

Міжрегіональна Академія управління персоналом
Міжнародна Кадрова Академія
Конфедерація недержавних вищих закладів освіти України
Українсько-Азербайджанський інститут
соціальних наук і самоврядування Г. А. Алієва
Духовно-просвітницький Центр імені Святих Апостолів
ГО "Всеукраїнська асамблея докторів наук з державного управління"



УКРАЇНЬСКА ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА: ФІЛОСОФСЬКІ, ТЕОЛОГІЧНІ ТА ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ СПІВПРАЦІ В ІНТЕРЕСАХ ЛЮДИНИ

*Матеріали науково-практичної конференції
м. Київ, МАУП, 19 травня 2016 р.*

Київ
ДП "Видавничий дім "Персонал"
2016

Редакційна колегія: *М. Н. Курко* (голова), д-р юрид. наук, проф.
М. Ф. Головатий (заступник голови), д-р політ. наук, проф.
В. М. Воронін (відповідальний редактор), д-р іст. наук
І. П. Бідзюра, д-р політ. наук, проф.
М. Л. Головка, д-р іст. наук, проф.
В. І. Литвиненко, д-р. юрид. наук, доц.
Ю. О. Мєлков, д-р філос. наук
Діонісій Мартишин, прот., д-р богосл. наук
Н. Б. Отрешко, д-р соціол. наук, проф.
Є. О. Романенко, д-р наук з держ. упр., доц.
Ю. П. Сурмін, д-р соціол. наук, проф.

*Схвалено Вченою радою Міжрегіональної Академії управління персоналом
(протокол № 5 від 25.05.16)*

Матеріали подано в авторській редакції.
Відповідальність за зміст та орфографію матеріалів несуть автори.

Українська держава і Церква: філософські, теологічні та практичні аспекти співпраці в інтересах людини: Матеріали наук.-практ. конф., м. Київ, МАУП, 19 трав. 2016 р. — К.: ДП “Вид. дім “Персонал”, 2016. — 240 с.

У пропонованому збірнику подано статті та тези учасників науково-практичної конференції, що охоплюють широку проблематику ролі Церкви у сучасній Україні та перспективи розвитку державно-церковних відносин.

Для науковців, громадсько-політичних діячів, студентів, а також усіх, хто цікавиться питаннями державно-церковних відносин.

ЗМІСТ

Бідзюра І. П. Державно-церковні відносини, свобода совісті та віросповідальна політика в сучасній Україні	5	прот. Діонісій Мартишин Діалог Української Православної Церкви та Української держави в соціальній думці Блаженнішого Митрополита Володимира (Сабодана)	53
Варзарь І. М. Очерк жизнедеятельности Петра Могилы в историологии соотношения религии, церкви и власти ренессансного времени: автореференции избранных страниц моей выстраданной книги	8	Мєлков Ю. О. Церква та держава як філософські концепти: спорідненість чи протилежність?	64
Головатий М. Ф. Свобода совісті: релігійний та соціальний аспекти осмислення та забезпечення у житті людини	27	Отрешко Н. Б. Сравнение социальных доктрин католической и православной церквей	73
Гула Р. В. Практика державно-церковних відносин між радянською владою та Руською православною церквою у 1918–1929 рр.	32	Попов В. Ж. Церква в умовах революції та громадянської війни 1917–1920 рр.	80
Дєгтяр О. А. Взаємозв'язок церкви та інформаційного суспільства	35	Романенко Є. О., Чаплай І. В. Особливості взаємодії держави і Церкви: історія та сучасність	91
Драгомирецька Н. М. Соціальні проекти релігійних спільнот: світові тенденції	38	Ручка А. О. Сучасна духовність у фокусі соціологічної аналітики	96
Заросило В. О. Деякі питання організації і проведення масових релігійних заходів	42	Сагач Г. М., Мартиненко В. Ф. Актуальні проблеми розвитку духовно-моральної культури особистості та суспільства: діалог християнської Церкви і суспільства	104
Кальниш Ю. Г. Перспективи розвитку державно- церковних відносин в Україні (соціальне партнерство)	46	Сурмін Ю. П. Релігія та освіта в Україні: контури взаємодії	114
Козюра І. В. Церква і народна освіта на Полтавщині	49	Бєльська Т. В. Церква в умовах трансформацій глобалізованого світу	122

ЦЕРКВА ТА ДЕРЖАВА ЯК ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПТИ: СПОРІДНЕНІСТЬ ЧИ ПРОТИЛЕЖНІСТЬ?

Філософський аспект розгляду взаємин держави та Церкви ускладнюється, перш за все, багатоманітністю змісту цих двох фундаментальних понять — таким чином, що в тому чи іншому контексті вони дійсно можуть виявлятися одноплановими термінами, а в іншому — протилежними, як про це й зазначено у назві даної статті. Проте, обидві ці крайнощі співвідношення понять, — а філософія — це, передусім, робота із поняттями, прояснення понять, експлікація та розуміння понять, тому при розгляді філософських аспектів теми цього не оминати, — обидві ці крайнощі аж ніяк не вичерпують ані всього багатоманіття взаємин Церкви та держави, ані потенціалу трансформації наявних застиглих форм їх існування за доби сьогодення відповідно до потреб сприяння розвитку власне людини.

Легше за все говорити саме про спорідненість: Церква та держава постають у цьому плані як суспільні інститути, що відносяться до організації політичного чи релігійного життя людей, а тому вони є багато в чому подібними один до одного. Проте, таке однозначне зведення Церкви до її іпостасі як соціального інституту, що існує в одній площині із державою, не є виправданим у філософському, а тим більше в теологічному сенсі. Церква як Тіло Христове, як містичне братерство віруючих і провісник Царства і Граду Божого — є як раз повною протилежністю державі як граду земного, сповненого насильства та гноблення людини людиною.

Антитеза “двох градів” сходить, як відомо, до Августина Аврелія, що як раз і вказує на, так би мовити, антигуманний характер держави. Становлячи собою третю форму людського спілкування, після родини та “громадянського суспільства” чи міста (*civitatem vel urbem*), держава “*quanto maior est, tanto periculis plenior. In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine*” (“чим величніша, тим більшу становить небезпеку. У ньому передусім відмінність мов людину відчужує від людини”) [10, 366]. Власне, мова тут може йти не лише про мову, а й про інші людські ідентичності, що за ними держава, й особливо модерна її форма, держава *національна*, схильна розділяти людей, протиставляючи їх один одному, часто зі зброєю в руках.

Питання взаємин Церкви та нації виступає одним із найбільш виразних аспектів протистояння Церкви та сучасної держави, з її кордонами та сталою формою організації як дискретного соціального інституту. Позанаціональ-

ний характер Церкви відверто проголошено славетними словами Апостола Павла: бо немає ні еллінів, ні іудеїв, ні обрізування, ні необрізування, ні варварів, ні скіфів, ні рабів, ні вільних, але все та в усьому Христос — “ὅπου οὐκ ἔνι Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος, περιτομή καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός” (Кол. 3:11).

Намагання якоїсь національної держави “приватизувати” Християнську Церкву, підпорядкувати її своїй абстрактній обмеженості, втиснути її у прокрустове ложе кордонів, на мій погляд, навряд чи можуть вести до чогось плідного. Звісно, можна почути думки й з приводу того, що релігійна приналежність людини також “відчужує” її від інших людей; проте, іменник “християнин” як постулювання приналежності до Церкви є в цьому плані передусім інклюзивним, тоді як прикметники, що додаються до цього іменника (та закликані позначати окремі “національні” церкви), як мені здається, несуть прямо протилежний смисл ексклюзивності, що суперечить інтернаціональному духу християнства. До речі, як раз історія руського Православ’я демонструє нам принцип інклюзивності аж до імперського періоду існування держави: київський митрополит міг жодного разу не бувати в Києві, проте уособлювати собою конфесіональну єдність нашої Церкви попри відчуження її політичного статусу на користь різних державних утворень. Так, Священномученик Макарій Київський жив у Вільно, потрапивши до Києва тільки після своєї загибелі від татарських загарбників, а один із його попередників на київському престолі, Святий Петро Ратський, галичанин за походженням, обрав своїм місцем перебування невеличке місто Москву, заклавши тим самим і підвалини його подальшого політичного піднесення...

В будь-якому разі, позанаціональний характер Церкви піднімає її не стільки над державою загалом, скільки над державою національною як обмеженою історичною формою втілення політичної організації людського суспільства. Церков постає в цьому плані як свого роду *temento mori* національної держави, вказуючи на неминучість подолання такої форми в ході історії людства. Національна держава цілком і повністю належить за своєю суттю епосі Модерну: вона досить адекватно відповідала запитам соціальної еволюції людства за тих умов, за яких розвиток особистості кожної людини без винятку міг існувати лише в утопіях романтиків і мислителів. Сьогодні ж розвиток як людської особистості, з одного боку, так і міжнародної спільноти, з іншого, приводить до того, що національна держава зразка Модерну втрачає здатність як допомагати своїм громадянам у розв’язанні їхніх повсякденних проблемам, так і давати адекватну відповідь на глобальні виклики сучасності: сучасна національна держава є занадто великим утворенням для першої задачі — і занадто малою для другої. Як свідчить про це Юрген Габермас: “Свого часу національна держава була переконливою відповіддю на виклик історії, ставши функціональним еквівалентом для ранньомодерних форм соціальної інтеграції, які розпадалися. Сьогодні ми стоїмо перед аналогічним викликом. Глобалізація засобів зв’язку та комунікації, промислового виробництва та його фінансування, трансферу технологій і зброї, а

передовсім екологічних і військових ризиків ставить нас перед проблемами, які вже не можна розв'язати в національно-державних рамках..." [4, 157].

Занепад держави в її унітарній іпостасі — на мій погляд, аж ніяк не трагедія, а закономірний результат розвитку людини, яка поступово перетворюється на справжнього суб'єкта історичного процесу. І Церква виступає для пошуку більш досконалих форм організації громадянського суспільства вкрай корисним взірцем. Перш за все, враховуючи її вже зазначений вище позанаціональний характер: тут слід особливо підкреслити, що нехтування етнічними та іншими ідентичностями перед лицем ідентичності загально-християнської не є запереченням їх існування (й загалом їх важливості в інших можливих контекстах), але виступає формою побудови свого роду ієрархії ідентичностей, формою постулювання принципової першості універсальної ідентичності християнина — перед партикулярними, іменника перед прикметниками. Передусім, перед Богом я — християнин. І тільки після цього, а то й завдяки цьому, — православний чи католицький, український чи російський, єврейський чи англійський. Така постановка питання виступає й прикладом гуманізму як визнання першості загальної ідентичності людини перед окремими ідентичностями відповідно до етнічної, національної, гендерної та іншої приналежності.

По-друге, що не менш важливо й навіть більш показово, Церква за дві тисячі років свого існування співіснувала й продовжує співіснувати з державними утвореннями різних типів, від полісних до імперських, від феодално-федеративних до унітарно-національних, водночас становлячи собою позаісторичне утворення — за суттю, як Царства Божого, а не лише за інституціональним утіленням церкви як соціальної організації: Церква існує водночас й "у вічності", поза межами кордонів, й емпіричним чином, в якості окремих і виразно організованих спільнот. Іншими словами, Церква виступає як взірець діалектичної єдності в багатоманітності, який добре пасує до сучасної постнекласичної методології гуманітарного пізнання.

Під такою єдністю я маю на увазі нероздільне співіснування Церкви як єдиного Тіла Христова — і багатьох церков як спільнот — звичайно, не національних, але суто локальних і людиномірних (близьких до людської повсякденності) утворень. Церква єдина — і множинна; є Церква, і є Церкви. Вже на рубежі першого та другого століття Нової ери ця особливість була яскраво відображена в Апокаліпсисі Святого Іоанна, друга та третя глави якого, як відомо, становлять собою короткі послання церквам, — *τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας, τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας, τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας* тощо: все те, що *τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. І послання ці не завжди цілком схвальні, а й містять іноді досить палку критику "ангелів церков"... Так само і пізніше, множинність у єдності була зрозумілою формою організації християн у спільноті. "Церковь Божия, находящаяся в Готфии, Церкви Божией, пребывающей в Каппадокии, и всем христианам Православной Церкви, живущим среди всех народов вселенной, милость, мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа — да умножится" [5, 221], — так

починається Житіє Святого Сави Готського, описане у посланні однієї Церкви до іншої.

Найбільш повний, на мій погляд, аналіз цієї історичної особливості Церкви здійснив чи не найвидатніший еkleзіолог XX століття, протоієрей Микола Афанасьєв. На його думку, пануюча досі концепція Церкви була обґрунтована Святителем Кіпріаном Карфагенським: “...una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est” (Epistola 55, цит. за [2, 17]). Тобто, єдина Церква як тіло Христове в емпіричному аспекті дійсно існує як розділена на окремі церковні спільноти: за словами Апостола Павла, тіло одне, а членів тіла багато — “τὸ σῶμα ἓν ἐστὶ καὶ μέλη ἔχει πολλά, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος τοῦ ἑνός, πολλὰ ὄντα, ἓν ἐστὶ σῶμα, οὕτω καὶ ὁ Χριστός” (1 Кор. 12:12). Щоправда, Апостол мав на увазі кожного християнина як члена Церкви, а Св. Кіпріан поясняв природу Вселенської Церкви, що складається з локальних церков [2, 17]. При цьому приналежність локальної церкви до Вселенської забезпечується єдністю її предстоятеля — єпископа; “згідна множинність” — *consors numerositas* — єпископату, що розсипаний усім світом, виступає формою з’єднання Церкви.

Не зважаючи на очевидну полісну природу такого вчення, воно, як зазначає прот. М. Афанасьєв, починаючи з часів Костянтина Великого на багато століть стало панівним, оскільки надзвичайно добре відповідало римській імперській ідеї — і навіть, що особливо важливо в контексті нашого розгляду, справило неабиякий вплив на формування та розвиток цієї ідеї, у свою чергу й само змінившись у відповідності до деяких вимог цієї останньої. “Християнська імперіалістична ідея” сприяла, з одного боку, затвердженню вселенськості як єкуменічності (влада Церкви, як і влада імператора, жодним чином не обмежувалася кордонами Візантії, розповсюджуючись на всю οἰκουμένη, тобто на весь населений світ, навіть туди, де їх юрисдикцію ніхто не визнавав), а з іншого боку — сприяла суперництву між митрополіями та формуванню, суворо кажучи, неканонічного інституту патріархій (оскільки власне в Церкві існує лише три рівня кліриків — диякон, пресвітер і єпископ, — і почесне найменування деяких єпископів архієпископами, митрополитами та патріархами не є в даному випадку суттєвим). Проте, очевидно, що з падінням Східної Римської імперії (й усіх імперій, що копіювали, більш або менш успішно, Візантію) “згідна множинність” розділяється на локальні спільноти, що починають — у супереччя природі Християнства — тяжити до національних форм, призводячи до того, що можна назвати “національним імперіалізмом” [2, 23].

В якості альтернативи цій лінії прот. М. Афанасьєв висуває іншу ідею єдності Церкви, виводячи її зі слів Св. Ігнатія Богоносця: кафолічна, соборна Церков — там, де Христос, а Христос — там, де зібралися вже двоє чи троє в ім’я Його (Ὁπου ἂν ᾗ χρῖστος Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία): “Все-ленская — кафолическая — природа отдельной церковной общины не отрицает и не уменьшает вселенской же природы другой общины, подобно тому, как каждая отдельная евхаристическая жертва не отрицает и не уменьшает

бесчисленного множества других евхаристических приношений. В каждой отдельной общине пребывает вся полнота католической церкви без ущерба католической природы других общин, подобно тому, как в каждой божественной Ипостаси наличествует вся божественная природа св. Троицы без всякого расщепления и разделения” [2, 26].

Єдність Церкви забезпечується не згодою єпископів, або не лише такою згодою, а передусім єдністю Євхаристії. Діалектика єдності та множинності маніфестує себе в даному разі в тому, що єдність множинних спільнот ґрунтується не на владних відносинах, опосередковуючись єпископатом, а на любові. Аж до того, що саме любов, *αγάπη*, стає у Св. Ігнатія навіть синонімом спільноти, синонімом локальної, полісної Церкви. При цьому така любовна гармонія між Церквами не заперечує ані ієрархії, ані “головування в любові” якоїсь однієї спільноти, по черзі з іншими, але насамперед виключає власне ексклюзивність, поглинення однієї спільноти іншою, наголошуючи на абсолютній цінності кожної одиниці, її неповторності та рівнозначності всім іншим. “Церковные общины образуют такой союз любви, при котором каждая входящая в его состав община сохраняет всю полноту своей католической природы. Каждая община входит в этот союз не как слагаемое, а потому сам союз не есть арифметическое целое слагаемых. Общины суть целые единицы, сложение которых ничего, кроме того же целого, дать не может” [2, 27].

Так, подібна картина може виглядати дещо утопічною у світі національних держав, — але, повторимо, вона вибудовує собою ідеальний образ спільноти, що виступає й як образ майбутнього потенціального не лише церковного, але й державного утворення, здатного формуватися як об’єднання людей на основі любові, а не насильства, як антитеза “залізу та крові” в якості стандартного та надійного способу формування будь-якої нації модернового зразку. Тобто — того, про що мріяв у свій час Ф. М. Достоевський: якщо Католицька Церква, на думку письменника, є орієнтацією на перетворення Церкви на державу, то Православна, навпаки, закладає підвалини для перетворення держави на Церков [див.: 1, 401].

Інша справа, що діалектика єдності та множинності, зняття дихотомії яких переконливо демонструється єдністю Церкви в її локальних спільнотах, не є поки що запорукою об’єднання людей на основі любові — вже й тому, що сама Церква, інкорпоровавшись у структуру держави спочатку імперського, а потім і національного кшталту, визначилася як соціальний інститут і об’єднання політичне — тобто, таке, що існує на основі владних відносин і керується — в міру, м’яко кажучи, не повній тотожності відносин влади і відносин любові — дещо іншими цінностями та імперативами. За відомими словами І. Канта: “Die Politik sagt: “Seid klug wie die Schlangen”; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: “und ohne Falsch wie die Tauben” (“Політика каже: *Будьте хитромудрі, як змії*”; мораль додає (як обмежуючу умову): *“і нехитрими, як голуби”*) [9, 229].

Щоправда, Кант наполягав на тому, що така відмінність настанов не обов’язково має бути саме протилежністю, маючи при цьому на увазі іде-

ал “морального політика”, який встановлює принципи державної мудрості саме відповідно до моралі; проте, кантівський ригористичний ідеал, із де-що сумнівними перспективами його реалізації, — це окрема тема для філософського дослідження, й навіть більш складна, ніж взаємодія держави та Церкви в інтересах людини. Адже як раз у цьому відношенні проявляється ще один аспект протилежності держави та Церкви: непрактичність моралі та висхідна неморальність (підкреслимо: не *аморальність*, а саме неморальність, позаморальність) політики.

Успіх моралі — це, як правило, поразка держави. Недарма першим руським святим князем (і просто першим руським святим) став не великий Володимир і не мудрий Ярослав а їх син та брат, Борис-Роман, який, разом із братом своїм Глібом, відмовився слідувати логіці державної політики заради слідування настановам християнської моралі. Після смерті князя Володимира дружина казала улюбленому його синові Борису: “Піди, сядь на столі отця твого, бо й усі воїни у тебе”. На що відповів Борис: “Не підніму руки на брата свого, та ще й на старшого, якого слід мені слухати як батька”. Почувши таку “недержавну” відповідь, покинула його дружина, і був він убитий Святополком Окаянним...

Проте, не хотілося б залишати питання “Церква та влада” на такому похмурому висновку. Адже як раз ця тема становить собою один із найбільш цікавих предметів для філософських розвідок [див.: 8]. Незважаючи на, здавалося б, очевидну ясність терміну “влада” в повсякденному сенсі, використання і цього слова без уточнюючої експлікації виявляється недостатньо конкретним для розуміння природи владних відносин. У давньогрецькій мові існують різні значеннєві відтінки поняття влади. По-перше, це власне “кратія”, κράτος — всеохоплююча влада, влада як “державство”: панування, сила, володіння. По-друге, це більш м’яка влада ἀρχή — “архія”, “начальництво”: влада як керування, наставляння, керівництво. А по-третє, це влада в сенсі ἐξουσία — “здатність, можливість”: власне, здатність щось робити, — говорячи сучасною мовою, здатність виступати суб’єктом власної дії, здатність володіти собою.

Цікаво, що саме в цьому сенсі поняття “влада” використовується й у Новому Заповіті, зокрема у відомих словах Апостола Павла з Послання до Римлян: “...οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὗσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν” — нема бо влади, що не була б від Бога; існуючі ж влади від Бога установлені є (Рим. 13:1). Це місце, особливо в XX столітті, часто викликало деяке ускладнення в інтерпретаторів: невже будь-яка влада, включаючи владу Гітлера чи Сталіна, походить, відповідно до християнського вчення, безпосередньо від Бога?! Тим часом, в оригіналі стоїть саме ἐξουσία, а не “кратія” чи “архія”: будь-яка здатність щось робити, діяти, творити — й особливо у використанні в даному випадку множині, як “усі існуючі здатності”, — поза всяким сумнівом, дається Богом, про що і говориться в даному посланні. Той же самий термін використовує й сам Господь у своєму зверненні до Пілата: “Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν οὐδεμίαν κατ’ ἐμοῦ, εἰ

μη ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν” — Не мав би ти над мною жодної влади, якби не було дано тобі згори (Ін. 19:11), — помітимо, що буквально мова йде не про “владу над”, а про “ἐξουσίαν κατ’” — “здатність [діяти] проти”!

“Влада над” та “влада для” — це, на мій погляд, два принципово відмінні між собою типи влади, усвідомлення різниці між якими ще не стало розповсюдженим надбанням політичної філософії, на відміну від двох типів свободи, “свободи від” і “свободи для”. Так само, як і в цьому останньому випадку, різні аспекти владних відносин акцентують відповідно на деструктивно-насиленницькому та на конструктивно-творчому аспекті — на відмінності примусу та вільної творчості.

Отже, варто розрізнати три відмінних поняття влади: влада як панування (“кратос”), влада як керівництво (“архос”), і влада в більш широкому і філософському сенсі, як здатність людини до здійснення чогось (“ексусія”). Загальноновживане зведення влади лише до першого з цих понять, що в чомусь доповнюють один одного, а в чомусь і суперечать один одному, — не тільки невірно з погляду науки, а й неадекватно щодо рівня розвитку сучасного нам суспільства. Першим історичним типом влади, за умов первісного суспільства, була вочевидь влада як можливість, здатність, *уміння діяти*; на зміну якій приходить влада-начальництво тих, хто вміє *діяти краще*, а тому — діяти першим; нарешті, пізніше виникає і влада панів, що в буквальному сенсі володіють своїми рабами, що *діють за них*, замість них — звичайно, не в сенсі виконання якихось робіт, а в сенсі постулювання себе як єдиного суб’єкта такої дії — при чому, суб’єкта, відчуженого від самої цієї дії.

Багатівкове існування Церкви в умовах імперської держави, в умовах авторитарної монархії неминує призводити до нехтування демократичним тлумаченням влади як здатності. Щоправда, перший тип влади, влада як державність, залишався все ж таки атрибутом Бога-Пантократора, а не особи імператора. Проте, терміни “автократія” (тобто, буквально, самодержавство) і “монархія” (відповідно, єдиноначальництво) виявляються практично тотожними у своєму повсякденному слововживанні. З філософської точки зору, це не зовсім і не завжди так: у першому випадку одна людина (король, цар, імператор) є єдиним *джерелом* влади, у другому — єдиним її *провідником*. Начальствування, влада-керівництво у своєму первісному смислі не тотожна владі як пануванню, однак державна влада, що існує й існувала в людському суспільстві в різні періоди його історії, частіше виникає саме з “начальництва”. “Начальник”, архонт, — той, хто починає, — насправді не більше, аніж “перший серед рівних”. Це чи то найстарший із членів племені, чи то найбільш умілий серед всіх первісних мисливців, — той, хто першим виходить на полювання чи на війну і хто може навчати молодь своєму мистецтву. Поступово, однак, начальствування набуває якісно іншого сенсу: вже не перший серед інших, але вищестоящий. Згадаємо історичний термін “принцепс”: перший сенатор, титул ранніх римських імператорів, що не допускає буквально жодних атрибутів, які не входили би в інтер’єр республіки. Однак, із часом, з розвитком імперії, коли втрачаються останні формальні

залишки республіканського ладу, принципат закономірно замінюється доміном, начальствування — владарюванням, а саме слово “принцепс” перетворюється на “принц” — князь, володар: не за правом уміння, а за правом народження.

За часів “симфонії” Церкви та Візантійської імперії, саме імператор виступав як людина, що здатна діяти, а тому — й як предмет особливої уваги (та поваги) із боку Церкви. Іншими словами, розвиток особистості однієї людини досягався за рахунок і за допомогою придушення інших, тобто, більшості. Але сьогодні розвиток людства, розвиток демократії у найбільш повному філософському сенсі цього слова призвів до того, що моральна свідомість людини може реально розвинути до рівня субстанціональності стосовно зовнішніх форм соціального примусу. “Всеначальництво” в умовах демократії означає соціальну владу *кожної* людини, здатної щось робити, у межах її власної сфери компетентності. Це є і влада авторитету, обмеженого сферою свого знання і своїх здібностей: начальник, керівник — не той, хто просто старше, заможніше, шляхетніше, не той, хто займає формально вищу посаду, і навіть не той, хто обирається шляхом голосування, відкритого чи таємного, справедливого чи фальсифікованого, — а той, хто більше за інших наділений конкретною здатністю (“ексусією”), хто краще за всіх знається на даній конкретній сфері діяльності.

У цьому відношенні, на мій погляд, Церква не лише не потребує монархічної форми правління як усередині себе, так і в державі, в якій вона існує емпірично, але навпаки — в істотних своїх настановах суперечить ідеям єдиновладдя, вказуючи на потребу реалізації повноти влади як здатності для всіх людей. За словами о. С. Булгакова: “Вообще, связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими или классовыми стремлениями, представляет собой вопиющее противоречие, которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике православия” [3, 340]. Монархізм як повага до “людини здатної” є провісником всезагальної здатності всіх людей без винятку — й у цьому плані, як і відносно питання про універсальність людської ідентичності та позанаціональний характер Церкви, ця остання формує свого роду обрії гуманізму для розвитку держави: уможливлення кожної людини мати повноту влади, на противагу розвитку однієї людини чи невеликого кола людей за рахунок усіх інших. Підхід до людини як до особистості, тобто, як до того в людині, що не може розглядатися як об’єкт, а лише як суб’єкт, є, власне, глибоко християнським за своєю сутністю [6, 105–106].

Таким чином, можна зробити висновок, що Церква виступає водночас і протилежністю держави, в її абстрактно-застиглих історичних формах, і спорідненим щодо неї доповненням: Церква не дає державі перетворитися на Левіафана, надаючи їй духовну, позаполітичну, гуманістичну “надзадачу”, позначаючи для держави, як говорив В. С. Соловйов, “общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия” [7, 532]. Вказуючи на ідеал служіння людини та Богові, на перспективу ре-

алізації повноти здатностей кожної людини без винятку, на перспективу реалізації єдності в багатоманітності як об'єднання людей любов'ю, а не насиллям, — Християнська Церква сприяє затвердженню гуманізму як загального світогляду, в тому числі й світогляду політичного. Мабуть, такий гучний висновок може звучати занадто нереалістично, особливо на тлі більш конкретних проблем сучасних взаємин Церкви та держави. Проте, в такій постановці питання — і сила, і слабкість філософського підходу. Як такого, що відкриває нам ідеал, до якого слід прагнути, на який слід орієнтуватись, намагаючись і здійснювати апроксимацію до нього.

Література

1. *Андреев Д. Л.* Роза мира / Д. Л. Андреев // Андреев Д. Л. Собр. соч. : в 3 т. — М. : Урания, 1997. — Т. 2. — 608 с.
2. *Афанасьев Н., прот.* Две идеи вселенской церкви / прот. Н. Афанасьев // *Путь*. — 1934. — № 45. — С. 16–29.
3. *Булгаков С. Н., свящ.* Православие. Очерки учения православной церкви / Свящ. С. Н. Булгаков. — Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. — 560 с.
4. *Габермас Ю.* Залучення іншого : Студії з політичної теорії : пер. з нім. / Ю. Габермас. — Л. : Астролябія, 2006. — 416 с.
5. *Св. Димитрий Ростовский.* Жития Святых / Св. Димитрий Ростовский. — К. : Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 1999. — Т. VIII, Апрель. — 550 с. [Репр. изд. М., 1906].
6. *Мелков Ю. А.* Личностный подход в культуре и мировоззрении / Ю. А. Мелков // *Христианская мысль*. — 2004. — № 1. — С. 102–106.
7. *Соловьев В. С.* Оправдание добра / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. — М. : Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 47–580.
8. *Толстоухов А. В.* Багатолика демократія / А. В. Толстоухов, І. Г. Парапан, Ю. О. Мєлков. — К. : ПАРАПАН, 2011. — 204 с.
9. *Kant I.* Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf / I. Kant // I. Kant. Werke in zwölf Bänden. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977. — Bd. 11. — S. 195–251.
10. *Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri 22.* — Lipsiae : In Aedibus B.G.Teubneri, 1877. — Vol. II, lib. XIV–XXII. — 664 p.