

сповна. Його постійні коливання між Платоном і Арістотелем, прагнення примирити їхні здебільшого протилежні концепції спричинили і вимушену “подвійність” його філософського обличчя. Логічне вчення Арістотеля, оцінюване Боецієм як основний інструмент пізнання, часто поверталось на інтерпретацію не природних речей, які, згідно з вченням батька логіки, здатні породжувати ідеї цих речей, а, навпаки, на платонівські ідеї, які самі творять світ речей. Тому його логіка мислення здебільшого обслуговувала світ ідей найвищого гатунку. Ще ніхто до Боеція не намагався з такою силою раціонального мислення досягти захмарних висот найголовнішої ідеї – ідеї Бога.

Кидається у вічі ще одна особливість застосування Боецієм логічного вчення в царині теології. Дещо незрозумілим, на перший погляд, є те, що він чимало доклав зусиль для перекладу оригіналів праць Арістотеля в галузі силогістики. З іншого боку, сам написав кілька праць, пов’язаних з силогізмами як вищою формою мислення, ніж з поняттями. Його праця, присвячена гіпотетичним силогізмам, взагалі вважається оригінальним і майже новим словом у логіці. В той же час силогістика Арістотеля і Боецієве бачення її майже не використовується в його теологічних трактатах.

Відчутно переважає логічна майстерність оперувати такою формою мислення як поняття. Відчувається тут значною мірою вплив неоплатоніка Порфирія – інтерпретатора логіко-понятійного вчення Арістотеля. Значною мірою така обставина пояснюється ще й тому, що дух часу вимагав від Боеція мислення здебільшого на тему: роль і значення категорій Арістотеля, бо постійні дискусії і суперечки на Вселенських християнських соборах протягом IV-V ст.ст. в основному і зводились до тринітарної та христологічної проблем. Для їх розв’язання і раціональної інтерпретації силогістика могла б дати значно менше корисного, ніж вчення про поняття і категорії. З цієї причини саме в цей час зароджуються дискусії про співвідношення загальних понять (Божество) і одиничних (іпостасі Трійці). Без раціональної інтерпретації логічного відношення між ними годі було теології рухатись вперед. Час вимагав появи таких мислителів як Порфирій, Августин і Боецій.

Щодо силогістики Арістотеля і Боеція, то вона знадобиться значно пізніше – у XI-XIII ст.ст. Саме інтенсивне застосування дедуктивного мислення в цей час складе основні риси зрілої середньовічної схоластики. Це пізніше (Відродження, епоха Нового часу) остання отримає самі негативні оцінки, а в цей період вона розглядалася як нове, позитивне і прогресивне явище. Саме завдяки розробкам і вмілому використанню дедуктивної логіки Ансельмом

Кентерберійським, Фомою Аквінським, Дунсом Скоттом та іншими мислителями філософія, поєднавши свої зусилля з теологією, зробила найбільший стрибок у своєму розвитку. Значною заслугою в цьому були саме силогістичні доробки Боеція. На нього вважали за честь посилатися наймаститіші схоласти.

Згодом настануть інші часи, коли схоластика отримає негативні оцінки. Як не дивно, в цьому певну роль відіграє знову ж таки дедуктивна логіка, доведена до вершин розвитку Фомою Аквінським, Дунсом Скоттом і Вільямом Оккамом. Після них стане все більш зрозумілим, що тримати логіку як знаряддя пізнання Бога стає небезпечним для справ Церкви. Раціональні підходи до теології ще довго будуть існувати як сила традиції. Обірвати зв’язки з нею буде покликана містика. Це є та царина, до якої Боецій докладав найменше зусиль, але без якої жодна релігія не може існувати, особливо коли вона багато століть хворіла на раціоналізм. Містика не лише не терпіла постановки проблеми “гармонія віри і розуму”, але і розводила їх, надаючи їм відношення контрарності. Боецій, будучи сином своєї епохи, навіть не йняв гадки що таке колись буде можливим, бо свято вірив у здатність розуму в інтерпретації Бога.

С.Капран * (м. Львів)

I. ФРАНКО ПРО ПОХОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ

Франко-релігієзнавець і Франко-філософ все ще продовжує залишатися маловідомим, незважаючи на те, що його твори з такої проблематики давно опубліковані. Якщо у радянські часи його вважали матеріалістом, революціонером-демократом, атеїстом і антиклерикалом, то нині таких тем просто уникають. Одне із найновіших фундаментальних досліджень в галузі релігієзнавства – етнологія релігії. Автор монографії та низки публікацій на цю тему Людмила Филипович стверджує, що “внесок Івана Франка у дослідження етнорелігійних проблем визначається не тільки тим, що він дав загальнотеоретичні визначення релігії, етносу, нації, етноконфесійності, розглянув історію етноконфесійних взаємин, проаналізував сучасний йому стан цих відносин, а й запропонував нові методологічні підходи до розуміння змісту й сенсу історичного процесу. Історія людства, його релігіє- та

* Капран Світлана Богданівна – здобувач кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка.

етногенез, розвиток релігійних вірувань від первісних форм до розвинутих монотеїстичних систем подається вченим як суперечливий і неодномірний процес, залежний від економічних і політичних обставин” [Филипович Л.О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу.- Автореф.дис.докт.філос.н.- К., 2000.- С.26]. Ці слова можна вважати ключем до розуміння проблеми релігії І.Франком.

Наскільки глибоко і фундаментально намагався І.Франко збагнути феномен релігії, його значення в житті як народу, так і окремої людини, свідчить уже його ранній твір – написаний по-латині студентський реферат “Лукіан і його епоха”(1877). І.Франко тоді навчався у Львівському університеті, а реферат написав під керівництвом професора класичної філології Людвіка Цвіклінського, у якого слухав курси “Грецькі старожитності”, “Тлумачення “Одіссеї” Гомера”, брав участь у грецькому семінарі [Франко Іван. Зібрання творів у 50-ти тт.- Т. 45. Філософські праці.- К., 1986.- С. 503]. Саме у цій праці знаходимо думки молодого І.Франка про походження релігії та її соціальні функції.

Аналізуючи грецьку культуру, яка дала світові видатного письменника і сатирика Лукіана, що “виступив проти богів і їх культу, проти оракулів, жертвоприношень і потойбічного життя” [Там само.- С. 9], І.Франко подає своє розуміння причин появи релігійних вірувань, їх ускладнення в процесі розвитку самої людини і людського суспільства. На першій початковій стадії розвитку у всіх народів спостерігається, за словами І.Франка, “релігія природи”. Явищам природи приписуються певні здатності, вони “уособлюються” і стають предметом поклоніння, культу. “Різні й складні форми уособлення природи” греки зуміли впорядкувати, внаслідок чого “виник довгий і різноманітний ряд богів і напівбогів, а грубі спочатку релігійні форми піднялись на високий ступінь абстракції” [Там само.-С.10]. Завдяки кмітливості народу, яку І.Франко називає “молодечим спритом”, грецька міфологія значно досконаліша від міфологій інших народів, тут логічно поєднані міфи чітко пояснюють навколишній світ, і це пояснення доступне всім людям.

І.Франко особливо наголошує на доступності вірувань греків, адже їх міфи зображали богів як людей, з усіма недоліками й слабкостями, тобто такі погляди “здатні були не стільки підняти людей до рівня богів, скільки бога знизити до рівня людини”. Люди шанували своїх богів, не боялися їх, оскільки боги вирізнялися від звичайної людини лише безсмертям і вічною юністю, незвичайною фізичною силою: “Такі релігійні уявлення відповідали молодій, наївній, не опанованій страхом перед богами людині; вона любила богів, наближених до людей, і жила,

задоволена з тієї поетичної фіксації... А греків природа і вільнодумна релігія зробила поетичними, щирими людьми” [Там само.-С.10].

Як бачимо, І.Франко особливо наголошує на тому, що релігія повинна бути близькою, зрозумілою, відкритою для людини, навіть “вільнодумною”, тобто віра і відданість Богові не принижує і не залякує людину, а сприяє її утвердженню як особистості. Ті народи, культурно-соціальні умови яких витворили не природну, як грецька, а іншу форму релігії, пішли по-іншому шляху культурного розвитку. Їх звичаї й національний характер зумовлений “вищим і страшнішим уявленням про богів”. До таких народів І.Франко зараховує євреїв, фінікійців та ін., вважаючи, що “релігія відіграє в культурі народів велику роль” [Там само.- С.10].

Завоювання Греції римлянами, невпорядкованість суспільного буття, невпевненість людини в собі, поляризація суспільства, майнова нерівність, моральний занепад і розпуста спричинили критичне ставлення до богів і релігії. Знівечене все святе й божественне, і саме така ситуація відображена у творах Лукіана. У його “Розмовах богів” І.Франко помітив відображення тогочасних суспільних відносин, адже під іменами богів діють римські можновладці, чиновники, які безсоромно розтоптують і закони, і моральні правила: “Все життя небесних богів таке карикатурне і злиденне, розв’язне і пусте, як життя людей під римським ярмом, показує правдиву картину цього суспільства в історії людства” [Там само.-С.14]. Така дійсність, вважає І.Франко, дає право Лукіану зневажливо ставитися до богів, їх культу, міфів, священних обрядів, як і релігії в цілому.

Релігія, вважає І.Франко, є рятівним для культури і суспільства фактором. Вона виконує стабілізуючу роль, служить взірцем моральності й порядку. Як тільки такий порядок порушується, боги й богині “знімаються з п’єдесталів”, їх критикують і висміюють. Так вчинили сучасники Лукіана і він сам, твердить І.Франко: “Отже, мета написання “Розмов” ясна – висміяти стародавні міфи і релігійні погляди та показати їх у такому світлі, щоб кожному стало ясно, що вони є нічим іншим, як міфами, поетичними вигадками, які не можуть додати людині сил для перенесення життєвих труднощів, вселити надію і підбадьорити згадкою про одвічну істину і справедливість” [Там само.-С.14].

Критика релігії, на думку І.Франка, можлива у суспільстві, позбавленому будь-яких моральних засад, коли людина не може вдовольнити свої духовні потреби, тому зростає невдоволення і це загрожує крахом державного ладу: “Коли з розпадом релігії ніхто вже не вірить в існування божого провидіння і справедливості, немовби розсипається моральна база суспільства, знищується кістяк його життя”

[Там само.-С.14]. Тут запрошується асоціація з “категоричним імперативом” І.Канта, що передбачає віру в Бога як гаранта й взірця моральної поведінки. І.Франко, подібно як і класик німецької філософії, вважає, що люди повинні “бути чесними не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра” [Там само.-С.15]. Для цього потрібний високий розвиток культури, досконала людина з розвинутою самосвідомістю. Оскільки така висока культура ще недосяжна, то “у людей виникає необхідність вірити в існування якоїсь сили, яка карає і нагороджує, в існування щасливішого або гіршого буття, якоїсь руки, яка більш суворо, ніж доброзичливо розцінює всі людські вчинки” [Там само.-С.15]. Там, де суспільні умови й національний характер народу виробили не природний культ бога і окремих суспільний стан його слуг – жерців, там релігія ґрунтується на культурі страшною, караючою силою, недоброзичливою для людини. Культ такого бога сприяли жерці-священники: “Але як тільки з’явився десь на землі окремих стан священників, то він, як відомо, намагався створити уявлення про суворішого і страшнішого бога, щоб тим легше тримати маси в слухняності й покорі” [Там само.-С.15]. І. Франко стверджує, що у слов’ян, як і греків, “релігія витворилася без окремого стану священників і жерців, а виникла з примітивного патріархального життя, де кожен батько сім’ї виконував також релігійні обряди, молився, вбивав жертви від імені своєї сім’ї” [Там само.-С.15]. Можна сказати, що згідно антропоморфних уявлень про бога у слов’янських племен, вважає І.Франко, склалися уявлення про Бога-Отця і Деміурга.

У вільнотомному, демократичному грецькому суспільстві не могли скластися культу суворих і караючих богів, як не могла сформуватися й окрема верства жерців. Переконанням у цьому служить міф про жертвоприношення Іфігенії, коли жрець вимагав смерті невинної дівчини для умилостивлення ображеної богині, проте сама богиня відвела цю жертву, врятувавши життя дівчини. На думку І.Франка, кінцівка міфа засвідчує, що почуття вільнотомних греків “жахалося такого уявлення про богів”, “намагання жерців не увінчалися успіхом, і греки зберегли своє вільнотомство й не дозволили релігії потоптати його” [Там само.-С.15]. Релігія для них була лише джерелом поетичних мотивів, до неї ставилися без особливого пієтету. Найслабший бік грецької релігії І.Франко вбачає у трактуванні нею потойбічного життя. Обіцянки забуття всіх земних справ після смерті не могли задовільнити людського духа, який завжди сподівається на краще майбутнє. Тому грецька релігія мусила прийти до занепаду.

І.Франко стверджує, що провідна роль в утвердженні релігії в суспільстві належить служителю культу. Так у часи Лукіана жерці зрозуміли основну хибу грецької природної релігії – непривабливий вигляд потойбічного життя, тому намагалися змалювати його якнайпривабливіше, що й висміяв Лукіан у численних діалогах. Привабливість царства мертвих зводиться до тих порядків, які панували на землі у часи Римської імперії. Як у людей на землі, так і в підземному царстві, і в олімпійських богів визначальну роль відіграє перебування під опікою і захистом сильнішого. І.Франко прослідковує, що, не знайшовши сильнішого в середовищі богів, жерці винайшли фатум – долю, яка панує над людьми і над богами: “Жерці здавна пробували змінити волелюбну й природну релігію греків і виробити суворе і страшне поняття бога, а потім, коли це закінчилось невдачею, вони вдалися до інших засобів і винайшли інше поняття – фатум, якому підкоряється все те, що колись підкорялось богам” [Там само.- С. 17]. Фатум – сила незбагненна і таємнича. Вона керує всім світом, визначає наперед вчинки і поведінку не лише людей, а й богів. Це була заборона елементарної свободи мислення, свободи волевияву людини. Поняття фатуму зробило життя людей сумним, рабським, безініціативним. Сила фатуму була страшна й грізна сама собою, адже ніхто ніколи не міг збагнути причин і мотивів, якими керувався фатум. Уявлення про таку силу могло виникнути й прижитися в суспільній та індивідуальній свідомості лише тоді, коли людина почувала себе цілком безсилою перед владою, від якої залежить її доля. І.Франко слушно підмітив, що “немає сумніву, що для вироблення поняття такої жахливої сили, яка своїм кивком, своєю незбагненною волею всім рухала й керувала, гнітила людські душі, змушувала до сліпого послуху, спричинилося панування римських імператорів” [Там само.- С. 17]. Така релігія знищує людський дух і вільну волю, вона не допомагає людині вдосконалюватися чи розуміти світ і себе, а знищує її, розтоптуючи її гідність, перетворює її в раба. Усе залежить від веління володаря.

Отже, у цій ранній праці І.Франко на прикладі творчості Лукіана проаналізував як причини виникнення релігії, так і шляхи її трансформації в ідеологію. До цієї теми він звертається пізніше у праці “Мислі о еволюції в історії людськості”(1881), де виникнення релігії пов’язує з майновим розшаруванням спільнот людей. Релігія служить тим, хто намагається “із первісних слуг народу зробитись його панами... Маючи за собою військо, вони можуть усмирити або зовсім знищити тих громадян, котрі би показали недовільні їх властю. Але релігія вповні довершує те діло і довершує його в спосіб, далеко легший і вигідніший

від сили оружжя” [Там само.- С. 111]. Поступово складається каста служителів релігії, які найкраще тлумачать обряди, церемонії й вірування. Народ повірив поступово, що такі люди спілкуючись з духами, черпають від них свої знання і мають над ними владу. Більше того, вони проголошували себе нащадками духів-богів і влада їх була даною богами: “Таким способом при допомозі релігії та обрядів слуги народу зробились панамі народу!” [Там само.- С. 112]. І.Франко переконаний, що це сталося внаслідок невігластва й слабкості людини, бо “чим на нижчій щаблі розвитку стоять люди, тим упертіше думка їх преться в позаприродний, позазмисловий світ” [Там само.- С. 124].

Земне життя слабкої людини, яка нічого навколо себе не розуміє, залежить від витворів її власної фантазії. Вона живе під гнітом матеріальних негараздів і творить міфи й казки про духів і богів. Звільнення людини від такої влади тасмничих сил І.Франко пов’язує з розвитком науки: “Увільнення того - се й є боротьба правдивого знання, науки, з мнимим знанням – з вірою, релігією. Очевидна річ, що ті дві ворожі сили стоять до себе в відворотнім стосунку: чим більше науки, тим менше віри, бо наука не є віра, а сумнів, критика; чим більше віри, тим менше науки” [Там само.- С. 124]. І ще одне дуже актуальне для нашого часу і влучне спостереження І.Франка: “Чим економічні й політичні обставини тяжчі, боротьба за існування трудніша, тим наука слабша, а віра дужча – народи, знеможені матеріально і духово, звертаються взад, до часів анімізму та фетишизму” [Там само.- С. 125]. Мислитель переконаний, що у суспільстві матеріального добробуту і політичних свобод буде торжествувати наука, “а віра, релігія зійде до нуля, т.е. яко складних історичного розвитку перестане існувати” [Там само.- С. 125]. Релігія як явище історичне, на думку І.Франка, пов’язане з певними етапами розвитку людського суспільства.

Власне, глибоке розуміння релігії подає І.Франко у статті “Радикали і релігія” (1898). Роз’яснюючи завдання створеної ним у 1890 р. разом з М.Павликом Русько-української радикальної партії, яка була спрямована до селянства, мислитель у цій статті фактично розкриває суть поняття релігії та релігійності. “Релігією називається, - пише І.Франко, - не тільки віра в якісь надземні, вищі істоти, обдаровані вищою силою, ніж люди; не тільки віра в те, що і в людях є частина такої вищої істоти (душа) і що люди повинні своїм життям і своїми учинками наближуватися до такої істоти. До релігії належить також чуття, любов до тої іншої істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а вкінці також добра воля, постановка жити й самому так, щоб наближувати себе і інших до тої вищої істоти” [Там само.- С. 268].

У понятті релігії І.Франко, як бачимо, виділяє три складові: віра, любов і сильна воля жити згідно з заповідями любові. Релігійність передбачає вчинки з вірою у вищу справедливість і любов’ю до справедливості й до інших людей. Якщо людина не живе згідно з такими переконаннями, то вона є фарисеем. Самої віри не досить, потрібні справи на її утвердження, життя згідно справедливості й любові. Полемізуючи з опонентами радикалів, І.Франко переконує, що саме опоненти розуміють під релігійністю темноту, невігластво, забобони, заохочення до ненависті, погорди, ворожнечі й нетолерантності. Такі переконання, які сіють покору і страх, не дають справжнього релігійного виховання, не навчають помножувати добро. Радикали ж, “яко політична хлопська партія, не вдаються в релігійні справи”, вони “не виступають проти головних установ церковних, проти церковних тайн і обрядів, а тільки виступали й виступають і будуть виступати завжди проти надуживання тих установ і обрядів до визискування, обдирання й отуманювання народу” [Там само.- С. 270].

Радикальна партія, хоч і дистанціюється, як твердить І.Франко, від релігійних та церковних справ, все ж має на меті виховання народу. Партія діє для того, щоб народ мав свої переконання, щоб сміливо й гаряче відстоював ці переконання і жив згідно тих переконань. З викладу видно, що І.Франко не відокремлює ці переконання від релігійності, але релігійності не фарисейської, а справжньої: “Ми, радикали, робимо те, що повинно було робити духовенство від тисячі літ; ми виховуємо народ в правдиво релігійнім, правдиво християнським дусі” [Там само.- С. 270-271].

Поняття “правдивої релігійності” в розумінні І.Франка пов’язується не з невіглаством, темнотою й забобонами чи марновірством, а з правдивим раціоналізмом, тобто розумом і освітою. Радикали є раціоналістами, які хочуть в усіх справах, в тому числі й щодо релігії, діяти “як личить розумним і просвіченим людям”: “Ми видали війну на смерть темноті й туманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечні релігії й правдивій релігійності, але протилежно, мусять бути їх головною основою. Темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним” [Там само.- С. 271].

Можна із цих міркувань І.Франка чітко побачити, що він як справжній мислитель і філософ, вважав релігію суспільним феноменом, обов’язковим атрибутом суспільного розвитку. Причину виникнення релігії І.Франко пов’язував із потребами людини розуміти навколишній світ. Саме такими були функції природних релігій, тобто міфології, тотемізму, анімізму чи фетишизму. Згодом цю потребу використала

певна група – жерці, які взяли на себе обов'язки тлумачити людям таємниці світу, запевняючи, що вони мають особливий зв'язок із вищою силою. Так релігія і пов'язаний з нею культ бога чи богів стали професією певної суспільної групи. Ця група мала владу над людьми, а релігія в силу цих обставин перетворилась на ідеологію, яка утверджує владу. Для І.Франка існує поняття “правдива релігія” й “правдива релігійність”, що означає не тільки віру у вищу силу і у свою причетність до цієї сили, а й любов до справедливості, доброти, толерантність і справжній альтруїзм.

*О.Кисельов** (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ЕКУМЕНІЗМУ

Однією з основних характеристик історії християнства ХХ ст. можна впевнено назвати потяг різних церков та деномінацій до зближення у рамках екуменічного руху. Метою цього руху є християнська (церковна) єдність, але, попри певні успіхи, її так і не було досягнуто. Певну роль тут відіграла не тільки відмінність у християнській догматиці та баченні духовного життя, але й концептуальне розуміння єдності.

Екуменічний рух є неоднорідним феноменом. Ця неоднорідність спостерігається як у часовому та просторовому вимірах, так і в позиціях окремих церков та деномінацій. Через це дослідження екуменічного руху має базуватися на вивченні не тільки історії екуменічних контактів церков у різних країнах, але й особливостей конфесійних підходів до екуменізму.

Дана стаття має на меті розкрити особливості православної позиції щодо екуменізму. Для вирішення поставленої мети необхідно, насамперед, розкрити концептуальні засади православного ставлення до проблеми християнської єдності; прослідкувати участь православних у Всесвітній Раді Церков (ВРЦ) та окреслити православну участь у двосторонніх богословських діалогах.

В українському релігієзнавстві проблема екуменізму розглядалася А.Колодним, П.Яроцьким, Е.Мартинюком та ін. Безпосередньо до православної позиції з цього питання звертались О.Саган, В.Єленський, Н.Белікова, Н.Кочан та ін. Українські аспекти

проблеми підіймалися П.Яроцьким, М.Мариновичем та ін. Надбання цих авторів надали можливість комплексно окреслити богословські аспекти проблеми.

При розкритті православної позиції щодо екуменізму автор статті розглядатиме ту православну точку зору, яку поділяють та відстоюють учасники та прихильники участі в екуменічному русі, їхні аргументи та мотиви православної участі в участі в екуменічних заходах, їхні цілі.

Православне розуміння християнської єдності, а відтак екуменічні контакти ґрунтуються на еклезіології. Основи православного вчення про Церкву закладені у Символі віри, де говориться про віру “В Єдину, Святу Соборну і Апостольську Церкву”. З точки зору православного богослов'я, лише Православна церква є цією істинною Церквою Ісуса Христа. Інші християнські церкви, деномінації та секти не є Церквами. Фактично усе “інослав'є” розглядається православ'ям або як ересь, або як розкол (схизма). Для підтвердження цього наведемо слова митрополита Філарета (Дроздова): “Наша Церква, єдино істинна, апостольська Церква, усі інші християнські та філософські вірування визнає розкол та ересь” [Цит за.: Кураев А. Вызов экуменизма.- М., 2003.- С. 27].

Чи мають інші християнські церкви та спільноти благодать? Це — дискусійне питання у сучасному православному богослов'ї. Єпископ Іларіон (Алфєєв) пише, що у російському православ'ї існують різноманітні точки зору щодо благодаті у інших християн: “від повного заперечення благодатності інославних до повного заперечення реальності існуючого церковного розділення” [Іларіон (Алфєєв), єпископ Керчинский. Православное богословие на рубеже эпох.- К., 2002.- С. 424]. Такий плюралізм існує за наявності офіційної точки зору РПЦ! Так у “Основних Принципах ставлення Руської Православної Церкви до інослав'я” неоднозначно визначено, що “спасіння може бути знайдено лише у Церкві Христовій. Проте в той же час спільноти, які відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядалися як повністю позбавленні благодаті Божої” [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // <http://www.mospat.ru/text/principles/id/65.html> — п. 1.15]. Підтвердженням такої позиції є традиція прийняття розкольників та більшості еретиків не через таїнство хрещення, а через миропомазання або навіть покаяння; а їхнє духовенство — у “сущому сані”.

Отже, всі інші християни — розкольники та еретики. Але вони все ж таки є “членами Тіла Христового”, тобто завдяки своєму хрещенню вони певним чином належать до Церкви Христової, хоча й позбавленні

* Кисельов Олег Сергійович – магістр релігієзнавства, аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.