

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ

DOI: 10.46725/IW.2021.4.3

P. A. Савчук

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ИДЕИ ЦЕРКВИ В ТРУДАХ НАУЧНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ УКРАИНСКОЙ ССР ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1980-х ГГ.

Введение

Актуальность. Украинский церковный вопрос в современных условиях вышел за рамки сугубо религиозной проблемы и стал одним из инструментов формирования новых геополитических реалий в регионе. В связи с этим особую актуальность приобретает исследование мировоззренческих истоков сложившейся на Украине церковной ситуации.

Вторая половина 1980-х гг., по мнению исследователей, открывает новый этап украинской историографии, связанный с процессами демократизации общественно-политической жизни страны¹. После десятилетия «консервативной реакции» в Украинской ССР, с начала 1980-х гг. смягчается режим публикаций для исторических работ, посвященных «дореволюционной» эпохе, активно

© Савчук Р. А., 2021

Савчук Руслан Александрович — PhD, научный рецензент, Издательский совет Русской Православной Церкви, russ_sav@mail.ru (PhD, Scientific Reviewer, Publishing Council of the Russian Orthodox Church).

¹ Колесник І. Українське історіописання 1960—1980-х рр.: культурні розриви та метаморфози // Світло й тіні українського радянського історіописання: Матеріали міжнарод. наук. конф., Київ, Україна, 22—23 травня 2013 р. / за ред. В. А. Смолія. Київ, 2015. С. 170.

развивается краеведческое движение². Создание неформальных объединений, активизация диссидентского движения во второй половине 1980-х гг., широкое празднование юбилеев И. Франка, М. Шашкевича и Леся Курбаса, возвращение к народным традициям и национальной символике, способствовали резкому усилению национально-патриотической проблематики в самосознании украинской интеллигенции³. Если говорить об осмыслении исторической роли Церкви, то в это время происходит активизация исследовательской деятельности в данном направлении. Появляется целый ряд публикаций, монографий, сборников документов, относящихся к церковной истории. Безусловно, способствовало возрастанию внимания к жизни Церкви и празднование 1000-летия крещения Руси в 1988 г. В светских журналах начали появляться интервью священнослужителей. Как можно судить из содержания бесед, интеллигенцию больше всего интересовал потенциал Церкви и христианства в утверждении нравственных идеалов⁴. Научная интеллигенция использовала юбилейную дату и для привлечения внимания к проблемам сохранности памятников культуры, связанных с церковной историей⁵.

Постановка вопроса. В связи с повышенным вниманием во второй половине 1980-х гг. украинской светской научной интеллигенции к церковной жизни, возникает проблема осмысления и интерпретации феномена Церкви. Можно с уверенностью говорить, что в это время национальная интеллигенция формирует образы Церкви, которые будут активно интерпретироваться в разных подходах той или иной части общества к строительству церковной

² См.: Яремчук В. Минуле України в історичній науці УРСР післяєтапінської доби. Острог: Вид-во Національного університету Острозька академія, 2009. С. 408—409.

³ Калакура Я. С. Українська історіографія: Курс лекцій. Київ, 2004. С. 394—395.

⁴ Творити добро, шукати істину. Бесіда з єпископом Переяслав-Хмельницьким Палладієм // Київ. 1988. № 9. С. 109—113.

⁵ См.: Білокінь С. Проблеми Києво-Печерського заповідника // Київ. 1988. № 3. С. 3—8; Брайчевський М. Нічого не змінилося! // Київ. 1988. № 3. С. 9—16; Зоц В. А. Щоб осявала думку про минуле (Про збереження пам'ятників давньоруського мистецтва) // Знання та праця. 1987. № 10. С. 14—15.

жизни на Украине как независимом государстве. И здесь мы, прежде всего, должны говорить о тех направлениях секуляризации идей христианства и Церкви, которые развивались в работах украинской научной интеллигенции второй половины 1980-х гг.

Феномен секуляризации сложный, и в специальной литературе нет однозначного взгляда на его сущность. Исследователи отмечают «неоднозначность понятия секуляризации и необходимость учета ситуации при его интерпретации и прояснении смысла»⁶. В контексте данной публикации мы будем рассматривать секуляризацию как процесс десакрализации идеи Церкви и христианства в целом, перенесения их в плоскость феноменов общественной жизни, которые всецело определяются особенностями времени и условий конкретного сообщества. В этом смысле более всего показательные изменения происходят в плане аксиологии. Церковь теряет значение ценности, которая определяет жизнь общества, и переходит в разряд зависимых от общественной жизни ценностных категорий, призванных не определять магистральные направления развития общества, а скорее освящать выбранные обществом пути. О формировании такого секулярного взгляда на Церковь и пойдет речь в данной публикации. При рассмотрении настоящей проблемы можно выделить два аспекта — мировоззренческий и методологический. Первый связан с осмысливанием исторической роли Церкви в жизни страны, определением ее места в национальном развитии. Методологический аспект проблемы разрабатывался в основном в публикациях академических философов и связан с осмысливанием феномена религиозного сознания, выбором «допустимых» для светского общества форм реализации религиозных устремлений.

Историографический процесс второй половины 1980-х гг. в Украинской ССР, направления общественной мысли научной интеллигенции осмысливались как в общих работах⁷, так и в отдельных исследованиях⁸. Однако, к сожалению, среди поставленных

⁶ Безнюк Д. К. Секуляризация: опыт систематизации подходов изучения // Социология. 2009. № 3. С. 99.

⁷ Калакура Я. С. Українська історіографія: Курс лекцій. Київ, 2004.

⁸ См.: Світло й тіні українського радянського історіописання...; Білокінь С. Про становище історичної науки в Україні // Український історик. 1990 (рік 27). № 1—4 (104—107). С. 138—144; Hagen M., von. Does Ukraine have a history? // Slavic Review. 1995. Vol. 54, no 3. P. 658—673.

вопросов в работах исследователей проблема отношения научной интеллигенции к религии, церковной жизни, не нашла сколько-нибудь заметного отражения.

Основная часть

Мировоззренческий аспект

Среди публикаций украинских историков, литературоведов, философов второй половины 1980-х гг., в которых затрагивались проблемы осмыслиения церковной истории страны, прослеживаются разные подходы к интерпретации исторической роли Церкви. В контексте секуляризации идеи Церкви можно выделить, прежде всего, подход при котором христианство осмысливалось в качестве исторически изменчивой идеологии, ценность и значение которой в жизни страны как в прошлом, так и в настоящем определяется исключительно задачами национального строительства и развитием «прогрессивных» с точки зрения светского общества тенденций. Так формируется секулярный образ Церкви — общественного института, который теряет аксиологическую автономию и оценивается исключительно с точки зрения «полезности» в общественной жизни, исходя из идеологических предпосылок авторов.

Одним из наиболее заметных историков, некоторые работы которого второй половины 1980-х гг. были посвящены осмыслинию церковной истории, являлся М. Ю. Брайчевский. В опубликованной автором монографии «Утверждение христианства на Руси»⁹ выдвигается ряд достаточно смелых исторических гипотез. Ученый с большим уважением относится к христианству, Церкви. Однако анализ структуры данной монографии, обилие смелых гипотез, во многом не имеющих оснований в источниках, свидетельствуют о стремлении М. Ю. Брайчевского представить «киевское христианство» в качестве некой формы национальной традиции. Таким образом, ценность христианства в мировоззрении ученого определено ставится в зависимость от его национального характера. В подобном духе оформлена и другая публикация автора. В 1988 г. М. Ю. Брайчевский опубликовал

⁹ Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі. Київ, 1988.

в журнале «Киев» свою попытку реконструкции так называемой «Летописи Аскольда»¹⁰. Согласно авторской концепции, центральное место в летописи занимает подробный рассказ о принятии христианства на Руси и, прежде всего, о крещении самого Аскольда. Такое внимание к событию принятия христианства, по мнению М. Брайчевского, обусловлено тем, что «летописец Аскольда» создавал не столько историческую хронику, сколько «величественный идеологический документ, призванный утвердить авторитет Руси среди других стран» и «направленный против претензий Византийской империи на мировое господство»¹¹. Интересно при этом следующее. Сам М. Ю. Брайчевский указывал, что публикация украинского перевода реконструированного памятника имеет своей целью ознакомить широкого читателя с этим произведением в первую очередь как с литературным и философско-идеологическим произведением¹². Такой акцент в авторском подходе к идеи публикации и пониманию ее смысла, дает основания говорить о том, что М. Брайчевский рассматривал христианство, прежде всего, в мировоззренческом контексте и в исторической перспективе связывал с ним идеи защиты национальных интересов от имперских притязаний (ведь Киев в IX в., согласно интерпретации ученого, именно так обосновывал свою государственную независимость перед имперскими притязаниями Византии).

В контексте секуляризации идеи христианства можно рассматривать и публикации А. В. Мишанича. Христианская религия для автора — лишь исторически обусловленная идеология, которая на определенных этапах развития Русского государства сыграла положительную роль в культурной сфере. Культурный взлет Руси, по мнению А. В. Мишанича, связан с принятием христианства именно как «новой идеологии». При этом вера здесь была «не самодостаточной вещью», но ее введение совпало и во многом было обусловлено усилением могущества самого Киевского государства. Ученый отдает дань «идеологической» работе

¹⁰ Брайчевський М. Ю. Літопис Аскольда // Київ. 1988. № 2. С. 146—170. Здесь и далее перевод украинских текстов автора данной статьи.

¹¹ Там же. С. 148.

¹² Там же.

новой религии в русском обществе, которая способствовала утверждению высоких нравственных, культурных и общественно-политических идеалов и в синтезе с местной культурной традицией — развитию патриотизма. В дальнейшем положительная роль христианства, по мнению автора, заключалась в том, что «русская вера» стала основой народно-освободительной борьбы и культурно-национального возрождения¹³. Если в XII—XIV в. в литературе христианским идеалом выступал добродетельный князь, монах-аскет, книжник, то со второй половины XVIII в., по мнению ученого, наблюдается полный отказ от аскетического идеала. На первый план выступает «деятельный человек светского или духовного звания», «их религиозная добродетель перекрываетяется гражданской и патриотической деятельностью, борьбой с врагами, подвигами на ратном поле и культурно-просветительской ниве»¹⁴, что в контексте повествования рассматривается как прогрессивный фактор. Для исследователя положительная роль христианства связана именно с этой этической стороной — когда созданные им ценности «служат прогрессу человечества»¹⁵.

Мысль о положительной роли, которую сыграло принятие христианства в общественном и культурном развитии Руси, А. В. Мишанич развивает и в предисловии к публикации украинского перевода «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона¹⁶. Автор делает акцент на полемике митрополита Илариона с «византийской идеологией религиозной, а значит, и культурной и политической экспансии», его борьбе с «имперской церковной организацией». По мнению ученого, автор «Слова» «выступает против теорий всемирной империи или всемирной церкви, которые обосновывали претензии византийского императора или римского папы на всемирное владычество. Этим концепциям он противопоставляет концепцию равенства всех христианских

¹³ Мишанич О. Прийняття християнства і давнє українське письменство // Радянське літературознавство. 1988. № 6. С. 39.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 40.

¹⁶ Мишанич О. Голос давніх віків // Київ. 1988. № 8. С. 119—125.

стран и народов»¹⁷. Как видим, положительное отношение к христианству у А. В. Мишанича формируется в рамках секулярного взгляда на религию как инструмент идеиного воспитания и утверждения светских ценностей — свободы, равенства и справедливости. При этом, следует отметить и смещение акцента, по сравнению с работами М. Ю. Брайчевского. Если у последнего христианство имело некую самоценность, определенную автономность, и его значение определялось влиянием на развитие национальной идеологии, то у А. В. Мишанича и других авторов, более коррелировавших с официальной советской идеологией, акцент смещается на сугубо утилитарное прочтение церковной истории. Христианство и Церковь в этом контексте рассматриваются исключительно в идеологическом срезе общественной жизни, не имеют самостоятельного значения, лишены внутренней самодостаточности и оцениваются с позиций их вклада в общественный прогресс, укрепление светских ценностей.

П. К. Яременко в монографии «Мелетий Смотрицкий. Жизнь и творчество украинского и белорусского ученого-филолога, церковного и общественного деятеля 16—17 вв.»¹⁸ не просто пытается проанализировать и понять образ мыслей известного полемиста. Он практически полностью игнорирует богословский контекст церковной полемики, превращая Мелетия Смотрицкого исключительно в гуманиста, борца за национальные интересы и защитника простого народа перед церковными феодалами и их «богословской доктриной»¹⁹. Анализ ученого разворачивается вокруг «гражданского недовольства» полемиста²⁰. Не отрицая определенный «утопизм» мышления Смотрицкого, П. К. Яременко все же полагает, что идеологическая доктрина писателя была направлена на изменение социально-политических условий. В этом контексте, по мнению ученого, идея «божьего суда», о которой писал Мелетий Смотрицкий,

¹⁷ Там же. С. 124—125.

¹⁸ Яременко П. К. Мелетий Смотрицкий: Жизнь и творчество [укр. и белорус. ученого-филолога, церковного и обществ. деятеля 16—17 вв.] / АН УССР, Ин-т лит. им. Т. Г. Шевченко. Киев, 1986.

¹⁹ Там же. С. 19.

²⁰ Там же. С. 23.

«несет в себе демократическое содержание. Трудящие массы всегда под этим девизом боролись за правду и добро на земле». И именно в этом контексте, по мнению ученого, понимает эту идею и Мелетий Смотрицкий: «Без сомнения — это гуманистический кодекс народоправия»²¹. По поводу неудовольствия полемиста из-за упадка монастырей П. К. Яременко подчеркивает, что автор «Треноса» хотел видеть обители «не колониями религиозных фанатиков, а центрами образования», подчеркивая при этом: «Другой общественно-идеологической функции монастырей он и не мыслил»²². Примечательно, что даже относительно евангельской метафоры о «соле земли», употребленной Мелетием Смотрицким применительно к настоящим пастырям, автор пишет: «Смотрицкий в очередной раз подчеркивает то, что церковь должна выполнять ведущую идеологическую функцию в организации образования и воспитания народа, в прищеплении норм христианской справедливости»²³. По сути, перед нами вполне секулярный взгляд на Церковь как на обычный общественный институт без каких-либо трансцендентных параллелей.

Весьма интересны в контексте рассматриваемой темы публикации В. С. Горского, в то время сотрудника Института философии АН УССР, специалиста в области духовной культуры Киевской Руси. По мнению автора, которое нашло отражение в монографии «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в.»²⁴, для древнерусских книжников характерным являлось «подчеркнутое внимание к практической, деятельностной стороне в характеристике мудрости». Особо ценилось в этом отношении «знание правил жизни, полученное благодаря врожденным способностям и житейскому опыту»²⁵. Такое прочтение автором сущности христианского мировоззрения древнерусских книжников сосредоточивает внимание на «духовно-практическом освоении действительности», которое опирается на «широкое

²¹ Там же. С. 25.

²² Там же. С. 29.

²³ Там же. С. 26.

²⁴ Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988.

²⁵ Там же. С. 84.

понимание практики общественной жизни»²⁶. В контексте данного подхода В. С. Горский отмечает и особое стремление древнерусских книжников «преодолеть отчужденность тварного бытия от божественного». С этой целью, по мнению автора, большое внимание уделяется установлению «опосредующих звеньев», к которым он относит и «подчеркнутый культ Богоматери»²⁷. С другой стороны, смысложизненные проблемы, по мнению ученого, разрешались с помощью «наложения в древнерусской культуре светского, мирского, реалистического мировосприятия на христианское мировоззрение»²⁸. В подобных интерпретациях и акцентах отчетливо прослеживается тенденция к развитию идеи об абсолютной зависимости и подчиненности реалий церковной жизни социально-экономическим условиям жизни общества.

В статье, посвященной храму святой Софии в Киеве, В. С. Горский утверждает, что значение Софии Киевской «определяется прежде всего значением собора в общественной мысли того времени». Ученый видит главную идею строительства нового грандиозного храма в Киеве на пересечении путей, ведущих в город, — в утверждении идеи о единстве русских земель под властью великого князя как «самодержца»²⁹. Секулярное прочтение сущности духовного мира древнерусского человека автор обосновывает и в размышлениях об идеологическом обосновании княжеской власти в Киевской Руси. По мнению В. С. Горского, на Руси складывается особая система взаимоотношений церкви и государства. Здесь, в отличие от Византии, государственная власть не стремилась принять на себя функции «главы церковной организации», допуская большую независимость церкви. На Руси Церковь была не только «верноподданным великого князя, но и его духовником, которому позволялась и некоторая независимость, и даже критика действий светской власти. Такое возрастане (сравнительно с Византией) независимости церкви не только не привело к уменьшению светского начала в древнерусской

²⁶ Там же. С. 89, 84.

²⁷ Там же. С. 116.

²⁸ Там же. С. 189.

²⁹ Горський В. С. Образ світу в Софії Київській // Філософська і соціологічна думка. 1989. № 6. С. 59.

культуре, но наоборот способствовало его возрастанию. Ведь византийская идея неограниченной власти христианского монарха предполагала соотнесение образа императора с христианским идеалом». На Руси же «независимость светской власти и некоторое отстранение ее от церкви обеспечивало как в сфере морали, так и в общественных концепциях государственной власти определяющую роль идей, которые не столько были связаны с христианской доктриной, сколько основывались на веками выработанных представлениях народного мировосприятия». Для автора в связи с этим Киевская София — «символ величия княжеской власти». «При этом идея величия княжеской власти утверждается не апелляцией к христианским идеалам монашеской аскетики — но ориентируется на склонность к светскому великодержанию»³⁰. Именно поэтому в своем известном «Слове о законе и благодати» митрополит Иларион не выставляет на первый план утверждение «сакрального характера власти», поскольку для древнерусской мысли главным было подчеркнуть принадлежность к княжескому роду³¹. Здесь следует заметить, что для украинской советской интеллигенции в целом характерным являлся взгляд на церковное искусство, как на «служебный идеологический» инструмент, который использовали власти для утверждения своего взгляда на мир³².

Высказанные идеи доминируют и в совместной статье В. С. Горского и Б. А. Лобовика, посвященной публикации украинского перевода «Слова о законе и благодати»³³. Прежде всего авторы отмечают «свойственную ему («Слову». — Р. С.) подчеркнутую политическую заостренность относительно злободневных вопросов жизни раннефеодального Киевского государства». Секулярное прочтение деятельности автора «Слова» превалирует: «Церковный иерарх Иларион был идеологом и сподвижником Ярослава Мудрого в его борьбе за национально-

³⁰ Там же. С. 65.

³¹ Там же. С. 67.

³² Янченко Л. В. О научном подходе к оценке церковного искусства // Вопросы атеизма. Вып. 22. Киев, 1986. С. 95.

³³ Горський В. С., Лобовик Б. О. «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського — перлина давньоруської культури // Філософська думка. 1988. № 4. С. 89—91.

государственный суверенитет Киевской Руси против гегемонистских притязаний Византии и “римского мира”. В конечном итоге именно эти интересы и задачи определяют направленность “Слова о законе и благодати”...»³⁴. По мнению ученых, «нередко сакральное, священное вытесняется мирским, а само содержание богословствования отходит от христианской ортодоксии». В. С. Горский и Б. А. Лобовик приходят к выводу, что это «можно рассматривать как сознательное приспособление христианского учения к идеологическим проблемам Киевской Руси времен Ярослава Мудрого». В пользу этого, по мнению ученых, свидетельствует и отношение митрополита Илариона к языческому прошлому своего народа, в котором он видит не только «идольской мрак», но и «благородство славных предков»³⁵. Такое секуляярное прочтение смысла и значения церковных памятников лишь как идеологических инструментов, безусловно, определяло и в целом отношение к Церкви как всего лишь к одному из элементов идеологической надстройки общества.

В объемной вступительной статье к сборнику «Украинская литература XVII в.»³⁶ В. И. Крекотень рассматривает развитие светских элементов в украинской литературе того времени как освобождение от «скованности церковно-религиозной идеологии», «преодоление теоцентризма и постепенном склонении к антропоцентризму». Автор также отмечает «усиление заинтересованности реальными предметами изображения»³⁷. Приступая к анализу полемической литературы XVII в. В. И. Крекотень последовательно игнорирует ее основное богословское содержание, не пытаясь посмотреть на него даже с точки зрения исторического контекста. Напротив, центральной темой в его анализе становится «злободневный для тогдашнего украинства вопрос о направлении культурной ориентации, о характере образования, необходимого для успешного противостояния польско-шляхетской экспансии»³⁸.

³⁴ Там же. С. 89.

³⁵ Там же. С. 90.

³⁶ Крекотень В. И. Українська література XVII ст. // Українська література XVII ст. Київ, 1987.

³⁷ Там же. С. 8.

³⁸ Там же. С. 10.

Богословская полемика в понимании автора не имеет внутренней ценности, а является лишь инструментом «утверждения идеи единства восточнославянских народов»³⁹. Относительно проповеднического творчества В. И. Крекотень подчеркивает, что в это время «заметно усиливается скепсис относительно догматических мудрований и абстрактных моральных предписаний христианских богословов». Напротив, по мнению ученого, положительным является тот факт, что все чаще в поучениях «прорываются наблюдения и наставления, рожденные живой жизнью и естественными человеческими стремлениями к познанию окружающего мира»⁴⁰. Говоря о тематической направленности «легендарных повестей» XVII в., В. И. Крекотень отмечает, что хотя морально-этические проблемы, которые лежали в основании этих повестей и «коренились в христианском религиозном сознании», но все же они были «иногда очень земные и почти всегда значимые в человеческой жизни»⁴¹.

В менее откровенном тоне говорит об освобождении народа от «духовного пленения церковью» и В. Л. Микитась в предисловии к изданию «Украинская литература XIV—XVI ст.»⁴². Для ученого также борьба за защиту социально-экономических интересов, отстаивание общественно-политических прав, протест против денационализации по сути является главным содержанием полемической литературы и деятельности известных полемистов⁴³.

Отозвались на юбилей крещения Руси и украинские национальные диссиденты. Значительное внимание этим торжествам уделяется в апрельском номере за 1988 г. самиздатского журнала «Альтернатива. Журнал национальных демократов». Авторы рассматривают крещение Киевской Руси в духе националистического прочтения украинской истории. По их мнению, «Российская православная церковь стала как бы пособницей мучителей» по отношению к грекокатоликам и теперь «узурпировала себе право

³⁹ Там же. С. 11.

⁴⁰ Там же. С. 12.

⁴¹ Там же. С. 22.

⁴² Микитась В. Л. Українська література XIV—XVI ст. // Українська література XIV—XVI ст. Київ, 1988.

⁴³ Там же. С. 20—21.

на празднование юбилея крещения Киевской Руси». Она «стремится стать навсегда представительницей украинских христиан, которые еще так недавно имели свои церкви — УАПЦ и ГКЦ»⁴⁴. Пафос статьи заключается в призывае освободиться от этого «угнетения» «российской» Церкви. В данной публикации нет характерного для официальных советских авторов утилитарного подхода к христианству. Церковь в некоторой степени предстает отдельной идеологической силой по отношению к обществу. Однако ее ценность определяется не через категории истины, Бога, но исключительно национальным фактором, ему подчиняется. В подобном направлении секуляризации идеи Церкви прослеживается стремление, сохранив относительную автономию церковной жизни, всецело подчинить ее национальному фактору.

Методологический аспект

Отдельно следует остановиться на секуляризации религиозного сознания, отраженном в работах украинских академических философов, которые непосредственно занимались осмысливанием данной сферы жизни общества. Во второй половине 1980-х гг. появляется ряд коллективных и авторских монографий по указанной проблематике. Их анализ помогает осмыслить методологическую сторону секуляризации.

Прежде всего, следует обратить внимание на монографию Б. А. Лобовика «Религиозное сознание и его особенности»⁴⁵, вышедшую в Киеве в 1986 г. Автор, размышляя над вопросом определения «уровней» религиозного сознания, приходит к выводу, что связывать «обыденное» религиозное сознание только с психологией, чувственной деятельностью, а теоретический уровень лишь с интеллектуальной деятельностью и идеологией некорректно. В связи с этим ученый выделяет «психологическую сторону религиозного сознания», связанную с чувственно-эмоциональной сферой, и «гносеологическую», которая, собственно, имеет разные уровни — от обыденного до теоретического⁴⁶. Хотя Б. А. Лобовик неоднократно повторяет, что невозможно совершенно

⁴⁴ Альтернатива. Часопис національних демократів. 1988. № 4. С. 6.

⁴⁵ Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986.

⁴⁶ Там же. С. 44—59.

отделить друг от друга указанные стороны религиозного сознания, тем не менее такое выделение в религиозной жизни личности сфер с разной степенью осмыслинности позволяет рассматривать религию как сложный и противоречивый феномен. Так, считая религиозное сознание фантастическим отражением действительности, автор все же признает, что «религия способна отражать существенные, необходимые связи действительности»⁴⁷. А относительно адекватности конкретного верующего ученый приходит к выводу, что «сознание верующего всегда раздвоено. Насколько бы глубокой не была его религиозность, она никогда не может полностью заслонить реалистическое видение окружающего»⁴⁸. В целом работу пронизывает мысль о необходимости более осмыслинного подхода к оценке религиозной жизни, о сложном переплетении в ней интеллектуального и чувственно-эмоционального, существенного и вымышенного, реалистического и фантастического. Такая позиция ученого, безусловно, открывает возможности для принятия религиозности как объективного феномена действительности. При этом важно, что это принятие осознанно или нет носит выборочный характер: лишь отдельные сферы религиозной жизни признаются такими, что «отражают существенные, необходимые связи действительности», а «обыденное», «чувственно-эмоциональное» волей или неволей уходит на уровень «массового» продукта, удела толпы, в отличие от теоретического уровня, связанного с интеллектуальной сферой. Есть все основания полагать, что подобный концептуальный взгляд на осмыслинение религии был принят и развит в среде научной интеллигенции.

С этой точки зрения можно сделать интересные выводы на основе анализа достаточно объемной коллективной монографии «Православие и современность»⁴⁹, изданной в 1988 г. в киевском издательстве «Научная мысль». Авторы попытались проанализировать роль и место Русской Православной Церкви в истории

⁴⁷ Там же. С. 144.

⁴⁸ Там же. С. 209.

⁴⁹ Православие и современность: Философско-социологический анализ / [Б. А. Лобовик, А. Н. Колодный, Н. В. Филоненко и др.]; отв. ред. Б. А. Лобовик; АН УССР, Ин-т философии. Киев, 1988.

и современном для них обществе с позиции официального научного атеизма. В издании утверждается, что, невзирая на все попытки «модернизировать» свою идеологию, «мировоззрение церкви, перешедшей на позиции христианского служения, как и прежде, остается ложным, фантастическим. Оно пронизано верой в воображаемые сверхъестественные силы, в их определяющее влияние на человека и окружающий мир. ... “Прочтение” сквозь призму такого мировоззрения социалистической реальности препятствует формированию адекватности представлений о ней»⁵⁰. В подобном ключе критикуется неспособность верующих адекватно воспринимать и осмысливать реальность и в другом месте: «Ложная мировоззренческая основа и в своем модернизованным варианте объективно ведет к дискредитации земных ценностей, обрекает верующих на бесплодное служение религиозным иллюзиям»⁵¹. Зависимость религиозного осмысления действительности от сверхъестественных сил чревата, по мнению авторов, прежде всего тем, что «неизбежно ведет к духовной несвободе, раздвоенности сознания человека, дезориентирует его в жизненных стремлениях и выборе средств для их достижения»⁵². Как видим, главная причина отрицательного отношения к деятельности Русской Православной Церкви для авторов монографии связана не столько с ее идеологической позицией, которая, как указывается, претерпевает определенную эволюцию и стремится идти в ногу со временем, но именно с особенностями религиозного мировоззрения — неспособностью его, по мнению ученых, сосредоточиться на «реальных», «земных» проблемах человека, отрицательном влиянии на социальную активность индивида, переориентацию его на «активность другого рода, носящую исключительно религиозный характер»⁵³. Разделение «религиозного мировоззрения» и «религиозной, церковной идеологии» пронизывает тексты монографии. К примеру, указывается, что «концепция “христианского служения миру” — следствие непредубежденной в социально-политическом отношении, но предубежденной со стороны религиозного мировоззрения попытки “прочитать”,

⁵⁰ Там же. С. 35.

⁵¹ Там же. С. 59.

⁵² Там же. С. 155.

⁵³ Там же. С. 197.

истолковать принципы социализма и коммунизма»⁵⁴. И именно религиозное мировоззрение «в духе веры в сверхъестественное» «деформирует» прогрессивные идеи, «оказывает глубоко негативное влияние на ценностные ориентации верующих, на их деятельность»⁵⁵. Наконец, в выводах авторы откровенно говорят, что, «одобряя социально-политическую ориентацию Русской православной церкви, отмечая наличие в истолковании ее догматики и нравоучения либерально-модернистских тенденций, одновременно не следует упускать из виду и того мировоззренчески антинаучного, что прикрывается модернизмом. Ибо современная позиция церкви в ряде политico-социальных и других вопросов не адекватна содержанию ее вероучения, которое остается антинаучным и реакционным по самому его смыслу»⁵⁶. И, хотя в самом начале работы авторы предостерегают от некорректного отделения «социально-политической позиции» современного русского православия от его «фантастического» мировоззрения, указывая на необходимость их целостного восприятия, все же в дальнейшем больше обосновывают мысль о том, что «смешение идеологического и мировоззренческого не только ошибочно, но и способно принести ущерб политическому единству верующих и неверующих»⁵⁷. Таким образом, можно с уверенностью говорить, что тезис о существовании разных по степени адекватности, с точки зрения философов, сфер в религиозном сознании был воспринят научной атеистической интеллигенцией. В проанализированной монографии очевидна тенденция к отделению «фантастического» пласта от rationalьной идеологической составляющей.

В другой коллективной монографии «Идеология русского православия»⁵⁸, вышедшей несколько раньше, Б. А. Лобовик говорит об опасности смешения религиозного мировоззрения с коммунистическим видением мира. При таком подходе, по мнению автора, религиозные мировоззренческие искажения «мешают

⁵⁴ Там же. С. 331.

⁵⁵ Там же. С. 332.

⁵⁶ Там же. С. 333.

⁵⁷ Там же. С. 28.

⁵⁸ Ідеологія руського православ'я: критич. аналіз / [Б. О. Лобовик, М. С. Гордієнко, М. П. Красников та ін.; відп. ред. Б. О. Лобовик]. Київ, 1986.

формированию научно обоснованных ценностных ориентаций, такому осознанию ими жизненных проблем, которое выводило бы их на путь осознанного исторического творчества»⁵⁹. В то же время в небольшой брошюре «Религиозное сознание и здравый смысл»⁶⁰. Б. А. Лобовик в соавторстве с В. Г. Шадурским касаются проблемы соотношения с реальностью разных уровней религиозного сознания. Примечательно, что основной массив критики обрушивается именно на «обыденное религиозное сознание», которое авторы обозначают как низший уровень, связывая его с верою основной массы христиан. Высший, «теоретический уровень религиозного сознания» при этом, по мнению ученых, для большинства верующих остается «грамотой за семью печатями»⁶¹. Это не говорит о его оправдании в глазах авторов, но именно с «рядовыми верующими», с «большинством малограмотных фанатично настроенных верующих» Б. А. Лобовик и В. Г. Шадурский связывают консерватизм и косность «эмпирического видения окружающего», не способного возвыситься над ограниченностью собственного чувственного опыта, оторваться от «истины факта», отказаться от самых грубых предрассудков⁶². Таким образом, можем говорить, что с методологической точки зрения в представленных работах академических философов секуляризация религиозного сознания происходит в контексте анализа, вычленения тех сфер и подходов, которые признаются «рациональными». В то же время научная интеллигенция уходит от синтеза религиозного мировоззрения с атеистическим, как от методологически неприемлемого для них пути.

Работа Ю. А. Калинина «Модернизм русского православия»⁶³, опубликованная в Киеве в 1988 г., в целом находится в русле идей, высказанных в проанализированных монографиях. Под «модернизмом» автор понимает «интенсивный пересмотр и изменение вероучительных и культовых положений и следующих из них выводов, а также форм и методов религиозной организации

⁵⁹ Там же. С. 23.

⁶⁰ Лобовик Б. А., Шадуринский В. Г. Религиозное сознание и здравый смысл. Киев, 1986.

⁶¹ Там же. С. 22.

⁶² Там же. С. 22, 35—36.

⁶³ Калинин Ю. А. Модернизм русского православия. Киев, 1988.

и деятельности в соответствии с новыми социально-историческими условиями, образом жизни и деятельности людей». При этом «модернизацию религии» Ю. А. Калинин считает «объективной закономерностью»⁶⁴. В дальнейших рассуждениях автор раскрывает конкретные примеры такой «модернизации», которые он наблюдает в современной для него богословской литературе и церковной публицистике. Первым ярким примером модернизации он считает «онаучивание, офилюсфрование религиозной идеологии»⁶⁵. В то же время, Ю. А. Калинин указывает на недостаточную адекватность восприятия реальности в контексте религиозного мировоззрения, что «обнаруживается прежде всего в игнорировании им объективной всеобщей связи вещей и процессов»⁶⁶. Очевидно для автора, как последовательного материалиста, наблюдающего со стороны всплеск развития церковной науки, публицистики, наиболее сложным вопросом является противоречие между возрастающей ролью Церкви в общественной жизни и метафизическим и идеалистическим характером ее мировосприятия, обращенного к трансцендентному Богу. Активная позиция Церкви, которая в известных пределах выступает со своим видением и оценкой общественной жизни, для ученого представляется неким лукавством: «Деятельность Русской православной церкви в условиях социализма носит приспособленческий характер»⁶⁷, — заявляет по этому поводу Ю. А. Калинин. И хотя, по признанию автора, «современное русское православие» пересмотрело свою социально-политическую доктрину, а в богословских трудах все чаще звучит «призыв к социальной активности», и следует положительно оценивать «клинико церкви на пропаганду патриотизма», все же для православного мировоззрения остается характерным «традиционное обесценивание реальных человеческих проблем»⁶⁸. Поскольку связь с трансцендентным Богом и ориентация на ценности, которые находятся «в мире горнем», остаются, то Ю. А. Калинин приходит к выводу, что «обновление,

⁶⁴ Там же. С. 9.

⁶⁵ Там же. С. 23.

⁶⁶ Там же. С. 27.

⁶⁷ Там же. С. 31.

⁶⁸ Там же. С. 63.

происходящее сегодня в русском православии, представляет собой попытки мистификации социального и научно-технического прогресса, жизненной практики современного верующего, его мыслей и настроений»⁶⁹. Как видим, основная мысль публикации свидетельствует о возрастающем запросе на идеологию, которая должна максимально заботиться «реальными» человеческими проблемами, забыть или отодвинуть на второй план «отвлеченные», «сверхъестественные» идеи и ценности и всецело сфокусироваться на «объективной» действительности. В дальнейшем, с крахом советской идеологии, это выльется в попытку «дополнить», «усовершенствовать» церковное мировоззрение более приземленной системой ценностей, смысл которой выражался ленинским тезисом о том, что «настоящий сторонник рабов учит их возмущению, восстанию, свержению ига, а вовсе не “утешает” их»⁷⁰.

В связи с этим можно выделить еще один важный аспект секуляризации идеи Церкви в сознании украинской советской интеллигенции, который определял отношение к вере. Это идея о человеке как безусловном хозяине собственной жизни, творце истории. Религия, указывали авторы брошюры «Атеизм — по-знанная истина», «способствовала отчуждению человека от своей истории, была препятствием на пути освоения ею сущностных сил человечества... ограничивала культурно-исторические предпосылки самодеятельности личности»⁷¹. В то же время атеистическое мировоззрение «дает возможность человеку подчинять себе объективные обстоятельства своего существования, превращать необходимость в средство достижения поставленной цели»⁷². Такие мировоззренческие установки в осмыслиении сущности религии, призыв к активному изменению мира открывают путь к восприятию и Церкви как сферы, которую можно и нужно перестраивать согласно общественным и личностным

⁶⁹ Там же. С. 70.

⁷⁰ Лисовенко Н. А. Несостоятельность православно-богословской системы ценностей // Вопросы атеизма. Вып. 22. Киев, 1986. С. 69.

⁷¹ Колодний А. М., Кондратик Л. Й. Атеїзм — пізнана істина. Київ, 1987. С. 9.

⁷² Там же. С. 27.

запросам, согласно тому мировоззрению, которое индивид или общество посчитают правильным и комфортным в данный момент времени. При этом для того, чтобы оправдать такое подчинение религиозной жизни запросам конкретного времени и общества, нередко полемика переводилась в плоскость нравственных категорий. Христианство обвинялось в «антигуманных» и «человеконенавистнических» призывах к «отказу от насущных проблем жизни», препятствию «научному, нравственному и другим формам общественного прогресса» из-за якобы проповедовавшегося им презрения к земной жизни⁷³. Утверждалось, что уверенность в гуманности религии — иллюзорна⁷⁴.

Объективные тенденции падения жесткого идеологического режима в конце 1980-х гг., демократизация и гласность, которые открыли перед «научным» атеизмом проблему сохранения и даже развития религиозной жизни в условиях многолетней атеистической пропаганды, обусловили необходимость переосмысления оценок и отношения к религиозному мировоззрению. В 1989 г. в Киеве вышла коллективная монография «Атеистическое воспитание: содержание, формы и методы»⁷⁵. Авторы вынуждены были признать несостоятельность многих теоретических построений относительно природы и будущего религии, которые были сформулированы советскими пропагандистами в 1930—60-е гг. В монографии утверждается, что и «социалистическая действительность воспроизводит религию». Поэтому ставить вопрос об исчезновении религии в ближайшем будущем, утверждать, что вера всецело основана на пережитках и представляет из себя «однозначное свидетельство нравственной неразборчивости, духовного убожества, гражданской незрелости» — некорректно⁷⁶. Напротив, авторы отмечают положительные, с их точки зрения,

⁷³ Тарасов Ю. В. Антигуманность учения и практики русского православия // Вопросы атеизма. Вып. 22. Киев, 1986. С 39.

⁷⁴ Лисовенко Н. А. Указ. соч. С. 67.

⁷⁵ Атеистическое воспитание: содержание, формы и методы / ред-кол.: А. С. Онищенко (отв. ред.) и др.; Межресп. фил. Ин-та науч. атеизма Акад. обществ. наук при ЦК КПСС в г. Киеве. Киев, 1989.

⁷⁶ Там же. С. 77.

изменения «в сознании современного верующего»: «некоторые компоненты традиционного мировоззрения отступают на второй план, в него во все большей степени проникают светские мотивы, ценности, ориентации»⁷⁷. Безусловно, положительно оценивается социальная активность молодых верующих: «Светское, гражданское, патриотическое, наконец, жизненно практическое он (молодой человек. — Р. С.) стремится согласовать с религиозным. Высок интерес у верующей молодежи к политическим, социально-экономическим, духовно-нравственным, культурным проблемам жизни советского общества»⁷⁸. «Формируется новый тип верующего — светского христианина»⁷⁹. При этом необходимо особо отметить и убежденность авторов монографии в неизбежной «трансформации религиозного мировоззрения в результате включения церкви в земные заботы человечества»⁸⁰. Интересно также и признание, что тезис о том, что религия «является наиболее консервативной формой общественного сознания» требует уточнения: если «конфессиональные формы религии действительно консервативны, устойчивы», то «содержание религии (теологическое — в меньшей степени, социальное, политическое, нравственное — в большей степени) непрерывно эволюционирует»⁸¹. Безусловно, авторов монографии нельзя обвинить в симпатии к религии. Однако изменение в оценках верующих, выделение положительных сторон их мировоззрения отражает процесс принятия отдельных аспектов и даже в некоторой степени «освоения» религиозного сознания атеистической интеллигенцией. Открытие нового типа верующего — «светского христианина», признание «эволюционного характера» содержания религии говорит не только об объективных процессах в обществе, но и об изменениях в мировоззрении ученых.

⁷⁷ Там же. С. 82.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 4.

⁸⁰ Там же. С. 91.

⁸¹ Там же. С. 95.

Заключение

Рассмотренные публикации представителей украинской светской интеллигенции второй половины 1980-х гг. дают основания говорить о возрастающей тенденции к секуляризации идей христианства и Церкви в сознании научного сообщества страны. Данный процесс развивался параллельно с возрастающим интересом к церковной истории и исследованию сущности религиозного сознания в указанный период. Доступные публикации позволяют выделить два важных аспекта секуляризации — мировоззренческий и методологический. В контексте мировоззренческого аспекта секуляризация представляется как лишение идеи Церкви ее сакрального смысла, рассмотрение Церкви исключительно как составляющей общественной жизни с подчиненным по отношению к обществу ценностным содержанием. Здесь выделяются два направления секуляризации, которые можно условно обозначить как рационально-чувственное и утилитарно-инструменталистское. Первое направление развивалось в работах научных и общественных деятелей, которые представляли националистически ориентированные круги. Церковь и христианство рассматривались ими как целостные и самодостаточные категории, относительно автономные в контексте общественной жизни. Однако при этом внутреннее содержание церковной жизни и христианского вероучения ставилось в подчиненное по отношению к национальной идеи положение и, по сути, выполняло функцию внутреннего регулятора в идеологической сфере, освящающего лишь то, на что дает санкцию национально осознанное общество. Утилитарно-инструменталистское направление секуляризации развивалось в рамках атеистической идеологии. Смысл данного подхода заключался в лишении христианства и Церкви автономного внутреннего содержания. Они рассматривались учеными лишь как элемент идеологии, инструмент реализации политической власти и общественного сознания.

Методологический аспект исследования проблемы секуляризации религиозного мировоззрения в целом и идеи Церкви в частности более всего прослеживается при рассмотрении публикаций академических философов Украинской ССР второй половины 1980-х гг. В данном контексте секуляризация представляется

как совокупность аналитических методов, направленных на выделение в религиозных идеях разных сфер их восприятия — чувственной, rationalьной, обыденной, фантастической и прочее. Такой подход позволял избирательно относиться к религиозному содержанию конкретных идей: принимать и признавать положительными rationalьные составляющие и отбрасывать те составляющие идеологии и практики, которые признавались фантастическими, обыденными. Данное аналитическое, с точки зрения методологии, направление секуляризации развивалось в рамках атеистического мировоззрения и характерно для утилитарно-инструменталистского подхода. Для rationalьно-чувственного же — более характерным можно полагать синтетическое в плане методологии направление секуляризации.

В целом из проведенного анализа публикаций представителей украинской светской интеллигенции второй половины 1980-х гг. можно заключить, что секуляризация идей христианства, Церкви связана с утратой целостности религиозного опыта. Акцент делается на один из элементов этого опыта — интеллектуально-познавательный или чувственный, обыденный или теоретико-идеологический. При этом, безусловно, нельзя сводить секуляризацию только к потере целостности религиозного опыта, но последний процесс является одним из важнейших инструментов секуляризации как религиозного сознания в целом, так и отдельных идей в частности.