

Тема XXVI

РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

В історії кожної релігії мали місце кризові явища найрізноманітніших масштабів. Проте в минулому вони були переважно локального характеру і зумовлювалися причинами, специфічними для кожного різновиду релігії (родоплем'яні релігії, етнічні релігії, національно-державні релігії, світові релігії) та виявлялися по-різному, породжуючи зовсім не однакові наслідки. Особливістю сучасного етапу суспільного розвитку є те, що тенденції і вияви кризи релігії пов'язані насамперед з глобальними явищами в світі.

1. Кризові явища в сучасному релігійному житті

Суть і причини кризи релігії. Радикальні соціальні перетворення, викликані революціями і встановленням тоталітарних режимів, насамперед комуністичних, істотно обмежили і навіть звели нанівець сферу діяльності церковних установ. Насильницькі методи ідеологічного тиску, насадження державою, яка по суті була знаряддям комуністичної партії, не стільки атеїзму, скільки примітивного безбожництва, виховали індиферентними в ставленні до релігії цілі покоління. Цей світоглядний індиферентизм залишається основною причиною безпорадності і неусвідомленого ставлення значної частини сучасної молоді в нових незалежних демократичних країнах до вибору релігії, робить її легкою здобиччю активної проповідницької кампанії різних неорелігій – як неохристиянських, так і неоорієнталістських й неоязичницьких.

Важливою причиною загальної кризи релігій була науково-технічна революція, яка викликала класичне ставлення до традиційної релігійної картини світу, релігійного традиціоналізму в цілому, стимулювала поширення секуляризаційних тенденцій в світі. Традиційні форми захисту й обґрунтування релігії, розроблені в епоху неподільного її панування, коли науці відводилася роль служниці релігії, виявилися недостатніми і малоефективними перед новими висновками й аргументами науки, швидким технічним прогресом. Це не могло не похитнути світоглядні основи релігії.

Нарешті, третя причина кризи релігії – загальний культурний прогрес людства, який серйозно обмежує вплив релігії на духовне життя. Різке зростання впливу на людей засобів масової комунікації (насамперед телебачення) сприяло виробленню у молоді індиферентного ставлення до релігії як форми духовної діяльності. Різко зросла кількість людей, які воліли задовольняти свої духовні потреби не в церкві або релігійній спільноті, а поза ними. Релігійні форми духовного життя, що склалися у минулі століття і розраховані на людей іншого інтелектуального рівня й емоційного настрою, ніж наш сучасник, дедалі більше

втрачають свою привабливість. Самі релігійні діячі з тривогою констатують, що неухильно зростає кількість людей, які швидше воліють переглядати телевізійні програми, відвідувати масові спортивні та культурні видовища, ніж церковні богослужіння.

За повідомленням греко-католицької газети “Мета”, “популярність католицької практики у Франції дедалі зменшується”, “католицька Церква двадцятого століття переживає час непевності та переоцінок: знижується кількість віруючих, кількість тих, хто практикує”. Так, з 1974 року по 1991 рік зменшилася щотижнева присутність на Службі Божій наполовину. Практика сповіді як мінімум один раз на рік зменшилася більш як наполовину. Ці дані, зазначає ця газета, підтверджують загальну тенденцію: “таїнство покаяння та примирення стає все більш покинутим. Поняття про гріх також зазнало значної деградації”. У зв’язку з цим робиться розпачливе припущення: “Можливо, зараз вирішується те, якою буде Католицька Церква завтра”.¹

Вияви кризи релігії. Щоб мати повніше уявлення про кризу релігії і церкви, треба розглянути найбільш значні і характерні вияви її в сучасному світі. Серед них можна позначити, насамперед, поступове звільнення від впливу релігії і церкви суспільного й особистого життя. Це явище, відоме під назвою секуляризація (від лат. *secularis* – світський), набуло нині масового характеру і має явно виражену тенденцію до подальшого зростання. Помітно скоротилася кількість країн, які зберігають релігію як державну ідеологію, допускають контроль церкви над шкільною освітою та іншими сферами державної й суспільної діяльності громадян. Втратила колишній вплив, а то й просто анульована, духовна цензура церкви в галузі науки й культури. Католицька церква, наприклад, змушена була реабілітувати вчених (Галілео Галілея, Джордано Бруно та інших), які стали жертвами репресій священної інквізиції, засудити так звані “процеси над відьмами”, а також хрестові походи за “звільнення гробу Господнього”.

Секуляризується також і побутовий уклад життя, менш сприйнятливий до змін, ніж інші соціальні сфери. Спостерігається зниження рівня релігійності та ступеня релігійної активності. Дедалі більше віруючих, завдяки зростанню своєї соціальної активності і під впливом секулярних тенденцій суспільного розвитку, хоч і не поривають своїх зв’язків з релігією, але перестають бути глибоко віруючими людьми. Констатуючи цей факт, газета “Мета” повідомляє, що “процес секуляризації руйнує Католицьку церкву”. Так, кількість священників, молодших 65 років, зменшилася з 35 тисяч у 1965 році до 18 тисяч у 1985 році. А до 2000 року передбачається, що у тій же Франції залишиться близько 10 тисяч священників. Якщо брати до уваги, що 65% французів вважають себе католиками, то подані соціологічні дані свідчать про те, що кількість посвячень у сан

¹ Мета. – 1997. – № 2.

катастрофічно зменшується. Вже зараз стоїть питання про розформування або укрупнення існуючих єпархій.

Серед інших причин загальної кризи релігії можна назвати ще й такі, як скорочення відтворення релігії в нових поколіннях, а також гостра нестача осіб, які бажають стати професійними служителями культу. Маємо очевидний дефіцит кадрів духовенства. Потрібно понад 200 тисяч священнослужителів католикам, не мають своїх постійних священиків також багато православних парафій, нарікають на відсутність потрібної кількості пасторів протестанти всіх напрямків. Пустує або залишається неуккомплектованою значна частина християнських і буддистських монастирів. Систематично не добирають необхідного контингенту учнів духовні семінарії та інші церковні навчальні заклади навіть у класичних католицьких країнах Європи та Америки. Не вистачає “духовних покликань” – такий тривожний мотив виступів багатьох авторитетних діячів сучасних церков.

Усі ці прояви загальної кризи релігії і церкви викликають закономірну тривогу релігійних авторитетів усього світу, змушують їх докладати зусилля, щоб запобігти подальшому розвитку кризових явищ і зберегти колишній вплив церкви.

Криза морального вчення церкви. У католицькій теології точаться дискусії щодо сучасного стану, перспектив морально-етичного вчення церкви. Ряд фундаментальних положень морального вчення церкви зазнає критики збоку теологів-моралістів. Заперечується або й цілком відкидається, як неадекватна сучасному соціокультурному, морально-психологічному стану цивілізації, традиційна католицька доктрина щодо природного закону, універсальності та незмінності його моральних імперативів. Такий кризовий стан у католицькій церкві, викликаний теологічними течіями, які ґрунтуються на антропологічних і сучасних етичних концепціях моралі.

В енцикліці “Veritatis splendor” – “Блиск правди” (1993 р.) констатується, що в християнських спільнотах створилася ситуація, яка характеризується як криза. Внаслідок цієї кризи моральне вчення церкви дедалі частіше викликає сумніви і застереження гуманітарного, психологічного, культурного й також теологічного змісту. Іван Павло II оцінює цю ситуацію як спробу глобального і систематичного формування нової моральної доктрини на базі антропологічних та етичних концепцій. Відбувається, як оцінює цю тенденцію понтифік, “загрозливе розходження між традиційним моральним вченням Церкви і певними теологічними поглядами, які поширюються переважно в католицьких семінаріях і теологічних закладах”.²

Це стосується надзвичайно важливих проблем як життєдіяльності церкви, так і міжлюдських стосунків. Дискутуються донедавна непорушні, безсумнівні, з

² Veritatis splendor. – Libreria editrice Vaticana. – 1993. – S. 11.

точки зору релігійної моралі, питання: чи заповіді Декалогу і Новозавітні “заповіді блаженства” можуть бути орієнтиром для щоденних рішень, життєвого вибору сучасної людини і суспільства в цілому? Набувають поширення погляди, які піддають сумніву існування внутрішнього нерозривного зв’язку між вірою та мораллю. Віра, як вважають сучасні модерністські теологи-моралісти, має вказувати лише на приналежність до церкви, давати підтримку для внутрішньої єдності людини і церкви”. Натомість плюралізм поглядів і способів поведінки цілком залежить від “індивідуального суду суб’єктивної совісті” або від “складності суспільно-культурної причинності”.

Ортодокси католицької віронавчальної влади Церкви, зокрема папа, вважають, що саме такий моральний релятивізм в лоні церкви створює ситуацію, яку слід оцінювати як кризу, оскільки постають труднощі як для морального життя віруючих, так і для єдності церкви, а також для справедливого і солідарного суспільного життя.

Які ж елементи моральної доктрини церкви найбільше викликають дискусій і, як вважає папа, піддаються “блудним” інтерпретаціям або й відкидаються як такі, що втратили інтелектуальний сенс і моральну цінність? Це, насамперед, стосується “моральних постулатів”, від яких залежить “відповідь на глибинні таємниці людської екзистенції”, а саме: сенс і мета людського життя; що є добро і зло; що таке гріх, його сутність, витоки, природа, есхатологічне значення; причина людських страждань; шлях до справжнього щастя; що таке смерть; суд і справедливий вирок після смерті; в чому полягає таємниця людини та її буття, його фінальна завершеність?

До тези про обов’язок керуватися “індивідуальною совістю” додається теза, згідно з якою індивідуальний моральний суд є єдино правильним, достовірним. Простежується тенденція, яка визначає совість індивіда виключним критерієм і привілеєм автономного вибору та оцінювання, що таке зло і добро та як людині діяти в тій чи іншій ситуації. Ці концепції, з точки зору віронавчальної влади Церкви, формують так звану “індивідуалістичну етику”, створюють антиномію між моральним законом і совістю, природою і свободою.

Серйозно хвилюють церкву проблеми, що впливають з інтерпретації результатів наукових досліджень у галузі антропології. Вказуючи на велике розмаїття традицій, звичаїв та інституцій, наявних у сучасному суспільстві, науковцями, як вважає папа, “робиться негативний висновок” щодо існування універсальних людських цінностей. Що призводить до прийняття релятивістських концепцій моралі.

З нагоди 2000-літнього ювілею Ісуса Христа католицька церква змушена констатувати: “Дехристиянізація, яка болісно торкнулася багатьох народів і суспільств, у яких колись процвітала віра і християнське життя, не тільки зумовлює втрату віри, але й неухильно призводить до розладу і знецінення морального змісту, зникнення із свідомості неповторного характеру євангельської

моральності, позбавлення її фундаментальних засад і цінностей”.³

Конфлікт між моральним життям церкви і сучасними етично-антропологічними концепціями моралі, між віронавчальною владою церкви і течіями сучасної моральної теології, зародженими в навчальних теологічних закладах католицької церкви, вважає папа, є глибинним і небезпечним для традиційної віри і моралі. Він поглиблює в цілому кризові явища в сучасному релігійному житті.

2. Політизація релігії. Еволюція соціально-політичних орієнтацій і діяльності релігійних організацій

Політика і релігія історично пов'язані між собою. Характерною рисою стародавніх релігій був їх національно-державний характер. Боги, створювані фантазією того чи іншого народу, були національними богами. Істинною релігією стародавніх народів (Єгипет, Ассирія, Вавилон та ін.) був культ їхньої власної національності, їхньої держави. Зв'язок релігії і політики, церкви і держави простежується у всі часи і в різних суспільствах. Ініціатива й пріоритетність у взаємовідносинах релігія-політика в контексті національних і світових релігій залежали від багатьох факторів. Так, скажімо, у брахманізмі, індуїзмі та інших східних релігіях визначальну роль у кастовій структурі суспільства відігравали брахмани (жерці). В ісламському халіфаті в одній особі поєднувалися духовна і світська влада. У різних течіях християнства утверджувався папоцезаризм (прагнення Римської церкви в особі пап утверджувати владу в церкві і водночас над світськими володарями) і цезаропапизм (поєднання в особі державного правителя вищої світської та духовної влади). “Симфонією” вважався союз між державною владою і церквою, її ієрархією. Теократією є форма правління, за якої вся повнота влади в державі належить главі церкви та духовенству.

Уроки співжиття релігії і тоталітарних режимів. У новітній історії політизація релігії має більш витончені, опосередковані або й приховані, форми. Здебільшого релігія виступає апологетом або критиком наявної системи дій, певних політичних інститутів. Очевидно, вимушеним було політичне пристосовництво церков до тоталітарних диктатур ХХ ст. – нацизму, фашизму, комунізму. Деякі ієрархи православної і католицької церкви, а також частина їхнього кліру, підтримували ці режими, співпрацювали з ними або ж виступали непримиренними їх критиками і опонентами. Отже, історія не знає такого статус-кво релігії і церкви, коли б вони стояли поза політикою, були “не від світу цього” (можливо, за винятком раннього християнства).

Еволюція соціально-політичної орієнтації і діяльності, скажімо, Російської

³ Там само. – С. 111.

православної церкви, відбулася в роки радянської влади, коли лише за десять років під тиском насамперед суспільно-політичних чинників сталися разючі зміни. Щоб зберегти позиції церкви, найбільш далекоглядна (або й безпринципна) частина духовенства виступила з ідеєю “оновлення православ’я”. Вона передбачала визнання радянської держави, схвалення більшовицької революції і пристосування до соціалістичного ладу всіх сторін церковного життя. Згодом православна Церква в СРСР повністю йшла в фарватері партійно-державної політики: визнавала перевагу соціалізму над капіталізмом, позитивно оцінювала “успіхи соціалістичного і комуністичного будівництва”, брала активну участь у так званому русі прихильників миру, “засуджувала імперіалізм”, відкрито виступала на підтримку національно-визвольної боротьби народів колоніальних країн тощо. Крім того, Церква в СРСР фінансово підтримувала всі політичні та ідеологічні акції тоталітарної держави і комуністичної партії, вносячи великі суми у так званий “фонд миру”. Певна частина православного духовенства і віруючих, які “не переорієнтувалися”, були фізично знищені або репресовані. Ієрархи офіційно діючої в СРСР РПЦ, зокрема й українського екзархату РПЦ, активно використовувалися політичною владою на зовнішній арені (міжнародних конференціях, Всесвітній Раді Церков, у русі прихильників миру, контрольованому комуністами, та інших форумах) для підтримки зовнішньополітичного курсу СРСР і спростування перед світовою громадськістю “злісних наклепів” щодо порушення прав людини та релігійних свобод комуністичним режимом.

Під тиском світового комунізму і, насамперед, СРСР відповідне пристосовництво, ще більш витончене й дипломатичне, спостерігаємо в 50-80-х роках ХХ ст. у католицькій церкві і насамперед у так званий “східній політиці” Ватикану. Проте слід віддати належне саме Апостольській столиці, яка завжди, починаючи від папи Лева XIII, стояла на позиціях антикомунізму. У програмних документах КПРС католицька Церква завжди оцінювалася як “провідна сила антикомунізму”, а будь-які місіонерські, пастирські акції католицької церкви, що досягали території колишнього СРСР, ідентифікувалися зі спробами “дискредитувати комунізм в очах віруючих” і розцінювалися як ворожі політичні акції.

Проте Ватикан був змушений враховувати комуністичну загрозу і також корегувати свою політику або, як кваліфікували цей курс комуністичні ідеологи, “зайняти більш реалістичні позиції в оцінці комунізму”. І це стало очевидним: від спеціального декрету 1949 р., яким Апостольська Столиця відлучила від церкви всіх, хто співчував комуністам, до необхідності в 60-70-х роках визнання Ватиканом мирного співіснування держав з різним соціально-політичним ладом. Останнє було з тріумфом сприйняте тодішніми ідеологами комунізму і політиками в СРСР і в так званих соціалістичних країнах. Як відомо, у 70-80-х роках відбувалися активні контакти між Ватиканом і СРСР, Апостольською

столицею і Московською патріархією; заручниками цієї “східної політики” Ватикану був український греко-католицизм та й сама Православна церква, якою маніпулювала комуністична влада.

Безперечно, Апостольський Престол і римські папи активно виступали на захист релігійних свобод в СРСР та інших тодішніх соціалістичних країнах, і саме в цій акції їхніми опонентами були ієрархи РПЦ, які прислужували комуністичному режимові і заперечували відсутність свободи совісті в тоталітарному просторі. І лише з розпадом СРСР Апостольська Столиця та особисто понтифік дали сміливу й відверту політичну оцінку комунізму й тоталітаризму, відкинувши езопову мову або формулу умовчання. Лише Іван Павло II в енцикліці “*Centesimus annus*” (1991 р.), яку можна назвати сучасним ідеологічним маніфестом Апостольської Столиці, виголосив своєрідний папський реквієм по марксизму, комунізму, соціалізму.

Релігія і політика в сучасному світі. На порозі третього тисячоліття католицька Церква займає виважені, по суті, нейтральні позиції щодо ідеологічних програм, політичних систем, дистанціюючись, так би мовити, від політичної заангажованості до “цього світу”. Проте православна Церква, зокрема її ієрархи в Росії, відкрито демонструють політику “симфонії”, беручи участь у найважливіших політичних акціях свого уряду.

Надзвичайно політизованим постає нині іслам, який у ряді арабських та близькосхідних країн є державною релігією. Радикальне крило ісламу, або так званий “ісламський фундаменталізм” – активний чинник політичної напруженості і суспільної нестабільності в окремих країнах і загроза для міжнародної безпеки. Політизований, ідеологізований, державний іслам останнім часом розширює сферу свого впливу. Модернізований іслам виступає в ролі ідеології більшої частини національних еліт, зацікавлених у ліквідації феодальних відносин. Вони пропонують замінити шаріат цивільним правом, об’ємніше використовувати досягнення науки і техніки країн Західної Європи, спростити обряди, замінювати сакралізовану сферу політики світською. І все ж таки іслам й надалі залишається не лише провідною релігією, а й справляє великий вплив на суспільно-політичне життя тих народів Азії і Африки, де він є панівною релігією і глибоко проник у свідомість населення цих країн.

Останнім часом релігійний чинник дедалі частіше нагадує про себе в міжетнічних і міждержавних конфліктах. Це – багаторічний конфлікт між католиками і протестантами в Північній Ірландії; війна між мусульманами і православними та католиками в республіках колишньої Югославії; арабо-мусульманське та ізраїльсько-їудейське протистояння; індуїстсько-ісламські конфлікти в Індії і Пакистані; етнічні зіткнення на конфесійному ґрунті в країнах Африки, в Тибеті та інших країнах Азії. У гарячих пунктах планети релігія, на жаль, не може примирити суспільні, міжнаціональні і расові суперечності, а, навпаки, здебільшого виступає деінтегруючим чинником.

Політична теологія. Політизація релігії проявляється і в формах так званої політичної теології. У 60-70-х роках ХХ ст. у християнській ідеології сформувалася широка течія, в основу якої покладено уявлення про людину як суб'єкта суспільно-політичної діяльності. Це такі напрями, як теологія надії, теологія політики, теологія революції, теологія визволення, жіноча теологія, “чорна теологія” та ін. Об'єктивну основу політичної теології становлять суперечності і кризові ситуації в різних сферах сучасного суспільства. Безпосередня участь віруючих в суспільно-перетворювальних процесах визначається як спосіб реалізації релігійної віри. Прихильники політичної теології переосмислюють такі основні християнські поняття, як гріх, любов, милосердя тощо з метою надання їм політичної забарвленості.

Політична теологія об'єднує різноманітні і навіть протилежні за соціально-класовими позиціями течії – від прихильників поміркованого реформізму до теоретиків ліворадикальних християнських течій, зокрема навіть таких, як сформована в лоні латиноамериканської католицької церкви “теологія визволення”. Своє ставлення до неї висловила віронавчальна влада Апостольської Столиці в інструкціях “Серйозні ідеологічні збочення зраджують справу бідних” (1984 р.), “Про християнську свободу і визволення” (1986 р.) та ін.

Звинувачення Ватиканом “теології визволення” ґрунтувалося на тому, що вона, зокрема, подає Євангеліє у суто “земній”, соціально-політичній інтерпретації, пропонує “новаторське пояснення” змісту віри і християнського способу життя, яке істотно відрізняється від трактування віри церквою, більше того, є її цілковитим запереченням. В основу “теології визволення” покладено набір елементів марксистської ідеології із застосуванням біблійної герменевтики. “Теологія визволення” піддає сумніву сакраментальну та ієрархічну структуру церкви, заперечує необхідність церковної ієрархії, а віронавчальну владу церкви ототожнює з представниками панівного класу, з якими треба боротися як з класовими ворогами. Ватиканська конгрегація у справах віри затаврувала “теологію визволення”. Її принципове зло виявляється нібито в тому, що необхідну боротьбу за справедливість і свободу людини вона трактує звужено – лише в економічному й політичному руслі.

У вузькому значенні термін “політична теологія” використовується до напрямів у сучасній теології, основними виразниками яких в протестантизмі є Д.Зелле, в католицизмі – І.Метц, які виступають проти нейтралітету релігії щодо політики. Прихильники цього напрямку підкреслюють, що християнство, не будучи за своєю суттю політичним явищем, зовсім не байдуже до політичної сфери життєдіяльності людини, і визначають ставлення християнства до всього світського як інституту соціальної критики, постійної опозиції до будь-яких суспільних систем.

Політизація релігії відбувається в країнах постсоціалістичного простору. Значна кількість нових громадських об'єднань і політичних партій, які

з'являються в цих країнах, намагаються якщо не включити до своїх програм і гасел релігійні ідеї, то хоча б знайти підтримку церкви та релігійних організацій, залучити віруючих до свого виборчого електорату.

Очевидно, що прийде шне третє тисячоліття відзначатиметься ще більшою політизацією релігії і позначатиметься динамізмом соціально-політичних орієнтацій у діяльності релігійних організацій.

3. Глобальні проблеми сучасності в їх релігійному тлумаченні і розв'язанні

Однією з найбільш характерних особливостей розвитку сучасного світу є зростання масштабності подій, посилення інтернаціоналізації суспільних процесів, їх тенденція ставати глобальними, тобто такими, що охоплюють увесь світ, все людство і кожну людину зокрема. Відвернення загрози світової термоядерної війни і створення міцної основи для розвитку міжнародних відносин, раціональне і комплексне використання природних ресурсів, проведення активної і зваженої демографічної політики, захист навколишнього середовища, активізація міжнародного співробітництва у сфері наукових досліджень і використання досягнень науково-технічного прогресу на благо всього людства, ліквідація голоду, убогства, найбільш небезпечних захворювань і поряд з цим – освоєння Космосу і світового океану – ці та інші проблеми надзвичайно гостро стоять нині перед людством. На основі цих проблем, в сенсі їх розуміння і вирішення, сформувалася й християнська глобалістика як складова віровчення християнських конфесій, що включає певний комплекс різних концепцій та ідей, які відображають характерні для сучасного етапу розвитку цивілізації загальнолюдські, всесвітньо-історичні проблеми.

Особливу гостроту, а звідси й увагу до них теологів, викликали глобальні проблеми у зв'язку із загрозою ядерної війни в 60-80-х роках. Частина християнських теологів (насамперед протестантських) відтоді зайняла позиції чітко вираженого апокаліптичного усвідомлення соціального песимізму щодо можливості людства вирішити глобальні проблеми сучасності, зокрема проблему війни і миру. Антисциєнтизм характеризував погляди багатьох богословів щодо вирішення глобальних проблем у цей період, який проте в останнє десятиріччя (після розвалу Радянського Союзу і створеного ним так званого соціалістичного табору) змінився більш поміркованим підходом, що солідаризується у подоланні перепон у їх вирішенні. Оцінюючи глобальні проблеми як наслідок діяльності людей, ідеологи християнства загалом витлумачують їх як вираження гріховної природи людини. Тому шляхом їх докорінного вирішення вони вважають переродження особистого світу людини на основі християнського вчення, зокрема християнської етики. Разом з тим у християнській глобалістиці чітко

вирізняються два протилежні підходи щодо розуміння та вирішення глобальних проблем сучасності, які характеризуються, з одного боку, апокаліптичним алярмізмом і соціальним песимізмом, а з другого – християнським солідаризмом і соціальним реалізмом.

Апокаліптичний алярмізм і соціальний песимізм. Песимістичні прогнози на майбутнє людства, опрацьовані в 60-70-ті роки під егідою вчених із так званого Римського клубу, були сприйняті частиною християнських, здебільшого протестантських, теологів на Заході як новий варіант Апокаліпсису. Висновки Римського клубу про негативні наслідки сучасної науково-технічної революції (НТР): плановане в критичних, а звідси загрозливих для існування людства показниках виснаження природних запасів планети, розвиток енергетичної кризи, забруднення навколишнього середовища, “демографічний вибух”, а звідси неминучий всесвітній голод та ін., – використовувалися з метою нагнітання апокаліптичного стану людства. Результати досліджень і прогнозів Римського клубу вже в теологічних розмірковуваннях у наукоподібних формах і з посиланнями на авторитет всесвітньовідомих соціологів, демографів, економістів, зрештою, і політиків, високо піднімали есхатологічні акції про невідворотність світового катаклізму, якщо не за життя нинішнього, то наступного покоління. Гострота всіх інших глобальних проблем посилювалася через актуальну для 60-80-х років загрозу термоядерного знищення людства внаслідок напруженого протистояння двох світових систем начолі із США та Радянським Союзом.

Протестантські теологи, наприклад, наполегливо провіщали, що сучасний світ в умовах науково-технічної революції перебуває в стані примарної рівноваги і будь-які економічні і політичні потрясіння звергнуть його в тартарари”.⁴ Взаємозалежність і взаємообумовленість кризових ситуацій (перенаселення окремих регіонів, забруднення довкілля, сировинні, енергетичні, продуктові кризи та інші глобальні катастрофи і явища) стають глобальними, охоплюють увесь світ. На цій основі апокаліптично зорієнтовані богослови створювали теологічні концепції глобальності негативних наслідків НТР для всього людства. Автори теологічних концепцій майбутнього, клерикальні футурологи провіщали “необоротну деградацію людства”, “грядущу загибель цивілізації”.

На початку 70-х років теологи на Заході й Сході зосередили увагу навколо екологічної проблеми. Екологічна криза стала наріжним каменем теологічних концепцій сучасної НТР. Проповідники деяких протестантських конфесій проблеми екології висунули як головний аргумент “актуальної есхатології”. Робилися приголомшуючі апокаліптичні розрахунки: перенаселення планети начебто досягло кризової точки в 1970 році, всесвітній голод і екологічна криза стануть необоротними з 1980 року, критичне забруднення води й землі

⁴ Awace. – 1977. – № 3. – Р. 15.

відбудеться між 1980–1985 роками, нестачу кисню на Землі, загибель усього живого на ній слід очікувати в 1990 році.⁵ Це, звичайно, взірєць крайньої есхатологічної теології, зорієнтованої на актуальні проповідницькі кампанії з метою посилення ефективності проповідницько-місіонерської діяльності, а також вербування послідовників.

Оцінка глобальних проблем християнськими богословами характеризується в цілому теоцентризмом. Оцінюючи глобальні проблеми наслідком діяльності людей, приматом техніки перед мораллю, переважно гріховністю природи людини, християнські ідеологи пропонують керуватися такими морально-етичними категоріями як всезагальний гуманізм, загальнолюдська солідарність. Опоненти християнських теологів, звертаючись до практики язичницьких релігій, які обожнювали природу, анімістично і по-фетишистськи ставилися до рослинного і тваринного світу, стверджують, що “історичні корені сучасної екологічної кризи слід шукати у знищенні християнами язичницького, бережливого ставлення до природи, в утилітаристському, прагматичному культі збагачення за будь-яку ціну, хижацькому ставленні до навколишнього світу”.⁶ Адепти необуддизму, серед яких чимало послідовників із європейської інтелігенції, звинувачуючи християнську релігію у сприянні забрудненню довкілля, вважають, що монотеїзм потрібно замінити політеїзмом або навіть анімістичними формами релігії, що сприятиме бережливому, обожнюваному ставленню до природи.

Християнський солідаризм і соціальний реалізм. Християнська глобалістика посідає чітко визначене місце в сучасному соціальному вченні католицької церкви. В енцикліці “*Mater et Magistra*” – “Мати і наставниця” (1961 р.) папа Іван XXIII оновив погляди і стимулював рішучість церкви залучити до розв’язання їх “все християнське співтовариство”. У цьому документі, торкаючись найбільш актуальних і важливих аспектів сучасного світу, наголошується на нерівності, диспропорції як між різними секторами економіки, так і між різними країнами і регіонами, фіксується факт перенаселеності та недостатнього розвитку. Причина останнього, як вважав понтифік, – відсутність погодженості і солідарності між народами, що створює особливо нестерпну ситуацію у слаборозвинених країнах. Невдовзі перед лицем загрози ядерної війни в найгостріший момент міжнародної кризи Іван XXIII виступив з відомим посланням народам і главам держав “*Pacem in terris*” – “Мир на землі” (1963 р.). Ця енцикліка стала нагальною настановою у справі побудови світу на основі етичних вимог, які повинні визначати стосунки між людьми і державами.

Конституція “*Saudium et spes*” – “Радість і надія” (1965 р.), прийнята II Ватиканським собором, визначила роль церкви в сучасному світі. Цілий ряд

⁵ Див.: Awace. – 1972. – № 4. – Р. 6.

⁶ Див.: Der Wachtturm. – 1976. – № 8. – S. 227.

глобальних проблем сучасності, зокрема поступове вирівнювання і остаточна ліквідація соціальної та економічної нерівності в світі. Цей соборний документ поставив основні актуальні завдання на ґрунт достовірної інтерпретації економічного розвитку (поза протиставленням капіталізму й соціалізму). Вводилося нове поняття подвійного виміру і значення розвитку, власне комплексного, всебічного блага, враховуючи, з одного боку, потреби матеріального порядку, а з другого – інтелектуального, морального, духовного й релігійного. Соборна конституція висловила за гуманістичне розуміння розвитку, поставила вимогу персоналістського і об'єднувального “виправлення” економіки, спрямованої, насамперед, на благо людини.

Через кілька років після Ватиканського собору віронавчальна влада католицької церкви подала нові, надзвичайно важливі міркування з питань соціальної тематики глобального виміру в енцикліці “*Populorum progressio*” – “Прогрес народів” (1967 р.). На цей час зросло усвідомлення нерівності, відсталості країн “третього світу”. Ситуацію ускладнювали нерівноправні економічні відносини “Північ – Південь”, між багатими й бідними країнами, а також демографічне зростання у “третьому світі”.

“*Populorum progressio*” запропонувала допомогу у використанні обох вимірів інтегрального розвитку – матеріального і духовного. Ці теми структурують зміст енцикліки.

Року 1981 Іван Павло II виступив з великою енциклікою “*Laborem exerszem*” – “Займаючись працею”. До цього спонукали понтифіка перші ознаки глибокої кризи, викликані суперечностями міжнародної монетарної системи й економіки, що залежала від подорожчання енергоносіїв. Вся система міжнародного поділу праці та всесвітнього економічного структурування були охоплені кризою. З'явилася потреба радикально переглянути ті структури, які призвели до такого розбалансованого стану. В енцикліці знаходимо, що “центральный ключ” вирішення питання – людська праця. Ґрунтуючись на цьому фундаментальному вимірі людського існування, понтифік розглядає всі інші аспекти суспільно-економічного життя, не виключаючи технологічного і культурного. Папа виходить з передумови, що світова ситуація потребує всезагальної поваги до фундаментальних принципів і цінностей, які варто розглядати як незмінні. Він вважає, що без утвердження гідності людини та її прав, а також без солідарності між народами і соціальної справедливості ні подальшого людського розвитку, ні нового суспільного ладу бути не може. Саме на цих засадах, як вважає Іван Павло II, має будуватися майбутня “цивілізація любові”.

Стрижнем подальшого розвитку християнської глобалістики у вченні католицької церкви є розміркування над поняттям “розвитку”, чому, власне, і присвячена чергова енцикліка Івана Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” – “Турбота про соціальну дійсність” (1987 р.). Тут постійно присутні два визначальні

моменти: драматична ситуація слаборозвинутих країн і, з іншого боку, зміст, умови й вимоги гідного розвитку людини. Серед причин, що гальмують розвиток, названо, насамперед, різницю і зростаючу нерівномірність розвитку Півночі і Півдня, протистояння між Сходом і Заходом та безперервну гонку озброєнь; торгівлю зброєю; різні труднощі політичного характеру, що стоять перешкодою на шляху співробітництва і солідарності між народами. Багато уваги приділено демографічній проблемі. Іван Павло II беззастережно стоїть на тому, що справжній прогрес не може обмежуватися лише збільшенням благ і послуг, тобто тим, чим уже володіє, а повинен сприяти повноті “буття” людини. Цей важливий аспект розвитку обґрунтовано й поглиблено у світлі Святого письма.

Глобальним проблемам сучасності присвячені соціальні енцикліки “*Centesimus annus*” – “Століття” (1991 р.), “*Teztio millenio advenint*” – “Наближаючись до третього тисячоліття” (1994 р.), “*Evangelium vitae*” – “Євангеліє життя” (1995 р.). В останній стверджується абсолютна цінність і святість людського життя у будь-якій ситуації – стані здоров’я чи хвороби і в кожному періоді – перед народженням дитини і перед загрозою смерті. Папа виступив з глобальним аналізом сучасного стану людства і висунув програму “культури життя”, яка має протидіяти “культурі смерті”. Констатується, що створилася загроза життю мільйонів людей, особливо дітей, які змушені терпіти нужду, недоїдання і голод. Засуджується торгівля зброєю, наркотиками, бездумне порушення екологічної рівноваги, пропаганда таких взірців поведінки в статевих стосунках, які не лише аморальні, а й становлять серйозну небезпеку для життя. Папа застерігає людство перед загрозою цілої “структури гріха” (після розвалу “імперії зла”), особливою прикметою якого є “експансія антисолідаристської культури”, яка в багатьох випадках набирає форми “культури смерті”. Вона поширюється в результаті взаємодії економічних і політичних чинників, що виражається у певній концепції суспільства, в якому найважливішим критерієм є підприємницький успіх, економічний прибуток і надприбуток.

Інше загрозливе явище – демографічні зміни. Як вважає Іван Павло II, вони відбуваються з певними особливостями залежно від держав та частин світу: в багатих і розвинутих країнах спостерігається загрозливий спад кількості народжень; бідні нерозвинуті країни мають на загальний високий рівень приросту народонаселення. Зазначається, що перед загрозою проблеми перенаселення бідних країн світова спільнота не вживає відповідних глобальних заходів – ефективної сімейної і суспільної політики, програм культурного розвитку і справедливого розподілу багатств планети. Практичне вирішення всіх глобальних проблем сучасності, пов’язаних із становленням “культури життя” і подоланням “культури смерті”, Іван Павло II вбачає у широкій активній співпраці церкви і суспільства, із залученням до цього процесу євангелізаторсько-просвітницьких структур церкви та потенціалу науки, освіти, економіки, парламентів, усіх законодавчих інститутів. Проте остаточне вирішення всіх глобальних проблем

має відбутися, на думку понтифіка, у майбутній “цивілізації любові”.

4. Міжконфесійні відносини у світі. Проблема християнського єкуменізму

Єкуменічний рух є одним з важливих процесів, які відбуваються в сучасному релігійному житті. Термін “єкуменічний” (грец. *oikoumene* – всесвіт, населений світ) мав і охоплює широке значення. Проте в XX ст. його почали вживати переважно для позначення руху за об’єднання християнських церков, який координує Всесвітня Рада Церков. Започаткований на Единбурзькій всесвітній місіонерській конференції в 1910 р., він набув нових форм і спрямованості від 1948 р., коли було створено Всесвітню Раду церков (ВРЦ), до якої увійшла переважна більшість протестантських, а також православних і старокатолицьких церков.

Структура і завдання єкуменічного руху. Єкуменічний рух підтримують, насамперед, протестантські об’єднання: методисти, баптисти та ін. Релігійні організації, які дотримуються містичної і есхатологічної орієнтації, наголошують на винятковості своєї віри і місії, залишаються в межах місцевого і вузько конфесійного спілкування та негативно ставляться до ідеї християнської єдності. Останнім часом спостерігається певна переорієнтація у ставленні до єкуменізму в п’ятдесятництві і адвентизмі: мають місце переговори їх з ВРЦ, вступ до неї окремих латиноамериканських п’ятдесятницьких деномінацій.

Керівним органом єкуменічного руху доводиться мати справу з різного роду християнськими об’єднаннями, насамперед з інтеграцією їх на рівні міжнародної конфесійності, і міжконфесійними об’єднаннями в національних масштабах однієї країни. До релігійних об’єднань першого рівня відносяться такі міжнародні протестантські організації, як Лютеранська всесвітня федерація, Методистська всесвітня рада, Пресвітеріанський всесвітній альянс, Баптистський всесвітній альянс та інші, а також англіканські (ламбетські) конференції. Другий рівень – різні об’єднання типу “національних рад церков”. Серед них такі відомі, як Національна рада церков Христа в США, Британська рада церков.

Однак є й такі об’єднання християнських церков, керівники яких виступають проти єкуменізму. Серед них Американська рада християнських церков у США, в якій об’єднані християнські течії, що стоять на крайніх консервативних позиціях.

Всесвітня Рада Церков співпрацює з релігійними єкуменічними організаціями типу Конференція церков Тихоокеанського району і Всеафриканською конференцією церков. Крім того, вона підтримує відносини з різними галузевими міжнародними релігійними організаціями (Всесвітньою студентською християнською федерацією та ін.).

Екуменічні зусилля християнських об'єднань останнім часом поділяє і католицька Церква. Одна із 16 схем, прийнятих II Ватиканським собором (1962-1965 рр.), уособлена в “Декреті про екуменізм”. У травні 1995 р. папа Іоан Павло II видав послання про екуменічний обов'язок християнських церков “Хай будуть всі єдині”.

Християнський екуменізм відчуває вплив процесів інтеграції і диференціації в нехристиянських конфесіях, зокрема в ісламі і буддизмі, які привели до утворення Всесвітнього Братства буддистів та різних міжнародних ісламських об'єднань – всесвітнього ісламського конгресу, Академії ісламських досліджень при Аль-Асхарі та ін.

Секуляризація, процеси, пов'язані з науково-технічною революцією, соціалізацією особи, глобальні проблеми сучасності, міжконфесійні і міжетнічні конфлікти, як вважають ідеологи християнського екуменізму, є динамічними факторами, які впливають на екуменічну ситуацію і засвідчують, що Церква не буде мати достатнього впливу в світі доти, поки залишатиметься розділеною.

Теологи-екуменісти переосмислюють окремі релігійні положення і водночас захищають традиційні богословські ідеї. Головним їх завданням є створення якоїсь єдиної теології, своєрідної теоретичної платформи для об'єднання християнських церков. Проте утворення Всесвітньої Ради Церков не привело до ліквідації віросповідних відмінностей між релігійними організаціями, які увійшли до неї, але процеси інтеграції в церковному житті сприяли певному повороту в богословських дослідженнях. Це проявляється в русі “від сектантського до кафолічного” ставлення до Святого писання, опрацьовані загальної “екуменічної екклезіології”, пошуку шляхів “єдиного богослужіння”.

Екуменічна екклезіологія. Церковний поділ і криза сучасних церков залишаються незаперечним фактом. Поряд з іншими явищами релігійного життя вони пов'язані, насамперед, із кризою традиційних церков. Богословське вчення про загальні проблеми єдиної церкви є однією із спроб подолати цю кризову ситуацію. Саме тому проблеми загальної екклезіології посідають значне місце в екуменічних дискусіях. Її учасники намагаються уніфікувати численні тлумачення сутності і завдань всезагальної (кафолічної) церкви. Проте до цього часу не вдалося опрацювати визнаного всіма єдиного поняття церкви. По-різному сутність церкви витлумачується, наприклад, протестантськими і православними теологами.

Для створення теологічної основи єдиної церкви, обґрунтування єдиного підходу до оцінки становища церкви в суспільстві, а також для вирішення міжконфесійних проблем екуменістам необхідно подолати розбіжності в питаннях, що стосуються характеру церкви, її діяльності і таких властивостей, як єдність, святість, кафолічність та апостоличність. Відмінна інтерпретація цих понять розділяє до цього часу більшість християнських течій. Під час екуменічних зустрічей у 60-70-х роках, які були присвячені проблемі єдності з кафолічністю

через Святий Дух (так званий пневматологічний аспект віри), досягти порозуміння не вдалося.

В останні роки екуменісти почали пропагувати концепцію так званої “антропоцентричної” єдності, яка єдність церкви пов’язує з єдністю людства. В ідеалі, по суті, подається утопічна всесвітня спільнота, єдиним поєднуючим компонентом якої постають релігійно-етнічні відносини. Нова модель релігійно-соціального способу життя (за термінологією екуменістів “новий стиль”) орієнтується на ідеал, втілення якого екуменісти вбачають у діяльності теолога-лютеранина Д.Бонхоффера.

Розвиток екуменічного руху являє собою складний, суперечливий процес. Вступ кожного нового члена церкви до нього привносить певні структурно-функціональні зміни. Особливо помітним був вступ до ВРЦ Африканських церков та зв’язки її з п’ятдесятницьким рухом і з католицькою церквою. Різні погляди на природу в сучасному світі не дають змоги екуменістам виробити єдину концепцію чи “модель” об’єднання церков, серед яких фігурують чотири “моделі союзу” – і форма “міжконфесійного руху” і “федерація церков”, і “повне взаємне визнання”, і “органічний союз”. Проте міжконфесійні суголосся ускладнюють давні суперечності богословського вчення про церкву.

Біблійний екуменізм. Ті ж самі причини не дають змоги екуменістам вирішити і богословську проблему співвідношення традицій, “передання” і “писання”. Всі християнські церкви в тій чи іншій мірі визнають факт свого зв’язку з “Переданням”. Спірним є питання, наскільки важливий цей факт, те, чи форма отримання й передачі віри має істотне значення для релігійного проголошення, а чи можливо вона несуттєва, навіть шкідлива для нього. Відповіді на це питання різні, що й загострює міжконфесійну дискусію.

Для православної церкви питання про “Передання” має велике значення. “Передання” ототожнюється із самою історією православної церкви. Такого самого значення “Передання” надає й католицька Церква. Діячі Реформації піддали “передання” нищівній критиці або ж приймали його з істотними застереженнями. Протестантські церкви ідентифікують “Передання” з людськими нововведеннями в релігійне життя. Намагаючись подолати стан міжцерковних незгод, представники всіх конфесій прагнуть віднайти критерій специфічних відмінностей між “Переданням” і традиціями, з якими воно пов’язане, однак не зливаючись з ним.

Основне міжконфесійне розмежування виявляється при спробах сумістити за сучасних умов релігійну віру й науку. Пошуки такого суміщення або примирення привели теологів-екуменістів до обговорення питання про значення і роль Біблії. При цьому особлива увага надається “герменевтичний” інтерпретації її тексту. На екуменічне біблієзнавство великий вплив має історична критика, яка багато зробила для встановлення реальних обставин появи і письмової фіксації біблійних текстів. З її результатами богослови змушені рахуватися. Екуменісти

визнають, що Біблія певною мірою може вивчатися та інтерпретуватися як зібрання “людських” документів, які відображають історичну ситуацію і пов’язані з іншими документами минулих епох. У зв’язку з таким підходом до Біблії вживаються різні прийоми її тлумачення: 1) розмежування Божественного і людського в Святому письмі; 2) алегоричний; 3) прогресивного откровення; 4) деміфологізації.

Екуменісти визнають “історичну віддаленість” біблійних текстів від сучасного читача, а тому намагаються пристосувати їх до рівня сучасного мислення. Традиційні проблеми герменевтики (витлумачення біблійного тексту) поєднуються з певними ідеями філософської герменевтики (значення біблійних текстів пов’язується з інтерпретацією більш широкої змістової ситуації з “переживанням” у релігійному досвіді і таке інше). Богословське розуміння “інтерпретації” і “події” свідчить про саме такий підхід.

Біблія розглядається теологами-екуменістами як описання історичних “подій”, в яких проявляється Божественне об’єднання. Біблійні “події” слугують предметом інтерпретації сучасних екзегетів. При цьому ці “події” постають перед сучасним читачем вже в дещо реконструктивному інтерпретаторами вигляді. Тим самим авторитет Біблії виводиться не з реальності “подій”, а з їх інтерпретації, що застосовує названі вище прийоми – розмежування божественного і людського в Біблії, алегоричності, прогресивного одкровення, деміфологізації. Проте екуменісти виявляються безсилими сформулювати якісь принципи єдиного християнського розуміння біблійних текстів.

Пошуки єдиного богослужіння. Обрядовість є обов’язковим елементом релігії. Однак різноманітні форми обрядовості поділяють віруючих різних напрямів. Перед екуменістами постало складне завдання: віднайти зв’язок між різними типами конфесійної обрядовості, щоб завдяки цьому встановити певну спільність у структурі богослужіння. Йдеться, насамперед, про відповідність релігійних обрядів змістові сучасного життя людей. З цього приводу у підході різних теологічних шкіл (європейської, східноазіатської, північноамериканської) виявилися суттєві розбіжності.

Середньовічні традиції християнства до цього часу значною мірою визначають характер мислення церковних ієрархів європейських країн. Перед екуменістами постала проблема, як поєднувати архаїчні форми церковного богослужіння із способом життя сучасної людини. В американській богослужбовій практиці архаїчні риси виявляються значно меншою мірою, оскільки основна увага в ній приділяється саме проповідницькому елементові богослужіння.

Спроби об’єднати всі види релігійної обрядовості робилися не лише організаціями, які офіційно входять у ВРЦ. У 20-і роки XX ст. постав так званий “літургичний рух”. І зараз екуменісти звертаються до досвіду цього руху, характеризуючи його як повернення від пієтичного та індивідуального

сприйняття богослужіння до “богослужіння зрозумілого як вічного самовідкриття церкви”.

У західному християнстві літургією практично називають будь-який акт богослужіння. Проте багато теологів-єкуменістів сприймають інтерпретацію літургії, близькою до православної і англіканської практики, як акт богослужіння зібраного разом Божого народу, в якому таїнство євхаристії є центральним і включає також читання Святого письма, проповідь, молитви, сповідання віри і віддання хвали Богові.

Останнім часом єкуменісти основну увагу приділяють питанню ставлення різних християнських церков до таїнств (євхаристії, хрещення, священства та ін.). Оскільки існують різні підходи до них, то єкуменісти намагаються опрацювати загальнометодологічну модель пошуків єдиного богослужіння. Основними критеріями при цьому є: пристосування богослужіння до сучасної культури, до мислення і сприйняття сучасної людини.

Теологи, насамперед, підкреслюють значимість обрядовості у підтриманні емоційного фактору людського життя, яке дедалі більше піддається впливу секуляризації. Проте єдиного вчення про релігійні обряди, які б об'єднували всі християнські конфесії, єкуменістам до цього часу напрацювати не вдалося. Не вдалося їм створити також загальнохристиянську систему практичного богослужіння. Цей напрям сучасної єкуменіки виявився найбільш складним і суперечливим. Головна причина неузгодженості полягає в тому, що цьому процесові перешкоджає надто суперечлива сучасна дійсність.

5. Природа громадянської релігії

Поняття “громадянська релігія” ввійшло в широкий науковий і політичний обіг завдяки працям американського соціолога Р.Беллаха, який, будучи радником президента Дж.Кеннеді, став утверджувати в США ідею такої релігії якраз в період її занепаду, пов'язаного з двома поразками – у боротьбі з бідністю і в війні у В'єтнамі.⁷

Проте громадянська релігія тією чи іншою формою (може так не називаючись) поставала супутником всієї історії США. Так, згідно Біллю про права – першим десяти поправкам до Конституції США, прийнятим в 1791 році, “конгрес не повинен видавати закони про введення будь-якої релігії або ж заборону вільно сповідувати будь-яку релігію”.⁸ Ще в 1779 р. американський

⁷ Див.: Задорожнюк И.Е. “Гражданская религия” в США. Концепция Р.Беллаха и реальность // *Вопр. науч. атеизма.* – Вып. 36. – М., 1987. – С.57-74; Casanova J. *Public Religions.* – Chicago, 1994.

⁸ Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII-XIX вв. – М., 1957.

президент Т.Джефферсон розробив Віргінський акт, який встановлював в країні свободу релігії.

Відтак, в США релігія, незалежно від її конфесійних визначеностей, завжди була невід'ємною складовою життя. Американці поставали як “нація з церквою в душі”. Відзначаючи цю їх особливість, англійський письменник Г.Честертон (1874-1936 рр.) писав: “Америка – єдина країна у світі, яка опирається на переконання. Це переконання з догматичною і навіть теологічною чіткістю подається в Декларації незалежності. З цього випливає, що всі люди рівні у своїх вимогах справедливості... Такі переконання, звичайно, несумісні з анархізмом. З цього не можна не зробити подібний висновок і щодо атеїзму, бо ж зрозуміло, що саме творець є тим остаточним авторитетом, який гарантує рівні права”.⁹

Але ще до прийняття Декларації незалежності (1776 р.), яка утверджувала “божественні підвалини” прав людини і суспільного устрою, в США поширювалися погляди про богообраність отців-пілігримів, які висадилися в 1620 р. в Плімуті (штат Массачусетс). Богообраність Америки опісля засвідчують послідовники Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Їх “Книга Мормона” розповідає про те, що ще в 600 р. до Різдва Христового одна іудейська сім'я з повеління Бога залишила Єрусалим і переселилася до Америки. Після свого воскресіння Ісус Христос з'являвся їх нащадкам. Власне, на основі всього цього й був сформульований засновником Церкви Дж.Смітом 10-й принцип її Символу віри: “Ми віримо в буквально збирання Ізраїлю і у встановлення десяти колін; в те, що Сіон (Новий Єрусалим) буде заснований на Американському континенті, що Христос буде особисто царювати на Землі і що Земля оновиться й одержить свою райську славу”.¹⁰

Відзначимо водночас, що деякі принципи громадянської релігії працювали на французьку революцію кінця XVIII ст. Ідея суверенності народу, а не монарха, утвердження природних прав людини підривали тезу про боговстановленність самодержавного абсолютизму. На відміну від США, тут ідеологія громадянської релігії мала антиклерикальний характер. Саме відданість Вітчизні як вищій святині, а не католицькій церкві, яка була і в інших країнах, які воювали в 1792-1797 рр. проти революційної Франції, служила моральною опорою борцям за демократичні перебудови.

Характерним є те, що й саме поняття “громадянська релігія” вперше ввів у вжиток французький мислитель Ж.-Ж.Руссо (1712-1778 рр.) з метою обґрунтування можливості лояльного ставлення прихильників різних віросповідань і навіть невіруючих до громадянських доброчесностей і держави.

Згідно з вченням Ж.-Ж.Руссо, “для Держави надто важливо щоб кожний

– С. 180.

⁹ Цит. за: *Amerikan Civil Religion*. – New York, 1974. – Р.45.

¹⁰ Учения и Заветы. Драгоценная жемчужина. – Солт-Лейк-Сити, 1995. – С.74.

громадянин мав релігію, яка спонукала б його любити обов'язки; проте догмати цієї релігії цікавлять державу та її членів лише постільки, поскільки ці догмати відносяться до моралі і обов'язків, які той, хто її сповідує, зобов'язаний виконувати щодо інших. Без них неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданим”.¹¹ Оскільки сповідання цієї віри повністю громадянські, то догмати її встановлює суверен. Вони мають бути простими, не чисельними, чіткими, без будь-яких роз'яснень. Серед позитивних догматів громадянської релігії Ж.-Ж.Руссо виділяє такі : визнання існування всемогутнього Бога, потойбічне життя, щастя праведних, покарання злих, святість суспільного договору і законів, а серед негативних – лише нетерпимість.

Ідеї, дещо аналогічні громадянській релігії, обстоював в Україні М.Драгоманов. Його громадська Церква поставала своєрідним еталоном на той час всенародної релігії для України. Вона виглядала найпоступливішою із всіх релігійних об'єднань. А це тому, що мислитель вважав громаду основою людського життя. М.Драгоманов був впевнений, що на шляху громадської церкви не стане ні православ'я, ні католицизм, ні уніатство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж “нерозумним ділом” є нав'язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги. “Силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли він її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби”.¹²

Відзначимо те, що поняття “громадянська релігія” все ж прилучилося саме до характеристик релігійного життя США. Відомий соціолог релігії В.Гербер називав останнє “релігією американського способу життя”.

Заслугою Р.Беллаха є те, що він змодельовав громадянську релігію, подав її як своєрідне духовне утворення, що відображає трансцендентні цілі політичного процесу.

Бог громадянської релігії не зводиться до християнської Трійці, але він абстрагований від традиційних релігій. До нього в своїх інаугураційних промовах апелювали всі американські президенти: Дж.Вашингтон (правив країною в 1789-1797 рр.) називав його “Всемогутньою істотою, яка керує Всесвітом”, Дж.Адамс (1797-1801 рр.) – “Покровителем порядку”, “Джерелом справедливості”, “Захисником істинної свободи”, Т.Джефферсон (1801-1809 рр.) – “Невидимою силою, яка керує Всесвітом”, Дж.Медісон (1809-1817 рр.) – “Всемогутньою істотою”, Дж.Монро (1817-1825 рр.) “Провидінням” і т.д. і т.п. Сучасник Р.Беллаха президент Дж.Кеннеді назвав Бога “Всемогутністю”.

Відтак Бог громадянської релігії позаконфесійний, але віра в нього є неодмінним атрибутом як президента, так і кожного громадянина країни. Цей бог активно впливає на історичні процеси, особливо покровительствує порядку,

¹¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1998. – С.311-322

¹² Драгоманов М. Про волю віри. – К., 1917. – С.5.

моралі і праву. Як відзначає Р.Беллах, любов і спасіння, милість і турбота меншою мірою співвідносні з ним в порівнянні з “природним законом”, “справедливістю”, “соціальним порядком”. Старозавітні зразки “виходу”, “обраного народу”, “землі обітованої”, “нового Єрусалиму”, “жертвовної смерті”, “відродження” входять як повноправні елементи в цю релігію без якоїсь співвіднесеності їх з біблійним Богом.

Таким чином, громадянська релігія не конкурує з трансцендентними релігіями, а своєрідно вибудовується над ними, закликаючи всіх віруючих (і навіть невіруючих) поклонятися Всевишньому. Кожна людина водночас має право по-своєму, конфесійно виявляти це поклоніння.

Бог громадянської релігії є творцем, який опісля не втручається в повсякденне життя. Кожний, хто його приймає, відтак постає у ролі його своєрідного замовника. Керуючись благістю цього Бога, розглядаючи його як свого помічника, він сам може бути творцем власної долі.

Характерною ознакою громадянської релігії є апеляція до божественного провидіння і покровительства, яке нібито може виявлятися на індивідуальному, державному і наддержавних рівнях. Так, американський сенатор А.Біверідж свого часу відзначав: “Бог протягом тисячоліть готував англійські і тевтонські народи не без мети, не для пустого споглядання і самозахоплення. Він робив нас господарями, які організовують світ і налагоджують порядок там, де раніше панував хаос. Він послав нам дух прогресу для перемоги над силами реакції на всій Землі”.¹³

Як бачимо, ідеї громадянської релігії може відігравати не лише позитивну роль засобу консолідації народу полінаціональної чи поліконфесійної країни, а й постати в ролі засобу формування національного егоїзму, відчуття своєї зверхності, а звідси – й права нав’язувати своє іншим. Громадянська релігія може під ідеєю якогось месіанського покликання підлаштовувати гегемоністські устремління, шовіністичну політику. Ось як оцінив це відомий свого часу американський політичний діяч У.Фулбрайт: “Велика нація дивно вважає, що її сила – прояв Божого благословення, що покладає на неї особливу відповідальність за долю інших народів, яка полягає в тому, щоб переробити їх за своїм образом і подобою. Сила приймає себе за добродійність і схильна вважати, що вона все може. Раз навівши собі ідею свого призначення, велика держава не в силах полишити думку, що вона може й повинна здійснити волю Божу”.¹⁴

Таким чином, націоналістичне спотворення смислу громадянської релігії може слугувати підставою для неадекватного вираження притаманного їй демократичного орієнтування назовні діяльності країни її побутування. Це щодо

¹³ Цит за: Bellah R. Broken Covenant American Civil Religion in Time of Trial. – New York, 1975. – Р. 37.

¹⁴ Фулбрайт У. Самонадеянность силы. – М., 1967. – С.11.

США відзначив навіть той же Р.Беллах: “Ця небезпека ніколи не була такою великою, як сьогодні. Вона полягає не стільки в імперіалістичній експансії, за яку нас засуджують, скільки в прагненні асимілювати всі уряди чи партії в світі, які підтримують нашу поточну політику чи звертаються до нас за допомогою, розглядаючи їх як носіїв вільних інститутів або демократичних цінностей”.¹⁵

Відкинувши спровоковану громадянською релігією ідею “нації-визволительки”, “вищого призначення”, ми все ж віднаходимо позитивну її роль в політичній національній консолідації поліетнічних і поліконфесійних країн.

Саме в цьому виявляється та її сутність, яку виокремив Р.Беллах в своєму визначенні: “Під громадянською релігією я розумію такі релігійні виміри, які мають місце в житті кожного народу, за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності”.¹⁶ В іншій своїй праці Р.Беллах, описуючи громадянську релігію як невід’ємний компонент ідеології США, розглядає її вже як ті спільні складові релігійної орієнтації, яким мають слідувати американці у своїй діяльності. “Ці моменти відіграють ключову роль в розвитку американських інститутів і постають в ролі постійного релігійного аспекту структури американського життя, включаючи і політичну сферу. Ці публічні релігійні виміри виражаються через сукупність вірувань, символів та ритуалів, які я називаю американською громадянською релігією...Вона здійснює, окрім інших функцій, релігійне узаконення (легітимізацію) вищих політичних авторитетів”.¹⁷

“Енциклопедичний релігійний словник”, що вийшов в 1979 р., під “громадянською релігією” розуміє “прийняття певної сукупності цінностей, символів та ритуалів, що ґрунтуються на універсальних та трансцендентних істинах, які служать з’єднуючою силою і центром значень для нації... Громадянська релігія може сприяти підризу основ християнського одкровення. В США це виявлялося в періоди національних криз, які зводили місію християнства до обожненого витлумачення національної долі”.¹⁸

Після введення в 1967 р. Р.Беллахом в широкий науковий обіг поняття “громадянська релігія”¹⁹ воно зазнало значної конкретизації. Якщо Р.Беллах, як ліберальний професор університету м.Берклі, розглядав цю релігію як універсальний зразок для всього людства попервах змодельований в США, то консервативні витлумачувачі його вчення вже наголошували на національній винятковості Америки, на необхідності не вчитися в неї, а підпорядковуватися

¹⁵ Amerikan Civil Religion. – New York, 1974. – P.36.

¹⁶ Bellah R. The broken Convenan: Amerikan Civil Religion in Time of Trial. – New York, 1975. – P.2.

¹⁷ Amerikan Civil Religion. – New York, 1974. – P. 24.

¹⁸ Encyclopedic Dictionary of Religion. – Washington, 1979. – P.799.

¹⁹ Bellah R. Civil Religion in Amerika// Daedalus. – 1967. – Vol. 96. - №1. – P.1-21.

їй.

Якщо світоглядним ядром громадянської релігії є віра у Вищу Силу – Абсолют, то своєрідним об'єктом поклоніння в ній виступають існуючі реально соціальні і політичні структури, які розглядаються як засіб досягнення Божественної мети. Як це відзначає І.Задорожнюк, в громадянській релігії “Бог постає схемою, що наповнюється живим змістом у тому випадку, коли прихильник того чи іншого традиційного віровчення співвідносить свої вірування з почуттям патріотизму”.²⁰

В ідеологічній системі громадянської релігії власне релігійні елементи зведені до мінімуму, а релігійна лексика, символи, фразеологія і культові елементи використовуються для впровадження зовсім земних завдань. Громадянська релігія значимі події в житті певного народу, зокрема в його історії, пояснює якимись надприродними чинниками. Якщо ці події мали сприятливий характер, то вони розглядаються як Боже благовоління, а якщо негативний – то як свідчення відходу від божественних заповідей і своєрідне випробування. Певною мірою так підійшли до української історії кирило-мефодіївці в своєму “Законі Божому” або ж “Книзі буття українського народу”, вписавши її в контексті світової історії християнства.

В обрядову систему громадянської релігії включається поклоніння національному прапору, вшанування монументів видатних осіб свого народу, місць визначних подій в його історії, організація національних свят, різних громадянських церемоній тощо. Громадянські релігії мають і свої своєрідні “священні писання”. Окрім Конституції, ними є твори визначних духівників нації. В ролі “священного передання” постають промови глав держави, різні політичні документи органів Верховної влади. Одним із культових елементів громадянської релігії є інаугурація президентів, їх клятва на священній книзі і перед державним прапором. Державний прапор постає складовим елементом громадянських подій (вступ до армії, реєстрація народження дитини і нової сім'ї, видача деяких документів та ін.). Національний гімн і прапор постають в ролі своєрідних символів віри громадянської релігії. Їх вплив на свідомість, що має важливе значення у формуванні громадянських почуттів, починається ще з дошкільного віку. Саме вкорінення почуття громадянськості є основним виявом віднесення до громадянської релігії.

Однак, незважаючи на те, що в кожного американця надто розвинуте це почуття, основні положення громадянської релігії вони витлумачують по-різному. “Навіть якщо розповісти представникам різних соціальних груп, що таке громадянська релігія, то виявиться, що вона відмінна у тих, хто веде, і у тих, кого ведуть, у тих, хто проповідує з кафедри, і у тих, хто сидить перед ними на

²⁰ Задорожнюк І.Е. Гражданская религия в США // Религии мира. Щорічник – 1986. – М., 1987. – С.53.

церковній лаві... Вона має своє ліве і праве крило, християнську, іудейську та мусульманську фракції, потойбічні та поцейбічні виміри, своїх критиків, пророків і прихильників”.²¹

В громадянській релігії своєрідно переплітаються національна політична культура і традиції релігій, які існують в країні. В ній має місце обожнення національних цінностей, видатних національних діячів, національної історії та національних ідеалів. Характерно, що навіть на грошових одиницях США вміщено слова “Бог благословляє наші починання”.

Громадянська релігія визнає священним авторитет держави, її лідера, основних державних документів. Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не милосердної істоти. Можливо тому її пропонують називати ще “публічною релігією”, “релігією республіки”, “національно-творчою релігією”, “політичною релігією”, “патріотичною релігією” тощо. Відомий сенатор Ю.Маккарті, характеризуючи це явище релігійного життя, відзначив, що тут “символи віри і політики стали, по суті, взаємозамінними і майже не відрізняються: Бог і країна, хрест і прапор, релігія і патріотизм”.²²

Відтак Громадянська релігія не відмінняє віровчення і культову практику сакральних релігійних течій, а певною мірою надбудовується над ними. Її функціональність – демократична чи тоталітарна – залежить від того, як прагнуть користуватися нею. Така релігія може слугувати національному відродженню, процесу державотворення країни, яка, одержавши незалежність, прагне нівелювати наявні серед її громадян значні етнічні й релігійні відмінності. В той же час вона може слугувати засобом експансії, обґрунтування взагалі неістотності етнічних ознак чи конфесійних визначеностей.

Громадянська релігія в першому варіанті її функціональності повністю корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в демократичній Україні. Вона відверне прагнення деяких церков на статус державних чи єдинонаціональних, зніме суперництво між ними, прагнення до прозелітизму, відокремить не лише церкву від держави, а й державу від церкви. Певною мірою процес її формування вже йде. Новообраний президент дає клятву вірності своїй країні і народу на Конституції України і Пересопницькій Євангелії. Входить в життя свято національного прапора, формується система національних свят, пов’язаних з історією і культурою України. Лише шовіністично настроєні особистості з міркуваннями соціалістичної доби або конфесійною зашореністю можуть вбачати в цьому вияв національного егоїзму. Що ж стосується прагнень якось вберегти традиційні релігії від наступу на них громадянської, то тут слухними щодо них є вимоги Р.Белла: “Насамперед

²¹ Marty M. Nation of Behavers. – New Haven-London, 1976. – P. 196-197.

²² Маккарті Ю. Вновь посетив Америку. – М., 1981. – С.97.

історична релігія має заново визначити свою систему релігійних символів з тим, щоб надати смисл культурній творчості в діяльності поцейбічного світу. Вона повинна зуміти зорієнтувати мотивацію, що дисциплінується через релігійні обов'язки на справи цього світу. Вона повинна сприяти розвитку солідаризованої та інтегрованої національної спільноти, не прагнучи при цьому ні підпорядкувати її своїй владі, ні розколоти, хоч це явно не має на оці санкціонування нації в якості вищої релігійної мети. Вона покликана надати позитивного значення тривалому процесу соціального розвитку і знайти можливим для себе високо оцінювати його як соціальне завдання, але при цьому знову ж не приймати соціальний прогрес за релігійний абсолют. Історична релігія має сприяти утвердженню відповідальної і дисциплінованої особи. Пристосовуючись до нового співвідношення між релігійним і світським в сучасному суспільстві, вона має знайти сили для того, щоб здобути свою власну роль як приватної добровільної асоціації і визнати, що це не суперечить її ролі як носія вищих цінностей суспільства”.²³

²³ Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М., 1972. – С.276-277.

Контрольні завдання і запитання

1. Чи можемо ми говорити про кризу релігії в наш час?
2. В чому виявляється політизація релігії і чи не суперечить вона відомому християнському принципу: кесарево – кесарю, а Боже – Богові?
3. Як розуміють різні конфесії природу глобальних проблем сучасності та які шляхи вирішення їх пропонують?
4. Назвіть шляхи розвитку християнського екуменізму і ті проблеми, з якими він зустрічається.
5. В чому своєрідність громадянської релігії і чим вона відрізняється від релігій трансцендентних?
6. З якими проблемами зіткнулося християнство на межі тисячоліть?

Тематика рефератів

1. Об'єктивні і суб'єктивні вияви кризових явищ в релігії.
2. Політизація релігії як шлях входження її в сучасне життя.
3. Проблема війни і миру в їх християнському осягненні.
4. Феномен християнського екуменізму.
5. Конфесійне майбутнє християнства.
6. Релігія: єдність в багатоманітті.

Рекомендована література

1. Буйон А. Третье тысячелетие. – Заокск, 1989.
2. Девятова С.В. Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. – М., 1999.
3. Иоанн Павел II. Единство многообразия. – М., 1993.
4. Історія релігії в Україні (за ред. А.Колодного і П.Яроцького). – К., 1999. – Розд. VIII.
5. Малерб М. Религии человечества. – СПб, 1997.
6. Ноубель Д. Осмысливая современности. – К., 1998.
7. Религии мира. – М., 1994.
8. Соціальна доктрина Церкви. – Львів, 1998.
9. Християнство: контекст світової історії та культури. – К., 2000.
10. Християнство і проблеми сучасності. – К., 2000.