

УДК 141.33:248.2

Пархоменко А. К.

ВЧЕННЯ МАЙСТРА ЕКГАРТА ПРО УНІВОКАЦІЮ ЯК ПІДСТАВА ДОТРИМАННЯ ПРИНЦИПОВОЇ НЕМОЖЛИВОСТІ ПОДОЛАННЯ ДВОПРИРОДНОСТІ В ІЄРАРХІЧНОМУ ТИПІ МІСТИКИ

У контексті актуалізації проекту цінності внутрішнього світу (*innerlichkeit*) у статті розглянуто вчення Майстра Екгарта про унівокацію, складна діалектика якого була поверхово проінтерпретована в XIX ст. як “пантеїзм”.

Ключові слова: інтелектуальна містика, релігійний містицизм, пантеїзм, “німецька” (“надрейнська”) містика, проект внутрішнього світу (*innerlichkeit*), ієрархічний тип релігійної традиції, унівокація.

У статті “Цінність внутрішнього світу (*Innerlichkeit*)” відомий сучасний медієвіст К. Фляш наголошує на тому, що “відкриття цінності внутрішнього світу перетворилося на елемент європейської ідентичності”: “Стара Європа відкинула втечу назовні й відкрила внутрішній світ як цінність, піднісши його до найвищої міри... [Цей світ] вимагав специфічного роду потвердження, яке мало сократично-античний початок і поступово увійшло до християнства, але могло бути відокремленим від християнського цілеспрямування і справді відокремилось від нього... Менш відомим є ще одне досягнення європейського мислення: воно міркувало над цінністю внутрішнього світу й не замовчувало міркувань, що їх так само виробляла культура внутрішнього... Європейська філософія спрямовувалася не лише на самодослідження і “сповідання”; вона являла собою процес рефлексії над внутрішнім світом... [Історія мислення] розвинула й виразно сформулювала специфічно європейський проект внутрішнього світу; вона супроводжувала історію внутрішнього світу й демонструвала при цьому, окрім величі проекту, також і його ницість. Вона відкривала небезпеки для внутрішнього світу: загрозливу бідність на зміст, його майже цілковиту відсутність” [3, 228-229].

Констатуючи майже повне зникнення внутрішнього світу, К. Фляш закликає звернути увагу на цей малопомітний процес тих, хто сьогодні розмірковує про цінність внутрішнього світу: “Варто було б дізнатися, яким він був, які він збурював рухи і спротиви. Він не звалився ззовні на Європу, а виник через сувору працю абстракції. З внутрішнім світом не граються. У ньому самому приховується певна радикальність, за допомогою якої він тримається окремо від життя. Його батьки-засновники – Сократ і Платон, Плотин і Августин, Екгарт і Гете...” [3, 247].

Відомо, що кінець Середньовіччя був переламним періодом в історії Європи, коли почав формуватися сучасний погляд на людину і світ, нова тотожність або самосвідомість людини, яку ми зазвичай називаємо індивідуалістичною свідомістю, коли індивід і його переживання почали ставитися до центру культурного життя. Зміна в релігійності, яка відбулася в ті часи, підготувала надходження нових[наших] часів.

Відповідаючи на виклики часу, надрейнська містика, виникнувши в контексті діяльності світських духовних рухів (бегінки, бегарди тощо, які з’явилися у XII ст. і принаймні два наступних століття дуже потужно розвивалися), постала досить революційним явищем, викликавши з боку Церкви дуже багато заперечень і контраверсій.

Як інтелектуальна формація (П. Августиняк²) надрейнська містика постала джерелом певного типу філософії, який дуже розвинувся в Новий час. Безпосередньо з надрейнської містики виростили дві традиції: перш за все ранні думки М. Лютера, які вплинули на формування його реформаторської ідеї, з іншого боку, - “німецький пантеїзм”, який найбільше розвинувся у межах теософії; ці два крила німецької думки, маючи єдине джерело, також проникали і збагачували одне одне, вплинувши на розвиток німецького ідеалізму. Відгуки надрейнської містики є відчутними у творах А. Шопенгауера, Фр. Ніцше і М. Гайдеггера³.

Фігура Екгарта виявилася наріжкою для подальшого розвитку містичних ідей в народжуваній Європі: будучи продовжувачем містичної традиції від пізньої античності, яка набула нового осмислення та буття в рамках християнської онтології давньоцерковної містики, Екгарт істотно вплинув на монастирську містику і релігійність надрейнсько-алеманського регіону XIV-XV ст.; безпосереднім способом рукописні містичні збірки з текстами Екгарта, які були розповсюджені як у Німеччині, так і в Голландії, вплинули на містику Фоми Кемпійського, Гарфія, Сандея, і посередньо через них – на іспанську містику XVI ст. і французьку містику XVII ст.; вплив Екгарта також є відчутним у німецькій постреформаційній містиці XVII ст. (Ангелус Силезіус, Якоб Бьоме) [див. 4, 6-7]. Трагічний випадок засудження 28 положень вчення Екгарта постав унікальною і безпрецедентною подією⁴. Від 1329 р. керівництво ордену викреслило ім'я Екгарта зі списку рекомендованих молодим ченцям авторів-домініканців і подбало про вилучення його творів з монастирських бібліотек.

Вчення Екгарта було реабілітовано лише у другій половині XX ст.: завдяки дослідженням О. Каррера, Е. Піш, А. Демпф, К. Вайса, Г. Гофа, Б. Гейера, М. фон Пергер, З. Калужа, А. Хаас, Г. Фішер та ін. після 1960-х рр. у багаточисельних наукових публікаціях була визнана концептуальна єдність його німецьких і латинських творів, ніхто більше не говорив про “пантеїзм” Екгарта і не звинувачував його в ересі; Екгарт отримав визнання

² Пьотр Августиняк (1977), філософ і есеїст, працює на кафедрі філософії Краківського економічного університету. Автор книги “Інша божественність. Майстер Екгарт, Заратустра і подолання метафізики” (2009), перекладу “Німецької теології”, а також статей, які публікувалися зокрема в журналах *Kronos*, *Przegląd Polityczny*, *Znak*. Мешкає в Кракові. Протягом 9-18 жовтня 2014 р. в Інституті релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві прочитав курс лекцій на тему “Надрейнська містика – головні ідеї, контексти і пізніші посилання на неї” (1. Майстер Екгарт, 2. Таулер, 3. *Theologia Deutsch*, 4. Неоплатонічний контекст, 5. Надрейнська містика і Тома Аквінський, 6. Продовження у ранній думці Лютера, 7. Надрейнська містика і теософія Я. Бьоме, 8. Майстер Екгарт і Гегель, 9. Надрейнська містика і німецька метафізика волі (Шелінг і Шопенгауер), 10. Ніцше і Фройд як епігоні німецької теософії і містики, 11. Майстер Екгарт і Гайдеггер).

³ Аудіоматеріали відкритої лекції проф. П. Августиняка [Glasgow University of Economics, Department of Philosophy, PhD] на тему “Майстер Екгарт” від 9 жовтня 2014 р., яка була прочитана в Інституті релігійних наук св. Томи Аквінського у Києві.

⁴ Це був єдиний випадок, коли розгляд завершився, хоча й після смерті відповідника, звинувачувальним вироком і папською буллою. Єретиками звичайно оголошувалися менш освічені й менш високоповажні в церковній ієрархії постаті, які несвідомо або, навпаки, цілком свідомо – дійсно були єретиками. Екгарт же єретиком не був, оскільки ніколи не виступав проти церкви та її вчення. Як правило, за подібних звинувачень в ересі, шлейф яких тягнувся за кожним скільки-небудь відомим богословом епохи схоластики, частіше за все не бачили приводу для збудження інквізиційного процесу, як це мало місце у випадку Альберта Великого або Томи Аквінського. Проти Петра Оліві інквізиційний процес також не збуджували. За життя мислителя його справу розбирав лише капітул ордену, тобто все обмежувалося внутрішньоорденською юрисдикцією та накладанням дисциплінарних стягнень. Гучний процес проти Оккама також закінчився нічим: Оккама не засудили, хоча і не виправдали; просто вирішили доцільним припинити справу. Керівництво домініканського ордену вирішило не втручатися до судового процесу [Екгарта]. Генерал-магістр домініканців Барнабас Каньолі Верчеллі, на відміну від свого попередника Гервея Наталія, не протегував Екгарту, не вставши на його захист, апелюючи, як це було прийнято, до привілеїв ордену, і дав свою згоду на те, щоби брат-проповідник Екгарт постав перед судом інквізиції [див. 4, 197-205].

серед католицьких богословів і філософів [див. 4, с. 16-19]. Проте в Україні дослідження текстів і думки Майстера Екгарта робить лише перші кроки, намагаючись подолати глибоку пострадянськість української історико-філософської і релігієзнавчої науки.

Мета статті полягає в розкритті вчення Майстера Екгарта про унівокацію в контексті проблеми пантеїстичної інтерпретації “*uniomystica*”.

Згідно домініканській школі, переживання візіонером божественного образу та сам релігійний образ унівокативно поставали єдиним актом, будучи цілком необхідними для досягнення інтелектом блаженного бачення (*visio beatifica*). Християнська образність містичних творів була органічно пов'язана зі Святим Письмом, літургією, молитовним і обрядовим боком релігійності: традиційна для Середньовічної Європи містика шлюбу “Пісні Пісень” і містика Страстей Христових перетворилися в яскраву образну візіонерську подію, в якій у візіонерській образній алегорії містик і чуттєво, і духовно переживав себе як учасник драми спасіння, тобто коли образи “єднання” з Богом розумілися не просто символічно, а поставали самим цим відношенням [див. 4, 141-142].

Відомо, що в авраамічних релігіях “відносини” між Абсолютом і людиною розуміються в принципово відмінний спосіб, ніж в інших релігійних традиціях. В. Л. Хромець, пропонуючи власну типологію містичних (релігійних) традицій, нагадує, що в ієрархічному типі, який реалізується в межах іудаїзму, християнства й ісламу (в якому водночас розмежовуються Божественна і людська природи і не визнається існування двох субстанцій (як у дуалістичному типі)), подолання зазначеної двоприродності (на що орієнтується моністичний тип) є принципово неможливим, оскільки природа Бога (Божественного) є принципово непроникливою, і, таким чином, обов'язково витримується ієрархія, яка усвідомлюється носієм даного типу навіть у найвищих “екстатичних станах”, що за Миколою Кузанським складає “абсолютне обмеження обмежень” прагнень людини [див. 5, 115–127]. Проте, яскраві символічні образи, до яких звертається християнська містика, які виступають певними “дороговказами” (образи пустелі (“підстава-дно”), безодні, мовчання, тиші, темряви, сну, поєднання, кохання, потрясіння, сп'яніння, одурманення тощо) ніби “закликають” саме до стирання зазначеної межі між Богом і людиною, яке [стирання] може бути або здаватися настільки значним, що іноді можна розгубитися стосовно коректності змісту, який мається на увазі.

Багаточисельні приклади описів містичної “дороги” переповнені образами подолання зазначеної вище двоприродності. Вживаючи формулювання К. Ясперса, таке “поєднання” як загибель і помирання описується також як подолання суб'єкт-об'єктної роздільності: збурення містиком межі свого “я” і зовнішнього світу, припинення будь-яких впливів на власне “я”, розпливання та взаємне проникнення об'єкту до суб'єкту, переводження до стану позбавлення форми та змісту, спустошення (зникнення) суб'єкту та об'єкту тощо. Стосовно цього визначний представник нідерландської феноменології релігії Г. ван дер Леув стверджував, що в кожній містиці розщеплення на суб'єкт і об'єкт є принципово ліквідованим, і певною мірою сутність містики є сумом за тією ліквідацією [6, 530–531].

За Г. ван дер Леуvom, “найбільш щаслива, – а також найбільш красномовна, – містика є тоді, коли дорога добігає кінця, і коли зрозумілим стає повне поєднання, реалізоване *uniomystica*” [6, 538]. Відзначаючи концептуальний злам, який відбувся між Томою Аквінським і Екгартом, Г. ван дер Леув зазначає, що “в системі томізму... образ Бога стає видимим лише завдяки *lumengratiae*. За Томою, то є ще світлом створеним, натомість за аутентичним містиком Таулером – не створеним... Церковна містика є “гальмованою”, містика ж Таулера позбавлена гальм; Тома хоче споглядати Бога через Бога, Таулер хоче тішитись Ним, зробити Його, так би мовити, корисним (*visio essentiae Dei* на відміну від *fruitio Dei*). Тома затримався перед Божою межею, Таулер ламає її разом із власною межею.

Тільки Бог, який є всередині, знає Бога, який лишається назовні. Або краще: там, де Бог стає пізнаним, зникає поділ на “внутрішнє” і “зовнішнє”, “там” і “тут”. В акті пізнання не можна розрізнити Бога й “я”. “Пізнання закладає однорідність пізнаваного та того, хто пізнає, викликаючи їхню рівність” [див. 6, 530–531].

Зазначені та подібні до наведених вище ідеї і вчення зазвичай стереотипно маркувалися та продовжують інтерпретуватися як “пантеїзм”. Розмитість уявлень про пантеїзм, зокрема, поділяв ще французький філософ О. Койре, який, ретельно досліджуючи німецьких містиків XVI–XVII ст. і піднявши питання онтології містики, стверджував, що в “пантеїзмі” вбачали майже кожний умогляд божества, виражений за допомогою метафізичних термінів, і в історії важко знайти щось настільки рідкісно-раритетне як справжній пантеїзм [див. 1]. У своїх дослідженнях О. Койре дійшов висновку про те, що містика ні в якому разі не є пантеїзмом: ніщо так не відрізняється від пантеїзму як містика, курйозні звинувачення в пантеїзмі якої, на думку О. Койре, є серйозною помилкою.

Ґрунтовну відповідь на питання про те, чи був, зокрема, Іоганн Екгарт (1260–1327/8) пантеїстом надає М. Л. Хорьков: “якщо під пантеїзмом розуміти вчення про ідентичність божественної сутності та творіння, то зі всією визначеністю можна стверджувати, що Екгарт пантеїстом не був. Як послідовник Томи Аквінського, Екгарт відрізняв у творінні *esse* (буття) та *essentia*. Буття є Богом (*esseestdeus*), і ніяке інше буття, крім Бога, є неможливим. Творіння, яке існує і, як наслідок, являється свого роду *essentia*, володіє буттям (*esse*) остільки, оскільки є причетним до божественного буття, в якому *esse* та *essentia* є тотожними. Аналогічним чином, матерія володіє буттям внаслідок своєї причетності *esse* форми, а людина – *esse* людської природи Христа. Кажучи про те, що Бог є внутрішньою сутністю всіх речей, Екгарт мав на увазі саме *esse* речей. Так само з аналізу божественного *esse* виростають розмірковування Екгарта про ідеальну присутність всіх речей в Бозі як у своєму прообразі. *Essedei* є *esseformaleomnium*. Екгарт аж ніяк не ототожнює Творця та творіння; він лише говорить про їх сутнісне відношення один з одним, яке необхідно слідує з концепції творіння, до того ж каже, як схоласт, часто строго формально” [4, 144–145].

Зазначене відношення образів “поєднання” (*uniomystica*) в ієрархічному типі містики реалізується завдяки унівокативному акту єдності між Богом і людиною. У “Книзі Божественного розважання”, звертаючись до вчення про унівокацію, Іоганн Екгарт пояснює зазначену взаємодію прикладом горіння: “Коли вогонь діє та запалює дерево, стоншуючи його, утворюючи дерево неподібним до самого себе та забираючи у нього грубість, холодність, тяжкість і вологість, [вогонь] утворює дерево все більше і більше подібним до себе. Проте, не вщухне, не задовільниться та не заспокоїться ані дерево, ані вогонь ані теплом, ані спекою, ані подобою, доки вогонь не проникне до дерева і не передасть йому свою власну природу і сутність, щоби все стало подібним до єдиного вогню, нероздільно... будучи активним початком, [вогонь] наділяє холодне, грубе та вологе дерево своєю формою, тим самим передаючи [дереву] свою гарячу і суху сутність в такому ступені, що в момент горіння дерево набуває сутності вогню. В результаті вогонь і дерево на момент горіння стають однією сутністю. І саме в цьому полягає буття такого феномену як горіння” [2, 169]. За взаємодії Бога з людиною, повністю зверненої до благодаті та підкореної Божій волі, за Екгартом, відбувається щось подібне: людина “поєднується” з Богом у справжньому смислі через чесноти, дозволяючи божественній благодаті безборонно вилитися на людину, тобто дозволяючи сприймати Бога (“вмістити Бога до себе”) таким, який Він є за своєю природою, а людину – такою, якою вона є в Бозі, як Його найточніший образ і подоба. Саме за такого наближення людини до Бога відбувається зняття тієї непереборної сутнісної різниці між Богом і людиною [див. 4, 164–166].

Вже дослідження спадщини Екгарта середини-кінця XIX ст. безперечно встановили, що

“специфіка” філософії визначного містика та його учнів глибоко вкорінена в латинській схоластичній і присутній у ній ще більш глибокій традиції неоплатонізму та християнської монастирсько-аскетичної літератури [див. 4, 23].

Також безсумнівним виявилось те, що проблематику для своїх як латинських, так і німецьких творів Екгарт майже виключно запозичив у своїх визначних попередників – Альберта Великого і Томи Аквінського, які визначили джерела його творів: Аристотель і його коментатори (Боецій, Авіценна, Аверроес та ін.) [див. 4, 147]; тому джерела “неоплатонізму” Екгарта є тими самими, що й у проникнутого “аристотелізмом” богослов’я Томи: перекладена латиною арабська компіляція “Liberdecausis” (“Книга про причини”) і твори Псевдо-Діонісія Ареопажита. І якщо деякі домініканці були більш строгими перипатетиками (Тома Аквінський, Ульріх Стразбурзький, Микола Стразбурзький), то інші (і тут доречніше було би назвати не стільки Дитріха Фрайберзького і Майстра Екгарта, скільки Бертольда з Моосбурга), будучи послідовними схоластами, використовували при вирішенні класичних схоластичних проблем неоплатонічні антиномії в дусі Псевдо-Діонісія Ареопажита [див. 4, 10-13].

На хвилі підйому містики, починаючи від 1960-х рр., Екгарт як “містик” постав улюбленим об’єктом компаративних досліджень, на вчення якого орієнтувалися як на взірець і “критерій”. Певною мірою серед дослідників містицизму відбувся розкол, коли одні досліджували історичні прояви містичних традицій, не знаходячи застосування своїх результатів у сформованому теоретичному конструкті містицизму; інші дослідники, навпаки, керуючись і орієнтуючись саме на цей конструкт екстраполюючи його на історичні прояви містичного, нівелювали контекстуальні відмінності до психологічно забарвленого “містичного досвіду”.

Згідно останньої точки зору, творчість Екгарта (особливо його німецькі проповіді й трактати) є описами автентичного містичного досвіду, містичного переживання, яке Екгарт відчув глибиною своєї душі, і, таким чином, методика досліджень пішла помилковим шляхом реконструкції цього досвіду на засадах текстів Екгарта, внаслідок чого відбувся відхід від текстів і культивация ретельних спроб читати поміж рядків із метою зрозуміти і виразити той потаємний містичний досвід, який кожен автор виявляв в Екгартів міру власних уявлень про те, яким цей досвід повинен бути [4, 132-133].

В Україні і Росії над ім’ям Екгарта та його вченням до сьогодні продовжує тяжіти напівкультовий штамп “містика-пантеїста”, який вплинув на перший переклад вибраних творів Екгарта М. Сабашнікова (1912 р.); і хоча за останні роки з’явилися нові переклади як російською, так і українською мовами німецьких і латинських творів Екгарта, проте, на думку М. Л. Хорькова [див. 4, 26], якісних досліджень серед зазначених творів, присвячених Екгартові поки що немає.

Досліджуючи спадщину Екгарта, сучасний швейцарський германіст і філософ А. Хаас, виокремив п’ять смислових значень містики Екгарта [4, 135-136], а саме: по-перше, християнська містика як *cognitio Dei experimentalis* передбачає не стільки поняттєвий, скільки досвід божественного; по-друге, оскільки в суб’єктивній людській культурі християнського досвіду завжди відбивається об’єктивне таїнство спасіння, то цей досвід знаходить свій вираз у тих жанрах, що підкреслюють об’єктивний теоретичний аспект досвіду і тому виступають в якості універсального приготування до сприйняття таїнства, тобто маючи містологічний і містологічний сенс і таких, що містять певну теорію містики, яка вводить до містичної практики.

А. Хаас безсумнівно відносить містику Екгарта саме до цього “другого” типу, і, таким чином, тексти Екгарта як викладача та духовного наставника є не виразом його власного специфічного незвичайного досвіду, а навпаки, допомагають людині послідовно виключити

зі свого релігійного досвіду будь-який досвід, який не є християнським.

Саме тому містика Екгарта не є психологічною, а послідовно антипсихологічною, що перш за все торкається його концепції відчуженості. По-третє, в своїй проповідницькій програмі, відштовхуючись від концепції відчуженості, Екгарт вибудовує схему поступового розвитку містичного досвіду, який полягає у відразі від всього тварного, зверненні до Бога, зростанні душі в Бозі та переході до життя в чистоті божественної природи. Подібна схема, за А. Хаасом, є об'єктивним описом містики, яка суб'єктивно присутня в будь-якому християнському досвіді. По-четверте, містика як зв'язок природного з надприродним (компетенція природного розуму розповсюджується Екгартом на сферу надприродного, як і надприродний розум, відповідно, розповсюджується на сферу природного) стає в Екгарта об'єктивно необхідною з позицій природних закономірностей людської раціональності: а) як універсальний досвід (не тільки надприродного, але і природного); б) як універсальний метод пізнання реальності; в) як сфера понятійного філософського прояснення дійсності; г) як універсалізація суб'єктивного містичного досвіду шляхом тотального зіставлення і внаслідок цього послідовного розрізнення природного та надприродного. По-п'яте, А. Хаас вважає, що ключем й основним змістовним елементом містики Екгарта є його онтологія та вчення про аналогію.

Вчення Екгарта про унівокацію, складна діалектика якого в ХІХ ст. була поверхово проінтерпретована як "пантеїзм", ламає напівокультно-пантеїстичний образ Екгарта, відкриваючи "нового" Екгарта-схоласта, який при вирішенні класичних схоластичних проблем, на відміну від строгих перипатетиків-схоластів, використовував неоплатонічні антиномії в дусі Псевдо-Діонісія Ареопагіта.

Л і т е р а т у р а :

1. *Койре А.* Мистики, алхимики, спиритуалісти Німеччини ХІХ в. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kph.npu.edu.ua>
2. *Мастер Экхарт.* Книга Божественного утешения / Избранные проповеди и трактаты. Перевод со средневерхненемецкого, предисловие и комментарии Н. О. Гучинской. – СПб. : "Церковь и культура", 2001. – 296 с. С. 131-221.
3. *Фляш К.* Цінність внутрішнього світу (Innerlichkeit) / Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта. Пер. з нім. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 552 с.
4. *Хорьков М. Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика / М. Л. Хорьков. – М. : Наука, 2003. – 278 с.
5. *Хромец В. Л.* Езотерика: філософсько-релігієзнавчі аспекти: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 "Релігієзнавство" / В. Л. Хромец ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2006. – 175 арк. – Бібліогр.: арк. 160-175. – С. 115-127.
6. *Leeuwvander G.* Mistyka. Fenomenologia religii / G.vander Leeuw. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1978. – 832 s. – S. 530-544.

Пархоменко А. К. Учение Мастера Экхарта об унивокации как основание придерживания принципиальной невозможности преодоления двоеприродности в иерархическом типе мистики.

В контексте актуалізації проекту цінності внутрішнього світу (innerlichkeit) в статті розглянуто вчення об унивокации Мейстера Экхарта, складна діалектика якого була поверховно проінтерпретована в ХІХ столітті як "пантеїзм".

Ключевые слова: інтелектуальна мистика, релігійний мистицизм, пантеїзм, "німецька" ("рейнська") мистика, проект внутрішнього світу (innerlichkeit), ієрархічний тип релігійної традиції, унивокація.

Parkhomenko A. K. Meister Eckhart's conception of univocacy as a ground for utter impossibility to overcome two-naturedness in the hierarchical type of mysticism.

The article considers Meister Eckhart's conception of univocacy in the context of actualized project of valuing the interiority (innerlichkeit). In 19th century the complex dialectics of this conception had been superficially interpreted as "pantheism".

Keywords: intellectual mysticism, religious mysticism, pantheism, “German” (“Upper-Rheine”) mysticism, the project of interiority (innerlichkeit), hierarchical type of religious tradition, univocation.

УДК 291.1

Чорноморець Ю. П.

ПЕРСПЕКТИВИ СТВОРЕННЯ КАНОНІЧНОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

Нова ситуація після Революції гідності, під час кризи на Сході України, після смертей предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира і глави УАПЦ митрополита Мефодія зумовлює необхідність пошуку нових моделей державної політики у релігійній сфері з огляду на нові можливості щодо створення канонічної Помісної Православної Церкви в Україні.

Ключові слова: релігійна свобода, національна безпека, помісна церква, вселенське православ'я, українське православ'я.

Актуальність дослідження пов'язана передусім із цілою множиною проблем, що постали після консервативного і проросійського повороту в діяльності УПЦ МП, який було здійснено через місяць після обрання нового предстоятеля цієї церкви. Крім того, в умовах протистояння з Росією активність православних проросійських активістів, бурхлива антиукраїнська діяльність РПЦ на міжнародній арені не можуть не викликати занепокоєння. Не лише для суспільства, але і для держави очевидні неможливість збереження єдності УПЦ з Москвою та збереження стану невизнання і роз'єднання УПЦ КП та УАПЦ.

Попередні проекти творення канонічної Помісної Православної Церкви в Україні є застарілими через зміну як церковних, так і геополітичних реалій, які відбувалися у зв'язку із Революцією гідності та кризою на Сході. Лише частково можуть бути враховані останні проекти О. Сагана та С. Здіорука, а також наші власні пропозиції минулого часу.

Завданням нашої статті є аналіз актуального стану українського та світового православ'я, а також дослідження можливих варіантів стратегій творення канонічної Помісної Православної Церкви в Україні.

Перш ніж аналізувати шляхи творення канонічної Помісної Православної Церкви в Україні, необхідними видаються ряд пропозицій щодо загального характеру політики у релігійній сфері.

Загальні засади державної політики в релігійній сфері

Державна політика у релігійній сфері при будь-якому розвитку подій повинна (1) спиратися на правові засади (церкви не звільнені від правової відповідальності), (2) служити збереженню та розвитку партнерських відносин у трикутнику “державо-громадянське суспільство-церкви”, (3) сприяти зміцненню релігійної толерантності та миру в Україні, (4) запобігати порушенню прав вірних і релігійних організацій.

Це означає, що ще до публічної чи непублічної постановки питання про необхідність сприяння створенню канонічної Помісної Православної Церкви в Україні необхідно мати певну чітку правову та ідейну політику, яка б сприяла виживанню і розвитку української держави й суспільства.

Вже на цьому базовому рівні “наведення порядку” необхідними є кілька обов'язкових