом релігійного фундаменталізму. У своїй роботі, присвяченій православному фундаменталізму, Костянтин Костюк стверджує, що це явище є притаманним кризовим періодам. Фундаменталізм народжується з бажання повернення до справжнього християнства та подолання християнства формального, «сплячого» [71].

Також необхідно зазначити ряд ключових ідеологічних особливостей релігійного фундаменталізму, які допоможуть краще зрозуміти природу таких феноменів як православний активізм і акціонізм. Найважливішою особливістю релігійного фундаменталізму, на яку звертають увагу більшість дослідників, є суперечливість або навіть незграбність його ідеології. Наприклад, Олександр Верховський зазначає, що в протистоянні сучасності фундаменталізм дуже часто використовує соціальні інструменти культури модерну (медійні, політичні та інші). Другим важливим моментом є конфлікт між фундаменталістами та магістральними релігійними організаціями, до яких вони формально належать. Третє – наявність досить напруженого мілленаристського або маніхейського сприйняття навколишнього світу, що, зокрема, виражається у наявності особливо значущого зовнішньополітичного ворога. Іноді у течіях релігійних фундаменталістів наявні власні харизматичні лідери й особливі правила поведінки, відмінні від магістральної релігійної етики [29]. Звісно, що все це було дуже актуальним для російського православного фундаменталізму як у 90-ті роки, так і сьогодні. Наприклад, якщо лідером радикально налаштованих віруючих РПЦ наприкінці минулого століття був вищезгаданий митрополит Іоанн, то на цей

момент ним можна вважати популярного московського консервативного проповідника протоієрея Дмитра Смирнова.

Водночас, слід зауважити, що ситуація зі зростанням рівня релігійного фундаменталізму серед віруючих РПЦ мала ряд характерних лише для російського православ'я особливостей. Перш за все, це труднощі, що виникли в результаті появи великої кількості неофітів, що наповнили церкву після перебудови. РПЦ активно освоювала отримані нею можливості: відродження храмів і монастирів, право відкрито проповідувати. Нагально не вистачало духовенства для служіння та катехізації. З огляду на це, дуже часто священиками ставали люди з доволі низьким рівнем богословської освіти, а іноді й зовсім неосвічені [96, с. 341]. Саме вони «несли в народ», м'яко кажучи, «сумнівні» наративи на кшталт тих, що розповсюджувало оточення митрополита Іоанна. З іншого боку, кипляча енергія неофітів, яку мало стримувало керівництво РПЦ, потребувала вивільнення в активних діях. Результатом цієї необхідності стало створення перших рухів православних активістів. Бурхливе політичне життя початку 90-х актуалізувало необхідність створення перших політичних партій, що спиралися на клерикальну та консервативну ідеологію. Крім того, популярною формою громадських організацій, небайдужих віруючих стали об'єднання, союзи та братства. Саме до цього періоду зараховують появу таких відомих радикально-православних організацій як «Союз православних корогвоносців», православні об'єднання «Радонеж» і «Русь православна», «Союз православних громадян» [28, с. 27]. Представники цих організацій спиралися на «стандартний набір» ідеологічних кліше, певною мірою забарвлених довокарелігійною риторикою. Класичними прикладами політичного переосмислення традиційних наративів були популярні серед православних активістів гасла, скажімо: «росіянин – значить православний», «у пеклі демократія, а на небі царство» й ін. [28, с. 25]. Ці гасла доволі наочно демонструють рівень релігійної та політичної обізнаності

представників цих організацій і рівень їх ототожнення власної релігійності з характерною політичною та національною ідентичністю.

Напрямок суспільної активності цих угруповань часто кардинально змінювався. Курс дрейфував від створення власних політичних партій для балотування у Державну думу до проведення хресних ходів, пікетів, акцій, на меті яких ставилися доволі різні цілі [28, с. 27]. У цьому ключі особливої уваги заслуговують акції «Союзу православних корогвоносців», яких можна вважати першими православними акціоністами. Їх заходи часто поєднували в собі елементи перфомансу та демонстрацій «союзу безбожників» антирелігійних п'ятирічок 1930-х років. Форми актуалізації їх активності широко варіювалися: від хресних ходів із закликом до «покаяння за гріх царевбивства» та шанування поминальних дат, присвячених загибелі царської родини, до провокаційних акцій погромного характеру, на кшталт нападу на гей-паради, пікетування концертів і спалювання портретів окремих представників музичної естради, символічних акцій проти теорії Дарвіна та атеїзму, спалювання книжок про Гарі Поттера та багато іншого [126; 186; 187, с. 205]. Слід зазначити, що діяльність «Союзу православних корогвоносців» не завжди корелює з магістральною політикою ієрархії РПЦ. Їх активність дуже часто зазнає критики як збоку представників офіційної церкви, так і збоку представників громадських організацій [69]. На прикладі цього угруповання православних активістів можна побачити, як релігійні переконання активно змішуються з маргінальними політичними уявленнями та поступово перетворюють їх носіїв на релігійних фундаменталістів. Організації, на кшталт «Союзу православних корогвоносців», використовують цю підміну понять для популяризації своїх ідей, втілюючи їх у життя через формат акцій, естетика та методи яких є далекими від православної традиції.

Зазначені вище «симптоми» поширення релігійного фундаменталізму можна було чітко спостерігати на всьому пострадянському просторі. Адже історичний багаж у вигляді знищеної за радянських часів православної

традиції та отриманої у спадок від розпаду СРСР соціальної депресії поширювався й на інші країни регіону. Досліджуючи феномен православного активізму, необхідно приділити увагу й розвитку цього явища за межами Росії. Так, на теренах України, де на загальний ландшафт пострадянської соціокультурної проблематики накладалася ще й регіональна політико-релігійна специфіка, перші організації православних активістів з'явилися також на початку 1990-х і мали схожу з російськими угрупованнями ідеологічну програму [123, с. 284]. З огляду на українську регіональну специфіку, необхідно вказати на цілий ряд ідеологічних особливостей, які мали місцеві православні активісти. Магістральним напрямком боротьби православних активістів в Україні стала протидія «релігійній експансії» «розкольників» (представників неканонічних православних церков), «єретиків» (католиків та протестантів) і «уніатів» (греко-католиків). Дещо менш популярним напрямком діяльності була боротьба проти глобалізації та електронного кодування (ІПН) [там само]. Водночас, необхідно зазначити, що боротьба православних активістів з ІПН в Україні мала більш масовий характер, ніж у Росії, мала більше прихильників і принесла значніші результати [96, с. 230].

Важливим для розуміння специфіки українського православного активізму необхідно визнати відсутність фактору тісної взаємодії держави та церкви, яку можна спостерігати, наприклад, у Росії. Позбавлена фінансування та силової підтримки з боку держави, діяльність православних активістів в Україні мала доволі стриманий та одноманітний характер. Крім того, низька популярність проросійської риторики та її критика в українському суспільстві стали запорукою перетворення феномену православного активізму в маргінальне явище. Магістральним форматом діяльності православних активістів в Україні стали хресні ходи, пікети, марші незгодних. Найбільш масштабною акцією за всю історію православного активізму в нашій країні став п'ятитисячний пікет проти вступу України до НАТО, що відбувся у грудні 2005-го [22]. Крім того,

православні активісти організували масштабні акції протесту проти візиту до України папи римського Івана Павла II, що відбувся у 2001-му році [144]. Також доволі популярним приводом для пікетної активності залишалася боротьба з системою електронного кодування. Найпопулярнішою персоною українського православного активізму можна вважати одесита Валерія Каурова, що, за благословенням активного апологета ідеологічної доктрини «російського світу» одеського митрополита Агафангела, організовував політичні мітинги та акції антинатівського та антиукраїнського характеру [123, с. 285]. Необхідно згадати й головний друкований орган руху православних активістів в Україні – журнал «Спасіть наші душі» та низку дрібної періодики, яка виходила на його базі. Цей журнал і схожі за змістом більш дрібні видання розповсюджувались за благословенням ієрархів УПЦ через мережу парафіяльних крамниць.

З початком 2000-х років політична ситуація в Росії почала змінюватись: до влади прийшли консервативні політичні сили на чолі з Володимиром Путіним. Різкі зміни політичного курсу РФ відобразилися й на внутрішній політиці церкви, яка в постаті нового президента нарешті отримала авторитарного та консервативного союзника. З перших років президентства Путін наголошував на важливості ролі РПЦ у російській історії та демонстративно брав участь у святкових православних богослужіннях. На думку Верховського, церква пішла на зближення з державою одразу після Архієрейського собору 2000-го року, під час якого було канонізовано царя Миколу II, на чому давно наполягали майже всі радикали в РПЦ. Цей акт, на думку дослідника, пом'якшив відношення фундаменталістів як до церкви, так і до державної влади [29]. Наприкінці першого десятиліття XXI століття різко змінився й адміністративний стиль самої церкви. Цей процес пов'язаний із обранням на патріарший престол митрополита Кирила (Гундяєва), у внутрішній політиці якого чітко виявлявся путінський адміністративний стиль, зокрема: централізована модель керування, авторитаризм, ультраконсервативна риторика. Подолавши адміністративну кризу в церкві,

патріарх Кирило провів цікаву тактичну реформу з приборкання релігійних фундаменталістів у лавах РПЦ. Досліджуючи цей процес, російський релігієзнавець Борис Кнорре зазначає, що за правління нового патріарха фундаменталізм був вдало інтегрований у внутрішню політичну структуру церкви, а деякі з його ватажків, як наприклад протоієрей Дмитро Смирнов, стали «неформальними лідерами церкви» [70, с. 73]. З іншого боку, риторика в дусі православного фундаменталізму 90-х почала активно використовуватись провідними функціонерами адміністрації Кирила. Найяскравішою ілюстрацією цього факту можуть бути виступи та заяви одіозного керівника Відділу зовнішніх церковних зв'язин протоієрея Всеволода Чапліна.

Необхідно відзначити, що така політика виявилася дуже ефективною. Завдяки інтеграції найбільш лояльних ватажків православних фундаменталістів у церковний істеблішмент і підтримці їх ідеології зі сторони патріархії, вдалося приборкати киплячу енергію активістів і керувати їх настроями. Проблема, яка раніше завдавала керівництву РПЦ багато клопоту, майже зійшла нанівець, але її вирішення призвело до радикалізації загальноцерковного ідеологічного дискурсу. Ідеологічною кульмінацією цього процесу стало впровадження до офіційної церковної риторики ідеологічної доктрини «російського світу», яка увібрала багато елементів фундаменталістського дискурсу попереднього десятиріччя. Що характерно, головним апологетом цієї доктрини став особисто патріарх Кирило, який навіть закріпив її в головному програмному документі РПЦ – «Основах соціальної концепції» [191].

Відзначимо, що у РПЦ залишалася ще одна важлива «непідконтрольна територія» – Інтернет. Тут слід зауважити, що православні сайти публікували переважно інформаційний контент і не були полем активної соціальної взаємодії православних віруючих. Справжня взаємодія віруючих у всесвітній мережі відбувалася на просторах популярної в першій половині 2000-х років блог-платформи Live Journal. Це призвело до виникнення ще одного

оригінального явища сучасної релігійності – православного блогерства. З огляду на високий вплив блогосфери на багатьох віруючих, керівництво РПЦ вирішило регулювати діяльність православних блогерів, застосувавши стару політику: залучення провідних блогерів із фундаменталістськими поглядами до апарату церковного керівництва. Мітрохін зазначає, що одним із таких блогерів є відомий православний активіст Кирило Фролов [97]. Феномен Фролова як блогера представляє собою унікальне явище через те, що його активність виходить поза рамки блогосфери. Цей православний активіст, який раніше займав посаду прес-секретаря «Союзу православних громадян», постійно бере участь у різноманітних пікетах, акціях, навіть бійках. Інформацію про свою участь у таких заходах він із завзятою періодичністю публікує на своїй сторінці та намагається осмислити ці події в релігійному або есхатологічному ключі. У тому ж дусі він розглядає і поточні політичні події, наприклад, російсько-український конфлікт [64].

Подальший розвиток подій виявив факт того, що православне блогерство було лише етапом розвитку феномену православного активізму в сучасній РФ. Російський дослідник Сергій Філатов зазначає, що політична нестабільність, яка спостерігалася в Росії в фіналі президентства Дмитра Медведєва, значною мірою вплинула на розвиток церковної риторики. Під час протистоянь на Болотній площі церква зайняла відверто продержавну позицію, підтримавши переобрання Володимира Путіна на пост президента, та в доволі різкій формі засудила опозиціонерів [176, с. 12-13]. Цей факт призвів до конфронтації з ліберально налаштованою частиною громадянського суспільства, унаслідок якої відбулася подія, що докорінно змінила релігійний ландшафт сучасної РФ і стимулювала подальший розвиток православного активізму як такого. Мова йде про відомий перформанс панк-гурту «Pussi Riot» 21-го лютого 2012-го року. Немає сенсу вдаватися в подробиці та акцентувати увагу на суперечливій реакції церкви на акцію та подальших подіях. Варто зазначити, що на акцію «Pussi Riot» зреагували найбільш радикально налаштовані представники православного

суспільства, організувавши перший і, на цей момент, останній рух православних акціоністів.

Переходячи до найбільш цікавого та суперечливого з феноменів російського православного фундаменталізму, необхідно сконцентрувати увагу на діяльності організації православних акціоністів «Божа воля» та особистості її лідера Дмитра Цоріонова, більш відомого як Ентео. У останні декілька років, саме ці православні активісти та їх харизматичний лідер стали об'єктом постійної уваги преси, представників церкви, дослідників і просто небайдужих громадян, тією чи іншою мірою зацікавлених діяльністю «Божої волі». Як свідчать публікації, присвячені діяльності організації, Дмитро Цоріонов не є пересічною людиною в РПЦ. Він ще задовго до подій, пов'язаних із панк-молебнем «Pussy Riot», входив у коло послідовників відомого православного фундаменталіста священника Даниїла Сисоева, який загинув за свої переконання [70, с. 82-83]. Мітрохін зазначає, що на певному етапі Цоріонов мав тісне спілкування з лідерами сучасного православного фундаменталізму священниками Дмитром Смирновим та Всеволодом Чапліним, а також деякий час працював під егідою Кирила Фролова, але з останнім у них склалися напружені стосунки [97]. Сам Ентео стверджує, що організація активного спротиву збоку віруючих у вигляді створення «Божої волі» стала наслідком скандалу, спричиненого акцією панк-гурту «Pussy Riot» у Храмі Христа Спасителя.

Свої суспільно-політичні погляди Ентео та його прибічники оформили у вигляді програми організації «Божа Воля». Ідеологічний характер цієї програми не видається чимось оригінальним на тлі описаної вище ідеологічної бази інших груп православних активістів. Ключовими напрямками активності Ентео визнає підтримку церкви в розповсюдженні православ'я, відродження Росії як православної імперії, боротьбу з усім «нетрадиційним» тощо [192, с. 33]. Оригінальною є лише одна глобальна ціль, яку ставить перед собою ця група православних активістів. Як й інші фундаменталісти, вони прагнуть трансформувати суспільство з

постхристиянського в християнське, але для цього вони користуються методами, які багато в чому суперечить самій ідеологічній програмі «Божої волі». Основною формою діяльності угруповання є акції на кшталт перформансу чи гепенінгу. Такий формат заходів часто використовується художниками-акціоністами, що працюють у жанрі сучасного мистецтва. Як свідчать колишні учасники «Божої волі», Ентео навмисно використовує методи, на його думку, ворожого до православ'я постмодерну. Крім того, Цоріонов, за свідченням журналістів, є дуже обізнаним у методах сучасного мистецтва. Ще будучи неpubлічною особою, він приймав активну участь у фестивалях сучасного мистецтва, які проходили на платформі молодіжного табору «Селігер» [33].

Для кращого розуміння феномену православного акціонізму необхідно приділити деяку увагу заходам «Божої Волі». Часто організація влаштовує акції, базовані на методах та естетичних засадах культури постмодерну, метою яких є залучення уваги пересічних громадян. За допомогою своїх акцій Ентео та його однодумці прагнуть проповідувати християнські істини широкому загалу та висвітлювати важливі соціальні проблеми. Втілення своїх християнських переконань прибічники організації здійснюють за допомогою дій маніфестаційного характеру, оформлених у вигляді гучних провокацій. Такий формат проведення заходів є багато в чому тотожним із діяльністю угруповань московських акціоністів, зокрема арт-гурту «Війна», з якого потім утворився гурт «Pussi Riot». Для ілюстративності наведемо приклади. Увечері 15 березня 2013 року декілька активістів увірвалися в офіс партії "Яблуко" та викрали всю розташовану у вільному доступі літературу, видану партією, і спалили її у вестибюлі станції «Новокузнецька». 17 березня того ж року учасники "Божої волі" влаштували акцію в Державному Дарвінівському музеї в Москві, де читали рядки з Біблії, розкидали листівки про "псевдонауковість теорії еволюції". Один з активістів виліз на дах будівлі та вимахував білим прапором з написом «7522», стверджуючи, що це число є реальним віком Всесвіту [137].

Окрему увагу необхідно приділити акції, яка відбулася в серпні 2015-го року в московському Манежі. Під час цього заходу Цоріонов і його однодумці знищили декілька творів мистецтва антивоєнного характеру, які належали авторству відомого художника Вадима Сидура. Представники «Божої волі» розцінили тематику виставки як безпрецедентне богохульство та повністю знищили або зіпсували деякі твори мистецтва [192]. Ця подія спричинила гучний суспільний резонанс і змусила керівництво церкви вступитися за Ентео, якому загрожувало ув'язнення за скоєний ним і його однодумцями злочин [33; 97]. Цікавим буде зауважити, що, якщо сприймати діяльність православних акціоністів як оригінальну форму сучасного мистецтва, то ця акція певною мірою резонує зі специфічними постмодерністськими трендами. Наприклад, окремі спеціалісти з культури постмодерну вважають актуальною формою сучасного мистецтва знищення або псування художніх творів [107].

Цікаво зазначити, що керівництво РПЦ не завжди поділяє ентузіазм Цоріонова та його однодумців. З огляду на те, що діяльність «Божої Волі» неодноразово ставала предметом критики збоку представників світського суспільства та влади, деякі представники офіційної РПЦ змушені були також прокоментувати цю ситуацію. Так, голова Синодального інформаційного відділу Московського патріархату Володимир Легойда вважає, що акції поплічників Цоріонова є зрозумілими в категоріях постмодерну, але глибоко чужі православній традиції [30]. Виступав із критикою діяльності Цоріонова та його прибічників і давній їхній прихильник та захисник протоієрей Всеволод Чаплін, який розкритикував методи «Божої волі» [197]. У той же час, у випадку з погромом виставки в московському Манежі, Чаплін зайняв нейтральну позицію, вказавши, що організатори виставки теж винні у скоєному, адже неоднозначні матеріали експозиції провокували, на його думку, православну громадськість [102].

Підсумовуючи все вищесказане, слід звернути увагу на функціональний аспект існування таких організацій як «Божья воля». Поверхневий погляд на

проблематику дозволяє легко звинуватити Цоріонова у позерстві, але, за свідченням колишніх учасників «Божої волі», сам Ентео дуже серйозно ставиться до своєї діяльності та вважає себе вуличним проповідником. До того ж, за свідченням тих же колишніх учасників угруповання, Цоріонов досить комфортно почуває себе в образі медіа-персони та відмовляється від будь-яких церковних санів і посад [33]. У цьому його легко зрозуміти, адже, отримавши сан чи церковну посаду, Ентео швидко опиниться в рамках жорсткого ієрархічного контролю, який сформувався в РПЦ за часи правління патріарха Кирила та перетвориться з медіа-зірки на рядового клірика чи функціонера РПЦ. Борис Кнорре зазначає, що діяльність «Божої волі» представляє прецедент нового самовизначення православних віруючих як у соціумі, так і в церковному середовищі. Якщо до появи подібних груп православ'я представляли переважно єпископи або офіційні спікери у священному сані, то в певний момент у православній репрезентації можуть виявитися миряни [70, с. 85]. Схожої точки зору дотримується і відомий православний біблеїст Андрій Десницький, який вважає, що запорукою виникнення подібних рухів у РПЦ стала відсутність простору можливостей для молоді [41]. З іншого боку, на думку Верховського, діяльність «Божої волі» є вигідною для керівництва РПЦ, адже православні акціоністи стають своєрідним громовідводом для громадської думки, яка в останні роки все частіше стала звертати увагу на проблеми церкви. Цоріонов – свого роду бойовий авангард, за який церква відповідальності не несе. Водночас, він виражає її точку зору, тільки в крайній формі. Патріарх Кирило звучить помірковано і розсудливо на тлі протоієрея Всеволода Чапліна, а Чаплін виглядає помірковано на тлі Ентео, – зазначає Верховський [102].

Слід зауважити, що наприкінці 2017-го року в рядах «Божої волі» відбувся розкол за ідеологічним принципом. Більшість учасників руху виступили із засудженням зближення Дмитра Цоріонова з учасницею гурту «Pussi Riot» Марією Альохіною [134]. Ентео, в свою чергу, вирішив відійти від заснованої ним організації та зосередився на проведенні акцій протесту

разом з Альохіною. Наразі головним об'єктом інтересів Цоріонова є боротьба за проведення декомунізації Росії та заборону абортів [там само]. Слід зазначити, що попри політичну переорієнтацію найбільш активного діяча, православний акціонізм і православний активізм залишаються динамічними явищами російського релігійного сьогодення. Вони відіграють таку ж важливу роль, яку й відігравали рухи православних активістів у 90-ті роки минулого століття – розподіляють потужний енергетичний імпульс православного фундаменталізму та компенсують відсутність горизонтальної соціальної взаємодії в жорсткій ієрархічній структурі РПЦ.

5.2. Ідеологія православного фундаменталізму в Україні

З метою всебічного аналізу феномену фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї, необхідно звернути увагу на те, які форми актуалізації набувало зазначене явище в Україні. Обраний напрямок дослідження дає змогу побачити прояв фундаменталістської ідеології одразу у декількох площинах порівняння. По-перше, яким чином радикальні форми ідеології виявлялися на просторі країни з близькою до російської культурою та ідентичною релігійною традицією. По-друге, суттєва різниця суспільно-політичного контексту, в якому відбувалася зазначена актуалізація, дає змогу, окрім тотожних моментів, виявити й контрастні явища. Третій важливий момент, який буде розглянуто в цій частині дисертаційного дослідження, – це специфічність форм актуалізації сучасного українського православ'я у відношенні до його російського аналога. Аналіз зазначених явищ актуалізує дискусію не лише про поточний стан української версії східнохристиянської традиції, а й про її майбутні перспективи.

Перш за все, слід акцентувати увагу на дослідженні суспільно-політичного контексту, в якому відбувався розвиток православ'я пострадянської України. На відміну від Росії, де переважною більшістю населення розпад СРСР вважався історичною трагедією та загальнонаціональною катастрофою, велика частина українського

суспільства сприйняла зазначену історичну подію як шанс створити свою незалежну державу. Звісно, про те, що після розпаду СРСР у 1991 році українське суспільство було політично та ідеологічно однорідним, годі й казати. Новоутворена країна в ідейному плані була конгломератом із різних ідеологічних, мовних і політичних ідентичностей. Перед українським суспільством постало декілька важливих завдань, головним із яких був пошук власного шляху в сучасному світі разом із своєю релігійною ідентичністю [45, с. 7]. Сімдесят років богоборчої політики далися взнаки. Українське суспільство постало перед проблемою, яку зазначив дослідник В. Єленський. На його думку, перед більшістю суспільств колишнього соцтабору актуалізувалася необхідність відновлення релігійної традиції або її конструювання «з нуля» [55, с. 92]. У випадку нашої держави необхідність відновлення релігійної традиції перетиналася із проблемою поліфонії ідентичностей. Попри наявність спільного православного коріння у перші роки після здобуття незалежності, не було зрозумілим, що саме являє собою феномен українського православ'я. На думку дослідника Андрія Окари, така проблема не була винятком для України, але грала суттєву роль у контексті історичного досвіду православ'я на українських теренах. Крім того, саме контекстуальна специфіка української церковної проблематики, на думку дослідника, перетворювала зазначену проблему із локальної на парадигмальну для всього світового православ'я [108, с. 312].

На перший погляд, навіть важко сказати, що саме було основним джерелом актуалізації проблеми української церковної ідентичності. На момент розпаду СРСР в країні вже існувало три незалежних одна від одної церкви, які пов'язували власний історичний досвід саме із київською традицією. Перша й найбільш численна церква – Український екзархат Руської православної церкви, який із жовтня 1990 року отримав статус фактичної автономії у складі РПЦ [46, с. 31; с. 43]. Крім того, з кінця 1980-х років на території тодішньої УРСР почали відроджувати власні структури Українська автокефальна православна церква та Українська Греко-

католицька церква. Процес повернення до України УАПЦ та виходу із підпілля УГКЦ був не безболісним. У західних регіонах країни в зазначений історичний період почалися масові переходи громад до лав Греко-католицької та Автокефальної церков. Подеколи процес переходів супроводжувався конфліктними ситуаціями, які церковна Москва інтерпретувала як «захоплення» власної нерухомості на Західній Україні [193, с. 658]. Втім, на думку Єленського, саме ситуація релігійного конфлікту, що склалася із поверненням Автокефальної та виходом із підпілля Української греко-католицької церков, стимулювала процес національного та релігійного відродження у молодій державі, особливо в її західних регіонах [55, с. 283].

Важливим для розуміння специфіки актуалізації ідеології православного фундаменталізму в Україні стане також період 1991-1992 років, коли фактично відбулося утворення четвертої юрисдикції – Української православної церкви Київського патріархату, яку в 1995 році очолив колишній київський екзарх – митрополит Філарет (Денисенко) [46, с. 148]. В травні 1992 року відбувся архієрейський собор у Харкові, який звільнив митрополита Філарета з посади предстоятеля УПЦ та обрав головою зазначеної церковної структури митрополита Володимира (Сабодана), який наступні двадцять років визначатиме політичний курс пов'язаної з Москвою гілки українського православ'я [46, с. 5; 193, с. 661]. Слід констатувати, що тема протистояння між різними церковними юрисдикціями на початку 1990-х років в Україні майже невичерпна, адже вона актуалізувала питання, характерне для українського суспільства й досі. Це питання – визначення власної ідентичності. Пошук відповіді на нього значною мірою вплине на вияв ідеології релігійного фундаменталізму в сучасному українському православ'ї. Суспільно-політичний ландшафт значно вплинув на розвиток православного фундаменталізму України. Починаючи з 1991 року в країні сформувався унікальний як для пострадянського простору феномен небаченого релігійного плюралізму. В цій ситуації «релігійної поліфонії»

українським православним церквам необхідно було не лише змагатися між собою за прихильність віруючих, а й постійно перебувати у стані конкуренції з різними протестантськими деномінаціями, які проявляли значну місіонерську, суспільну та благодійну активність, особливо на теренах «депресивних» регіонів країни [108, с. 320]. Певною мірою релігійний плюралізм відображав політичну модель, яка в той час активно формувалася в молодій українській державі. Андрій Окара зазначає, що політична система, сформована в Україні після 1991 року, мала всі риси поліархії та конкурентної олігархії: влада в ній не монолітна та не є консолідованим політичним суб'єктом, що радикально відрізняється від російських політичних реалій [108, с. 314]. В такій ситуації постійної конкурентної боротьби між політичними та релігійними формаціями необхідно було не лише використовувати тактичні та стратегічні моделі, спрямовані на дискредитацію конкурента, а й вміти домовлятися, ділити сфери впливу та розвивати власну політичну програму, яка б допомогла здобути більше прихильників.

Такий релігійний контекст був докорінно відмінним від того, що відбувалося в той час в Росії. Ситуація політичного плюралізму та домінування ідеології «суспільства споживання», які охопили РФ в останнє десятиліття XX століття, створювали Руській православній церкві, з її структурною монолітністю та консервативною ідеологією часів патріарха Олексія II, імідж «останнього бастіону» традиціоналізму та непохитності в буремні часи суспільно-політичних трансформацій. Сприйняття представників «нетрадиційних конфесій» у Росії 90-х років залишалося достатньо архаїчним, на рівні постулатів радянської антисектанської політики 30-50 років XX століття. На думку російського дослідника Романа Лункіна, такі уявлення спиралися на нетерпиме ставлення до «сектантів» ще за часів Російської імперії, ба навіть ще давніше – сягали своїм корінням періоду боротьби зі старообрядництвом та війни з єретиками Йосифа Волоцького [81, с. 104]. Дослідник зазначає, що в 1997 році в РФ було

прийнято закон «Про свободу совісті та релігійні об'єднання». Цей закон розпочав політику відділення «традиційних» релігій, до яких були зараховані православ'я, іслам, буддизм та католицизм, від «нетрадиційних», до яких належали всі інші [81, с. 105]. Результатом прийняття цього закону став початок боротьби влади РФ з представниками «релігійних груп», які позбавляли реєстрації та права не лише проповідувати, а й повноцінно існувати.

Отже, маємо дві протилежні суспільно-релігійні моделі: «репресивну» російську, спрямовану на знищення будь-якої конкуренції за допомогою співпраці з державними інституціями, а також «конкурентну» українську, в якій кожен з учасників робить ставку на розробку оригінального дискурсу, привабливого для потенційних послідовників. Тут необхідно звернути увагу на те, як Українська православна церква, що перебуває у канонічному підпорядкуванні Москві, за часів митрополита Володимира вибудувала власну оригінальну ідентичність. Задля цього необхідно розібрати модель власного позиціонування, яку розробила УПЦ (МП) наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття. Одразу слід зазначити, що ця модель у певному сенсі поєднувала одразу дві тенденції – «відцентрову» та «доцентрову», де в ролі «центру» виступала Москва. «Відцентрова» модель формувала специфічний дискурс, ключовим наративом якого можна назвати концепцію прагнення до здобуття автокефалії канонічним шляхом [108, с. 326]. «Доцентрова» модель передбачала подальшу єдність із Московською патріархією, через яку, на думку апологетів цієї моделі, здійснювався б зв'язок зі світовим православ'ям [там само]. Така політика балансування між автокефалією та лояльністю до «центру» проіснувала протягом всього періоду управління УПЦ (МП) митрополитом Володимиром (Сабоданом) із 1992 по 2014 роки. За словами Андрія Окари, саме ця політика сприяла формуванню в канонічній гілці українського православ'я двох інтелектуальних течій, представників яких він називає «автокефалістами» та «москвофілами» [там само]. Цікаво, що з урахуванням українського політичного контексту другої

половини 90-х – початку 2000-х років така модель видається максимально наближеною до державної «багатовекторної» політики президента Леоніда Кучми.

Український політичний контекст та ситуація перманентного релігійного конфлікту, який точився довкола церковних юрисдикцій протягом останнього десятиліття ХХ століття, актуалізував й радикальніші форми політико-релігійної активності. Яскравим прикладом релігійного радикалізму на українських теренах може слугувати феномен так званого «політичного православ'я». Український дослідник Дмитро Посередніков дає наступне визначення: «Під “політичним православ'ям” можна розуміти засновану на Священному Переданні Православної Церкви ідеологію, котра мобілізує на досягнення релігійних цілей політичними засобами» [123, с. 3]. Зазначене явище не було унікальним виключно для українського політико-релігійного контексту. Автором терміну прийнято вважати російського дослідника Олександра Верховського, який використовував його для опису ідеології довколацерковних та право-радикальних рухів кінця 80-х – початку 90-х років ХХ століття, які набули актуалізації на теренах СРСР та Російської федерації [28, с. 24]. Саме явище зазначених політичних течій, які застосовувало православ'я задля визначення власних політичних та ідеологічних програм, отримало назву «православного активізму» [там само]. Специфіка актуалізації зазначеного феномену розглянута в окремому розділі цієї роботи. Задля кращого розуміння феноменології виявлення ідеології релігійного фундаменталізму в українському православ'ї необхідно відштовхуватись від факту актуалізації явища «політичного православ'я» в досліджуваному контексті.

Для розкриття специфіки вказаного феномену необхідно сформулювати дві політико-ідеологічні моделі. Перша модель, яку можна назвати «низовою», виражається активістською діяльністю окремих представників релігійних громад, які прагнули реалізовувати власну політичну програму в руслі «відстоювання прав православних віруючих» [123, с. 3]. Яскравим

прикладом «низових» явищ, пов'язаних із феноменом політичного православ'я, є діяльність «православних братств», перші з яких оформилися ще на початку 1990-х років, а також діяльність пов'язаних із «братськими» рухами особистостей, зокрема православного активіста Валентина Лукіяника, Валерія Каурова, Юрія Єгорова та інших [там само]. Ідеологічна основа зазначених рухів мало відрізнялася від російських аналогів та апелювала до наративів, характерних для міфології російського православного фундаменталізму. Посередніков вказує на риси ідеології «Спілки православних братств України», серед яких він виділяє такі: православ'я, монархізм, заклики до покаяння за гріх царевбивства, єдність руських народів, боротьбу проти ідентифікаційних номерів та електронних паспортів [там само]. Слід зазначити, що найрадикальніші з представників зазначеного руху навіть виступали із закликами до ліквідації автономії УПЦ [31].

Друга модель – політична діяльність представників церковної еліти, які також із перших років української незалежності долучилися до законотворчої діяльності як депутати обласних або міських рад та навіть Верховної Ради України. Цікаво, що подібну активність практикували найбільш проросійськи налаштовані церковні ієрархи. Зокрема, митрополит Агафангел (Саввін) багато років був депутатом Одеської обласної ради, а також обирався до ВРУ першого скликання [2]. Намісник Києво-Печерської лаври митрополит Павло (Лебідь), відомий своєю проросійською позицією ієрарх УПЦ, наприкінці 90-х років також балотувався до Верховної Ради від «Партії регіонального відродження України» (з 2001 року – «Партія регіонів»). Якщо у випадку православних активістів у ролі ідеології виступала низка російських фундаменталістських міфологем, то у випадку із політичною активністю церковних ієрархів можна говорити про послідовну проросійську політику, спрямовану на зміцнення російськомовної та російськоорієнтованої ідентичності. Так, політична програма митрополита Павла базувалася на гаслах боротьби за канонічне православ'я, надання російській мові статусу

другої державної та поверненню церковного майна його законним власникам [53, с. 20]. Цікаво, що Павло виступав не лише як лобіст російських інтересів, а й як представник «феодальних» інтересів церкви. Не слід забувати, що підконтрольна йому Лавра до революції 1917 року була одним із найбільш заможних землевласників Російської імперії [68].

З огляду на вказані ідеологічні особливості представників «політичного православ'я», стає зрозумілим, чому критики УПЦ (МП) звинувачували згадану церкву в її «російському» та «антиукраїнському» характері [108, с. 325]. Слід визнати, що попри всі намагання представників «автокефалістської» гілки створювати альтернативний фундаменталістському дискурс, спроби митрополита Володимира підтримувати баланс між двома ідеологічними угрупованнями натикалися на серйозну проблему, не вирішену з 1990 року. Справа в тому, що при виокремленні структури УПЦ (МП) зі структури РПЦ, статус першої не був остаточно визначеним. Формально Синод РПЦ у 1990 році розглядав питання надання українській церкві статусу автокефалії [193, с. 660]. Фактично УПЦ стала автономією з широким колом адміністративних повноважень [46, с. 43-44]. Маргінальність положення УПЦ (МП), за словами Андрія Окари, давала змогу трактувати її статус в «широкому» (як майже автокефальну) і в «вузькому» (як залежну від Москви) сенсах [108, с. 325].

Важливу роль у визначенні сприйняття УПЦ (МП) як української церкви відігравав політичний контекст. Справа в тому, що з моменту проголошення незалежності України відносини між державою та церквою були різними. Попри офіційно деклароване жорстке відділення держави від церкви, кожен із президентів обирав власний специфічний вектор взаємодії із різними релігійними структурами [108, с. 315]. Так, за президентства Леоніда Кравчука актуальним було гасло: «Незалежній державі – незалежна церква» [46, с. 57]. У часи Леоніда Кучми держава, попри проросійський вектор зовнішньої політики, принципово не виокремлювалася жодна з церков українського православ'я [108, с. 316]. За роки каденції Віктора Ющенка

державна політика була орієнтована на «західні» взірці, але нерішуча підтримка владою автокефальних проектів УПЦ (КП) та УАПЦ не давала їм важелі впливу [там само]. Певний злам на користь проросійської орієнтації відбувся під час правління Віктора Януковича, який демонстративно наголошував на підтримці канонічної УПЦ (МП). Годі й казати, що така «підтримка» авторитарного за своєю сутністю політичного режиму негативно відобразилася на іміджі зазначеної церковної структури та значною мірою визначила перспективи її існування вже після смерті митрополита Володимира.

У цьому контексті слід повернутися до феноменології виявлення явища православного фундаменталізму на українських теренах. В інших розділах нашої роботи було детально розглянуто механізм затвердження фундаменталістської ідеології як магістрального вектору риторики сучасного російського православ'я. Звісно, зазначені процеси не оминули й Україну. З кінця 1990-х років голова Відділу зовнішніх церковних зв'язів РПЦ митрополит Кирило починає активно популяризувати ідеологічну доктрину «російського світу» [32]. Вказана ідеологічна програма ставила перед собою багато цілей, серед яких слід вказати, з одного боку, включення України до політичної, культурної та ідеологічної сфери впливу РФ, а з іншого – адаптацію ідеології релігійного фундаменталізму до загального дискурсу РПЦ [199]. Процес фундаменталістського повороту в сучасному російському православ'ї, що розпочався з розпадом СРСР, завершився в 2008 році разом із внесенням змін до «Основ соціальної концепції РПЦ» [там само]. У той же час в УПЦ (МП) окреслився протилежний московському вектор розвитку, який можна відзначити як антифундаменталістський. У 2007 році Синод УПЦ засудив явище «політичного православ'я», чим позбавив православних активістів офіційної підтримки церкви [56]. В тому ж році Синод відправив на спокій «за деструктивну діяльність» єпископа Іполіта (Хілько), відомого відверто фундаменталістською позицією [59]. В 2011 році той самий Синод УПЦ відлучив від церкви Валентина Лукіяника «за антицерковну,

деструктивну і таку, що вносить смуту в церковне і суспільне життя діяльність» [58]. Остання подія, на думку Юрія Чорноморця, продемонструвала маргінальність позиції проросійських сил у тогочасному українському православ'ї [202]. Крім того, приїзд Вселенського патріарха Варфоломія до Києва у 2008 році знову актуалізував розмови про пошуки канонічних шляхів створення єдиної помісної церкви [108, с. 316].

Попри відкрите загравання державної влади часів Віктора Януковича з УПЦ, церква не відступила від позначеного ще в 90-ті роки ХХ століття «серединного шляху» між автокефалією та вірністю Москві. Спроби проросійськи налаштованих ієрархів узурпувати владу під час хвороби митрополита Володимира наприкінці 2011 року не мали успіху. До подій Майдану УПЦ існувала з незмінним предстоятелем та подвійним ідеологічним вектором, історична актуальність якого в перспективах трансформацій, що наближалися, мала найближчим часом вичерпатися. Події кінця 2013 – початку 2014 років актуалізували питання самовизначення українського суспільства. Анексія Криму та початок відкритої військової конфронтації із Росією давали зрозуміти, що подальша артикуляція біполярного дискурсу митрополита Володимира неможлива. Влітку 2014 року Блаженніший помирає, а в УПЦ розпочинається боротьба за владу, результатом якої стає перемога близького до ідеології православного фундаменталізму митрополита Онуфрія (Березовського). Слід зазначити, що фундаменталізм митрополита Онуфрія певною мірою відрізняється від фундаменталізму «братчиків» Лукіяника та Каурова. Чинний предстоятель УПЦ є послідовником «чернечого» фундаменталізму пізньорадянських взірців. Онуфрій навчався у Московській духовній семінарії, а після її завершення служив ченцем Троїце-Сергієвої лаври та виконував обов'язки благочинного. Крім того, з 1988 по 1990 роки він обіймав посаду намісника Почаївської лаври [111]. Ці факти його біографії свідчать про близькість митрополита до консервативних чернечих кіл, які, за словами російського

дослідника Миколи Мітрохіна, в 60-70-х роках ХХ століття були осередком продукування ідеології православного фундаменталізму [96, с.183-184].

Слід зауважити, що з отриманням влади в УПЦ Онуфрій одразу визначив власну політичну програму, зміцнивши адміністративно-ієрархічні позиції проросійських архієреїв [91]. Іншим важливим кроком до уніфікації внутрішньої політики УПЦ із московським православ'ям стала маргіналізація «автокефалістської» гілки. Зокрема з посади прес-секретаря митрополії було звільнено священика Георгія Коваленка та позбавлено ієрархічних привілеїв лідера «автокефалістів» митрополита Олександра (Драбинка) [14; 132]. Останнім елементом політики повороту вбік проросійської, а отже, й фундаменталістської політики митрополита Онуфрія стало створення «Спілки православних журналістів», яке відбулося в 2015 році [174]. Останнє можна з певними обмовками назвати реабілітацією «політичного православ'я», адже антирозкольницька та антиуніатська риторика СПЖ значною мірою корелює з дискурсом, який протягом 1990-х – на початку 2000-х років артикулювали «православні активісти».

Таким чином, вже за рік після обрання на посаду предстоятеля УПЦ (МП) митрополита Онуфрія, в зазначеній церковній структурі актуалізувався протилежний до домінуючого в часи митрополита Володимира політичний вектор. Звісно, керівництво УПЦ не виступало із пропозиціями «братання» з Росією в ситуації відкритої військової конфронтації. Але артикульована митрополитом Онуфрієм риторика в дусі «церква молиться за мир» автоматично виносила УПЦ за рамки актуального суспільно-політичного контексту з його домінуючою концепцією консолідації заради перемоги. Крім того, митрополит регулярно наголошує на тому, що конфлікт на Сході України має характер «громадянської» або «братовбивчої» війни, а не протистояння з зовнішнім агресором, а також порівнює вказаний військовий конфлікт із подіями, які мало місце після революції 1917 року [125, с. 7]. Така риторика не лише суперечить артикульованому українською державною

владою дискурсу, а й значною мірою збігається з позицією пропагандистських ЗМІ Російської Федерації [61].

Подібні заяви не є виключно особистою думкою митрополита Онуфрія, а, так би мовити, «задають тон» інформаційній політиці сучасної УПЦ. Магістральну лінію цього дискурсу можна позначити як фундаменталістську, адже вона апелює до уявлення про церкву як про «фортецю в облозі». Такий тип уявлень російський дослідник К. Костюк виокремлював серед головних ознак ідеології релігійного фундаменталізму [71]. Прикладом повороту вказаної церковної структури вбік ідеології православного фундаменталізму може слугувати збірка «Православная церковь в современной Украине», видана «Спілкою православних журналістів» у 2016 році. До книги увійшли інтерв'ю із головними діячами сучасної УПЦ митрополитами Онуфрієм (Березовським), Антонієм (Паканичем), статті кліриків та мирян вказаної церкви. Загальна тема книги – боротьба УПЦ за існування у вороже налаштованому до неї середовищі. Збірку пронизує тема конфлікту довкола парафій УПЦ в західних регіонах України, де після подій 2014 року знову актуалізувалося питання церковної юрисдикції громад. В інтерв'ю з митрополитом Антонієм владика зазначає, що характер переходів окремих парафій з-під юрисдикції УПЦ до лав Київського патріархату часто має силовий характер, адже в цих процесах беруть участь представники праворадикальних організацій, зокрема «Правого сектору». За словами митрополита, на «референдумах» щодо статусу юрисдикції часто голосують атеїсти, віруючі інших конфесій або люди, які з'являються в церкві один-два рази на рік» [125, с. 13-14]. Окрему увагу в книзі приділено конфлікту довкола приміщення храму в селищі Птича на Рівненщині [125, с. 95]. Виникає враження, що для членів «Спілки православних журналістів» ситуація у Птичі має хрестоматійний характер, мабуть, через те, що про неї регулярно згадував навіть патріарх Московський Кирило (Гундяєв) [161]. Слід звернути увагу на те, що загальний тон книги «Православная церковь в современной Украине» є близьким до збірників «Сучасне обновленство –

протестантизм «Східного обряду» та «Ватикан. Тиск на Схід», опублікованих московським видавництвом «Одигітрія» під час актуалізації процесу боротьби з екуменічними та ліберальними тенденціями в російському православ'ї, яке мало місце в середині 90-х років XX століття [96, с. 228]. Риторика збірки значною мірою переходить рамки ідеології православного фундаменталізму та постулює позиції відвертого обскурантизму в дусі публікацій і виступів послідовників «політичного православ'я», засудженого в часи митрополита Володимира.

Станом на 2018 рік Українська православна церква Московського патріархату опиналася в складному становищі. З одного боку, курс митрополита Онуфрія на самоізоляцію остаточного перетворив УПЦ в очах українського суспільства із «майже української церкви», якою вона була у часи митрополита Володимира, на «п'яту колону Москви», як її намагаються подавати окремі вітчизняні ЗМІ. З іншого боку, початок перемовин між неканонічними українськими церквами та Вселенським патріархатом про створення єдиної помісної церкви, підтриманий Парламентом та Президентом України, які розпочалися в травні 2018 року, ускладнюють подальші перспективи існування УПЦ в рамках попереднього статусу. Виважена та помірковано патріотична політика митрополита Володимира більш ніж двадцять років гальмувала процес маргіналізації зазначеної церковної структури та перешкоджала актуалізації в її середовищі ідеології православного фундаменталізму російського зразка.

Трансформація українського політичного контексту, яка мала місце після подій 2013-2014 років, відкрила перед українським православ'ям нові перспективи та нові проблеми. Відмова від автокефальних ініціатив і зміщення акценту на статус канонічності через єдність із Москвою вже перетворила УПЦ під керівництвом митрополита Онуфрія на маргінальну церкву, яка, попри декларацію власної чисельності, в подальшому буде лише втрачати своїх прихильників. Легітимізація Константинополем паралельної канонічної церковної юрисдикції на українських теренах призведе до втрати

УПЦ її останньої репутаційної переваги. Обраний митрополитом Онуфрієм шлях «православного фундаменталізму» з часом перетворить очолювану ним церкву на своєрідний анклав російського православ'я в Україні. Поглиблення конфронтації між «відкритою» формою православної традиції, яку пропонує Вселенський престол, та «закритою» моделлю із центром у Москві надає вітчизняній православній традиції чергові перспективи. Якщо «автокефальний проект» нарешті остаточно реалізується, українському православ'ю буде необхідно в певному сенсі переусвідомити себе та сформувати власне бачення православної традиції, без озирання на російські ідеологічні та культурні взірці.

Висновки до розділу 5

Явище православного активізму наочно ілюструє загальний стан речей у сучасному російському православ'ї. Формування перших угруповань православних активістів було напряду пов'язане зі зростанням рівня радикалізму та фундаменталізму в пізній радянській дійсності. Під впливом цілого ряду зовнішніх і внутрішніх факторів, радикальні та фундаменталістські наративи потрапили у середовище віруючих РПЦ і вплинули на розвиток оригінального ідеологічного дискурсу. Відсутність контролю за розвитком цих тенденцій збоку керівництва церкви та значна кількість неофітів, що навернулися до православ'я після занепаду радянської ідеологічної системи, призвели до поширення фундаменталістських наративів широким загалом віруючих РПЦ. Водночас, радикалізація суспільних настроїв активно підігрівалася важкими економічними умовами та політичними потрясіннями 90-х років XX століття. Ці причини призвели до утворення перших угруповань православних активістів, діяльність яких одразу набула яскравого політичного й ідеологічного забарвлення.

Активність цих угруповань розгоралася одразу на трьох провідних напрямках: політичному, суспільному та медійному. У політичній сфері провідною формою діяльності православних активістів стало утворення

політичних партій із характерною клерикальною та консервативною ідеологічною програмою. На суспільному напрямку православні активісти надавали перевагу формату громадянського протесту. Акції активістів часто набували вигляду пікетів, демонстрацій та хресних ходів. Такий вид діяльності, окрім власної ідеологічної матриці, утворив і власну методологічну базу: з'явилися угруповання «професійних» активістів, головним видом діяльності яких стало постійне проведення акцій. Деякі з вищезазначених угруповань, як наприклад «Союз православних корогвоносців», активно використовували у своїй діяльності методи сучасного мистецтва, влаштовуючи заходи на кшталт перформансів. Останній з вищезгаданих, медійний напрямок включав у себе діяльність православних активістів у мережі Інтернет, що передусім актуалізувалась у феномені православного блогерства. Цей вид активності сприяв поширенню ідеологічних переконань православних активістів серед широкого суспільного загалу та намагався розвивати нові напрямки соціальних комунікацій. Суттєво варіювалася й регіональна специфіка діяльності православних активістів. Так, українські православні активісти, як і їх російські колеги, перш за все орієнтувались на політичний контекст. Вони спрямовували свою діяльність проти актуальних феноменів української політичної дійсності, зокрема: глобалізації, неканонічних церков, активного прозелітизму католиків, греко-католиків і протестантів.

Політичні трансформації путінської Росії та обрання патріархом Кирила призвели до внутрішніх трансформацій у РПЦ. Політичне рішення, запропоноване патріархом Кирилом, не було оригінальним, але виявилось неймовірно ефективним: найбільш лояльні до патріархії представники радикальних кіл отримали важливі посади в церковній адміністрації. Це рішення, з одного боку, призвело до зниження напруження між православними активістами та офіційною церквою, а з іншого — безпосередньо вплинуло на радикалізацію офіційного церковного дискурсу. Останній факт, у свою чергу, сприяв зростанню рівня конфронтації між

церквою та громадянським суспільством під час «політичної турбулентності», пов'язаної з переобранням Путіна на президентський пост на початку 2012-го року. Наслідком цієї конфронтації стали вияви взаємної агресії найбільш радикально налаштованих представників церкви та громадянського суспільства. Ілюстративним у цьому сенсі слід назвати казус із виступом панк-гурту «Pussy Riot» у храмі Христа Спасителя та подальший судовий процес над учасницями перформансу. Ці події реанімували діяльність православних активістів і надали їй імпульс до пошуку нових оригінальних методів.

В авангарді руху православних активістів сформувалося нове угруповання, діяльність якого використовувала досвід попередніх поколінь, але водночас активніше адаптувала методологію інтерактивних жанрів сучасного мистецтва. Організація отримала назву «Божя воля», а її лідер Дмитро Цоріонов швидко став одним із найбільш популярних представників сучасного російського православ'я. Феномен Цоріонова та його руху полягає в тому, що, будучи активним послідовником ідей православного фундаменталізму та підтримуючи тісний контакт із його лідерами, він активно вивчає та опрацьовує методологію мистецтва постмодерну, створюючи новий феномен у рамках православного активізму – православний акціонізм. Акції «Божої волі» відбувалися на межі скандальності та вандалізму і були спрямовані на широкий суспільний загал. За переконанням самих православних аукціоністів, така діяльність є ефективним і сучасним методом проповіді християнства. На жаль, внутрішні суперечки всередині руху та відхід Цоріонова від «Божої волі» призвели до занепаду зазначеного релігійного явища. Втім, православний акціонізм залишився цікавим феноменом сучасної російської релігійності.

Специфіка фундаменталістських рухів у сучасному українському православ'ї мала власний характер. Так, українські спілки православних братств, організації борців з ідентифікаційними номерами, послідовники ідеології царбожжя, попри орієнтацію на російські ідеологічні взірці,

формувалися в іншому релігійному та суспільно-політичному контексті. Якщо у випадку російського православ'я головними ворогами фундаменталістів ставали носії ідеології релігійного модернізму та зовнішні вороги (католики, протестанти, агенти «світового глобалізму»), то українські православні фундаменталісти боролися із ворогами внутрішніми, насамперед, «розкольниками» та «уніатами». Курс митрополита Володимира (Сабодана) на поступове формування умов для пошуку канонічних шляхів отримання автокефального статусу ставив зазначені вище фундаменталістські течії в маргінальне становище. Одночасність засудження «політичного православ'я» в УПЦ та «канонізація» фундаменталізму в редакції тексту «Основ соціальної концепції РПЦ» наочно демонструвала ідеологічний та світоглядний розрив, що існував між московським та київським православ'ям до подій Майдану. Цікаво й те, що українська модель як державно-церковних відносин, так і стосунків різних православних юрисдикцій між собою орієнтувалася не на російські взірці, а на внутрішній український контекст. Характерними рисами цього контексту протягом усієї незалежної історії Української держави були конкурентна боротьба ідеологій та плюралізм різних точок зору. З огляду на це, можна говорити про «відкритий» характер київського православ'я – на противагу «закритому» московському.

ВИСНОВКИ

Комплексне дослідження внутрішніх трансформацій російської православної традиції, внаслідок яких у ній відбулися актуалізація та поширення ідеології релігійного фундаменталізму, дозволяє зробити такі узагальнюючі висновки.

1. Виникнення явища релігійного фундаменталізму слід зіставляти із добою модерну. Початок зазначеної епохи ознаменувався глобальними зрушеннями в економічній, політичній, культурній, релігійній сферах. Протестантизм, що виник у ранню модернову добу як результат прагнення до подолання релігійної кризи пізнього середньовіччя, став головною «рушійною силою» модерну. Характерна для протестантських рухів установка на звільнення релігії від магічних рудиментів стимулювала процес «розчаклування світу», який, у свою чергу, вплинув на формування світського комплексу знань та світської культури, диференційованої від церкви. Досвід релігійних війн ранньомодернової доби актуалізував необхідність проголошення принципів віротерпимості та віддалення церкви від держави. Наслідком цього процесу стало виникнення феномену секуляризації, яка надалі стала однією із ключових ідеологічних особливостей модернової доби. Вперше в історії людства релігія була виділена із повсякденного життя людини, об'єктивована та переведена в ранг факультативних явищ. Розділивши все на релігійне та світське, ідеологія доби модерну відкрила перспективу до виникнення плюралістичного світогляду. Такими чином, відбувся розпад моністичної домодерної картини світу, в котрій зазначеного поділу не існувало. Стрімкий розвиток модернової культури збільшував розрив між релігійним, яке він сприймав як пов'язане із домодерною архаїкою та секулярним, що дедалі більше асоціювалося із сучасністю. В таких умовах об'єктивована релігія постала перед необхідністю відповідати вимогам доби або ж перетворювалася на предмет наукового дослідження та критики. Внаслідок модернізації окремих релігійних традицій вони втрачали містичний елемент, що відповідав за

зв'язок зі священним і перетворювалися на систему етичних норм та приписів. Результатом етизації релігії та зникнення в ній містичного елементу стала криза релігійності, яка спричинила актуалізацію уявлень про можливість існування безрелігійного суспільства, оформлених у ніцшеанській концепції «смерті Бога». Початок XX століття ознаменувався низкою цивілізаційних потрясінь, наслідком яких стала криза гуманізму та прогресизму, на яких базувалася модернова ідеологія. Після Другої світової війни в західних інтелектуальних колах виник запит на переосмислення досвіду модерну. Результатом цього стало формування постмодернового світогляду, характерними ознаками якого стали відсутність діалектики протиставлення «старого» та «нового», установка на світоглядний плюралізм і відсутність чітко артикульованої системи ідентичностей. Вказані особливості постмодерну обумовили можливість повернення релігії до соціокультурної площини. Попри лояльність сприйняття постмодерновим світоглядом релігії, остання була змушена пристосовуватися до нових соціокультурних умов, внаслідок чого відбулася трансформація релігії. Під впливом постмодерну актуалізувалися три форми сучасної релігійності: консюмерична, фундаменталістська та синкретична. Виникаючи на тлі модернової кризи релігійності, фундаменталізм позиціонував себе як релігійний рух, що прагнув до подолання наслідків секуляризації, яку його послідовники вбачали головним джерелом зазначеної кризи. Зародження фундаменталізму відбулося в американському протестантському середовищі, але згодом це явище поширилося й на інші релігійні традиції та перетворилося на міжрелігійний феномен. Дослідження релігійного фундаменталізму вимагає використання комплексної методології, яка має містити в собі елементи феноменології та герменевтики. Такий підхід дає змогу не лише описати зовнішню сторону діяльності фундаменталістських рухів, а й зрозуміти зміст їхніх послань. Іншим важливим чинником, що спонукає до використання такого підходу є можливість дослідження

розвитку ідеології фундаменталістських рухів в динаміці, а, отже, й прогнозувати їхній подальший розвиток.

2. Виникаючи майже синхронно, фундаменталістські рухи в більшості світових релігій актуалізувалися через необхідності подолання наслідків секуляризації та спричиненої нею кризи релігійності. Саме ця необхідність значною мірою визначила ідеологічні програми зазначених рухів, центральною ідеєю яких стало прагнення повернення до домодерної моністичної картини світу, в якій релігійне не є відділеним від світського. Криза модернового світогляду та перехід останнього у постмодерновий визначили й трансформацію ідеології фундаменталізму: розпочавши з жорсткого позиціонування модернові, зокрема секуляризації та модерновому сцієнтизму, фундаменталізм у постмодерні визначив себе як ідеологічну програму, що базується на прагненні артикуляції чітких ідентичностей та апелює до морально-етичних норм традиційного, домодерного, суспільства. Зміна жорсткої антирелігійної установки, характерної для модернної ідеології, на більш лояльну постмодернову обумовила можливість повернення релігії до суспільної площини у другій половині ХХ століття. Разом із відродженням релігійності у світових масштабах відбулося й поширення ідеології релігійного фундаменталізму, яка актуалізувала власне відображення у більшості світових релігійних традицій. Втім, зазначений процес зіткнувся з внутрішньою специфікою кожної окремої релігійної традиції, внаслідок чого відбулося формування двох типів фундаменталізмів: глобального та локального. Перший тип ідеології актуалізується у релігійних рухах, які мають світове поширення, зокрема в євангельському протестантизмі та ісламі, другий формується у традиціях, які мають більш чіткі інституціональні, культурні або національні кордони (католицизмі, індуїзму, іудаїзмі). Поширюючись у межах певної релігійної традиції, ідеологія релігійного фундаменталізму, з одного боку, долає змістовну кризу, яка виникла в традиції внаслідок її зіткнення із ідеологією доби модерну, а з іншого, використовуючи характерні для традиції релігійні наративи та

практики, фундаменталізм переосмислює їх, наповнюючи власним змістом. Нерідко результатом цього процесу стає кардинальна зміна розуміння окремих елементів традиції, з огляду на що, фундаменталізм можна визначити як ідеологію, яка, прагнучи до повернення традиційних змістів, переосмислює релігійні наративи та практики в ключі постмодерну. Цікаво, що, позиціонуючи себе як моністичну світоглядну систему, фундаменталізм на практиці виявляє себе як дуалістичну ідеологічну програму з жорстким поділом на «своє» та «чуже». Важливими елементами фундаменталістських світоглядних програм є також конспірологічність, антиглобалізм, утопізм, есхатологізм та апеляція до колективістських сотеріологічних моделей. Така специфіка фундаменталістського світогляду наочно демонструє здатність фундаменталізму творчо осмислювати соціокультурний контекст сьогодення та реагувати на його виклики. Зазначені особливості досліджуваної релігійної ідеології дають право вказати на саме постмодерновий характер фундаменталізму.

3. Говорячи про православний фундаменталізм перш за все необхідно звернути увагу на його локальний характер. Важливо й те, що специфіка зазначеної релігійної ідеології пов'язана не виключно з її інституціональною локальністю, як це виявлено в тому ж католицизмі, а й з національним характером окремої автентичної православної традиції. Так, ідеології фундаменталістських рухів, наприклад, у грецькій та російській православних традиціях, попри наявність спільних світоглядних елементів мають низку суттєвих розбіжностей, обумовлених історичним та культурним контекстом. З певними обмовками можна вказати на загальний час актуалізації ідеології релігійного фундаменталізму в світовому православ'ї, а саме на першу половину XX століття, коли в зазначеній релігійній традиції активізувалися модернізаційні процеси. Першим власне фундаменталістським рухом у православ'ї став рух «старостильників», послідовники якого чинили жорсткий опір спробі адаптації богослужбового юліанського календаря до норм загальноприйнятого григоріанського в

західних країнах та богослужбової мови до норм новогрецької. В результаті зазначеного процесу в нетрях православних церков грецької традиції відбулася низка розколів, послідовники яких не мали значної підтримки, а сам рух пішов шляхом стрімкої маргіналізації. Наступний важливий етап розвитку фундаменталістських рухів у грецькому православ'ї припав на другу половину XX століття та був пов'язаний з екуменічною діяльністю очільників Константинопольського патріархату. Поліпшення стосунків між Вселенським патріархатом та Римо-католицькою церквою, результатом якого стало зняття взаємних анафем, викликало активізацію діяльності радикально налаштованого афонського чернецтва та призвело до утворення руху «зилотів», які, починаючи із зазначеного періоду, дистанціюються від церковного керівництва, звинувачуючи його у апостазії. Важливо, що в своїй ідеології представники вказаного руху роблять акцент не лише на ворожому несприйнятті екуменізму, а й виступають на послідовних антиглобалістських позиціях. Іншою важливою особливістю грецького православного фундаменталізму є наявність у ній есхатологічної міфології, через призму якої відбувається інтерпретація поточного суспільно-політичного контексту. Фундаменталістські рухи в православних церквах балканського регіону (Сербській, Болгарській та Румунській) утворилися внаслідок тих же процесів, що й їхні грецькі аналоги. Важливо зауважити, що балканські фундаменталісти перебувають під значним ідеологічним впливом грецьких та російських фундаменталістських рухів. Нерідко саме балканські фундаменталістські рухи стають своєрідним «містком», через який відбувається обмін ідеями між грецькими та російськими фундаменталістами. Дещо осторонь від цих процесів перебуває грузинське православ'я, в якому важко виявити наявність фундаменталістської ідеології, втім, сама Грузинська церква жорстко дистанціюється від екуменічних процесів, а її послідовники нерідко виступають проповідниками традиційних цінностей та антиглобалістичних концепцій. Важливо зазначити, що загальною рисою фундаменталістських рухів поза межами російської

православної традиції є їхня маргінальність. Фундаменталісти частіше за все перебувають або у розколі, або у «глухій» опозиції у відношенні до церковного керівництва. Такий стан речей обумовлений низкою важливих контекстуальних факторів, найбільш важливим із яких є відсутність підтримки представників фундаменталістських рухів збоку більшості віруючих та державної влади, а також чітко артикульована помірковано-ліберальна або консервативна позиція церковного керівництва. Ці факти дають право стверджувати про незначний вплив ідеології православного фундаменталізму на переважну більшість світових східнохристиянських традицій.

4. Вище вже було зазначено, що, актуалізуючись у нетрях певної релігійної традиції, ідеологія фундаменталізму «поглинає» її внутрішній контекст та наповнює її наративи й практики власним змістом. З огляду на цю установку, можемо констатувати, що витoki ідеології фундаменталізму в сучасному російському православ'ї слід шукати в його історії. Вказана релігійна традиція має ряд характерних особливостей, які були актуалізовані ще в період її становлення. Засвоєні з Візантії установки на тісну співпрацю церкви та держави, імперський ізоляціонізм та месіанський утопізм отримали в російському православ'ї власне розуміння та визначили автентичний характер не лише російської релігійної, а й світської, та, навіть, політичної культури. Виникнення оригінальної російської релігійної традиції відбувалося паралельно із процесом творення незалежної російської держави, наприкінці XV століття, та характеризувалося двостороннім впливом. Релігійна традиція обумовлювала специфіку державотворення, а політичний та культурний кластери суттєво впливали на характер російського православ'я. Трансльована через східне християнство візантійська концепція богообраності в процесі російського державотворення сформувала в досліджуваній культурі стале уявлення про специфічний месіанський ізоляціонізм, «особливий шлях» Росії та її есхатологічне призначення. Вже на ранніх етапах власного існування російське православ'я визначило себе як

«закриту» релігійну систему. Результатом розвитку зазначених тенденцій стало оформлення в глибинах російської православної традиції утопічної релігійної концепції «Москва – Третій Рим». Взаємний вплив держави на традицію та традиції на державу призвів до того, що в російському православ'ї відбулося поглинання саме християнських наративів імперським та месіанським, внаслідок чого вказана релігійна традиція перетворилася на форму колективної ідентичності з чітко артикульованою ортопраксичною установкою. Зазначені особливості досліджуваної релігійної традиції наочно проявили себе під час її зіткнення із модерновим світоглядом, що відбулося у XVII столітті. Результатом цього зіткнення став церковний розкол, внаслідок якого від досліджуваної традиції відділилася найбільш активна, але й найбільш радикальна частина послідовників, що призвело, з одного боку, до зникнення в нетрях магістральної російської східнохристиянської традиції містичного елементу, а з іншого боку, до подальшого поглинання церкви державою та модернізації церковного життя. Внаслідок зазначених процесів російське суспільство було суттєво секуляризоване, а досліджувана релігійна традиція опинилася в ситуації глибокої кризи. Спроби її подолання здійснювалися протягом усього XIX та початку XX століття, внаслідок чого відбулося суттєве оновлення релігійного життя. Втім, установка на «закритість» релігійної системи, яка залишалася внутрішнім «стрижнем» російського православ'я, також давалася взнаки: паралельно із зазначеним духовним відродженням відбувалася й актуалізація радикальних ідеологічних конструктів, які використовували православ'я як фактор колективної ідентичності. Мова йде насамперед про ідеологію чорносотенних рухів, яка попри майже повне зникнення на своїй батьківщині збереглася та, навіть, отримала певний розвиток у російських емігрантських колах. Зіткнення російського православ'я із ще більш агресивною формою модерністської ідеології, якою був російський більшовизм, стало ключовим фактором, що визначає його сучасну специфіку. Репресії проти духовенства та віруючих і жорстка примусова секуляризація призвели до деградації та

маргіналізації церковного життя, а опортунізм керівництва Російської православної церкви сформував у середовищі віруючих традицію недовіри до церковних ієрархів. Наслідком такого стану речей стало формування в російському православ'ї двох паралельних дискурсів: «офіційного» та «внутрішнього». Використовуючи РПЦ у власних пропагандистських цілях, влада СРСР спонукала її до артикуляції «назовні» помірковано-ліберального, «відкритого» бачення православ'я. Враховуючи вищезазначену недовіру до церковного керівництва збоку пересічних віруючих, а також активної внутрішньої опозиції у вигляді радикально налаштованого чернецтва, несприйняття «відкритої» моделі всередині самої РПЦ стає очевидним. До того ж давався взнаки невдалий досвід лібералізації та реформації церковного життя, яким було підтримане більшовиками «обновленство». Надалі, вже після розпаду СРСР, саме звинувачення в «обновленстві» стане формальним приводом до знищення ліберальних тенденцій у російському православ'ї. Останнім важливим внутрішнім чинником, який вплинув на процес формування в досліджуваній традиції фундаменталістської ідеології, стало існування «альтернативи» у вигляді Російської православної церкви Закордоном, в нетрях якої збереглися чорносотенні погляди. Саме російські «зарубіжники» та їхні однодумці з числа внутрішніх церковних дисидентів та послідовників так званих «катакомбних» рухів стали певним медіатором між російською релігійною архайкою та сьогоденням.

5. Політична криза радянської держави наприкінці 1980-х років дала поштовх початку процесу десекуляризації, внаслідок якого відбулося поширення ідеології релігійного фундаменталізму всередині внутрішнього церковного дискурсу РПЦ. Оголошена Горбачовим Перебудова передбачала лібералізацію політики держави у відношенні до церкви, в результаті чого влада СРСР почала поступово повертати РПЦ відібрану за радянських часів нерухомість та дозволила священикам відкрито проповідувати. Розпад СРСР стимулював інтерес до православ'я збоку населення Країни рад, внаслідок чого кількість православних громад у період розпаду СРСР стрімко зростала.

Кадрова криза, яка була наслідком тиску на православну церкву зі сторони Ради зі справ релігії, викликала необхідність висвячення великої кількості духовенства, яке не мало належного рівня богословської освіти або належало до консервативних чернечих кіл, які симпатизували ідеології православного фундаменталізму, поширеній у радянському церковному підпіллі. Результатом цього процесу стало формування всередині єпископату РПЦ внутрішньої фундаменталістської опозиції, яка виступила із засудженням ідей та методів головного апологета «відкритого» православ'я радянської доби митрополита Никодима (Ротова). Паралельно із цим у довколацерковному середовищі поширювалися фундаменталістські настрої, які були наслідком впливу ідеології націоналістичних угруповань та РПЦЗ. Саме вплив зазначених вище трьох ідеологічних груп – російського релігійного підпілля, націоналістичних угруповань та Російської православної церкви Закордоном – сформували характерний набір ідеологем російського православного фундаменталізму. Суспільно-політичні трансформації 90-х років XX століття стимулювали процес внутрішніх змін всередині російського православ'я. Керівництво церкви чітко розуміло, що існування в ситуації «церкви в церкві» загрожує остаточною втратою контролю над паствою збоку церковних ієрархів. Водночас, воно мало орієнтуватися й на зовнішні фактори, насамперед на державний ідеологічний запит, який із приходом до влади Володимира Путіна невпинно дрейфував у сторону жорсткого консерватизму, автаркії та традиційного російського імперіалізму. Новий політичний режим дав церкві чітко зрозуміти, що потребує її ідеологічної підтримки в процесі конструювання нової ідеологічної програми. Адміністративно слабка та нерішуча політика патріарха Олексія II стимулювала всередині РПЦ конкурентну боротьбу за посаду наступника, в котрій лідируючу роль займав голова Відділу зовнішніх церковних зносин, митрополит Смоленський та Калінінградський Кирило (Гундяєв). Попри репутацію послідовника митрополита Никодима, Кирило мав добре розвинуте політичне мислення та вмів орієнтуватися на інтереси

влади. Чітко розпізнавши «запит епохи», наприкінці 1990-х років він почав позбуватися репутації «модерніста» і переорієнтувався на послідовно фундаменталістській та імперській ідеологічній вектори. Результатом цієї переорієнтації стала розробка митрополитом Кирилом та його однодумцями доктрини «Російського світу», яка б мала стати своєрідною ідеологічною відповіддю російського православ'я на запит політичного режиму Володимира Путіна. Паралельно із цим усередині церкви відбувався процес поступової абсорбції ідеології православного фундаменталізму до її магістрального дискурсу. Можна назвати декілька ключових причин зазначеного явища. Насамперед, це бажання церковної ієрархії подолати ситуацію двовладдя, що виникала в результаті відродження в російському православ'ї інституту старців, які активно підтримували фундаменталістські тенденції. По-друге, церковним ієрархам було необхідно вгамувати претензії з боку націоналістично налаштованих довколацерковних кіл та «зняти» причини конфронтації із РПЦЗ, яка перебувала на значно більш консервативних та націоналістичних позиціях ніж пострадянська РПЦ, яку російські зарубіжники сприймали як спадкоємицю «червоної» церкви патріарха Сергія (Старгородського). По-третє, необхідно було ліквідувати внутрішню опозицію єпископів-фундаменталістів, які, окрім відсутності скоординованих спільних дій, нерідко мали більший авторитет серед фундаменталістськи налаштованого «церковного народу». Задля цього керівництво РПЦ розпочало політику поступового знищення ліберального дискурсу «відкритої» моделі всередині церкви та легітимізації фундаменталізму в якості магістрального ідеологічного напрямку. Якщо результатом першого процесу можна назвати маргіналізацію внутрішньоцерковної групи послідовників священика Олександра Меня, то результатом другого процесу стала канонізація останнього російського імператора Миколи II та його родини, яка відбулася в рамках Ювілейного архієрейського собору 2000-го року. Крім того, важливою частиною зазначеної внутрішньої трансформації російського православ'я стало зміцнення позицій

єпископів-фундаменталістів всередині керівного апарату РПЦ. Остаточне закріплення досліджуваної релігійної ідеології відбулося зі змінами головного програмного документу Російської православної церкви «Основ соціальної концепції», затвердженого на Соборі 2000-го року. Перша редакція зазначеного документу містила в собі елементи «відкритої» релігійної моделі, яка була притаманна офіційній церкві у пізньорадянську добу та поділялася значною частиною інтелектуальної еліти сучасного російського православ'я. Редакція соціальної доктрини в області вчення про свободу і права людини, здійснена у 2008-му році, більш відповідала духу тих внутрішніх трансформацій, які відбулися із РПЦ протягом останнього десятиліття XX століття. Новий документ передбачав неприйняття російською православною церквою ліберальних цінностей сучасного західного світу, засуджуючи, насамперед, концепцію прав людини. Натомість, документ наголошував на необхідності повернення до «традиційних цінностей» та постулював ідею підкорення державній владі, що більш відповідало контекстуальній специфіці офіційної державної ідеології з її установками на авторитаризм та автаркію. Остання, в свою чергу, відображалася в поступовому закріпленні у внутрішньоцерковному дискурсі ідеології «російського світу», який, на думку його головного апологета, митрополита Кирила, мав стати «простором традиційних цінностей», що протистоїть агресивному Заходу з його ідеєю лібералізму. Описаний процес за своєю суттю й можна назвати «фундаменталістським поворотом» у сучасному російському православ'ї.

6. Стартувавши з позицій послідовного адміністративного консерватизму та богословського модернізму наприкінці 80-х років XX століття, російське православ'я на початку XXI століття перетворилося на найбільш релігійно несприятливу у відношенні до сучасності православну традицію. З урахуванням того факту, що протягом сімдесяти років примусової радянської секуляризації та атеїстичної пропаганди будь-яку релігійну традицію на теренах СРСР було майже докорінно знищено,

говорити про який-небудь «традиціоналізм» сучасного російського православ'я неможливо. Перед нами показовий приклад ідеології релігійного фундаменталізму з його характерним прагненням до подолання наслідків модернізації та повернення у «старі добрі часи». Ба більше, зазначена ідеологія в межах досліджуваної релігійної традиції не є маргінальним явищем, поширеним серед «церковної меншості». Притаманний російській державній владі часів президента Путіна постмодерністський метод використання симулякру «традиційних цінностей» у ситуації відсутності будь-яких цінностей, окрім матеріальних, відобразився на російському православ'ї. Наразі всередині Руської православної церкви оформилися три базових ідеологічно-адміністративних групи, кожна із яких різною мірою поділяє та проповідує принципи православного фундаменталізму: «ієрархічну», «системну» та «маргінальну». До першої можуть бути зараховані патріарх Кирило (Гундяєв) та його однодумці з числа очільників РПЦ та церковних адміністраторів, зокрема митрополити Тихон (Шевкунов), Іларіон (Алфеев) та Тихон (Ємельянов), а також колишній офіційний спікер патріархії протоієрей Всеволод Чаплін. Друга група складається переважно із білого духовенства та мирян, які озвучують послідовну фундаменталістську позицію та не перебувають в опозиції до керівництва церкви. Це й авторитетні «лідери думок» сучасного російського православ'я протоієреї Дмитро Смирнов та Андрій Ткачов, популярний у РПЦ проповідник та апологет священник Георгій Максимов, богослов Олексій Осипов, духівник патріарха Кирила схиархимандрит Ілій (Ноздрін), «системні» православні активісти Кирило Фролов та Дмитро Цоріонов. Специфіка останньої, «маргінальної», групи фундаменталістів полягає в їхній опозиційності у відношенні до керівництва РПЦ. Цікаво й те, що самі «маргінали», будучи невідконтрольними церковній адміністрації, часто виголошують найбільш радикальні ідеї. Лідером цієї групи можна назвати афонського ієромонаха Рафаїла (Берестова), який з колом своїх послідовників регулярно виголошує анафеми патріархові Кирилу та закликає своїх adeptів до знищення

паспортів. Також до цієї групи можна зарахувати активного проповідника ідей так званого «царебожжя» схигумена Сергія (Романова) та його послідовників: депутата Наталю Поклонську та православного активіста Сергія Алієва. Важливим є те, що кожне з досліджених угруповань не лише має власний специфічний набір переконань, а й орієнтується на власну «цільову аудиторію». Церковні ієрархи на чолі з патріархом Кирилом курсують у рамках ідеології путінського авторитаризму та відповідають за церковне тлумачення офіційної державної ідеології. «Лідери думок» із числа «системних» фундаменталістів відповідають за зв'язок із російською громадськістю та адаптують фундаменталістське послання для широкого загалу російського суспільства. «Маргінали», в свою чергу, відповідають за сегмент радикально налаштованої частини населення, серед якої популярними залишаються конспірологічні теорії та антиглобалістські настрої. Слід зауважити, що таке розшарування робить російський православний фундаменталізм живим релігійним явищем, здатним вдало адаптуватися до соціокультурних та політичних умов сучасності.

7. Проблематика, пов'язана із конструктом «російського світу», певною мірою виводить нас за рамки релігійного дискурсу та вимагає дослідження його політичної та ідеологічної сторони. Спираючись на месіанський потенціал концепції «Третього Риму», зазначена ідеологічна доктрина, з одного боку, абсорбує в себе внутрішній ізоляціонізм, притаманний російському православ'ю, а з іншого боку, апелює до традиційного для російської культури загарбницького імперіалізму та колоніалізму. Будучи типовим постмодерністським ідеологічним конструктом, вона, за задумом її розробників, мала б існувати в якості певної ідеологічної альтернативи у відношенні до ідеології глобалізму та лібералізму, артикульованої західною культурою. Виникнувши на тлі культурного розпаду пострадянського простору, доктрина «російського світу» на початковому етапі власного існування наголошувала на необхідності консолідації мешканців колишнього СРСР за допомогою спільної мови спільної мови спілкування – російської.

Взята на озброєння патріархом Кирилом та його оточенням у період його просування до вищої адміністративної посади в РПЦ, доктрина «російського світу» зазнала значних трансформацій та суттєво відійшла від власних початкових цілей. Критикуючи західний лібералізм, апологети «російського світу» на чолі із московським патріархом визначали його як простір традиційних цінностей, який протистоїть глобалізму та секуляризму. Враховуючи низький рівень релігійності на пострадянському просторі та наявність системної кризи традиціоналізму в його суспільствах, можемо констатувати штучний характер конструкту «традиційні цінності». Суто релігійна проблематика аксіології зазначеного концепту полягала в тому, що вона в певному сенсі вирізняла людей, приналежних до «російського світу» з-поміж інших, що суттєво суперечить, з одного боку, православній еклезіології, а з іншого боку, взагалі християнській сотеріології. Важливим є й те, що використання доктрини «російського світу» відбувалося в межах прагнення його апологетами консолідації пострадянського простору довкола Російської федерації, яка в рамках досліджуваного концепту визначалася як геополітичний центр, у відношенні до якого країни колишнього СРСР інтерпретувалися як периферія. В якості інструменту консолідації досліджувана концепція передбачала мовну та релігійну ідентичність. Необхідно зауважити, що така ідеологічна спрямованість концепції «російського світу» мала на меті подальшу інтеграцію пострадянського простору до орбіти політичного впливу РФ. Саме цей аспект дає право називати досліджувану ідеологічну доктрину неоколоніальним ідеологічним проектом.

8. Важливою рисою сучасного російського релігійного ландшафту є феномен православного активізму, тісно пов'язаний з ідеологією релігійного фундаменталізму. Виникнувши на тлі процесу десекуляризації, який мав місце в останніх півтора десятиліття XX століття, зазначене явище одразу ж заявило про себе як про самобутній релігійний феномен, який не має аналогів в інших світових релігійних традиціях. Протягом початкового періоду

власного існування «низові» рухи сучасного російського православ'я мали переважно політичний характер та перебували під значним впливом праворадикальних політичних кіл. Втім, вже у середині 1990-х років у середовищі православних активістів намітилося три напрямки діяльності: політичний, суспільний та медійний. Рухи активістів почали жваво реагувати на поточні суспільно-політичні події через проведення хресних ходів, пікетів, акцій. Такі угруповання, як «Союз православних корогвоносців», нерідко зверталися до використання методів сучасного мистецтва, зокрема влаштовували перфоманси. З популяризацією на пострадянських теренах мережі Інтернет представники активістських рухів розпочали власну діяльність і в сфері блогерства. Головним напрямком діяльності як православні активісти, так і православні блогери визначали захист церкви та боротьбу із її ворогами: зовнішніми та внутрішніми. Визначним моментом у процесі розвитку досліджуваних рухів став період політичних трансформацій під час переобрання Володимира Путіна на третій президентський строк. Виступ панк-гурту Pussy Riot у храмі Христа Спасителя на тлі протистояння між російською владою та опозицією став каталізатором актуалізації нової течії в нетрях православного фундаменталізму – православного акціонізму. Використовуючи методи сучасного мистецтва, представники зазначеного руху проповідували фундаменталістські за змістом ідеї, на кшталт антисцієнтизму та боротьби за традиційні цінності. Найбільш відомим рухом православних аукціоністів стало московське угруповання «Божа воля» на чолі із Дмитром Цоріоновим, яке розпочинало власну діяльність із перфомансів, але згодом перейшло й до погромів антирелігійних виставок. На сьогодні «низові» рухи в сучасному російському православ'ї переживають кризу, пов'язану із відходом від активізму його головних діячів.

9. Переважна більшість фундаменталістських рухів у сучасному українському православ'ї напряму пов'язана зі своїми аналогами у Росії. Втім, сам український релігійний контекст суттєво відрізнявся від

російського, з огляду на що українські православні фундаменталісти були змушені визначати автентичний «порядок денний» власної ідеологічної програми. Важливо зауважити, що контекстуальна специфіка українського релігійного ландшафту була обумовлена не домінуванням однієї релігійної традиції, котрою в російському випадку було російське православ'я, уособленням чого стала РПЦ, а ситуацією здорової релігійної конкуренції, де були представлені не лише представники чотирьох незалежних одна від одної церков східнохристиянської традиції, а й послідовники інших християнських традицій, протестанти та католики. З огляду на цей факт, українські православні фундаменталісти визначали поле власної діяльності не необхідністю боротьби із зовнішніми та внутрішніми ворогами церкви та адептами світового глобалізму, як це було у російському випадку, а необхідністю виживати у ситуації прямої релігійної конкуренції. Крім того, на них впливав й такий важливий внутрішній чинник як адміністративна та ідеологічна політика митрополита Володимира (Сабодана), який, попри декларовану номінальну єдність підпорядкованої йому Української православної церкви із Московською патріархією, залишався послідовним поборником автокефальної ідеї. Слід зауважити, що поміркований автокефалізм митрополита Володимира часто ставав об'єктом критики збоку українських православних фундаменталістів, які закликали до ліквідації автономії УПЦ та переведенні її під безпосередній контроль Москви. Цікавим є й те, що поле проблематики, яке визначали для себе послідовники вітчизняних фундаменталістських рухів, не обмежувалося необхідністю боротьби із «єретиками», під якими малися на увазі насамперед протестанти, католики та «уніати». Воно було значно ширшим і включало в себе, з одного боку, характерний для російських та грецьких фундаменталістів антиглобалізм, втіленням якого була боротьба з ідентифікаційними податковими номерами, а з іншого, пропаганду доктрини «російського світу» та заклики до політичної єдності з Росією. Серед відомих діячів українського православного фундаменталізму слід назвати найбільш активного

пропагандиста «російського світу» одеського митрополита Агафангела (Савіна), єпископа Іполита (Хілько) та православних активістів Валерія Каурова та Валентина Лукіяніка. Слід зауважити, що суспільно-політична діяльність останніх неодноразово ставала об'єктом критики з боку керівництва УПЦ. Врешті-решт вона була класифікована як «політичне православ'я» та засуджена Синодом УПЦ у 2007-му році. Радикальні зміни політики у відношенні до фундаменталістів в УПЦ розпочалися після смерті митрополита Володимира влітку 2014-го року та обрання на посаду предстоятеля зазначеної церкви митрополита Онуфрія (Березовського). Консервативний вихованець Троїце-Сергієвої лаври та послідовний прибічник ідеї єднання із Москвою митрополит Онуфрій цілеспрямовано веде керовану ним церкву шляхом релігійної маргіналізації та суспільної ізоляції, яким у результаті фундаменталістського повороту пішла Руська православна церква. Наразі процеси, що відбуваються в українському православ'ї, наочно демонструють наявність у східнохристиянській традиції двох ідеологічних моделей: «відкритої», на яку орієнтуються грекомовні церкви, та «закритої», фундаменталістської, центр якої перебуває у Москві. Унікальний шанс вибору шляху власного подальшого розвитку, який у цей історичний момент існує перед українським православ'ям, дає йому змогу обрати модель відкритої традиції, далекої від ідеології релігійного фундаменталізму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Syllabus, или Перечень, заключающий в себе главнейшие заблуждения нашего времени, указанные в консисториальных аллокуциях, энцикликах и иных апостольских посланиях святейшего господина нашего Папы Пия IX [Электронный ресурс] // Покров. – 1999. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.unavoce.ru/library/syllabus.html>.
2. Агафангел, митрополит Одесский и Измаильский (Саввин Алексей Михайлович) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/53998.html>.
3. Адамс Л. Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? [Электронный ресурс] / Лора Адамс // Журнальный зал. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/4/am5.html>.
4. Алексеев И. Исламский фундаментализм / Игорь Алексеев // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян / Игорь Алексеев. – Москва: Академический проект, 2006. – С. 425.
5. Алфёров А. А. Современность: два среза понятия / Анатолий Александрович Алфёров. // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». – 2011. – №3.
6. Алферов Т. Ревность по вере? Два взгляда на фундаментализм / Т. Алферов, А. Дубровский. – Киев: Книгоноша, 2013. – 168 с. – (Диалог традиций).
7. Ананьев Э. В. Социальная концепция Русской православной церкви: ответы церкви на вызовы времени / Эдуард Валерьевич Ананьев. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – №28. – С. 53–74.

8. Арефьев А. Л. Русский язык на рубеже XX-XXI веков / Александр Леонардович Арефьев. – Москва: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2012. – 482 с.
9. Арефьев М. Русская культурология: политико-правовые и социально-экономические аспекты / М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова, Т. И. Козлова. – Санкт-Петербург: ИПП, 2016. – 280 с.
10. Архимандрит Лазарь (Абашидзе). Антихрист заходит в Грузию [Электронный ресурс] / Лазарь Абашидзе // Pravoslavie.ru. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://pravoslavie.ru/90678.html>.
11. Ас-Салафийа. // Ислам: Энциклопедический Словарь / – Москва: Наука, 1991. – С. 204.
12. Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / Алексей Беглов. – Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви "Арефа", 2008. – 352 с.
13. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация / Питер Бергер. // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2. – С. 8–20.
14. Блаженнейший митрополит Онуфрий официально освободил владыку Александра (Драбинко) от всех должностей [Электронный ресурс] // Русская линия. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://rusk.ru/newsdata.php?idar=71041>.
15. Бобков И. М. Постколониальные исследования / Игорь Михайлович Бобков // Новейший философский словарь / Игорь Михайлович Бобков. – Минск: Книжный дом, 2003. – С. 776–777.
16. Бодрийяр, Жан. Общество потребления – Москва: Республика, 2006. – 269 с.
17. Борхес Х. Рассказы / Хорхе Луис Борхес. – Харьков: Фолио, 1999. – 416 с. – (Классика XX века).
18. Булгаков С. Н. Православие: очерки учения православной церкви / Сергей Николаевич Булгаков. – Киев: Лыбедь, 1991. – 240 с.

19. Бурега В. Раскол в Болгарской Православной Церкви и Всеправославный собор в Софии [Электронный ресурс] / Владимир Бурега // Анти-раскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1390>.
20. Бурмистов С. К вопросу об определении понятий «hindutva» и «asmita» в идеологии современной Индии / Сергей Бурмистов. // Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – 2004. – №33. – С. 45.
21. Бычков С. Табачный митрополит [Электронный ресурс] / Сергей Бычков // Библиотека Якова Кротова. – 1997. – Режим доступа до ресурсу: http://yakov.works/libr_min/02_b/ych/kov_ss_1.htm.
22. В Киеве состоялись акции протеста против вступления в НАТО [Электронный ресурс] // Православие.ru. – 2005. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/news/15355.htm>.
23. В пригороде Сараево освятили памятник убийце Франца Фердинанда [Электронный ресурс] // Православие и мир. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravmir.ru/v-prigorode-saraevo-osvyatili-pamyatnik-gavrile-printsipu/>.
24. Вардосанидзе С. Грузинская Православная Церковь [Электронный ресурс] / Серго Вардосанидзе // Православная энциклопедия. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/638558.html>.
25. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено / Макс Вебер. – Москва: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологическая мысль).
26. Ведущий миссионер УПЦ/РПЦ ждет скорой смерти Порошенко и желает новых побед Путину [Электронный ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/31025-vedushhij-missioner-upcrpc-zhdet-skoroj-smerti-poroshenko-i-zhelaet-novyx-pobed-putinu.html.

27. Верховский А. Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI века / Александр Верховский // Русская православная церковь при новом патриархе / Александр Верховский. – Москва: РОССПЭН, 2012. – (Религия в Евразии). – С. 141 – 171.
28. Верховский А. Политическое православие : Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. / Александр Верховский. – Москва: Центр «Сова», 2003. – 316 с.
29. Верховский, Александр. Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма [Электронный ресурс] // Сова. – 2005. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/>.
30. Владимир Легойда прокомментировал последние акции организации «Божья Воля» [Электронный ресурс] // Православие.ru. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/news/60190.htm>.
31. Внутрицерковная оппозиция УПЦ требует анафеманствовать окружение митрополита Владимира и ликвидировать автономию УПЦ [Электронный ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society_digest/52918/
32. Волкова Є. Ідеологія «русского мира» як релігія війни [Электронный ресурс] / Єлена Волкова // Збруч. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://zbruc.eu/node/51719>
33. Волчек, Дмитрий. Потроха «Божьей воли» [Электронный ресурс] // Радио Свобода. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.svoboda.org/content/article/27215441.html>.
34. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>.

35. Гайнутдинов Д. От запрета "Тангейзера" до поджога "Матильды" [Электронный ресурс] / Дмитрий Гайнутдинов // Радио свобода. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.svoboda.org/a/28724398.html>.
36. Гараджа В. И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / Виктор Иванович Гараджа. – Москва: ИНФРА-М, 2007. – 348 с. – (3).
37. Главный миссионер Киевской епархии УПЦ именем Христа извергает проклятия на участников Евромайдана [Электронный ресурс] // Релігія в Україні. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24793-glavnyj-missioner-kievskoj-eparxii-upc-imenem-xrista-izvergaet-proklyatiya-na-uchastnikov-evromajdana.html.
38. Говорун К. Интерпретируя “русский мир” [Электронный ресурс] / Кирилл Говорун // Русский журнал. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Interpretiruya-russkij-mir>.
39. Голубева А. Почему убийство царской семьи показалось церкви ритуальным [Электронный ресурс] / Анастасия Голубева // Русская служба Би-би-си. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.bbc.com/russian/features-42157453>.
40. Данилов А. Идите и научите. Беседа с руководителем школы православного миссионера Юрием Максимовым [Электронный ресурс] / Александр Данилов // Pravoslavie.ru. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/38158.html>.
41. Десницкий А. Если мы хотим увидеть молодёжь в Церкви – нам нужно подвинуться [Электронный ресурс] / Андрей Десницкий. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravmir.ru/esli-mi-hotim-uvidet-molodej-v-tserkvi/>.
42. Добычин А. Вышедшие из окружения [Электронный ресурс] / Алексей Добычин // Москва – Третий Рим. – 2014. – Режим доступа до ресурсу:

<http://3rm.info/mainnews/48724-vyshedshie-iz-okruzheniya-aleksey-dobychin-video.html>.

43. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на VIII ВРНС [Электронный ресурс] // VIII ВРНС «Россия и православный мир». – 2004. – Режим доступа до ресурсу: <https://vrns.ru/documents/61/1222>.

44. Документы II Ватиканского собора – Москва: Paoline, 2004. – 712 с.

45. Донченко, О. Романенко, Ю. Архетипи соціального життя та політика (Глибинні релугативи психополітичного повсякдення): Монографія – Київ: Либідь, 2001. – 334 с

46. Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории) / Александр Драбинко. – Киев: Издание Свято-Успенской Киево-Печерской лавры, 2002. – 290 с.

47. Дугин А. Основы геополитики / Александр Дугин. – Москва: АРКТОГЕЯ-центр, 2000. – 928 с.

48. Душенов К. Всем сестрам по серьгам. Большинство принятых Архиерейским Собором документов носит компромиссный и половинчатый характер / Константин Душенов // Русская церковь на рубеже веков / Константин Душенов. – Санкт-Петербург: Царское дело, 2001. – С. 241 – 247.

49. Душенов К. Молчанием предается Бог / Константин Душенов. – Санкт-Петербург: Царское дело, 2000. – 352 с. – (Библиотека "Руси Православной").

50. Епископ Диомид (Дзюбан). Обращение епископа Анадырского и Чукотского Диомида к духовенству Русской Православной Церкви и ко всем православным христианам Земли Русской. 4/17 июля 2008 года, 90-летие зверского убийства революционерами царской семьи [Электронный ресурс] / Диомид // Credo.ru. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=64111>.

51. Епископ Диомид (Дзюбан). Обращение ко всем архипастырям, пастырям, клирикам, монашествующим и всем верным чадам Святой

- Православной Церкви [Электронный ресурс] / Диомид // Первопроходцы.ру. — 2007. — Режим доступа до ресурсу: <http://pervoprohodcy.ru/pravoslavie/Diomid.html>.
52. Епископ Ипполит (Хилько). Укрепление единства Православия — адекватный ответ на вызов сил мирового глобализма [Электронный ресурс] / Ипполит // Русская линия. — 2004. — Режим доступа до ресурсу: <https://rusk.ru/st.php?idar=102123>.
53. Епископ Павел наместник Киево-Печерской лавры. Обращение к православным гражданам Украины. // Православная Сумщина. — 1998. — №1. — С. 20.
54. Епископ Триадичский Фотий «Всеpravославный» конгресс 1923 года в Константинополе и его последствия / Фотий Триадичский // Современное обновленчество — протестантизм "восточного обряда" / Фотий Триадичский. — Москва: Одиgитрия, 1996. — (Сборник. Составитель Николай Каверин). — С. 191 — 209.
55. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації цетральнo-і східноєвропейського суспільства / Віктор Єленський. — Київ: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2002. — 419 с.
56. Журнали засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 14 грудня 2007 року [Електронний ресурс] // Офіційний веб-сайт Української православної церкви. — 2007. — Режим доступа до ресурсу: http://web.archive.org/web/20111010130352/http://orthodox.org.ua/uk/svyashheniy_sinod/2007/12/15/2440.html.
57. Журнали засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 червня 2011 року Журнал № 93 [Електронний ресурс] // Офіційний веб-сайт Української православної церкви. — 2011. — Режим доступа до ресурсу: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-zas%D1%96dannya-svyashchennogo-sinodu-ukra%D1%97nsko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-v%D1%96d-28-cherhvnyia-20>.

58. Журнали засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 червня 2011 року Журнал № 92 [Електронний ресурс] // Офіційний веб-сайт Української православної церкви. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-zas%D1%96dannya-svyashchennogo-sinodu-ukra%D1%97nsko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-v%D1%96d-11-listopada-2>.
59. Журнали засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 червня 2011 року Журнал № 93 [Електронний ресурс] // Офіційний веб-сайт Української православної церкви. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-zas%D1%96dannya-svyashchennogo-sinodu-ukra%D1%97nsko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-v%D1%96d-28-cherhvnya-20>.
60. Заместитель председателя ОВЦС: «Русский мир — это цивилизационная общность, образованная общими ценностями и общим опытом общественного строительства» [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/26208.html>.
61. Заноз Н. Пять мифов российской пропаганды об Украине [Електронний ресурс] / Назарий Заноз // Крым. Реалии. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://ru.krymr.com/a/29139852.html>.
62. Зыгмонт А. О феномене "царебожия" в современной религиозной культуре России / Алексей Зыгмонт. // Вестник РГГУ. – 2012. – №11. – С. 138–145.
63. Ильин В. И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность / Владимир Иванович Ильин. // Мир России. – 2005. – №2. – С. 3–40.
64. Ильинский, Петр. Фролов Кирилл Александрович – лидер «Ассоциации православных экспертов», заведующий отделом Украины Института стран СНГ [Електронний ресурс] // Портал Credo.ru. – 2006. –

Режим доступа до ресурсу: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=rating&id=28>.

65. Исаев С. Великое пробуждение [Электронный ресурс] / Сергей Исаев // Православная энциклопедия. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/150131.html>.

66. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Том 1 / Антон Владимирович Карташев. – Москва: Терра, 1992. – 686 с.

67. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Том 2 / Антон Владимирович Карташев. – Москва: Терра, 1992. – 569 с.

68. Киево-Печерская лавра [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/1684519.html>.

69. Кислина, Ирина, Кириллова, Ксения. Кто такие православные хоругвеносцы? [Электронный ресурс] // pravmir.ru. – 2012. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravmir.ru/kto-takie-pravoslavnye-horugvenoscy/>.

70. Кнорре, Борис. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права.. // Монтаж и демонтаж секулярного мира / – Москва: РОССПЭН, 2014. – (Московский центр Карнеги). – (Религия в Евразии). – С. 42 – 103.

71. Костюк К. Н. Православный фундаментализм [Электронный ресурс] // Полис. Политические исследования. – 2000. – Режим доступа до ресурсу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/kost_prfund.php.

72. Костюк К. Три портрета Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века [Электронный ресурс] / Константин Костюк // Журнальный зал. – 2002. – Режим доступа до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/continent/2002/113/kost-pr.html>.

73. Краткая история возникновения Календарного вопроса [Электронный ресурс] // Благодатный огонь. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.blagogon.ru/biblio/401/>.

74. Кузьменко С. Православные против биометрических паспортов [Электронный ресурс] / Светлана Кузьменко // Tochka.net. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <http://news.tochka.net/59247-monakhi-v-afinakh-vyshli-na-borbu-s-novymi-pasportami-foto/>.
75. Кураев А. “Он стал орудием в чужих руках” [Электронный ресурс] / Андрей Кураев // Православие и мир. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravmir.ru/protodiakon-andrej-kuraev-ob-ierom-rafaile-berestove-on-stal-orudiem-v-chuzhix-rukax/>.
76. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религия / Александр Кырлежев. // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2. – С. 52 – 68.
77. Лебедев С. В. Слово и дело национальной России. Очерки истории русского патриотического движения / Сергей Владимирович Лебедев. – Москва: Институт русской цивилизации, 2007. – 576 с.
78. Левин А. Долгий «обезьяний процесс» [Электронный ресурс] / Алексей Левин // Знание – Сила. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: https://web.archive.org/web/20080412042033/http://www.znanie-sila.ru/online/issue_3485.html.
79. Лиотар, Жан-Франсуа. Состояние постмодерна – Москва: Алетейя, 1998. – 160 с.
80. Логинова Е. Религия и идеология: фундаментализм ad hoc. Ч. II [Электронный ресурс] / Екатерина Логинова // Релігія в Україні. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/2651-religiya-i-ideologiya-fundamentalizm-ad-hok-chast.html>.
81. Лункин Р. Христианские конфессии в российском обществе «традиционных религий»: неизбежное зло и символ десекуляризации / Роман Лункин // Монтаж и демонтаж секулярного мира / Роман Лункин. – Москва: РОССПЭН, 2014. – (Московский центр Карнеги). – (Религия в Евразии). – С. 103 – 171.

82. Лурье В. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерки истории русской православной традиции между XV и XX веками. / Вадим Лурье. – Москва: Три квадрата, 2009. – 296 с.
83. Максимов Г. О современных недоумениях в связи с Гаванской декларацией и документами на Критский Собор [Электронный ресурс] / Георгий Максимов // Русская народная линия. – 2016. – Режим доступа до ресурсу:
http://ruskline.ru/analitika/2016/04/18/o_sovremennyh_nedoumeniyah_v_svyazi_s_gavanskoj_deklaraciej_i_dokumentami_na_kritskij_sobor/.
84. Максимов Г. Стоит ли убивать кротов, или как не попасть впросак при чтении современной православной литературы [Электронный ресурс] / Георгий Максимов // Pravoslavie.ru. – 2007. – Режим доступа до ресурсу:
<http://pravoslavie.ru/784.html>.
85. Максимов Г. Тупик «православного» эволюционизма [Электронный ресурс] / Георгий Максимов // Православие и мир. – 2012. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravmir.ru/tupik-pravoslavnogo-evolyucionizma/>.
86. Максимов Ю. Что будет, если Украинская Православная Церковь станет автокефальной? [Электронный ресурс] / Юрий Максимов // Православие.ru. – 2008. – Режим доступа до ресурсу:
<http://www.pravoslavie.ru/smi/3.htm>.
87. Мартынова М. Балканский кризис: народы и политика / Марина Мартынова. – Москва: Старый сад, 1998. – 466 с.
88. Медведев С. Русский ресентимент [Электронный ресурс] / Сергей Медведев // Журнальный зал. – 2014. – Режим доступа до ресурсу:
<http://magazines.russ.ru/oz/2014/6/3m.html>.
89. Митрополит Илларион (Алфеев). Приняв весь удар на себя в "табачно-алкогольной истории", митрополит Кирилл спас Церковь от грязи [Электронный ресурс] / Илларион Алфеев // Интерфакс-Религия. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=209>.

90. Митрополит Иоанн (Снычев). Самодержавие духа / Иоанн Снычев. – Саратов: Надежда, 1995. – 336 с
91. Митрополит Киевский Онуфрий совершил Литургию в Успенском соборе Киево-Печерской лавры и возвел в сан архиепископа и митрополита ряд иерархов Украинской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3710946.html>.
92. Митрополит Кирилл на концерте в Киеве призвал к духовному единству [Электронный ресурс] // РИА Новости. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <https://ria.ru/religion/20080727/114995505.html>.
93. Митрополит Кирилл. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности / Митрополит Кирилл. – Москва: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 240 с.
94. Митрохин Н. Новые времена без Чаплина [Электронный ресурс] / Николай Митрохин // Грани.Ру. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://graniru.org/opinion/mitrokhin/m.247398.html>.
95. Митрохин Н. Правые святые [Электронный ресурс] / Николай Митрохин // Грани.ру. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://graniru.org/opinion/mitrokhin/m.245335.html>.
96. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Николай Митрохин. – Москва: Новое литературное обозрение, 2004. – 648 с.
97. Митрохин Н. Ситуация с «Божьей волей» очень напоминает дело БОРН [Электронный ресурс] // Сова. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2015/09/d32804/>.
98. Михальски Е. Обязан ли христианин кровоточить? [Электронный ресурс] / Ежи Михальски // Интерфакс Религия. – 2005. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=1413>.
99. Мокієнко М. Феномен п'ятидесятництва / Михайло Мокієнко. – Рівне: Дятлик, 2018. – 440 с.

100. Морозов А. «Новый курс» и Московская патриархия. России придется самоопределиться без "византийских" политических претензий / Александр Морозов // Русская церковь на рубеже веков / Александр Морозов. – Санкт-Петербург: Царское дело, 2001. – С. 220 – 225.
101. Мосс В. Православная церковь на перепутье (1917-1999) [Электронный ресурс] / Владимир Мосс // Credo.ru. – 2001. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=92>.
102. Мухаметшина, Елена. Руководителя движения «Божья воля» арестовали на 10 суток за разгром выставки [Электронный ресурс] // Ведомости. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.vedomosti.ru/politics/articles/2015/09/23/609825-rukovoditelya-dvizheniya-bozhya-volya-arestovali-10-sutok-za-razgrom-vistavki>.
103. Мюллер Б. Справочник прелатуры Opus Dei / Беат Мюллер. – Алматы: Справочное бюро прелатуры "Opus Dei" в Казахстане, 2010. – 40 с.
104. На Святую Гору Афон продолжают стягиваться вооруженные силы для усиления осады и штурма Спасо-Вознесенского монастыря Эсфигмену [Электронный ресурс] // Credo.ru. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=63201>.
105. Ницше Ф. Весёлая наука – СПб: Азбука – классика, 2010. – 352 с.
106. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Падение кумиров. Философские произведения / Фридрих Ницше. – Санкт-Петербург: Азбука – Аттикус, 2013. – 1056 с. – (Малая библиотека шедевров).
107. Носко, Екатерина. Внешние границы искусства: некоторые случаи вандализма недавнего времени. [Электронный ресурс] // Styleinsider. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://styleinsider.com.ua/2015/11/vneshnie-granitsy-iskusstva-nekotorye-sluchai-vandalizma-nedavnego-vremeni-2/>.
108. Окара А. Украинская православная церковь (Московского патриархата): между экзархатом и автокефалией / Андрей Окара // Православная церковь при новом патриархе / Андрей Окара. – Москва:

РОССПЭН, 2012. – (Московский центр Карнеги). – (Религия в Евразии). – С. 311 – 341.

109. Окружное послание Вселенского Патриархата «Церквам Христовым, всюду сущим» [Электронный ресурс] // Credo.ru. – 1920. – Режим доступа до ресурсу: <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=189>.

110. Окружное послание Священного Синода Элладской Церкви по поводу числа 666 и электронных карточек № 2626 от 7.4.1997 [Электронный ресурс] // Стояние за истину. – 1997. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.zaistinu.ru/econtrol/church/elpc070497.shtml>.

111. Онуфрий, митрополит Киевский и всея Украины (Березовский Орест Владимирович) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/70984.html>.

112. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 24-29 июня 2008 года «О деятельности Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428878.html>.

113. Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.

114. Официальное обращение Синода Православной Церкви Молдовы к группе «непоминающих» священнослужителей Кишиневско-Молдавской митрополии [Электронный ресурс] // Pravoslavie.ru. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/91055.html>.

115. Паисий Святогорец. Знамена времен , 666 [Электронный ресурс] / Паисий Святогорец // Исихазм.ру. – 1987. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.isihazm.ru/?id=1778>.

116. Панченко А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах / Александр Панченко. // Антропологический форум. – 2015. – №27. – С. 122–141.
117. Папа Лев XIII. *Rerum novarum* О положении трудящихся [Электронный ресурс] / Папа Лев XIII. – 1891. – Режим доступа до ресурсу: http://www.pseudology.org/Documets/Lio13_enciclika.htm.
118. Папа Пий X. *Pascendi Dominici gregis* [Электронный ресурс] / Папа Пий X // Цельное знание. – 1915. – Режим доступа до ресурсу: <http://fsspx-fsipd.lv/ru/doctrina-ecclesiae/de-haeresii/13-pascendi-dominici-gregis>.
119. Паресишвили М. День семьи и гомофобии [Электронный ресурс] / Мзия Паресишвили // Эхо Кавказа. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.ekhokavkaza.com/a/27741324.html>.
120. Подберезский И. Фундаментализм и постмодернизм [Электронный ресурс] / Игорь Подберезский // Газета Протестант. – 2005. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.gazetaprotestant.ru/2005/09/fundamentalizm-i-postmodernizm-2/>.
121. Подорога В. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше. [Электронный ресурс] // Фридрих Ницше. – 1996. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/ontologie/vpodoroga/?curPos=1>.
122. Поздняев М. «Я сотрудничал с КГБ... но не был стукачом». Интервью архиепископа Виленского и Литовского Хризостома [Электронный ресурс] / Михаил Поздняев // Библиотека Якова Кротова. – 1992. – Режим доступа до ресурсу: http://yakov.works/acts/20/1990/shtric_22.htm#423.
123. Посредников Д. Политическое православия в Украине. // Гілея: науковий вісник. – 2013. – №77. – С. 283 – 285.
124. Постановление Кабинета Министров СССР от 26 апреля 1991 г. N 209 Об утверждении Положения о Совете по делам религий при Кабинете Министров [Электронный ресурс] // Библиотека нормативно-правовых актов Союза Советских Социалистических Республик. – 1991. – Режим доступа до ресурсу: http://www.libussr.ru/doc_ussr/usr_18655.htm.

125. Православная церковь в современной Украине – Киев: Спілка православних журналістів, 2016. – 102 с.
126. Православные «похоронили» в Москве игрушечную обезьяну [Электронный ресурс] // Газета.Ru. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: http://www.gazeta.ru/news/lenta/2007/10/14/n_1128804.shtml.
127. Православные старцы о Восьмом антихристовом Соборе. Когда уже нельзя будет ходить в храмы [Электронный ресурс] // Одигитрия. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.odigitria.by/2015/08/04/pravoslavnye-starcy-o-vosmom-antixristovom-sobore-kogda-uzhe-nelzya-budet-xodit-v-hramy/>.
128. Представитель РПЦ поддержал «закон Димы Яковлева» [Электронный ресурс] // Pravda.ru. – 2012. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravda.ru/news/society/20-12-2012/1139442-rpc-0/>.
129. Предстоятель Русской Церкви призвал укреплять казачью солидарность на всем пространстве Святой Руси [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1265739.html>.
130. Президент Украины попросил Патриарха Варфоломея помочь в создании единой поместной православной Церкви [Электронный ресурс] // News.ru.com. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.newsru.com/religy/26jul2008/ugh.html>.
131. Протоиерей Дмитрий Смирнов о списке российских духовных ценностей [Электронный ресурс] // Православие и мир. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravmir.ru/protoierey-dmitriy-smirnov-strategiya-vospitaniya-na-10-let-a-nravstvennost-vechna/>.
132. Протоиерей Коваленко уволен из просветительского отдела УПЦ МП [Электронный ресурс] // Гордон. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://gordonua.com/news/society/protoierey-kovalenko-uvolen-iz-prosvetitelskogo-otdela-upc-mp-117745.html>.

133. Расков С. Открытая угроза: украинская автокефалия и рогатки «русского мира» [Электронный ресурс] / Сергей Расков // Хвиля. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <http://hvylya.net/analytics/politics/otkryitaya-ugroza-ukrainskaya-avtokefaliya-i-roгатki-russkogo-mira.html>.
134. Раскол в «Божьей воле»: Энтео исключили за святотатство [Электронный ресурс] // МК.RU. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.mk.ru/social/2017/10/03/raskol-v-bozhey-vole-enteo-isklyuchili-za-svyatostatstvo.html>.
135. Реформизм в иудаизме [Электронный ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. – 1994. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.eleven.co.il/judaism-trends/modern/13503/>.
136. Рогозянский А. Церквей ваших не оставляйте. Как ревновать о вере, не уклоняясь в раскол [Электронный ресурс] / Андрей Рогозянский // Pravoslavie.ru. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/107304.html>.
137. РПЦ не понравились акции «Божьей воли»: ни в офисе партии «Яблоко», ни в Дарвиновском музее [Электронный ресурс] // NEWSru.com. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.newsru.com/religy/19mar2013/darvin.html>.
138. Рябчук М. Україна – не Африка. Але що? [Электронный ресурс] / Микола Рябчук // Збруч. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: <https://zbruc.eu/node/10508>.
139. Самоделова С. Важные темы: Наши современники – цикл интервью Портреты архиереев «Нужно женщину ломать об колено»: протоиерей Андрей Ткачев объяснил свою скандальную речь [Электронный ресурс] / Светлана Самоделова // Православие и мир. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravmir.ru/nuzhno-zhenshhinu-lomat-ob-koleno-protoiery-andrey-tkachev-obyasnil-svoyu-skandalnuyu-rech/>.
140. Светова З. «Сечин в рясе». Как Тихон Шевкунов стал главным идеологом российской реакции [Электронный ресурс] / Зоя Светова // МБХ.

- 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://mbk.sobchakprotivvseh.ru/sences/sechin-v-ryase-kak-tixon-shevkunov-stal-glavnym-ideologom-rossijskoj-reakcii/>.
141. Святейший Патриарх Кирилл: Молдова — неотъемлемая часть Святой Руси [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1254808.html>.
142. Священный Кинот Святой Афонской Горы. Правда о «гонениях» на зилотов, занимающих монастырь Эсфигмен на Святой Афонской Горе [Электронный ресурс] // Святая Гора. – 2003. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.agionoros.ru/docs/215.html>.
143. Семенко В. На обрыве времен. Есть ли будущее у христианской цивилизации? / Владимир Семенко. – Москва: Домострой, 2010. – 336 с.
144. Скоропадский, Артем. Папу римского в Украине ждут грекокатолики и акции протеста [Электронный ресурс] // Релігія в Україні. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/21321-papu-rimskogo-v-ukraine-zhdut-grekokatoliki-i-akcii-protesta.html.
145. Слесарев А. Болгарская Православная Старостильная Церковь [Электронный ресурс] / Александр Слесарев // Анти-раскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. – 2004. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.anti-raskol.ru/pages/59>.
146. Слесарев А. История «Румынской Православной Старостильной Церкви» с 1990 г. [Электронный ресурс] / Александр Слесарев // Анти-раскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.anti-raskol.ru/pages/92>.
147. Слесарев А. Распространение старостильного раскола в Румынии в кон.1920 – нач. 1930-х гг. [Электронный ресурс] / Александр Слесарев // Анти-раскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.anti-raskol.ru/pages/67>.

148. Слесарев А. Распространение старостильного раскола на канонических территориях Поместных Православных Церквей [Электронный ресурс] / Александр Слесарев // Анти-раскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.anti-raskol.ru/pages/61>
149. Слесарев А. Старостильный раскол на Святой Горе Афон [Электронный ресурс] / Александр Слесарев // Анти-раскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.anti-raskol.ru/pages/63>.
150. Слово пастыря. Выпуск от 6 сентября 2014 года [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3728242.html>.
151. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Торжества Православия после Литургии в Храме Христа Спасителя [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html>.
152. Слово Старца иеросхим. Рафаила о сатанинском кощунстве 7 июля 2018 г. [Электронный ресурс] // Вестник верных. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <http://xn----ctbbkcpowf3aem1c5e.xn--p1ai/mat/svrus/ochishenieoteresei/3019-slovo-starca-ieroshim-rafaila-o-sataninskom-koschunstve-7-iyulya-2018-g.html>.
153. Смирнов Д. Ремень лучше плетеный [Электронный ресурс] / Дмитрий Смирнов // Pravoslavie.ru. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/95269.html>.
154. Солдатов А. Альтернативный Собор. Когда Алексей II открывал Архиерейский Собор РПЦ МП, вокруг ХХС ходили сотни людей с плакатами и иконами. Чем они недовольны в эпоху духовного возрождения? [Электронный ресурс] / Александр Солдатов // Credo.ru. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=63516>.

155. Солдатов А. Восстание «секты царбожников», отец Сергей (в миру Николай Романов) и Поклонская Почему они так влиятельны, хоть и раздражают РПЦ [Электронный ресурс] / Александр Солдатов // Новая газета. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/08/15/73480-tsarebozhniki-i-konets-sveta>.
156. Соловій Р. Виникаюча церква / Роман Соловій. – Черкасы: Коллоквиум, 2014. – 328 с.
157. Стеблин-Веласкес А. Встань за веру, Русская земля! [Электронный ресурс] / Авель Стеблин-Веласкес // Новороссия. Духовно-патриотический союз. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.novorossia.org/religia/5393-vstan-za-veru-russkaya-zemlya-obraschenie-monahov-svyatogorcev.html>.
158. Строев С. Анализ фильма архимандрита Тихона Шевкунова “Тибель Империи. Византийский урок [Электронный ресурс] / Сергей Строев // Миссионерско-образовательный центр "Истина" Георгиевского храма города Видное. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: http://www.icvidnoe.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=85:2010-10-13-12-03-27&catid=23:2009-09-17-14-09-49&Itemid=37.
159. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века – Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. – 346 с. – (IV).
160. Таргонский Д. Падение звезды. По следам недавних выступлений о. Андрея Ткачева [Электронный ресурс] / Денис Таргонский // Релігія в Україні. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.religion.in.ua/main/31538-padenie-zvezdy-po-sledam-poslednix-vystuplenij-o-andreya-tkacheva.html>.
161. Таргонский Д. Птица — в объективе современных пиар-технологий [Электронный ресурс] / Денис Таргонский // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.religion.in.ua/main/31379-pticha-v-obektive-sovremennyx-piar-texnologij.html>.

162. Таркуини, Андреа. «Епископ утверждает: Холокоста никогда не было» [Электронный ресурс] // La Repubblica. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.inopressa.ru/article/23Jan2009/repubblica/hol.html>.
163. Тейлор Ч. Секулярна доба / Чарльз Тейлор. – Київ: Дух і літера, 2013. – 664 с.
164. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе / Барйан Тернер. // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2. – С. 21–51.
165. Тимофеев А. «Русский мир» и «русская война» [Электронный ресурс] / Александр Тимофеев // Иарекс. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.iarex.ru/articles/51602.html>.
166. Тихон, митрополит Псковский и Проховский (Шевкунов Георгий Александрович) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/60784.html>.
167. Тишков В. Русский мир: смыслы и стратегии. // Этническое и религиозное многообразие – основа стабильности и развития российского общества / – Москва: Московское бюро по правам человека, 2008. – С. 55 – 70.
168. Тувинов А. Многоликий фундаментализм [Электронный ресурс] / Андрей Тувинов // Независимая газета. – 2001. – Режим доступа до ресурсу: http://www.ng.ru/ng_religii/2001-09-26/3_fanatics.html.
169. Туманов Д. Журналистика периода постмодерна: глобализация vs индивидуализация / Д. Туманов, Л. Егорова. // БДУ. – 2016. – С. 145–150.
170. Уляхин В. Фундаментализм в православии: теория и практика [Электронный ресурс] / Валентин Уляхин // Библиотека Якова Кротова. – 2004. – Режим доступа до ресурсу: http://yakov.works/libr_min/20_u/ulyahin.html.

171. Успенский Б. А. Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры / Борис Андреевич Успенский. – Москва: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 608 с. – (2-е и дополненное).
172. Успенский Б. Этюды о русской истории / Борис Успенский. – Санкт-Петербург: Азбука, 2002. – 480 с. – (Academia).
173. Федотов Г. П. Судьба и грехи России / Георгий Петрович Федотов. – Киев: София, 1991. – 704 с.
174. Фейковый «Союз православных журналистов» попал в поле внимания МВД [Электронный ресурс] // Релігія в Україні. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/33704-fejkovyj-soyuz-pravoslavnyx-zhurnalistov-popal-v-pole-vnimaniya-mvd.html>.
175. Филатов С. Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности / Сергей Филатов // Православная церковь при новом патриархе / Сергей Филатов. – Москва: РОССПЭН, 2012. – (Российская политическая энциклопедия). – (Религия в Евразии). – С. 9 – 69.
176. Филатов, С. Русское православие, общество и власть во времена политической турбулентности.. // Монтаж и демонтаж секулярного мира / – Москва: РОССПЭН, 2014. – (Московский центр Карнеги). – (Религия в Евразии). – С. 9 –42.
177. Филимонов В. Убийство Царской Семьи было именно ритуальным [Электронный ресурс] / Валерий Филимонов // Русская народная линия. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: http://ruskline.ru/news_rl/2017/12/09/ubijstvo_carskoj_semi_bylo_imenno_ritualnym/.
178. Флад К. Политический миф / Кристофер Флад. – Москва, 2004. – 264 с. – (Прогресс – Традиция).
179. Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация [Электронный ресурс] / Георгий Васильевич Флоровский // Библиотека Якова Кротова. – 2000. – Режим доступа до ресурсу: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_039.html.

180. Фомин С. Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии / Сергей Фомин. – Москва: Издание Свято-Троице Сергиевой Лавры, 1993. – 384 с.
181. Хабермас Ю. Политические работы / Юрген Хабермас. – Москва: Праксис, 2005. – 368 с.
182. Хазов Н. Версия для печати Выйти из ВСЦ [Электронный ресурс] / Никита Хазов // Русская народная линия. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: http://ruskline.ru/analitika/2017/12/18/vyiti_iz_vsc/.
183. Халіков Р. Х. Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій : дис. канд. філос. наук : 09.00.11 / Халіков Руслан Халікович – Донецьк, 2014. – 206 с.
184. Харт, Девид Бентли. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины – Москва: ББИ, 2010. – 673 с.
185. Хоменко С. Украинская православная церковь никакого отношения к «русскому миру» не имеет – архиепископ УПЦ [Электронный ресурс] / С. Хоменко, В. Шрамович // BBC News. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-russian-44067206>.
186. Хоругвеносцы сожгли книгу о Гарри Поттере [Электронный ресурс] // Союз православных хоругвеносцев. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: <http://pycckie.org/novosti/2007/novosti-011007.shtml>.
187. Хоругвеносцы сожгли портреты Мадонны и Pussy Riot у Храма Христа Спасителя [Электронный ресурс] // Вести.ru. – 2012. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=874157>.
188. Хоружий С. Колочий клад: византийское наследие в его обоюдоострой актуальности / Сергей Хоружий. // Журнальный клуб Интелрос. – 2012. – №4. – С. 181–191.
189. Христиане в Сирии разгневаны словами РПЦ о "священной борьбе" [Электронный ресурс] // Русская служба Би-би-си. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: https://www.bbc.com/russian/news/2015/10/151006_syria_christians_holy_war.

190. Хулап В. Реформа календаря и пасхалии: история и современность [Электронный ресурс] / Владимир Хулап // Око церковное — литургическая библиотека. — 2002. — Режим доступа до ресурсу: <http://www.liturgica.ru/bibliot/kalender.html>.
191. Церковь и государство. Социальная концепция РПЦ [Электронный ресурс] // РПЦ ОВЦС. — 2000. — Режим доступа до ресурсу: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/>.
192. Цорионов, Дмитрий. О погроме в «Манеже» и православном радикализме [Электронный ресурс] // Lenta.ru. — 2015. — Режим доступа до ресурсу: <http://lenta.ru/articles/2015/08/17/obscurans/>.
193. Цыпин В. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. / Владислав Цыпин. — Москва: Издательство Стретинского монастыря, 2012. — 816 с.
194. Чаплин В. Появляется уникальный шанс для православия: сказать правду, причем именно в политическом ключе. [Электронный ресурс] / Всеволод Чаплин // Вестник верных. — 2018. — Режим доступа до ресурсу: http://xn----ctbbkcpowf3aem1c5e.xn--p1ai/mat/russkii_mir/gosinteresi/2915-protiirey-vsevolod-chaplin-poyavlyaetsya-unikalnyy-shans-dlya-pravoslaviya-skazat-pravdu-prichem-imenno-v-politicheskom-klyuche.html.
195. Чаплин В. Русский мир немыслим без православия [Электронный ресурс] / Всеволод Чаплин // РИА Новости. — 2014. — Режим доступа до ресурсу: <https://ria.ru/religion/20141208/1037121524.html>.
196. Чаплин В. Ценности веры, святынь, Отечества — выше прав человека [Электронный ресурс] / Всеволод Чаплин // Правозащитный центр Всемирного русского народного собора. — 2011. — Режим доступа до ресурсу: <http://pravovrns.ru/?p=4797>
197. Чаплин, Всеволод. Не превращать свидетельство в перформанс [Электронный ресурс] // pravmir.ru. — 2014. — Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravmir.ru/prot-vsevolod-chaplin-ne-prevrashhat-svidetelstvo-v-performans/#ixzz3cfBn34RX>.

198. Черноморец Ю. Русский мир Патриарха Кирилла (с болью за судьбу РПЦ и лично Патриарха) [Электронный ресурс] / Юрий Черноморец // Православие в Украине. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/2009/11/10/27713.html>.
199. Черноморец, Юрий. Христианский консерватизм патриарха Варфоломея и фундаментализм патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы [Электронный ресурс] // Релігійно – інформаційна служба України. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/.
200. Чеславский О. Сегодня Кипрский архиепископ Хризостом II обвинил руководство РПЦ сегодня в ереси этнофилетизма. [Электронный ресурс] / Олег Чеславский // Русь Украина. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <http://rusukraine.com/news/rpts-na-vsepravlavnom-sobore-obvinili-v-eresi-etnofiletizma>.
201. Четверикова О. Патриарх Сербский Ириней как верный союзник Ватикана. Посещение предстоятелем Сербской Церкви синагоги и участие в иудейской ханукии – закономерный шаг [Электронный ресурс] / Ольга Четверикова // Credo.ru. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=15802>.
202. Чорноморец Ю. П. Ми переживаємо стадію переходу від творчого хаосу до власне інституалізації дійсного християнського громадянського суспільства [Электронный ресурс] / Юрій Чорноморец // Релігійно-інформаційна служба України. – 2012. – Режим доступа до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/46334/.
203. Чорноморец Ю. П. Перспективи релігієзнавства у ХХІ столітті / Юрій Павлович Чорноморец. // Філософська думка. – 2013. – №3. – С. 39 – 54.
204. Шарова В. Л. Преемственность праворадикальной идеологии в России / Вероника Леонтьевна Шарова. // ИФРАН. – 2008. – С. 120 – 135.

205. Шведов, Анатолий. Гей-парад не прошел [Электронный ресурс] // Российская газета. – 2006. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.rg.ru/2006/05/29/gey-parad.html>.
206. Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х / Наталя Шліхта. – Харків: Акта, 2011. – 468 с.
207. Щедровицкий П. Русский мир и Транснациональное русское [Электронный ресурс] / Петр Щедровицкий // Русский журнал. – 2000. – Режим доступа до ресурсу: http://old.russ.ru/politics/meta/20000302_schedr.html
208. Щеткина Е. Батюшки из УПЦ начали бежать в Россию [Электронный ресурс] / Екатерина Щеткина // Деловая столица. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.dsnews.ua/society/batyushki-iz-upts-mp-nachali-bezhat-v-rossiyu-11062014020500>.
209. Юнгер Ю. Краткая история ИПЦ Румынии [Электронный ресурс] / Юрий Юнгер // Истинно-православная церковь России. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.ipc-russia.ru/istoriya-czerkvi/20/15-2009-03-13-08-09-12.html>.
210. Юрчук Е. А. Теоретические аспекты постколониальных студий / Елена Алексеевна Юрчук. // Вестник МГЛУ. – 2013. – №3. – С. 161–166.
211. Яковлев-Козырев А. «Ночь на вершине. Страницы Афонского дневника». [Электронный ресурс] // Москва – Третий Рим. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: <https://3rm.info/religion/40894-oskal-zverya-iz-knigi-diakona-dimitriya-i-alekseya-yakovlev-kozyreva-noch-na-vershine.html>.
212. As Orthodox leaders gather in Crete, Ukraine calls for an independent church [Электронный ресурс] // The Economist. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.economist.com/erasmus/2016/06/16/as-orthodox-leaders-gather-in-crete-ukraine-calls-for-an-independent-church>.
213. Ecumenical Patriarch Bartholomew Denounces Moscow's «3rd Rome» [Электронный ресурс] // Orthodoxos Typos. – 2004. – Режим доступа до ресурсу: <http://kiev-orthodox.org/site/english/915/>.

214. Novorun C. Orthodox Fundamentalism: From Religion to Politics / Cyril Novorun. // *The Wheel*. – 2016. – №4. – С. 54–60.
215. Фоменко А. В. Ідеологія «російського світу» та концепція прав людини в контексті православної традиції / А.В. Фоменко // *Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування*. – 2018. – № 280. – С. 209–216.
216. Фоменко А. В. Ідеологія православного фундаменталізму у церквах грецької традиції / Антон Валерійович Фоменко. // *Практична філософія*. – 2018. – №3. – С. 152 – 158.
217. Фоменко А. В. Ніцшеанські наративи у політичному православ'ї / А.В. Фоменко // *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. – 2018. – Вип. 134. – С. 304–309.
218. Фоменко А. В. Православний активізм: витоки та феноменологія / А.В. Фоменко // *Релігія і соціум*. – 2016. – № 3-4 (23-24). – С. 248–258.
219. Фоменко А. В. Феномен релігійного фундаменталізму на пострадянському просторі / Антон Валерійович Фоменко // *Гілея*. – 2018. – №133. – С. 198 – 203.
220. Фоменко А.В. Політичне православ'я в контексті культури постмодерну / А.В.Фоменко // *Мультиверсум*. – 2018. – № 1– 2 (163–164). – С.189–199.
221. Фоменко А. В. Доктрина «Російського світу» в контексті постколоніальних досліджень / Антон Валерійович Фоменко // *Innovative Solutions In Modern Science*. – 2018. – №4. – С. 146–162.