

ТЕМА XXVII ХРИСТИЯНСТВО В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Відзначаючи 2000-ліття Різдва Христового богослови всіх його течій і напрямів розмірковують над тим, чи повинна релігія в наш динамічний час залишатися незмінною, яку позицію потрібно зайняти церкві в умовах наукового і соціального прогресу? Через поріг цього великого ювілею християнства, як вважає папа в енцикліці *Tertio millennio adveniente* - “Наступаюче третє тисячоліття” (1991 р.), “Церква повинна увійти з ясним усвідомленням, що і як вона пережила за минулі 20 століть”. Це вимагає, як зазначає Іван Павло II, “очищення від помилок, непослідовності, визнання слабкості вчорашнього дня.”¹

1. Пошук шляхів і форм оновлення. Католицьке аджорнаменто

Християнство в цілому, як одна із світових релігій, стоїть нині перед альтернативою пошуків шляхів і форм оновлення. Однак виникає питання: чи закономірно говорити про релігійний модернізм і релігійний консерватизм? Модернізм і консерватизм - взаємопов'язані тенденції. Залежно від конкретних умов може переважати то одна, то друга. Можна сміливо констатувати, що модернізм посилюється останнім часом у всіх християнських Церквах і об'єднаннях.

Під знаком оновлення католицизму відповідно до сучасної епохи відбувся II Ватиканський Собор (1962 – 1965 рр.), який санкціонував частковий перегляд католицького культу, соціально-політичної доктрини й організаційних форм. Від багатьох елементів ортодоксальної традиції відмовляються православні церкви, що ведуть нині підготовку до Вселенського православного собору 2003 року, до попередньої програми якого включено багато питань, пов'язаних з модернізацією ідеології і культу. Дуже сильні позиції модернізму в протестантських Церквах і об'єднаннях, найбільш схильних до експериментування в галузі релігійної ідеології, зокрема, теології та церковної практики.

Помітні модерністські віяння і в сучасному ісламі, який шукає ефективних засобів релігійного впливу на мусульман в сучасному секуляризованому світі. Модернізує свої погляди, обрядовість й організаційну структуру буддизм. Посилюються позиції релігійного оновлення в іудаїзмі та інших релігіях. В католицьких теологічних колах широко дискутується питання про сотеріологічну цінність нехристиянських релігій; висувається і досить успішно обґрунтовується теорія “прихованої присутності тайнства Христа” в нехристиянських релігіях

¹ Іван Павло II. Апостольське послання “*Tertio millennio adveniente*” (“Наступаюче третє тисячоліття”). – Ватикан, 1994. – С. 36-62.

(індуїзмі, буддизмі, ісламі). Вчений-єзуїт Дж.Дупуїс обстоює точку зору, що в нехристиянських релігіях таємниця Боговтілення Христа і його спасаючого посланництва до певного часу є “анонімною”. Він вважає, що віруючі нехристиянських релігій також беруть участь в християнському таїнстві, оскільки його присутність і діяння не обмежуються християнською спільнотою.² Дж.Дупуїс відкидає ортодоксальну доктрину, що нехристиянські релігії не можуть бути шляхом спасіння. Зрозуміло, така модерністська точка зору відразу ставить перед християнською теологією проблему визнання рівності всіх релігій. Крім того, вона відкриває широкі можливості не тільки для християнського, а й для нехристиянського екуменізму.

Об’єктом модернізації в наші дні стало насамперед віровчення – найбільш фундаментальна частина релігійного комплексу. Ті положення і догмати, які втратили актуальність і не сприймаються сучасними віруючими, замовчуються чи витлумачуються по-новому.

Віровчення викладається сучасною мовою з використанням понять і уявлень, які легше засвоюються людиною, яка мислить категоріями і поняттями сучасного науково-технічного і соціального прогресу. Так, скажімо, католицизм і протестантизм, давно відмовившись від буквального тлумачення Біблії, застосовують нині зокрема такі прийоми пояснення біблійних текстів: розмежування божественного і людського в Біблії; пропагування теорії прогресивного об’явлення; алегоризація та деміфологізація Святого Письма. Активно також застосовується метод герменевтики до інтерпретації біблійних текстів. Робляться спроби узгодити наукову картину світу з біблійною. Останнім часом від теологів можна почути визнання навіть дарвінівської теорії еволюції щодо походження і розвитку різних видів флори та фауни. Переосмислюються не лише окремі догмати, а й релігійно-моральні висновки з них. Однак при цьому незмінною залишається вихідна позиція богослов’я про божественне походження душі.

“Теологія помилок” в церкві. Останнім часом в лоні католицької церкви точаться дискусії щодо достовірності божественного авторитету влади Церкви. Переглядається концепція непомильності віронавчального авторитету Церкви. Все частіше в католицьких закладах під час теологічних студій і дискусій звучать заклики “до подальшої рефлексії над теологією правди в церкві”. Творення “теології правди в Церкві” відбувається в контексті одночасного творення аргументованої “теології помилок в Церкві”.

В результаті теологічних дискусій було виділено низку “помилок навчальної влади Церкви” і звинувачень на її адресу з таких питань: сягаюча в давнину століття, витокова спорідненість з маніхейством, збитковість вчення Церкви про подружжя, тілесність, жіночість і чоловічість; крах започаткованої в

² Див.: Jesus Christ a la rencontre des religions. – Paris, 1989. - P.127.

XVI-XVII ст. євангелізації Китаю та Індії через негативне ставлення віронавчальної влади Церкви до інкультурації, євангелізації культури, звичаїв, традицій, ментальності народів цих країн; привласнення Церквою права судження про правомірність і правильність поглядів в природничих науках, найбільш трагічним наслідком чого була справа Галілео Галілея; інтегральна позиція церкви щодо сучасності, в результаті якої Церква, вбачаючи загрозу з боку лібералізму і соціалізму, протидіяла їм замість того, щоб конфронтацію вести з позицій Євангелія й історії; полювання в XVII ст. на відьом, яке, навіть за найскромнішими підрахунками призвело до загибелі ста тисяч осіб; неправомірні трактування влади церкви, перевищення нею службового призначення, що призводило до війн і людських жертв; теорія хрестових походів, масове вбивство людей задля повернення святих місць; недовірливе і навіть вороже ставлення до екуменізму протягом ста минулих років.

Сучасними реформаторами в католицизмі ставиться питання щодо ступенів довіри до авторитету Церкви в більш широкій площині: яке теологічне вчення Церкви можна вважати “безпомилковим”, а яке “автентичним”? Це стосується насамперед авторитету єпископів і їх ролі у формуванні католицької теології. Загалом робиться висновок: “У житті Церкви ми найчастіше стикаємося з автентичною наукою, щодо якої немає впевненості, чи вільна вона від помилок. Це стосується поглядів єпископів, енциклік і повчань пап”.³

Розвиток аджорнаменто. Можливість вільної дискусії з питань, які становлять основу віровчення церкви, започатковано на її Ватиканському Соборі (1962-1965 рр.). Цей Собор, на якому відбувалася запекла дискусія між консерваторами і модерністами, взяв курс на аджорнаменто, тобто оновлення, осучаснення (італ. *aggiornamento*) Церкви.

Гасло аджорнаменто висунув Іван XXIII, вказуючи, зокрема, в енцикліці “*Mater et magistra*” – “Мати і наставниця” (1961 р.), що сучасна ситуація значно відрізняється від умов життя в минулому. З цього зроблено висновок: Церкві не можна зупинятися на формах і методах діяльності, які склалися протягом довгої її історії. Починаючи процес аджорнаменто, папа Іван XXIII і його наступник папа Павло VI наштовхнулися на опір церковних консерваторів, які вважали, що реформи, скеровані на осучаснення і подолання кризи Церкви, по суті сприятимуть поглибленню цієї кризи і спричинять вибух критики в католицькому світі. З іншого боку, аджорнаменто ставилося під сумнів і найбільш послідовними та радикальними церковними реформаторами. Останні вважали, що реформи II Ватиканського Собору зовсім недостатні, половинчаті, що Собор був надто компромісним.¹

Нинішній папа Іван Павло II ставиться до ідеї аджорнаменто з великою стриманістю. Незважаючи на те, що він вніс в теорію і практику сучасної

³ Znak. – Kraków, 1996. - №8. – S.129.

католицької церкви нові позитивні елементи, однак понтифік все ж вважає, що радикальне осучаснення церковних інститутів не потрібне і навіть шкідливе.

Соборні отці усвідомлювали, що людство чекає від Церкви нового послання. На це вони відповіли конституцією (схема XIII “Про Церкву в сучасному світі”), центральними для якої стали питання соціального вчення. Насамперед в ній знаходимо нетрадиційне для Церкви поняття “єдності віруючих як Божого народу і світу”. Це було виявом відкритості до світу, примиренням зі світом. Такий підхід викликав жвавий інтерес. серед віруючих і Церква прийняла тезу про поступове зрівнювання і остаточну ліквідацію соціальної та економічної нерівності на ґрунті правильної інтерпретації розвитку - поза протиставленням капіталізму і соціалізму. Вводилося нове поняття подвійного виміру і значення розвитку: з одного боку, розвиток розглядають як задоволення потреб матеріального порядку, а з другого - інтелектуального, морального, духовного і релігійного. Такий підхід має на меті подолання традиційних протиріч між виробником і споживачем, а також дискримінації, що зневажала людську гідність.

Соборна конституція висловила за гуманістичне розуміння розвитку суспільства. Церква засвідчила чуйність до нерівності й несправедливості, зокрема щодо проблем так званого “третього світу”. З боку Церкви посилюється вимога персоналістського об’єднувального “виправлення” економіки, щоб домінували потреби та інтереси людини як кінцева мета, центральний об’єкт і головний чинник розвитку. Віронавчальна влада Церкви вперше так урочисто, широко і однозначно висловила про суто світські аспекти християнського життя.

Відтоді поняття “розвитку” постійно домінує в соціальному вченні Церкви, все більше поглиблюючись в папських енцикліках. У “*Populorum progressio*” – “Прогрес народів” (1967 р.) висовується поняття розвитку у значенні переходу від знедоленого, убогого життя до більш гуманних умов, які забезпечуються знаннями, надбаннями культури, повагою до людської гідності, визнанням вищих цінностей і Бога. У “*Laborem exercens*” – “Займаючись працею” (1981 р.) знаходимо “центральний ключ” вирішення соціального питання – людську працю. Базуючись на цьому “фундаментальному вимірі людського існування”, автор енцикліки розглядає всі інші аспекти суспільно-економічного життя, включаючи технологічний та культурний. Енцикліка “Турбота про соціальну дійсність” (1987 р.) засвідчила, що папа Іван Павло II обстоює думку про те, що соціальний прогрес не може обмежуватися лише збільшенням благ і послуг, тобто тим, що є у володінні, а повинен водночас сприяти повноті “буття” людини. Спосіб подолання перешкод до розвитку віронавчальна влада Церкви вбачає у суспільній солідарності, яка протистоїть боротьбі класів і насильству, утверджує цивілізацію любові, єдності всіх людей і народів. Підсумком в утвердженні поняття “розвитку” стала енцикліка “*Centesimus annus*” – “Століття” (1991 р.), в якій Іван Павло II висуває вимогу “олюднити” економіку, створити суспільство

вільної праці, підприємництва і співучасті, соціальної економіки, зорієнтованої на загальне благо. Понтифік обстоює тут тезу, що “капітал не абсолютний” і вимагає “колективної відповідальності” за стимулювання розвитку.

Таким чином, аджорнаменто, як гасло II Ватиканського Собору, започаткувало широку програму динамізації соціального вчення католицької Церкви, наближення Церкви до сучасного світу шляхом модернізації ідейного арсеналу, культу, структури, осучаснення теології, пом'якшення доктрин, які різко протиставляли католицизм іншим християнським віровизнанням. Але одночасно аджорнаменто, як того й побоювалися навіть деякі реформатори, викликало вибух критики в католицькому світі, якого ще ніколи раніше не було в Церкві. Сучасні постмодерністи в лоні католицької Церкви вважають, що поза католицькою Церквою і взагалі поза християнством інші нехристиянські релігії (індуїзм, буддизм, іслам) теж мають “позитивне значення в Божому плані спасіння”, і що християнство не може претендувати на “абсолютний і універсальний характер своєї науки”.⁴ Навіть припускається, що послідовники інших релігій в якийсь “неусвідомлений” спосіб “зустрічаються з об’явленням Христа і завдяки цьому досягають спасіння”. Цей “універсальний екуменізм” схвалюється насамперед частиною вчених-теологів в колах католицької інтелігенції і навіть окремими представниками ієрархії.

2. Інтеграція теології і західної філософської та соціальної думки

Теоретичною базою сучасної західної релігійної філософії є теологія. Всі її положення і висновки так чи інакше погоджуються з догматикою, з основоположними ідеями Святого писання. Західна релігійна філософія зливається з теологією, але тісно пов'язана з нею спільними інтересами. І все ж таки між релігійною філософією і теологією не можна поставити знаку рівності, хоча їх відмінності мають досить умовний і змінний характер.

Основні відмінності релігійної філософії від інших течій західної філософії виявляються в тому, що релігійна філософія своїми основоположними ідеями пов'язана з релігією і постулатами віровчення. Головною її проблемою є виявлення відношення Бога до створеного ним світу і людини, що складає альфу і омегу всіх релігійно-філософських шкіл, незалежно від їх конфесійної приналежності.

Інтеграція теології і західної філософської думки характерна для традиційного католицизму і протестантизму. Серед католицьких релігійно-філософських течій найбільші впливовими є неотомізм, неоавгустинізм,

⁴ Znak. – Kraków, 1996. – № 8. – S. 129.

тейярдизм. В протестантизмі в різні часи були поширені ліберальна теологія, неоортодоксія, “теологія мертвого Бога” та інші.

Інтеграція католицької теології і філософії. Важливою віхою в історії католицької філософії стало вчення домініканського монаха Томи Аквінського (томізм), який систематизував зрілу схоластику, намагаючись надати її положенням раціонально-логічного обґрунтування, привести у відповідність зі здоровим глуздом. Тома здійснив синтез християнського віровчення з ідеалістичними ідеями Аристотеля, побудував метафізичну теорію буття, намагаючись подолати нігілістичне ставлення до розуму августиніанства і тертуліанства. В період контрреформації томізм глибоко укорінився в католицькій церкві.

З кінця XIX ст. оновлене вчення Томи Аквінського почало називатися неотомізмом, який став одним з впливових напрямків філософії XX ст. Неотомізм має ряд переваг, притаманних схоластичній філософії – системність, синтетичність, концептуальність, широкий арсенал категорій і логічних аргументів. Великий вклад в розвиток цієї школи вніс кардинал Д.Ж.Мерсьє (1851 – 1926 рр.), з іменем якого пов'язане створення спеціального академічного центру для опрацювання і викладання неотомізму при Лубенському університеті в Бельгії. В цьому центрі робляться спроби розвивати неотомізм, використовуючи досягнення сучасних наук та інших філософських шкіл. Прихильники ортодоксального неотомізму концентруються в основному в римському “Колегіум Ангелікум”.

Одним з впливових видів неотомізму є екзистенціальний неотомізм, репрезентований Х.Марітенем, Е.Жильсоном та ін. Ці філософи намагання уточнити поняття “буття”, яке, за їхніми поглядами, є не субстанцією, а “чистим актом”, “екзистенцією”. Відповідно до такої інтерпретації, Бог розуміється не стільки як першопричина, скільки як саме життя, любов, рух, креативна сила. Неотомісти екзистенціального напрямку більше уваги приділяють людському виміру буття. Значну роль відіграли ідеї “інтегрального гуманізму” Ж.Марітена, які ще називають неотомістським персоналізмом.

Одним з найбільш перспективних напрямів неотомізму є трансцендентальний неотомізм, основні принципи якого сформулював бельгійський неотоміст Х.Марешаль (1878-1944 рр.), асимілювавши ідеї трансцендентального методу І.Канта. Видатними представниками трансцендентного неотомізму в німецькомовних країнах є К.Раннер, Е.Корет, Й.Метц та ін, в Канаді – Б.Лонерган. Деякі автори до цього напрямку відносять і К.Войтилу - Івана Павла II, на якого мала сильний вплив феноменологія, особливо погляди М.Шелера. Робляться спроби пов'язати проблему суб'єктивності людини з більш широкою, новою інтеграцією поняття раціонального.

Дискусії між католицькими філософами і теологами за всіх часів виходили за межі, визначені церковною ієрархією. І після оголошення вчення Томи

Аквінського офіційною католицькою філософією поряд з неотомізмом розвиваються різні альтернативні школи: філософія духу (Р.Ле Сенн), філософія дії (М.Блондень), католицький екзистенціалізм (Г.Марсель), католицький персоналізм (Е.Муньє, Ж.Лакруа, Ж.-М.Доменака та ін.), оригінальна концепція християнського екзистенціалізму (Тейяр де Шарден), різні варіанти нової теології, включно з революційною латиноамериканською “теологією звільнення”. Ці течії мали модерністську спрямованість і викликали критику, а то й заборону консервативним церковним керівництвом. Проте новаторські думки поступово проникають і в офіційну доктрину католицизму. На документи II Ватиканського Собору, на якому більшість була за оновлення, тобто прихильниками курсу на аджорнаменто, вплинули не стільки ідеї ортодоксальних неотомістів, скільки персоналістів і навіть Тейяра де Шардена (хоча це ім'я не згадувалося). Після II Ватиканського Собору в католицизмі продовжується процес плюралізації.

Сучасні філософські ідеї в протестантизмі. Основними джерелами протестантської теології є ідеї реформації, які і в наш час обговорюються, особливо в єкуменічних дискусіях, а також погляди світової світської філософії (Г.Лейбніц, І.Кант та ін.). Філософські проблеми в протестантизмі ставилися і вирішувалися в контексті теології. Основними віхами протестантської ідеології були: ортодоксальна теологія XVI ст. (М.Лютер, Ж.Кальвін); ліберальна теологія XVIII - XIX ст. (Ф.Шлейєрмахер та ін.); діалектична теологія (К.Барт, Р.Нібур) і протестантський екзистенціалізм першої половини XX ст. (П.Тілліх); нова теологія, яка склалася під впливом ідей Д.Бонхоффера та ін. (друга половина XX ст.).

Філософсько-теологічні концепції протестантизму включаються в систему ідеалістичної філософії безпосередньо, (релігійно-філософські різновиди екзистенціалізму, діалектична теологія) або через релігійну філософію (ліберальна і фундаментальна теологія). Протестантська теологія, водночас, шукає контактів з сциєнтистсько-орієнтованими філософськими течіями заходу: позитивізмом (філософія досвіду, аналітична філософія), структуралізмом. В протестантській ідеології існують основні теологічні тенденції: оцінка наступності протестантизму щодо періоду Реформації і оцінка проблеми зв'язку християнства з сучасністю; з одного боку, адаптація до сучасної науки і культури, а з іншого - негативна реакція на це пристосування.

На протестантську теологію XX ст. великий вплив мала боротьба модерністських і консервативних течій в теології. Своєрідною реакцією на богословський модернізм була діалектична теологія, яка утверджувала релігійні принципи через заперечення і протиріччя. Р.Тілліх і Р.Бультман для обґрунтування і оновлення християнських догматів звертаються до екзистенціальної філософії, спираючись на ідеї С.К'єркегора, М.Бубера, М.Хайдеггера. П.Тілліх за допомогою понять “кореляція” і “кайрос” (процес, його типи і рушійні сили) представляє християнську теологію як частину єдиного

культурного комплексу. Р.Бультман, спираючись на ідеї екзистенціальної герменевтики і деміфологізації, пристосовує дослідження біблійних текстів до сучасності.

В останні десятиріччя обґрунтовуються різні концепції секулярного християнства, зокрема “секулярна теологія”, яка намагається визначити “світське” значення християнської віри для індивіда, створити таку модель християнства, що гармоніювала б із сучасним світом. Переглядається не тільки предмет самої теології, а й старі форми теологічного мислення. Оголосивши весь світ ареною божественного об’явлення, теологи цієї течії вирішили, що не трансцендентний, потойбічний Бог, а світські, людські проблеми повинні бути головним предметом теології.

Загальнопротестантські принципи особистого контакту віруючих з Богом рефлексуються в “теології процесу”. Констатуючи неприйнятність традиційної ідеї Бога для сучасної секулярної свідомості людини, американські протестантські теологи намагаються віднайти відповідний концептуальний засіб для вираження реальності Бога. За допомогою неокласичної метафізики, європейської екзистенціальної і феноменологічної філософії робляться спроби дати нову інтерпретацію ідеї Бога, розкрити для сучасної людини смисл секулярного християнства. Модерністські ідеї зникають з традиційними концепціями християнства в “теології надії”.

Цим напрямом протистоять ідеї неоконсервативного християнства “моральної більшості”. В протестантській теології представлені різні конфесійні положення і загальні протестантські доктрини, які служать основою єкуменічної теологічної дискусії.

Соціальне вчення сучасного католицизму і протестантизму. Католицизм і протестантизм протягом останнього сторіччя сформулювали свої соціальні і соціально-етичні доктрини. Доктринально оформившись в енцикліці Лева XIII “*Rerum novarum*” – “Нові речі” (1891 р.), соціальне вчення римсько-католицької церкви спрямовувало свою рефлексію на актуальні проблеми: відповідно до цього вчення приватну власність оголошено як таке явище, що безпосередньо впливає із “природного права” і природи людини; відкидається будь-яке насильство як засіб зміни існуючого ладу.

Соціальна доктрина католицької церкви уточнювалася і доповнювалася низкою соціальних енциклік: “Рік сороковий” (1963 р.), “Матір і наставниця” (1961 р.), “Мир на землі” (1963 р.), “Прогрес народів” (1967 р.), “Наступають вісімдесяті” (1971 р.), “Займаючись працею” (1981 р.), “Турбота про соціальну дійсність” (1987 р.), “Століття” (1991 р.). Для теоретичного обґрунтування соціального вчення католицизму, поряд з неотомізмом, широко використовуються ідеї католицького персоналізму, тейярдизму, екзистенціалізму та інших філософських течій. В соціальному вченні католицької церкви зберігається в основному старий категоріальний апарат, але там з’являються нові

моменти, зокрема, готовність реагувати на зміни, що відбуваються в світі. Це зокрема знайшло відображення в розповсюдженому понятті “ознаки часу”, яке вказує на нові явища і тенденції суспільного життя. В теологічний лексикон увійшло поняття “розвиток”. Право приватної власності захищається, але не абсолютизується. Допускається можливість відчуження приватної власності заради “загального блага”. Особливо підкреслюється, що Церква не пов’язує себе з певною соціальною чи політичною системою. Водночас Церква відмовилася від практики анафемствування інакодумців і перейшла до діалогу з ними та з невірними.

Нині центр уваги в католицькій соціальній доктрині перенесено з політичної проблематики на релігійно-етичні аспекти соціальних проблем. Проте і в останніх соціальних енцикліках Церква не відмовляється від аналізу широкої панорами світових процесів і явищ: тоталітаризму, мілітаризму, режимів з марксистською ідеологією, ринкової економіки, споживацького суспільства, духовності, культури, релігії. В енцикліці “Століття” ґрунтовно охарактеризовано зміни політичної ситуації в країнах центральної і східної Європи в 1989 - 1991 рр.

Західна суспільна думка XIX ст. звернула особливу увагу на соціальний характер протестантської етики, але оцінювала її односторонньо і часто абсолютизувала її роль в становленні буржуазного суспільства (У.Коббет, Дж.Тоніоло та ін.). Кульмінацією такого підходу стало на початку XX ст. дослідження “Протестантська етика і дух капіталізму” та інші праці М.Вебера.

Соціально-етичні ідеї протестантизму стали духовним відображенням нової тенденції суспільного розвитку і в такій якості дійсно відіграли важливу (але не вирішальну) роль в зміцненні цих тенденцій, в їх ідейному виправданні, в формуванні дисципліни і культури праці. Водночас вони відобразили психологію широких верств трудящих з їх надією про втілення в сучасній історичній формації таких загальнолюдських цінностей як високий соціальний статус людини праці, шанобливе ставлення до будь-якої корисної людям діяльності, необхідність професійного вдосконалення, чесність і обов’язковість в людських відносинах.

В XX ст. посилюється ідеологічне використання протестантської соціальної етики. Сучасні фундаменталісти, спекулюючи на традиційних протестантських ідеях працелюбності, справедливості, ощадності, бережливості, критикують ініціативу соціальної допомоги низам за рахунок податкодавців, називаючи їх несправедливими у відношенні до працюючих, захищають патріархальні цінності, характеризують безробіття і бідність як наслідок лінощів і небажання здобути професію та добре працювати.

3. Антропологічна пантеїзація християнства

Після другої світової війни на Заході виникають різноманітні варіанти

“нової” теології, представники якої висували власні проекти створення такої релігії, яка змогла б органічно вписатися в сучасну дійсність. Головне завдання теології вони вбачали в тому, щоб примирити релігію зі світом. Тому “нова” теологія насамперед прагне визначити земне значення християнської віри для людини і суспільства. Незважаючи на відмінності окремих концепцій “нової” теології, їх представники сходилися в прагненні відмовитися від уявлень про трансцендентного Бога, у визнанні суперечностей християнства та сучасного світу, в бажанні створити на основі пантеїстичної (антропологічної чи онтологічної) інтерпретації ідеї Бога нову, секулярну (безрелігійну, мирську) форму християнства, яке б перебувало в гармонійній єдності з реальним світом.

Серед представників антропологічної пантеїзації можна виділити кілька напрямків.⁵ Розглянемо їх коротко.

Теологія “безрелігійного” християнства. На формування секулярної теології протестантизму великий вплив справила теологія німецького лютеранського пастора Д.Бонхоффера (1906-1945 рр.), основні ідеї якого було викладено в “Листах і зошитах із в’язниці” (1967 р.).⁶

Д.Бонхоффера не влаштовувала основна теза традиційного християнства про несумісність гріховного земного і святого небесного (надприродного) світів, перший з яких символізував людську слабкість, а другий – божественну всемогутність. Теолог вважав, що ця теза спотворює істинний зміст християнства. Адже, на його думку, постать Христа як боголюдини втілює в собі саме єдність цих двох світів. Тому покликання релігії він вбачав не в тому, щоб змушувати людину з надією звертатися до потойбічного і ухилятися від земного, а навпаки в тому, щоб повернути її обличчям до того світу, в якому вона живе.

Теолог відкидає спроби християнських апологетів вивести християнську релігію зі слабості, обмеженості, неповноцінності людини. Християнство має чесно визнати, що світ став “повнолітнім” і більше не потребує релігії, що постає як компенсація його незрілості й слабкості. Тому Д.Бонхоффер прагне звільнити християнство від елементів, що застаріли від релігійної оболонки. Сучасному світові, вважав Д.Бонхоффер, потрібне “безрелігійне” християнство, “нерелігійна” інтерпретація біблійних понять, що дасть змогу максимально глибоко з’ясувати справжню сутність християнства, повернути йому істинне значення і роль в життєдіяльності суспільства. Саме таке розуміння християнства має стати відправною точкою для його секулярної інтерпретації.

Отже, відкидаючи традиційного християнського Бога, Д.Бонхоффер не ставить на меті його заперечення взагалі, а прагне до того, щоб дати йому істинне і справжнє християнське тлумачення і протиставити потойбічному Богові якогось

⁵ Див: Добренев В. Современный протестантский теологический модернизм. – М., 1980. – С.53-124.

⁶ Bonhoeffer D. Letters and Papers from Prison. – New York, 1967.

“земного” посейбічного Бога, що є основою “безрелігійного” християнства. При цьому він запропонував варіант етизації теології, відправним пунктом якої стало христологічне вчення з його іманентним чи пантеїстичним тлумаченням трансцендентного (Бога). Теолог переконаний, що людина може успішно справитися з вирішенням усіх життєвих проблем цілком самостійно, без Бога, і що це є саме те, чого від неї хоче Бог. Стаючи вільною, людина виявляється здатною на встановлення справжніх відносин з Богом.

Справжнє відношення до Бога, з точки зору Д.Бонхоффера, виражається в такому ставленні людини до людини, коли кожен прагне присвятити своє життя іншому і завдяки цьому стає людиною за образом і подобою Бога. Саме в житті людей, в їх турботі про ближніх реалізується єдність Бога зі світом, яка була здійснена в Христі. Останнє означає, що трансцендентне чи божественне є для Д.Бонхоффера ніби своєрідним виміром мирських стосунків між людьми.

Таке тлумачення сутності трансцендентного (Бога) є пантеїстично-етичним (антропологічним). Аналогічна секулярна, нерелігійна інтерпретація християнства, на думку Д.Бонхоффера, має бути спрямована на пошук іманентного Бога всередині світу, в різних формах людської діяльності (історії, політиці, мистецтві тощо).

Розуміння сутності “безрелігійного” чи мирського християнства, яке дає Д.Бонхоффер, по суті зводиться до етики, а теологія відтак перетворюється в один із різновидів етичного вчення про любов до ближнього. Мирське християнство, запропоноване теологом-радикалом, рішуче відкидає релігійний культ, особливі релігійні відносини, релігійні форми поведінки. Мислитель вважає, що християнином людину робить не відправлення релігійного культу, не благочестиві слова, а співпричетність стражданню Бога в мирському житті, сприяння добробуту і благополуччю інших людей.

Д.Бонхоффер рішуче критикував історичну церкву як церкву порочну. Істинна ж Церква, вважав він, має існувати задля людей. Перше, з чого вона повинна почати, так це роздати все, чим володіє, бідним і тим, хто потребує. Справжній християнин не прагне втекти від життєвих труднощів, відмахнутися від земних проблем. Християнство, якщо його правильно розуміти, має на меті саме ствердження більш справедливого життя на Землі. Саме в такій переорієнтації християнства на посейбічний світ теолог вбачав запоруку зміни й оновлення ним світу. Тому його теологія носить соціально-активний характер.

Вчення Д.Бонхоффера стало своєрідним синтезом ідей ліберальної теології XIX ст. і неортодоксальної теології. Усвідомлюючи при цьому слабкість ліберальної теології, він хоче зробити її більш радикальною. Обґрунтована ним ідея “приземлення” християнства була згодом сприйнята іншими протестантськими теологами.

Теологія “біблійного” християнства. Ідея “безрелігійного” християнства знайшла також відображення в книзі англіканського єпископа й теолога Дж.

Робінсона “Чесність перед Богом” (1963 р.). Він вважає, що світ зараз на порозі нової Реформації, Дж.Робінсон проголошує необхідність “коперніканської революції в теології”, яка покінчить із традиційною християнською ідеєю супранатурального, трансцендентного Бога і введе його в світ, в людське життя. Водночас, на думку теолога, тільки справжнє християнство зорієнтує людину на активну участь у мирському житті.⁷

Найбільшого поширення подібні ідеї отримали серед протестантських теологів США. Яскравими представниками поміркованого крила секулярної теології тут стали літературний критик Г.Ваханян і соціолог Г.Кокс, книги яких – “Смерть Бога” (1966 р.) першого і “Секулярне місто” (1965) другого – отримали відчутний відгук в богословських колах.

Особливо сенсаційною для християнського світу була розвинута Г. Ваханяном тема “смерті Бога”, хоча він і вживає цей вираз лише в метафоричному значенні. “Смерть Бога” розуміється ним як явище культурно-історичного порядку, що не є антихристиянським за своєю суттю. Це не означає, що теолог заперечує реальність християнського Бога. Навпаки, він говорить, що істинний Бог Біблії існує.⁸

Згідно Г.Ваханяна, вмирає власне не Бог, а лише певна його концепція, що не має нічого спільного з “живим Богом” Біблії. Сам же Бог є незмінним і вічним. А ось спроба виразити його в образі зумовлює те, що образ перетворюється на ідола, фальшивого Бога і стає перепорою між “живим Богом” і людиною. Згідно Г.Ваханяна, сучасна релігійність є лише виявом поверхневої релігійної зацікавленості, за якої людина підміняє істинну віру в Бога простим марновірством.

Розвиваючи свою думку, Г.Ваханян підкреслює, що як смерть є втратою життя, так релігійність є втратою віри в Бога, і як смерть постійно загрожує існуванню, так і релігійність загрожує справжній вірі в Бога. Якщо традиційне богослов'я стверджувало, що людині притаманна природжена потреба релігійної віри, то Г.Ваханян додає, що людині властиве від природи також прагнення до ідоловшанування і так званої релігійності. Він виділяє дві передумови, що сприяють руйнуванню істинної християнської віри в “живого” біблійного Бога: а) процес поступово ускладнюваної інституалізації християнської релігії, за якого вона набувала все більш організованих форм; б) процес “окультурювання” християнства, за якого культура перетворює Бога в певний людський ідеал.

На думку Г.Ваханяна, процес інституалізації веде до спотворення суті християнства і виникнення релігійності, а окультурення зумовлює виникнення секуляризму, що є різновидом сучасної релігійності. На цій основі він зрікається історичного християнства, що скомпрометувало себе, і на місце християнського

⁷ Robinson. Honest to God. - Ph., 1963.

⁸ Vahanian G. The Death of God. – New Jork, 1966.

Бога ставить біблійного Бога. Так всю історію християнства Г.Ваханян осмислює як повернення до первісної біблійної віри, коли не було суперечностей між релігією та світом, вірою і секулярністю.

Намагаючись відродити істинне християнство, теолог підкреслює, що “ера смерті Бога” є перехідною, тому світ невдовзі відновить втрачений образ “живого Бога”. Проте, щоб перебороти сучасну кризу релігії, слід звільнити її від псевдорелігійності, а суспільство – від секуляризму, тобто відродити біблійне християнство. Задля цього необхідні релігійна реформація (конструктивні зміни в області теології й релігійних інститутів) і “культурна революція” (відмова від політики зречення християнством світу і світських проблем життя).

Теологія має звернутися до сучасної людини на доступній їй розумінню мові і говорити про проблеми, які її хвилюють. Не випадково Г.Ваханян вимагає розчинення теології в соціології, літературі, мистецтві, а церкви - в світі. Нині діюча структура Церкви має бути ліквідована, а нова Церква повинна стати авангардом суспільства, стержнем культури. Це свідчить про те, що теолог витісняє не саму релігію, а її спотворену форму, щоб розчистити ґрунт для відродження істинного християнства.

Г.Кокс ставить питання про необхідність секулярно мислити Бога, а не релігійно. За Г.Коксом, Бога треба розглядати через призму революційного розвитку сьогоденного світу, тобто слово “Бог” в його традиційному розумінні втрачає тут свій зміст. Як і Г.Ваханян, Г.Кокс вважає, що секуляризація є справжнім наслідком біблійної віри, результатом саморозвитку релігії, плінності її форм. Відтак, причини кризових явищ релігій вбачаються ним в самій релігії, а не в умовах її існування.

Теологія “християнського атеїзму”. Якщо представники поміркованого крила секулярної теології намагалися знайти ті аспекти дійсності, де виявляє себе Бог, то представники радикального крила розвивали вчення, яке виражало нерелігійну інтерпретацію християнства. Передусім вони різкіше стверджували “смерть” християнського Бога.

Особливо категорично цю ідею проводив американський теолог Т. Альтіцер, який говорив не тільки про смерть ідолів, але й про “смерть” Бога теїзму, Бога біблійної християнської традиції. Теологи, вважає він, мають визнати, що Бог більше не існує, вірніше, сучасний світ більше не потребує християнського Бога і обходиться без нього. Правда, намагаючись теологічно обґрунтувати смерть християнського Бога і необхідність цієї смерті, Альтіцер хоче відкрити світові нову, адекватну йому форму віри, яка врятує світ від безбожництва.

Теологія, вважає Т.Альтіцер, зможе відродитись до життя лише шляхом смерті християнства. Тому на противагу традиційному християнському розумінню Бога як потойбічної, автономної вищої істоти, яка ізольована і протистоїть світу, теолог висуває ідею Бога як діалектичного процесу. Бог - це безлика духовна реальність, що розвивається на основі постійного

самовідчуження. Результатом цього самовідчуження є присутність Бога в історії, котра зрештою стає не просто ареною одкровення, а власне втіленою плоттю Бога.⁹

Проте втілення Бога в плоть історії і світу, злиття з ним, а, як наслідок, самовідчуження, означає лише те, що він заперечує свою трансцендентну, абстрактну форму, своє існування у вигляді чистої реальності. Але, змінюючи форму буття, Бог не перестає бути Богом. Просто тепер трансцендентний, потойбічний Бог стає іманентним, пантеїстичним, посеїбічним Богом, що перебуває у світі.

Отже, заперечуючи трансцендентного Бога, “а-теїзм” виступає як необхідний момент діалектичного процесу саморозвитку Бога. До того ж, смерть Бога є проявом його добровільної самопожертви. Бог сам заперечує свою трансцендентну форму буття, щоб максимально ствердити в усій повноті земне буття людини і бути разом з нею, задля її обожнення. Відтак, його смерть має спокутувальний характер. Сам же світ не причетний до смерті Бога. Винна людина, яка шукала Бога на небесах, тоді як він тепер перебуває на Землі. Отже, щоб подолати релігійну кризу, людині треба просто переорієнтуватись.

Бог помер на хресті разом з Христом, Бог став Ісусом. Тому посеїбічний Бог є втілений Христос, котрий спрямовує розвиток на досягнення царства Божого на Землі. А це означає, що будь-яка форма соціальної активності є формою служіння Богу. Звідси саме вчення Т.Альтіцера називають “а-теїстичною христологією”.

Теологія “без Бога”. Теологія “без Бога” розроблена американськими богословами В.Гамільтоном у книзі “Нова сутність християнства” (1965 р.) та П. Ван-Буреном у книзі “Секулярний зміст Євангелія” (1963 р.).

В.Гамільтон першим із радикальних протестантських модерністів виступив з ідеєю побудови християнської теології без поняття “Бога”, мотивуючи це двома причинами: а) не можна і не хочеться вірити в Бога, який допускає в світі зло; б) Бог відсутній в особистому досвіді відчуттів. На його переконання, вираз “смерть Бога” означає не просто тимчасове зникнення, відсутність чи мовчання Бога, а його втрату.

Проте В.Гамільтон вважає, що навіть після смерті Бога можна бути християнином, якщо віру в Бога замінити відданістю Христу, котра реалізується в безкорисливому служінні людям. Тобто, справжнім християнином є той, хто в своєму особистому житті прагне реалізувати стиль життя Христа. Ісус для В.Гамільтона - не втілений Бог, а лише земна людина. В цьому плані, кожен християнин має подвійне завдання: а) виявляти прихованого в світі Ісуса; б) “ставати” Ісусом.¹⁰

⁹ Altizer T. The Gospel of Christian Atheism. – Ph., 1966. – P.86.

¹⁰ Hamilton W. American Theology, Radicalism and the Death of God // Radical Theology and

Саме любов до ближнього стає мірилом святості людини. Таким чином, трансцендентне перетворюється в особливу якісну характеристику людського буття, що змушує В.Гамільтона відмовитися від використання поняття “Бог”. Особливістю його теологічних міркувань є оптимізм, віра в людину і безмежні можливості історичного прогресу. Отже, християнство В.Гамільтона не просто “безрелігійне”, але й “безбожне”.

Лінія радикального антропологічного іманентизму в інтерпретації божественного знайшла найбільш яскраво виражена в теологічній концепції П. Ван-Бурена. Він вважає, що “повнолітній” світ не потребує традиційної релігії, тому слід дати секулярну інтерпретацію Євангелія. З цією метою теолог обґрунтовує дві тези: а) слово “Бог” є або безглуздом, або таким, що дезорієнтує, вводить в оману людину; б) суть християнського Євангелія може бути виражена етичними, а не релігійними поняттями.

Отже, П.Ван-Бурен прагне поставити під сумнів не існування Бога, а саме питання про його існування. На його думку, Бога не можна виразити ніяким способом. Тому міркувати про нього слід мовою безпосередніх суджень про людину. Зміст християнського Євангелія теолог прагне виразити чисто секулярним способом. Відкидаючи його теологічну інтерпретацію, він подає інтерпретацію етичну (безрелігійну). Суттєвим для нього є не історичне уявлення про Христа, а уявлення про його стиль поведінки і погляди.¹¹

Секулярний зміст християнського визнання Ісуса полягає в тому, що людина повинна добровільно взяти на себе зобов’язання жити за тими ж законами свободи, за якими жив Ісус. Тобто віра - це спосіб життя. Тому свою христологію П.Ван-Бурен називає “а-теїстичною”. Традиційна теологія теж прийде до такого висновку, оскільки вона не має майбутнього. Майбутнє християнства, на думку П.Ван-Бурена, залежить від того, чи зуміє сучасна людина знайти в християнстві чисто секулярний зміст і чи повірять йому люди. Секулярну теологію П.Ван-Бурен розуміє як діяльність людей. Такий погляд зумовлює його негативне ставлення до церкви.

4. Онтологічна пантеїзація християнства

Своєрідною протиположною тенденцією антропологічного іманентизму є тенденція космічного пантеїзму чи онтологічного іманентизму.¹² Згідно її суджень, не Бог перебуває в світі і охоплює його, а навпаки - світ перебуває в Бозі.

the Death of God. – New York, 1966. – P. 46; Hamilton W. The Shape of a Radical Theology // Christian Century. – October 6, 1965.

¹¹ Van-Buren P. The Secular Meaning of the Gospel. – New York, 1963. – P. 84-100.

¹² Див.: Добренков В.И. Современный протестантский теологический модернизм. – М., 1980. – С.126-181.

Відтак, Бог не тільки існує разом зі світом, але водночас і поза ним. Така концепція “біполярності” Бога стала своєрідною формою пантеїзму (від гр. *pan* – все, *en* – в і *theos* – Бог; все в Бозі), в якій здійснюється синтез теїзму і деяких рис панентеїзму. Особливістю пантеїстичного розуміння Бога є те, що його уявляють іманентним і трансцендентним одночасно. Ця тенденція представлена двома напрямками.

Філософсько-онтологічна теологія. Філософсько-онтологічна чи екзистенціальна теологія розроблена в тритомній праці американського філософа й теолога П.Тілліха (1886-1965 рр.) “Систематична теологія”, яка є своєрідною енциклопедією сучасної протестантської думки.

У своїй філософській теології П.Тілліх розійшовся в поглядах з неоортодоксами на одну з ключових теологічних проблем – проблему відношення людини до навколишнього світу. Це розмежування супроводжувалось різкою критикою християнської ортодоксії з ряду питань. Теолог був переконаний у тому, що християнська думка не може мати суттєвого значення для людини, якщо вона не дасть відповіді на питання, які ставить перед нею життя. Своєю місією П.Тілліх вбачав саме у тому, щоб відновити гармонію між християнством і сучасним світом.

Цей модерністський захід богослов намагався здійснити за допомогою роз’яснення істинного смислу мови традиційного християнства. Криза сучасної релігії, на його думку, зумовлена дотриманням буквального тлумачення християнської мови, тоді як необхідно вдатися до її символічного розуміння. В результаті цього програму модернізації П.Тілліх зводить до двох завдань: а) ствердження символічної природи абсолютно всіх традиційних християнських понять; б) застосування філософської інтерпретації змісту цих понять відповідно до вимог часу. Прагнення примирити релігію з сучасним світом змушує мислителя стверджувати, що релігія складає внутрішній зміст духовного життя людини, всієї культури. Релігія є сутністю культури, підкреслював він, а культура виражає релігію.

Ідея єдності релігії зі світом зумовлена насамперед характером розуміння П.Тілліхом сутності Бога. Він задля того, щоб знайти золоту середину, критикує одночасно супранатуралістичні уявлення про Бога як про об’єктивну персоніфіковану силу, і натуралістичні спроби ототожнити Бога з природою. Ідеальною позицією йому вдається біполярна концепція Бога, в якій теолог намагається синтезувати теїстичні елементи трансцендентності з пантеїстичними елементами іманентності і ствердити своєрідну діалектичну єдність між ними.

Бог розглядається П.Тілліхом як начало, котре знаходиться не поза світом, а всередині нього, іманентне світу, але в той же час відмінне від нього. Бог є творчою “основою буття”, але він і дещо відмінний від того, основою чого виступає. Він є “буття як таке”, тому всі кінечні істоти ніби перебувають у ньому, хоча й відрізняються від нього. Отже, Бог не є існуючим буттям, а скоріше

особливою якістю буття взагалі, котру людина може відкривати у всіх речах, з якими вона стикається.¹³

Виходячи з цього нового образу Бога, П.Тілліх визначає релігію як порив, прагнення людини до “абсолютного”, “безумовного”, яке відкривається у вірі, коли людина охоплена “вищим інтересом”. За допомогою розуму людина не може осягнути Бога. Саме одкровення - психічний акт осягнення “основи буття” в звичних речах і явищах світу.

Водночас П.Тілліх відкидає неоортодоксальну точку зору на несумісність розуму й одкровення, які, на його думку, не можуть перебувати в конфлікті, оскільки співвідносяться з різними глибинами однієї й тієї ж реальності. Теолог переконаний, що в одкровенні не може бути конфлікту між розумом і вірою, оскільки перший передувє другій, а друга є досконалою реалізацією першого. Віра, як вищий інтерес, це –розум в екстатичному стані.

На основі розв’язання проблеми взаємовідносин віри і розуму П.Тілліх розглядає відносини філософії і теології, які на його думку, є взаємопов’язаними і взаємодоповнюючими, хоча й по-різному підходять до реальності, на різні методи спираються. Саме теологія має відповісти на ключові питання людського існування, які ставить філософія. Тому кожний теолог повинен мислити філософськи, філософ – теологічно. Отже, істинна філософія має бути філософською теологією.

Таким чином, намагаючись повернути християнство до світу і культури, П.Тілліх прагне створити теологію, яка б усунула традиційний для християнства розрив між “природним” і “надприродним”.

Теологія “процесу”. Однією з різновидностей сучасної протестантської секулярної філософської теології є теологія “процесу”, яка виникла в середині ХХ ст. і поширилася в США та Англії. Вона базується на філософії неореалізму А.Уайтхеда і Ч.Хартшорна.

А.Уайтхед найбільш повно виклав свої уявлення про Бога та його відношення до світу в своїй основній праці “Процес і реальність” (1929 р.). Намагаючись подолати “подвійність” природи, він хоче представити її як єдність “подій” (“елементарних факторів чуттєвого досвіду” і вічних об’єктів або “чистих можливостей”, “перехідних елементів у природі”). Розвиваючи думку про перехід “об’єктів” у “події”, філософ вбачає сутність процесу в безперервній актуалізації можливостей, котрі виступають як невидимі реальності та регулюють і спрямовують розвиток світу.

Уявлення про процес розвитку світу, як послідовний ланцюг реалізації можливостей, закладених в попередньому, неминуче веде, на думку Р.Уайтхеда, до визначення істоти, яка є джерелом безмежних можливостей і буття якої є незаперечним фактом. Ця істота є основою “вічних об’єктів” і всього актуального,

¹³ Tillich P. Systematic Theology. – Vols. – Chicago, 1967. – P.237-263.

вона ж – Бог. Функції Бога як творця полягають в тому, щоб надати речам мету і кінцеві мотиви, які лежать в основі процесу їх власної самотворчості.

Проте Бог як основа вічних об'єктів є лише “розум” Бога, взятий окремо від його тіла. “Тілом” же Бога є увесь світ в його цілісності. Подібна ідея приводить А.Уайтхеда до проголошення біполярної концепції Бога, який водночас є і первинне (нестворене), і вторинне (створене). Це дає змогу зробити висновок, що Бог і світ взаємозалежні один від одного у своєму існуванні: Бог творить світ тією ж мірою, якою світ творить Бога.¹⁴

Переглядаючи традиційні теїстичні уявлення, філософ твердить, що в своїй первинній природі Бог є трансцендентним, потойбічним по відношенню до світу, тоді як у вторинній – іманентним, посеїбичним, оскільки сам світ є не що інше, як “фізичне тіло” Бога. Отже, Бог є одночасно і основою, і суб'єктом світового процесу.

Концепція Бога Ч.Хартшорна у своїх суттєвих рисах дуже близька до концепції Бога А.Уайтхеда, хоча й не ідентична їй. На його думку, найбільш послідовним і адекватним способом розуміння Бога є розгляд його сутності в термінах двох протилежних аспектів – абстрактного і конкретного. Перший з них характеризує божественну реальність з точки зору її вічності й незмінності, абсолютності й безконечності, завдяки чому Бог є. Другий аспект характеризує її з точки зору залежності від світового процесу і акцентує увагу на її випадковості, відносності, плинності та різноманітності. Відтак, Бог, за Ч.Хартшорном, одночасно є незмінним і плинним, причиною і наслідком.

Ч.Хартшорн уявляє Всесвіт як єдиний і вічний процес, а Бога – як життя, що пронизує його. Тому своєю концепцією мислитель, з одного боку, солідаризується з пантеїзмом (Бог – іманентна істота, що включає в себе все), а з іншого – не пориває з теїзмом (божественна сутність є абсолютною) і виявляє своє прагнення до їх узгодження.

Згодом на основі ідей Ч.Хартшорна й А.Уайтхеда виникла теологія “процесу”, найвідомішими представниками якої є американські богослови Ш.Огден і Д.Кобб. Їх теологічні пошуки будуються на подібних триступневих логічних схемах. Спочатку обидва доводять, що традиційна теїстична концепція Бога є безглуздою для сучасного світу, критикують її недоліки і намагаються з'ясувати причини її кризи. Потім вони переходять до обґрунтування тези, що віра в Бога властива і необхідна людині. Нарешті, ставиться завдання дати таке тлумачення природи Бога і його відношення до світу, щоб віра в Бога стала невід'ємною частиною повсякденного досвіду сучасної людини.

Ш.Огден розвиває свої ідеї в книзі “Реальність Бога та інші нариси” (1966 р.). На його думку, Бог іманентний до життя людини і присутній як в її почуттях (на екзистенційному рівні), так і в розумінні нею свого існування (на

¹⁴ Whitehead A. Process and Reality: an Essay in Cosmology. – New York, 1929. – P. 529.

рефлексивному рівні). Тому відсутність віри в Бога свідчить про неправильне усвідомлення людиною свого існування. Ось чому одне з головних завдань теології Ш.Огден вбачає в тому, щоб допомогти людям відшукати в їх реальному життєвому досвіді щось таке, що б свідчило про присутність Бога. Це завдання теологія може виконати лише за допомогою філософії.¹⁵

Новий теїзм, на думку теолога, потребує такої філософії, яка могла б представити Бога одночасно і як відносну, і як абсолютну реальність. Бог, за Ш.Огденом, не є світом, але в той же час він перебуває в тісному спілкуванні зі світом. В певному сенсі світ є його тілом, його сферою дій. У своїй абстрактній ідентичності Бог незалежний від актуального світу, але в своєму конкретному існуванні він включений у світ і відчуває його вплив.

Теологічна концепція Дж.Кобба подається в його праці “Християнська природнича теологія” (1967 р.), вона мало чим відрізняється від концепції Ш.Огдена. Дж.Кобб теж вважає, що оскільки Бог традиційного християнства не відповідає досвіду і стилю життя сучасної людини, то він “помирає”. Солідарний він і з теологічною програмою оновлення християнства Ш.Огдена, ідеєю створення нового виду теїзму, в необхідності виразити образ Бога в поняттях світської свідомості, а не міфологічні мови.

Дж.Кобб також прагне знайти в повсякденному життєвому досвіді людини дещо таке, що може бути позначене поняттям “Бог”. Таким він вважає властивий кожному “поклик вперед”. Теолог враховує те, що життя людини може бути представлене у вигляді безперервного процесу постановки і досягнення мети. Спочатку він дає екзистенціальне (феноменологічне) визначення Бога, а вже потім хоче знайти його онтологічну основу в об’єктивній реальності.

Говорячи про взаємовідносини Бога й світу, Дж.Кобб зазначає, що світ не існує поза Богом і без нього, але в той же час світ не є Богом чи частиною Бога. Бог як енергія, як життя космічного простору, постійно втілює самого себе в своєму безперервному творінні світу й доти входить в нього, доки створений ним світовий порядок не стає його “тілом”.¹⁶

На цій основі представники теології “процесу” вважають, що віра в панентеїстичного Бога проявляється в різних творчих актах людини, які охоплюють майже всю сферу її життєдіяльності. Релігія ж розглядається тут як основа людської діяльності оскільки в ній реалізується божественна мета й задум. Космополітичний Бог, на думку Ш.Огдена й Дж.Кобба, вимагає від людини не підпорядкування, а вільних творчих прагнень і дій. Відтак, релігія, об’єктом якої виступає такий Бог, є релігією звільнення, розкріпачення людини, релігією, яка закликає її до вільної активної творчої діяльності.

¹⁵ Ogden S. Toward a New Theism // Theology in Crisis: A Colloquium on the Credibility of God. – М.С., 1967. – Р.12.

¹⁶ Cobb J. God and the World. – Ph., 1967. – Р.71-80.

Визначаючи світ як “плоть”, як “тіло” Бога, теологи “процесу” філософське, наукове й художнє пізнання характеризують як пізнання самого Бога. Звідси робиться висновок, що філософія, наука і релігія мають об’єктом одну й ту ж істину – Бога. Відтак теологія, філософія і наука повинні доповнювати одна одну. Подібні думки свідчать про те, що Ш.Огден і Дж.Кобб настільки насичують філософією теологію, що вона фактично зливається з нею.

5. Концепція синтезу науки і релігії в сучасному богослов’ї

Утвердження релігійної картини світу було і залишається одним із найважливіших завдань теології. Головним з них є погодження вчення про Бога як абсолютну причину всього існуючого зі змінами наукових уявлень про світ і людину. Релігійному світогляду притаманне: визнання творення світу (креаціонізм); доцільності і цілеспрямованості явищ реальності, початком і завершенням яких є Бог (телеологія); уявлення про направляючу силу і Божественне управління світом (провіденціалізм). Теологія прагне пояснити з релігійних позицій реально існуючу упорядкованість, закономірність і всезагальний зв’язок явищ.

Релігійному світогляду притаманне також специфічне витлумачення питання про місце і роль людини в світі, яке виражене в концепції антропоцентризму. Людина оголошується центром Всесвіту, вінцем Божественного творіння, образом і подобою Бога. В богослов’ї традиційно проголошувалося перевага віри над розумом. Водночас характерним було й намагання примирити віру і розум, щоб використати розум для подальшого обґрунтування релігії.

Незаперечність успіхів науки стимулювали богослов’я переглянути ставлення до розуму. Теологічна концепція істини покликана служити піднесенню віри над розумом і релігії над наукою. Висловлювання теологів про істину суперечливі: з одного боку, захищається традиційна теза про те, що істина – це Бог як втілення абсолютного знання; з іншого, – намагаючись примирити науку і релігію, теологи розвивають концепцію множинності істин, кожна з яких може використовуватися тільки у визначеній сфері буття. У відповідності з цим поділом цариною релігії вважається світ надприродний, потойбічний, а також вся сфера духовного життя. Що ж до науки, то вона обмежується проблемами природознавства без права на вирішення світоглядних питань.

Богословське сприйняття досягнень науки. Накопичення конкретних позитивних знань про живу і неживу природу спочатку не порушувало релігійної картини світу. Інколи навіть духовні особи брали участь в дослідженні природи, вважаючи, що отримані результати відкриють з більшою очевидністю для людини могутність Бога-творця. Коли ж дослідження природи набрало системного

характеру і поклало початок природознавству в сучасному його розумінні, накопичені факти підготували узагальнення, які призвели до конфлікту науки з релігійним світоглядом. Першу вибоїну в традиційній релігійній картині світу зробила в середині XVI ст. теорія М.Коперника. Геліоцентрична система, обґрунтована ним, підривала тогочасні богословські уявлення про Землю як нерухомий центр Всесвіту. Вона підкріпила ідею існування інших світів, подібних до Сонячної системи, ідею безкінечності Всесвіту.

Ця ідея, як відомо, викликала супротив католицької Церкви спровокувала репресії проти ряду вчених, які підтримували й розвивали наукові уявлення, пов'язані з “коперніківською революцією” в природознавстві. Нині католицька Церква визнала свою помилку і реабілітувала жертви своїх переслідувань. В Апостольському Посланні “*Tertio millennio adveniente*” (“Наближаючись до Третього Тисячоліття”) звертається увага на “болісне явище” в історії християнства – “захист правди методами нетолеранції і насильства”. Йдеться про те, що в історії Церкви було багато випадків, коли під прикриттям “захисту незаперечних істин” затискала точка зору інших або силоміць їх усували від дискусії.

Протягом останніх століть, особливо в XIX і XX, не раз виникали конфлікти між релігією і наукою. Але, як згодом з'ясовувалося, такі конфлікти можна уладнати визнанням компетентності і самоцінності результатів наукових досліджень, а також домовленістю про невтручання науки в сферу релігійних світоглядних пріоритетів. В такий спосіб наявний конфлікт між наукою і релігією вдавалося розумно долати. Так, накопичений до початку XIX ст. матеріал спостережень живої природи сприяв висуненню ідеї про мінливість і розвиток видів тварин і рослин. Перші такі ідеї, висловлені Ж.Ламарком (1744-1829 рр.), захисники релігійних поглядів на світ стали відкидати за допомогою “теорії катастроф” Х.Кюв'є (1769-1832 рр.), яка допускала багаторазовість повторення на Землі, з волі Бога, катастроф масштабу біблійного всесвітнього потопу.

Спочатку теорія Ч.Дарвіна також була сприйнята як підриив ідеї божественної доцільності живої природи, оскільки підводила до висновку про природне виникнення життя на Землі. Сьогодні еволюційна теорія по суті визнається Церквою, але водночас акцентується увага на спрямовуючій волі Бога в цьому процесі.

Уже на початку XX ст. модерністське богослов'я почало трактувати біблійні дні творення як епохи, які тривали мільйони, а то навіть і мільярди років. Це повинно було усунути розбіжність між наукою і Біблією у питаннях про термін існування Всесвіту. Це нововведення було поступово сприйняте більшістю теологів. Так алегорично почала трактуватися вся біблійна картина світотворення. Зрештою, висувається концепція, згідно якої створення світу Богом не завершилося за шість днів, або періодів, а продовжується і до сьогодні як перетворююча діяльність людини, але вже в інших формах.

Сучасні богослови, узгоджуючи релігійну картину світу з сучасними науковими відкриттями в астрономії й астрофізиці та інших науках, готові припустити, що Бог безпосередньо творить лише первинну матерію. Процес же формування конкретних об'єктів відбувається без прямої участі Бога, а є наслідком перетворень матерії за встановленими ним законами. Однак в поворотних моментах світової історії (виникнення життя, людини і її свідомості) теологи вважають за необхідне визнати безпосередню участь Бога. Чергування природних процесів з актами творчого втручання Бога створює картину прогресивних змін у світі, яку наука називає еволюцією або розвитком.

Звертаючись до проблем співвідношення науки і релігії богослови різних конфесій зауважують, що багатьом здається, нібито розвиток науки і техніки свідчить про повну зрілість розуму, його самодостатність у пошуках істини. Від цього атмосфера нашого часу пронизана духом секуляризму. Якщо при цьому релігійній вірі й відводиться ще якесь місце, то лише десь в глибині душі, а з повсякденного духовного життя вона всіляко виключається. Захоплення досягненнями науки і техніки, відзначають теологи, набуває особливої сили у тих, хто схилиється до раціоналізму і вірить у здатність нашого розуму проникати в найпотемніші сфери світу.

Проте відомо, що ліва півкуля мозку забезпечує переважно раціональне (логічне) мислення, а права – образне (позалогічне) сприйняття. Для цілісного ж сприймання світу однаково важливе і те, і друге, і нехтування одним із них згубно як для особистості, так і для суспільства. Це перш за все емоційно-образне, а не логічне сприйняття навколишнього світу. Релігія, як і мистецтво, бере участь у створенні саме позалогічного знання про світ, яке не спирається на раціонально вибудовані мисленні конструкти, а виникає відразу і раптово.

Вищі сили сприймаються позалогічною частиною людської свідомості, а відтак не піддаються якійсь логічній перевірці. Тому наука питання їх існування вирішити не в змозі. В світлі цього зрозумілими є відомі слова Лапласа, що наука не потребує гіпотези про існування Бога. Неможливість логічного доказу буття Бога або ж спростування віри в Бога обґрунтував І.Кант. Він доводив, що основи релігійності лежать не там де наука і логіка, а там, де лежить позалогічне знання, зокрема моральність.

Людству потрібний цілісний світогляд, що ґрунтується не лише на науковій картині світу, а й позанауковому сприйнятті його. Лише сукупність наукової і “серцевої” картини дає повне відображення світу в свідомості людини. Саме воно може бути надійною основою її існування.

Сучасні богослови, зберігаючи віру, прагнуть поєднати досягнення науки і культури, закликають вірних прилучатися до всього, що є істинним. Протиставлення віри і знання, підкреслюють вони, це вигадка тих, хто бореться проти віри й Церкви. Своє покликання вони вбачають в тому, щоб у всіх тих точках, в яких постає дійсне або уявне розходження між наукою і релігією,

показати, що правда останньої залишається непохитною. Християнські богослови при цьому нагадують, що знання знаходиться в постійному розвитку. На відміну від релігії, теорії і гіпотези науки змінюють одна одну. Те, що здавалося в науці незаперечним вчора, безслідно зникає сьогодні. Науці, зауважують вони, повинна бути надана повна свобода в побудові будь-яких гіпотез при з'ясуванні природи тих чи інших явищ. Тільки треба пам'ятати, що всі ці гіпотези можуть бути замінені іншими, як це не раз вже було. На відміну від цього основні положення християнського віровчення залишаються незмінними з того часу, як Господь Ісус Христос був на Землі. Християнське вчення про світ і людину спирається на вічні дані Одкровення і є предметом віри.

Історія природознавства свідчить про постійний вплив релігійних і філософських ідей на розвиток науки: наукова свідомість до XIX століття взагалі не відокремлювала себе від релігійних ідей. Якщо й траплялися випадки переслідування діячів науки з боку церковної влади, то ці колізії вимагають спеціального і конкретного дослідження. Вони були характерними тільки для Західної Європи. Конфлікт між релігією і наукою в цьому розумінні давно згас. Західне християнство давно визнало свої помилки в цьому. В наш час ніхто і ніде не ставить умову в ім'я християнства заперечувати право розуму і досвіду на вивчення природи. В.Ебней – президент астрономічного і фізичного товариств відзначав: “Я займаюсь науками і повинен сказати, що не тільки немає ворожнечі між Біблією і природознавством, але ми маємо справу якраз з зворотнім явищем. Наука говорить нам про закони в природі, а там, де є закони, повинен бути і законодавець – Бог”.¹⁷

Розгортаючи дослідження відношення віри і розуму богослови акцентують увагу насамперед на тому, що християнство настільки високо цінить розум, що може бути назване “релігією розуму”. При цьому вони посиляються на те, що Син Божий Ісус Христос йменується в Євангелії від Івана **Логосом**, а Логос означає і **слово**, і **розум**. Нічого нерозумного немає і не може бути в християнстві, наголошують богослови, хоч його істини й перевищують наш розум, будучи надрозумними, нерозумними. Людина має надто багато позараціонального знання, тобто знання, яке не позначене діянням нашого розуму і не залежить від нього, хоч водночас і є дійсним знанням. До нього відноситься все те, що підказує нам наше серце, наші почуття, наша інтуїція. Як відзначав В.Паскаль, “серце дає нам знання, про підґрунтя якого нічого не знає наш розум”. В нашому житті цьому “знанню серця” (іноді й помилковому, як помилковими бувають і висновки нашого розуму) відводиться почасти виняткове місце. Ним ми керуємося значною мірою в складних життєвих ситуаціях. Коли ми прагнемо поклатися в таких випадках лише на розум, то саме тоді відчуємо й усвідомлюємо “короткозорість” нашого розуму, його обмеженість. А коли справа стосується

¹⁷ Цит. за: Наука и религия. Сборник // Голос громадянина. – 1991. – № 42. – С. 5.

того, що вище нашого земного буття, “по той його бік”, то тут розум або просто мовчить, або ж підказує нам нерозумні речі.

Отже, ми повинні визнати факт роздвоєння пізнавальної сили в людині, визнати те, що поруч з розумом і його ідеями стоїть серце з його озоріннями, через яке нам може відкритися найглибша істина, навіть та, яку з часом підтверджують і самі вчені.

Обмеженість сили розуму не заважає визнавати реальність того, що є “над розумним”, що не пізнається нашим розумом. В такій ситуації робота розуму доповнюється нашою вірою. Поєднання ж розуму й віри можливе саме тому, що і розум і віра насправді постають як виявлення одного і того ж стану людського духу - пошуку істини. “Істинна релігія й істинна наука повністю гармонізують одна одну”, - зауважує Лорд Кельвін.¹⁸

При вивченні природи дані досвіду і логічні побудови розуму можуть подеколи опинитися в протиріччі з тим, що дає нам християнська віра. Проте такі розходження не повинні нас бентежити, їх не слід замовчувати. Треба лише усвідомлювати те, що гіпотези, які створює наука, постійно змінюються. Ці зміни і хитання в наукових конструктах можуть бентежити нашу релігійну свідомість, подеколи суперечити їй, але це не має спричинювати якісь конфлікти між наукою і релігією.

Християнська віра аж ніяк не усуває вивчення природи, але вона визнає можливим діяння Бога в світі як в межах закону причинності, так і з порушенням його. Наука може і повинна шукати “природні” причини того, що здається загадковим або незбагненим, але вона не може відкидати можливості діяння Бога в світі. Християнство визнає право розуму, але визнає і його певну обмеженість. Воно відкидає лише абсолютну автономію розуму, установки, що він стоїть вище віри. Віра, засвідчуючи існування надрозумних істин, цим самим веде до визнання межі розуму. Відтак духовність християнина має бути зорієнтована на поєднання віри й знання, а не протиставлення їх. І це стосується не лише світу невидимого, а й видимого, який відкривається нам в досвіді. Г.Дж.Силей, професор геології, писав: “Науки – сестри релігії, в тому розумінні, що вони розкривають частину законів, які керують Всесвітом і життям людини. Таким чином, вони є сходишками, що ведуть до віри”.

Не можна заперечувати все те, що наука дала для прогресу людства. Саме їй воно завдячує відносно обґрунтованим й логічно взаємопов’язаним знанням про світ. За останні 200 років саме завдяки науці і техніці людство пережило більше змін в своєму способі життя, ніж за тисячоліття до цього.

Проте наука і техніка не тільки допомагають нам вирішувати життєві проблеми, а й створюють нові труднощі: руйнують середовище нашого проживання, призводять до відчуження в міжособистісних відносинах,

¹⁸ Цит. за: Наука и религия. Сборник // Голос громадянина. – 1991. – № 42. – С. 5.

детермінують всезростаючий темп життя, породжують душевні і фізичні стреси. Відтак прогрес розширює не тільки можливості добра, але й можливості зла, які зокрема виявляються у можливості повного знищення життя на Землі. Природно, виникають питання про моральне застосування наукових і технічних відкриттів. Вони повинні бути спрямовані на гуманні людські цілі. І це знову підводить нас до вічного питання: що таке людина і для чого вона в цьому світі? Сучасні психологія і соціологія здатні усунути деякі труднощі в житті окремої людини і в житті суспільства, зробити її існування більш повноцінним і розумним, але можливості цих наук не дозволяють відповісти на питання про сенс людського життя. Без такої відповіді людина позбавлена свого, власне людського орієнтуру в житті. Їй потрібна любов, надія, свідоме, розумне життя. А між тим вона бажає не тільки більше мати і знати, а й бути чимось більшим. Наш час особливо примушує нас ще більше замислитися в питаннях про початок і мету існування людини.

Визнаємо те, що на це питання впродовж тисячоліть відповідала саме релігія. І якими б різними залежно від конфесійного багатоманіття не були ці відповіді, в одному вони сходилися: людина для самої себе в своєму існуванні - це така проблема, яку сама вона вирішити не зможе. І ось тут релігія дає людині осягнення і впевненість в тому, що саме вона, з усіма своїми проблемами знаходиться під владою якоїсь більш високої реальності, яку вона називає святинею або зоною божественного і до якої вона відноситься із страхом і тремтінням, хоч і з побожною довірою. Всі релігії твердять, що реальність надприродного є нескінченно більшою, ніж дійсність видимого світу і самої людини. І світ, і людина дійсні лише внаслідок своєї причетності до цієї всеохоплюючої реальності святого і божественного. І донині релігії дають багатьом мільйонам людей сенс, основу і мету їх життя.

Таким чином, оскільки у вірі нам відкривається той же Бог, з яким ми зустрічаємося в наших роздумах про дійсність, то віра і знання не утворюють протилежності. Відтак віруюча людина не має підстав з підозрою відноситися до наукового людського досвіду: вона може бути впевненою в тому, що її віра завжди знайде опору в знанні. Як підмітив Ф.Бекон: "Тільки мале знання віддаляє від Бога; велике знання – знову повертає до Нього".

Дійсно прагнення зрозуміти світ, не відводячи ніякого місця Богу у його існуванні, в прямій чи невиразній формі продовжує до сьогодні ще діяти в науці. Так, сучасні астрономічні гіпотези прагнуть вивести сучасний Всесвіт у всій його складності, виходячи при цьому з первинного газоподібного стану матерії. Але тоді постає питання, а звідки походить сама ця матерія? Якщо матерія вічна, то вона й абсолютна, тобто буття витікає з неї самої. В такому разі можна сказати, що вона "божественна". Якщо матерії не можна приписати те, що перетворює її в дещо Абсолютне, тоді залишається визнати, що над матерією є вища сила, яка й визначає життя матеріального буття.

Коли відомий хірург М.Пірогов подолав свій матеріалізм і рішуче

відкинув думку, що від руху мертвих атомів могла виникнути вся природа у всьому різноманітті її форм, то він прийшов до думки, що основним фактом в природі є “світове життя” (“океан життя”). Пізніше вчений визнав, що і при такому розумінні природи не можна все ж зрозуміти її в її цілому із самої себе. При цьому М.Пирогов дійшов до визнання надсвітової Сили, Бога, тобто від натуралізму перейшов до супранатуралізму.

Характерною рисою теологічних концепцій є створення універсальних схем, в яких релігія і Церква виступають як унікальні надісторичні сили, здатні здійснити радикальне виправлення і спасіння світу, оновлення культури і моралі.

Увага до природничих наук з боку християнських конфесій має нині надто багатопланові вияви: це усні і друковані виступи відомих церковних ієрархів про взаємовідносини віри й розуму, і чисельні статті в богословських виданнях про вагу наукових досягнень, і проведення під егідою церкви різних ювілеїв, пов'язаних із знаменними датами з життя відомих природознавців і т.ін.

За останні роки католицькі і протестантські теологи видали сотні книг, брошур, опублікували багато статей в церковних і світських журналах, де досягнення природних наук витлумачуються в релігійному дусі.

Метою всього цього є формування в суспільній свідомості думки про можливість здолання сформованої багатостолітнім конфліктом віри і розуму історичної обмеженості в їх взаємовідносинах. Ставиться нині завдання вироблення конструктивних позицій про їх плідне світоглядне партнерство.

6. Церква і культура: “обновленські” спроби здолати розрив

Донедавна Церква і культура в конфесійному розумінні не могли бути рівнозначними і рівноправними величинами. В дихотомії церква-культура партнерство заперечувалося як однією, так і другою сторонами. Історично Церква намагалася стояти над культурою, а культура дистанціювалася від церкви. Уявлення про культуру Церква пов'язувала лише з релігійною культурою, що визначалася як соціально репродуктивна чи творча діяльність людей у тій сфері буття свідомості, що пов'язується з вірою у надприродне. Релігійна культура завжди була конфесійно диференційована й виражала історично обумовлений рівень розвитку релігійних течій (скажімо: секта-деномінація-церква; релігійна спільнота – інституалізаційна церковна установа і т.п.). Розрізнялася релігійна культура за ознаками як матеріальна (в її основі лежав релігійний культ), так і духовна (система зразків, норм поведінки та релігійних знань, що систематично прищеплювалися та закріплювалися певною Церквою, а також рівень оволодіння ними з боку прихильників даного віровчення).

Взагалі ж між культурою народною, а тим більше світською, і Церквою традиційно існувала прірва й протистояння. Православна Церква завжди воювала

з народною, дохристиянською культурою. Не змігши здолати її впливу, вона змушена була погодитись на синкретичне співіснування з нею.

Протестантизм від самого початку свого існування, особливо в Новому Світі, виявив себе як поєднання релігії і культури. З одного боку, антипросвітницький характер протестантизму проявився в засудженні театру, живопису, світської літератури, розваг як непродуктивної витрати часу і коштів (проте пізніше ці види діяльності були оправдані, коли вони ставали джерелами доходу). З другого боку, в протестантизмі виразились нові тенденції суспільного розвитку, які в подальшому відіграли важливу роль у формуванні американської нації. Ці тенденції пов'язані з формуванням культури праці в США. Нові сучасні релігійні течії (як християнські, так і не християнські) стоять поза культурою тих народів, серед яких вони намагаються здобувати неофітів.

Католицька Церква лише на II Ватиканському Соборі сформувала нове розуміння культури. Це виявилось у чіткій соборній заяві про можливість різних підходів до культури як тих чинників, що допомагають людині вдосконалити й розкрити багатогранність її духовних і фізичних рис. Собор визнав сучасне, соціологічне і етнологічне, розуміння культури, а також можливість “плюралізму культур”. У соборній конституції темі культури присвячено цілий розділ, квінтесенція якого полягає у тому, що Церква робить важливий крок до відкритості й гнучкості в розумінні культури. Сучасний антропологічний підхід Ватиканського Собору до культури виявляє щось цілком відмінне від класичного, елітарного її розуміння.¹⁹

Отже, йдеться про те, що Церква, принаймні у двох важливих аспектах, зуміла віднайти в культурі об'єднуючий чинник. Це виявляється, по-перше, у визнанні того, що культура охоплює найширший рівень художнього та інтелектуального зростання і, по-друге, у прийнятті церквою прошарків повсякденної культури, “нових форм життя”, зокрема “масової культури, з якої постають нові спроби мислення, дії” і суспільного зв'язку. Згідно з цим новим соборним поглядом на культуру, вона є “особливим горизонтом, якого людина досягає, усвідомлено чи неусвідомлено, ототожнюючи себе з певною людською спільнотою”, і який пропонує людині своє уявлення про минуле і бачення майбутнього”.²⁰

Отже, представники католицизму, принаймні його чолові репрезентанти в галузі культури, недвозначно дають зрозуміти, що Церква не може існувати поза культурою, що вона визнає цінність і розмаїтість культур та стоїть на позиції плюралізму культур й, що найголовніше, дотримується принципу національного самовираження в культурі. Про це заявлено і самим понтифіком. Виступаючи у Ризькому університеті під час візиту до Латвії, папа Іван Павло II визначив

¹⁹ Poupard Paul. The Church and Culture: challenge and confrontation.- St. Louis, 1994.- P. 5.

²⁰ Poupard Paul. Culture et inculturation: essai de definition. Seminarium.- Rome, 1992.- P.19.

культуру як “усе те, що формує людську особу і спільноту, в якій вона живе”.²¹

В енцикліці “*Centesimus annus*” (1991 р.) понтифік визнав, що різні культури по-різному сприймають питання про сенс особистого буття, що культура є “питанням контексту”, “переплетінням зовнішніх впливів”. Саме завдяки цим її властивостям вона є “сферою постійного і ревного зацікавлення Церкви”. “Життя особи стає справді людським завдяки культурі. Людське життя – це культура... Культура – те, завдяки чому людська істота стає ще людянішою”.²²

Разом з цим Церква вважає, що “пасивне засвоєння культури” у її “тривіальних формах” не дає сильні спонуки до того, “звернутися чи не звернутися до питання про сенс і вартості життя, а зрештою й про Бога”. У зв’язку з цим Церква намагається подати ще й інший вимір культури, враховуючи реалії нинішнього світу, зокрема вплив всюдипроникаючих стереотипів і стилів життя.

Інкультурація і євангелізація. Сутність цього виміру культури, базується на новому підході запропонованому II Ватиканським Собором, який полягає у тому, щоб за будь-яких культурних умов, в будь-якому культурному контексті розпізнавати те, що може виявитися “зернами Євангелізації”. Отже, йдеться, як наголошував понтифік під час своїх відвідувань різних континентів земної кулі, про “потребу інкультурації Євангелії та євангелізації сучасних культур”. Церква заявляє, що ці два завдання не можна відокремлювати одне від одного.

Як першорядне завдання в сучасному світі, католицька Церква висунула потребу “нової євангелізації як самої церкви, так і світу”. Це подвійне завдання “інкультурації Євангелія” вона визначає як подання його в нових виразах, формах, що тісно пов’язані з національними культурами. Таким чином, сама Церква потребує інкультурації, наближення до національної культури, користування національною культурою як засобом євангелізації.

Саме з цією метою була створена в 1982 р. з особистої ініціативи понтифіка Папська Рада у справах культури. Сприймаючи основоположний принцип II Ватиканського Собору про необхідність оновлення церковного життя і наближення до сучасного світу, Папська Рада в справах культури встановила зв’язки з міжнародними організаціями і культурними установами всього світу. Вона провела багато міжнародних конференцій з питань євангелізації культур та інкультурації Євангелій, з проблем свободи особистості, цінностей сучасного суспільства. Програма діяльності Папської Ради в справах культури обіймає широке коло питань: бесіди про Бога з людьми епохи науково-технічної революції; напрямки пастирського підходу до культури; присутність церкви в культурі університетів; онтологія церковних ухвал щодо нових релігійних рухів – своєрідного явища нашої цивілізації та інші.

²¹ L’Osservatore Romano. – 1993, 15 sept. – P. 15.

²² John Paul II AT UNESCO. – Paris, 1980.

Одним з важливих засобів “інкультурації Євангелій” і “євангелізації сучасних культур” виступають католицькі культурні центри, програма діяльності яких досить широка: вивчення і захист культурної ідентичності різних етносів і національних меншин; діалог з митцями та інтелектуалами; зв’язок із засобами масової інформації задля виявлення “моделей формування релігійних цінностей” у даних спільнотах; міжрелігійний діалог з монотеїстичними релігіями (іслам, іудаїзм). Отже, в широкому контексті, інкультурація – це конкретне осмислення культури як засобу і водночас способу нової євангелізації сучасної церкви і сучасного світу.

Конкретно, скажімо, інкультурації в Африці передбачають “внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей через інтеграцію з християнством”, “укорінення християнства в африканські культури.” В Апостольському посланні “Церква в Африці” накреслені напрямки здійснення інкультурації. Церква глибоко досліджує проблеми африканської ментальності, африканської сім’ї, культу предків, традиційних африканських вірувань в контексті їх інкультурації – літургічної, обрядової, теологічної, правової.

Відповідні проекти “євангелізації церкви і світу” здійснюються католицькою церквою в Азії, Латинській Америці, Океанії і Європі. Що стосується останньої, то її євангелізації через інкультурації на меті має утвердити в свідомості європейців “єдині корені християнської європейської культури від Атлантики до Уралу”. Культурні особливості, суспільні і економічні стани, політичні зміни Церква враховує для корекції проектів інкультурації, застерігаючи при цьому від всілякого синкретизму. Однак для Церкви, якщо вона чітко дотримуватиметься такої концепції інкультурації, може виникнути певне ускладнення у відносинах з національними культурами, ускладнення, викликане загрозою клерикалізації культур.

Культура і віра. Концепція інкультурації, яка має на меті адаптацію літургії, всього комплексу богослужіння, зокрема церковної мови, церковного послання в національні культури, повинна сприяти тому, щоб будь-яка культура, перетворена і відроджена Євангелією, відповідала живій народній традиції, оригінальному національному відображенню християнського послання. Діалог церкви з національними культурами стає таким чином тією важливою життєвою необхідністю, від якої залежить подальша доля церкви на зламі тисячоліть.

Виступаючи на Європейському конгресі еклесіального руху з питань культури, Іван Павло II сказав: “Віра, яка відокремлена від культури, не може бути сприйнятою на належному рівні, ретельно продуманою і правильно прожитою”.²³ Отже, йдеться про те, що “поєднання культури і віри вимагає не

²³ Jonn Paul II. Autograph Letter of Foundation of Pontifical Council for Cultur. – 20 May. – 1982 // Acta Apostolicae Sedis. – № 74. – 1983. – P. 683-688.

тільки культура, але й віра.

Таким чином, Церква в сучасному світі дуже зацікавлена в культурі, культурі, яка існує для людини, охоплює всю сукупність життя кожного народу. Мотивується це зокрема тим, що втілення Христа в людську природу є водночас і культурним втіленням.

Проблема взаємовідносин між Євангелією і культурою, як вважають ієрархи Української греко-католицької церкви, була поставлена і в основному вирішена самим Ісусом Христом. Адже Христос за народженням належав до єврейського народу, був вихованцем його культури, сформованим його релігією і проникнутим його ментальністю у мисленні і почуттях, Христос був у певному сенсі продуктом єврейської культури. Навіть його посланництво спасіння було адресоване насамперед його співвітчизникам (“Я посланий тільки до загублених овець дому Ізраїлевого”. – Мт 15:24). Але перед тим, як покинути землю, Христос сказав: “Тож ідіть і навчіть всі народи” (Мт 28:19). Цим Христос хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен залишатися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його посланництва повинен бути замінений на культурний елемент кожного народу. Саме така концепція поєднання релігійної віри і національної культури подається нинішніми авторитетами з ієрархії УГКЦ.

Християнство в Україні, дотримуючись вірності візантійському (східному) обряду, повинне було втілитися в культуру українського народу, щоб таким чином зблизити релігійну віру і народну культуру. З приходом християнства в Україну візантійський літургійний календар поступово накладався на український календар язичницького походження, щоб зробити в такий спосіб можливим втілення християнства в культуру українського народу. Очевидно, що втілення євангельського послання в українську культуру – це сфера турботи церкви, яка має на меті сприяти національному і духовному відродженню українського народу. Інкультурація церковного життя на український кшталт сприятиме тому, що Церква стане близькою і дорогою кожному українцю, допомагатиме своєму народові жити у відповідності з національними і релігійними традиціями.

Віруючі, що примушені реагувати на сучасну культуру, з точки зору авторитетів віронавчальної влади католицької Церкви, мають, принаймні, три альтернативи: перша – “не знаходити в культурі нічого доброго для віри” (це ностальгія за старими, пройденими шляхами Церкви і за релігійним контролем над суспільством); друга – “нерозбірливий плюралізм” у сприйманні різних стереотипів культури; третя – “ключовий для сучасної віри виклик” (що означає “вступити в діалог із сучасними культурами, визнаючи в них здорове, протистоячи хибному і намагаючись доповнити те, чого бракує”). Церква усвідомила свою місію – служити євангелізації культур. Однак зустріч Євангелії з сучасною культурою і кожної національної культури з релігійною вірою

ставить перед Церквою на порозі третього тисячоліття багато проблем.

Саме тому “нову євангелізацію церкви і світу” Апостольська Столиця тісно пов’язує з вирішенням насамперед суспільно-політичних проблем: подоланням соціальної відсталості, а соціальним розвитком народів, відверненням расових, міжплем’яних, міжнаціональних і міжконфесійних конфліктів, встановленням політичної стабільності, вшануванням прав і свобод всіх народів, націй і національних та релігійних меншин. Постійне зубожіння багатьох народів і країн та збагачення інших (проблема “Південь-Північ”), нестримний темп урбанізації, проблеми біженців і демографічні проблеми в цілому, міжнародна заборгованість, жіноча емансипація, поширення СНІДу, збереження в деяких регіонах рабства, етноцентризм – на цих та інших проблемах католицька Церква намагається акцентувати увагу в євангелізаторській діяльності. Пріоритетність цих тем у проведенні міжнародної політики Ватикану безумовно сприятиме зближенню віри і культури.

7. Християнство на межі тисячоліть

Незважаючи на ту ейфорію, яку викликало в християнських конфесіях відзначення 2000-ліття Різдва Христового, всі вони вимушені визнати й ті мінуси, які мало християнство в другому тисячолітті. Але підхід до їх виокремлення у них різний. Якщо, скажімо, католицька Церква прагне підійти до цього з позицій вселенськості християнства, то православні знову ж проголошують свою єдиноістинність, а всі мінуси шукають вже десь ззовні щодо себе.

Свою відмову навіть від простої зустрічі з Папою Римським Російський православний патріарх, замість того, щоб вибачитися за всі злочини своєї Церкви в християнському світі і за винищення Українського християнства, з’ясовує тим, що, дивись, греко-католицька Церква, яка, як відомо, повернула собі насильно забрані у неї після Львівського Собору 1946 року храми, тим самим нібито “фактично розгромила” православні єпархії і парафії у Західній Україні. Але тут більш відвертим є російсько-православне радіо “Радонеж”. “Діалог любові з католиками неможливий, – заявляє воно, – оскільки неможливим є діалог світла з пільмою”.²⁴

Патріарх Української Православної Автокефалії Димитрій відверто визнавав: “Неймовірно здається думка, що хтось із глав християнських Церков має яку-небудь скристалізовану думку про об’єднання християнства... Про об’єднання Церков, про віднову їх життя, повернення їм дійсно християнського напрямку та зведення в Єдину, Святу, Соборну й Апостольську Церкву ніхто й не думає. **Немає охочих віддавати Христу Його власність!**”.

²⁴ Цит. за: Агенство релігійної інформації. – 1999. - № 12. – С. 10.

То ж яке майбутнє очікує християнство в наступному столітті, якщо воно саме ігнорує основну заповідь Христову – заповідь любові. Дамо своє, далеке від ейфорії, бачення цих перспектив, і не для того, щоб виявити якесь злорадство з цього, а щоб розбудити до осмислення реальності і дій з відвернення.

Наступне століття постане насамперед віком подальшої дехристиянізації (або, як кажуть, “внутрішньої секуляризації” традиційного християнства, його конфесій. Це виявиться в наступному:

- втраті християнською релігією ролі морального імперативу повсякденної життєдіяльності своїх вірних, підміні орієнтацій на моральні цінності християнства орієнтаціями на матеріальні (насамперед, грошові) цінності;
- відданні переваги вірними забезпеченій телебаченням своїй присутності на квартирному (домашньому) богослужінні перед храмовим;
- поширенні християнського вільнодумства при одночасній втраті, зокрема серед інтелігенції, сліпої довіри до змісту віроповчальних установок конфесії і бездумної впевненості в їх істинності;
- зростанні кількості шлюбів з іновірцями, що руйнуватиме ті “сімейні церкви”, завдяки яким ще зберігаються християнські традиції;
- звертанні уваги на релігійні події, відзначення християнських свят лише із-за їх видовищності, а не із-за їх духовного змісту, переконання в необхідності це робити із-за своєї віроналежності;
- дотриманні не етики, а етикету християнства, зокрема обрядів, пов’язаних з особистим життям, і то з необхідності віддання данини традиції, громадській думці, із-за відсутності відповідних інших етикетних форм;
- в помітному скороченні з різних мотивів кількості тих, хто виявлятиме бажання стати священиком чи монахом (більш всього в католицизмі із-за заборон священикам брати шлюб);
- недотриманні вірними встановлених церквою норм регулювання особистого життя (наприклад, заборони абортів, розлучень, шлюбів з іновірцями та ін.), зменшенні кількості дійсних християн і зростанні номінальних;
- зростанні світськості держав, які до цього тривалий час виявляли себе як християнські, певною мірою сприяли розвитку і збереженню на своїх теренах християнських традицій;
- формуванні уяви про християнство як одну із можливих культур, певною мірою як фольклорне явище за умов зростаючих контактів між народами, утвердження різними міжнародними інституціями, зокрема ООН, ЮНЕСКО та ін., в людському співтоваристві функціональності універсальних норм і принципів співжиття, міжнародних цінностей;
- розширенні форм вияву вірності вартостям християнського життя, належності до християнства всупереч обмеженню їх лише знанням християнських доктрин і регулярному виконанню певних обрядових дійств;

- знеціненні євангельських істин внаслідок послідуєчого за плюралізацією і подальшою диференціацією інституційних виявів християнства урізноманітненню їх витлумачень;

- зростанні кількості позацерковних християн, тобто тих, хто визнаватиме Ісуса Христа за Бога, прийматиме його вчення, але не відвідуватиме храмові богослужіння, розглядаючи їх як данину язичницьким формам;

- появі християн, які в Ісусі Христі вбачатимуть не одну з іпостасей Святої Трійці, а підходитимуть до нього як видатної земної людини, вчення якої вони сприйматимуть як своє, подібно тому як є, скажімо, томісти, гегельянці, марксисты і т.п.

Очікуване кожною з християнських конфесій і деномінацій здійснення заповіді Христа, щоб всі були **одно** і саме на їхній основі, так і залишиться благою мрією. Диференціація християнських конфесій буде продовжуватися майже з геометричною прогресією при одночасному збереженні монолітності католицизму, навіть з явищем асиміляції останнім деяких споріднених з ним церков східної традиції, в тому числі й Українського греко-католицизму. Останнє певною мірою засвідчує не лише можлива невдовзі зміна вивіски УГКЦ, а й наявна вже в ній тенденція відтіснення “греко-” в різних формах її діяльності, зокрема обрядової, розширення її за рахунок чисто католицьких елементів (наприклад, “хресної дороги”).

Християнство з кінця XX століття разом з іншими релігіями увійшло в їх ринок. Християнство нині постає як своєрідний “духовний супермаркет”. Якщо донедавна ще можна було якось обмежити поінформованість особистості лише тією конфесією, до якої вона належить і яка є в традиції певної країни, то нині зростаючі можливості культурних обмінів, вторгнення засобів масової інформації в духовне життя практично кожного, коли можна прийняти на свій екран і на своїй же мові передачі про різні релігійні течії і церкви, відчуті їх переваги і обмеженості, з’явилася можливість провести в своїй свідомості певну конвергенцію релігій в їх концепціях світу і тієї ролі, яку в ньому відіграє Бог. Саме тому в наступних століттях спостерігатиметься не лише зростаюча конкуренція християнства з іншими конфесіями і передусім з ісламом, який помітно потіснить його навіть в європейському і американському регіонах, а й конкуренція з навернення до себе вірних між християнськими Церквами і деномінаціями, але вибір їх ставатиме все більше особистісним.

Подальша диференціація християнства призведе до того, що воно втратить свою інтегративну роль в суспільному житті, більше того міжконфесійні і міжцерковні протистояння перетворять його в чинник суспільної дезінтеграції. Тому владні структури прикладатимуть свої зусилля до того, щоб зробити релігію складовою лише приватного і сімейного життя людини, витіснити її на окраїни суспільної функціональності. Відбудеться відокремлення не лише Церкви від держави, а й держави від Церкви. Така відокремленість засвідчуватиме повноту

демократії держави у сфері свободи релігії і віровизнань. Кожна людина стане суверенною у своєму релігійному виборі.

Загальною тенденцією у розвитку сучасного християнства є його протестантизація. Цим поняттям позначаємо процес зростання в конфесіях прагнення до все більш свідомого досягнення змісту християнського вчення і поступове спрощення обрядової символіки і практики. Протестантизація особливо виявилася в післясоборовому католицизмі, який продовжує переживати своє оновлення – аджорнаменто.

Так, згідно проведених “Експрес-Геллап” ще в 1985 році досліджень громадської думки, більшість французів-католиків схвалює те, що заперечує Рим, зокрема контрацепцію (80 %), розлучення (76 %), аборти (59 %), висвяту у священники жінок (65 %).²⁵ Але при цьому католицька Церква не відсторонює їх від себе, бо ж, визнаючи різний рівень наближення до Бога, формує свою єдність не за рахунок того, що роз’єднує її вірних, а того, що є для них спільним. Характерно, що свою терпимість щодо ересі послідовників своєї конфесії католицька Церква не переносить на течії протестантського толку, бо ж не погоджується на включення їх до своєї структури.

Православ’я загалом протистоїть процесу протестантизації, всіляко обстоює свою ортодоксальність, прагне подати свою традицію як всеціло позитивне явище. Проте вже зараз науково виважена статистика засвідчує помітне зменшення кількісного росту православних громад в порівнянні з ростом громад протестантів і католиків. Науковці відзначають низький рівень активності православних віруючих, їх обізнаності у християнському віровченні. Це є підставою для висновку, що якщо Православ’я не переживе своє аджорнаменто, то в третьому тисячолітті воно перетвориться в релігійну меншину. На одній лише традиції ХХІ століття йому не прожити.

То ж доля Православ’я в руках його ієрархії і богословів, бо ж надіятися на якусь особливу підтримку й поблажливе ставлення держави до окремих церков чи взагалі конфесії за умов законодавчо гарантованої свободи релігії і віровизнань не можна. До того ж, не все традиційне з вітчизняного християнства варте підтримки. Історія і в традиції вносить свої корективи, засвідчує з чим слід рахуватися, якщо ми обстоюємо її поступ. Адже ті країни, в релігійному житті яких домінує Православ’я, не процвітають в своєму розвитку. Його хіба що з певною віддачею ще може використовувати Росія в ролі ідеологічного підґрунтя своєї (явної чи прихованої) експансіоністської політики. Свідченням цього є чергове винищення росіянами з благословення їх Православної Церкви народу Чечні. До речі, в своєму Різдвяному посланні Патріарх Московський засудив (і цілком справедливо) “беззаконні натовські бомбардування” Югославії і жодним словом не згадав вияви російського вандалізму на чеченських теренах. А мовчання –

²⁵ Малерб М. Религии человечества. – М. – СПб., 1997. – С. 505.

ознака згоди!

Важливу роль в актуалізації ролі Православ'я в духовному житті України відіграла б організація ним широкої місіонерської роботи, підготовка духовних кадрів не лише до обрядодіяння, а й для душпастирства, оновлення обрядової практики, а не слідування стандартам далекого середньовіччя, зокрема здолання рис її селянськості, юдейськості, молитовної попрошайності, навчання вірних основам християнської релігії і спрощення голої видовищності своїх богослужінь. Храми православні відкриті, а що молоді там мало, що вона більше на зібраннях нових релігійних течій, то це питання (і докір) Православні Церкви мають ставити вже не комусь, зокрема державі, а насамперед собі, бо ж від цього залежить їх майбуття.

Християнська Церква – це вселенська спільнота людей, об'єднаних її засновником Ісусом Христом. Але Спаситель творив Церкву не як якусь організацію, а як духовну спільноту. Згідно вчення апостола Павла, всі члени Церкви є неодмінними складовими її як містичного тіла Христа. Вони поєднані в органічну цілісність з різними функціями і завданнями. Проте в переакцентованій науці про християнську Церкву як ієрархічно організовану спільноту миряни з часом постали в деяких конфесійних її виявах у ролі “сірих членів”, втратили свою духовну місію і перетворилися в матеріальний придаток до кліру. Останній же занедбанням своєї душпастирської функції ще більше віддалилися від мирян. Взявши ж на себе функцію відпускати гріхи під час таїнства сповіді, він перебрав на себе Божі функції, бо ж не має права розпоряджатися Царством Божим у Вічності. Лише активізацією власного духу, молитвою як богодуманням, а не обрядодіянням-проханням (Г.С.Сковорода), кожний християнин зможе стати благогодним Богу, дійсно служити Йому, не перетворюючи Його у свого служачу.

Бог вклав в кожного Силу, здатну все здолати. Відтак поруч з досягненням ними своїми задатками буде відпадати потреба в священстві як посередній ланці між Богом і людиною, бо ж як можуть грішні, за словами того ж Г.С.Сковороди, відпускати гріхи грішним. Слушно тут звучать слова православного митрополита Антонія: “Протягом століть ми боронили істинну віру, її непорушність і красу, але чи жили ми відповідно цій вірі? А чи не є гіркою істиною фраза про те, що можна бути єретиком справами своїми в той час, коли проголошуєш правдиву віру на словах? Чи можна проголошувати слова про те, що Бог є Любов, - і не бути явищем, присутністю Божественної любові в цьому осиротілому, темному, гіркому, змученому світі – нашому світі? Скільки молитов, які ми підносимо Богові, мали б для нас бути не тільки викриттям, а й осудом, якщо ми тільки не змінимо спосіб життя й не станемо іншими!”.²⁶

²⁶ Антоній, митрополит Суражский. Какими мы вступим в третье тысячелетие христианства? // Русская мысль. – 1999, 23-29 декабря. – С.20.

Але, продовжимо вже словами патріарха Димитрія, ніхто з пануючих в Церкві “не хоче каятися, бо знає, що завтра буде грішити, а всі тільки закликають до покаяння своїх підданих”.²⁷ Проте якщо дивитися на Церкву Христову як цілісність під кутом зору служіння, то миряни не є якоюсь окремою категорією членів Божого Люду. Саме на цьому ґрунтується протестантське вчення про вірних, яке обстоює потребу активної участі мирян в житті Церкви, їх співвідповідальність за її долю. Обновлюючи католицьку Церкву, II Ватиканський Собор в декреті “Про апостольство мирян” також наголосив на тому, що “наш час потребує значної активності мирян, більше того, сучасні умови вимагають від них напруженого й обширнішого апостольства”.²⁸ Декрет чітко визначив місце мирян в церковному організмі: “Як в організмі живого тіла жодний член не буває тільки пасивним, а й бере участь в його житті і діяльності, так має бути і в Тілі Христовому, яким є Церква. Миряни, витворені співучасниками священничого, пророчого і царського служіння Христового, виконують в Церкві і в світі свою частину посланництва як народу Божого. Вони виконують апостольство своєю діяльністю з євангелізації і освячення людей, а також в прагненні удосконалити земний порядок у відповідності з євангельським духом”.²⁹ Проблема мирянського руху розглядалася також і на спеціальному Соборі Української Греко-Католицької Церкви.

То ж зростання ролі мирянського руху в наступному столітті стане характерною рисою життя християнських конфесій. Православні Церкви лише зараз (хоч і з великим запізненням) починають усвідомлювати необхідність і значимість цього фактору в гарантуванні своєї життєвості, хоч, може згадуючи дещо із своєї минулої історії, і бояться мирян.

Християнство в наш час все більше, скажемо так, євангелізується. І це – орієнтир на наступне. На зміну Закону Старого Заповіту приходить Благодать Нового. Говорячи про моральне виховання, певна увага у нас ще часто акцентується на десяти заповідях Мойсея як на своєрідному моральному мінімумі. А між тим, по-перше, не всі члени Декалогу мають моральний зміст, а по-друге, ці заповіді загалом характеризує лише заборонний контекст. Проте відомо, що якщо хтось не робить щось лише із-за заборони на певну поведінку чи дію, то це ще не означає, що він не коїв би це, якби такої заборони не існувало, і взагалі, що він є моральним. Христос повчає, що моральною є не та людина, яка не коїть якесь зло, а та, в якій навіть думка не з’являється про злодіяння, для якої моральні норми є своєрідним інстинктом духу. Еталони морального життя дає, власне, Новий Заповіт, Євангельський Христос, зокрема в Нагорній проповіді.

²⁷ Димитрій, патріарх. Дискусійні думки про об’єднання Церков. – К., 1999. – С. 3.

²⁸ Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 297.

²⁹ Там само. – С. 299.

Заповіді Мойсея дані єврейському народу в конкретних обставинах його життя. Їх слід приймати в контексті всього Старого Заповіту, а не довільно виривати з нього.

Життя диктує необхідність докорінної зміни парадигми традиційного християнства. Нині все своє віровчення традиційні церкви будують на абсолютизації ідеї гріховності людини і посмертної відплати їй за скоєні нею впродовж свого життя гріхи. Але при цьому Бог постає у вигляді якогось карателя, який тільки й чекає свою чергову жертву. До того ж, формування якоїсь боязні суду Божого після смерті не є актуальним для молоді, якій ще далеко до цього свого межового стану. Визнаємо, що нинішня людина відчула свою гідність і творчу велич. Її характеризує загалом добро, а не впадання в якусь гріховну діяльність. То ж наголошування лише на її гріховності, а отже і на якійсь поганості, принижує її. Дехто із православних християн, як засвідчило опитування послідовників нових релігій, із-за несприйняття цієї ідеї навіть поміняв свою традиційну релігійну належність на прихильність до конфесії, в якій людина може відчувати себе людиною, а не якимсь “слабким, гріховним сотворінням”. Відтак ідеалом для сучасної людини мав би бути не затворник чи мученик, постник чи стовпник, а діяч, відомий своїм добротворенням як для всього людства, так і щодо ближніх. То ж треба возвеличувати людину її добром, а не принижувати постійно її гріхом.

Новою парадигмою для християнства мав би стати Ісус Христос як моральний ідеал. На це завжди, власне, було зорієнтоване Українське християнство. Так, Український Східний обряд характеризує особливий підхід до людини. Вона виступає в ньому не як представник маси, а як виокремлений індивід, особистість. Якщо в Західній Літургії втілення і богоявлення Ісуса Христа розглядається як певного роду приземлення Божого Сина, то Східний обряд навпаки – постає як піднесення і прославлення людини. В Литійній стихарі Різдва, на Великому Повечір’ї співають: “Сьогодні Бог прийшов на землю, а людина вийшла на небо”. Для Східних Церков Різдво Христове – не лише прихід Сина Божого на землю, просте сходження Його на рівень Людини, а й піднесення землі до неба, уподібнення людини Богу. “Небо і земля сьогодні з’єдналися через народження Христа”, – співають в Східних Церквах.

По-різному витлумачені в Східному і Західному обряді й останні часи життя Ісуса. Якщо в Українській Східній традиції домінує культ воскресіння Спасителя, то в Західній – надто розвинутий культ Голгофи, містики Христових страстей. Хрест в Західній традиції виступає знаком терпіння і смерті, а не джерелом життя і символом воскресіння, як це має місце у Східній. В останній Христос на хресті – це не якась там нещасна людина, жертва жорстокої долі, а Владика, Господь слави. До хреста вона підходить не як до знаряддя тортур і смерті. Таїнство хреста в тому, що він є передвісником світлого воскресіння. “Хрест без воскресіння – це

трагедія, воскресіння без хреста - неможлива річ”, – слушно зауважує Є.Іванків.³⁰

Вивчення нових християнських течій, які в останнє півстоліття оволоділи релігійним полем зарубіжжя, а нині поширюються і в Україні, засвідчило появу такої тенденції в християнстві як повернення до його витоків, організації християнського життя за формами ранніх християн. Відкидається при цьому традиція Отців Церкви як така, що перетворила християнина в прохача. Тут варто послатися на О.Бернгардта, ідеї якого лежать в основі християнської течії Рух Граля. “Сучасна людина, - пише він, - говорячи: “Хай буде Воля Твоя”, сама при цьому нічого не хоче робити. Смысл її відчуттів: “Я став смиренним, Ти це зроби!” Про себе вона при цьому високої думки, вірить в те, що поборолася себе і “розчинилася” у Волі Божій. Але всі ці люди - некорисні мимри, ледацюги, базіки, фантазери і фанатики, а не корисні члени в Цьому Творінні! Вони серед тих, кого слід осуджувати, бо ж вони не бажають стати працівниками на Господньому Винограднику! Вони - ліниві раби, але ж рабство – протиприродний стан для людини”. І там же: “Ви бачите, як необдуманно веде себе людина щодо Бога, якими марними є її спроби скористатися Високими Словами Христа! Скиглячи, часто люто хитруючи, як побита, вона ніколи не славить і не радіє”.³¹ Перевага неохристиянських течій в основному саме в тому, що вони славлять Бога, а не йдуть до нього, як старці, з протягнутою рукою. Це більше імпонує сучасному віруючому, який вважає, що життям своїм, активним діянням на ниві Божій, а не постійною прохачкою у Бога можна здобути потойбічне блаженство.

Раннє християнство не мало такої складної обрядової практики, як та, що з'явилася лише в IV столітті і репрезентується зокрема Літургіями Івана Златоуста та Василя Великого. Але сьогоднішнього християнина вже не влаштовує просте бачення християнства. Він хоче знати його. Відтак лише схвалення заслуговує скорочення католицькою церквою літургійного часу. Православ'я, яке всіляко протиставляється цьому, зрештою перетвориться в омертвілу “літургійну” секту, що не матиме якогось зв'язку ні з нинішньою культурою, ні з історією. В наступному домінуватиме не обрядове, а зраціоналізоване християнство.

Є ще ряд тенденцій, які стануть домінуючими в християнстві наступного століття.

Ми живемо в час самоусвідомлення себе різними, раніше підневільними етносами. Відтак активізуватиметься національна самобутність сприйняття християнства кожним народом. Формула з Нового Заповіту, що для Христа немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа, буде прочитуватися не в контексті нівелювання національних різниць, а як утвердження того, що ти можеш бути християнином, належачи до будь-якої нації. Більше того, боротьба за національне християнство постане одним із виявів боротьби за національну незалежність, національне

³⁰ Іванків Є. Український Християнський Схід. - Чикаго, 1992. - С.17-18, 58.

³¹ Абд-Ру-Шин. В свете истины. Послание Граля. В 3-х т.- Т.1.- Штутгарт, 1990.- С. 182.

відродження, формування повноти національної культури. Прикладом цього вже зараз може служити діяльність національних православних церков в Україні, Македонії, Чорногорії, Білорусі, католицької церкви в Китаї.

В наступному столітті християнство через різні свої організації все більше буде виходити за межі того, що характеризує його власне як релігію. Це змирення християнства (а воно вже активно розвивається) виявиться в опануванні ним справою освіти, мистецтва, культури загалом, виходом в політику, бізнес. Але цей вихід за межі релігійного приховує в собі велику небезпеку для християнства, бо ж тоді всі біди і негаразди мирського життя постануть його складовою, а відтак слугуватимуть в ролі чинника відвернення від нього і пошуку якоїсь позитивної конфесії.

Вже нині християнство прагне до все більшого єднання з наукою, до узгодження віри з розумом. Свідченням цього є енцикліка папи Івана Павла II “Fides et ratio”, чисельні видруки різних протестантських конфесій. В наступному столітті домінуючим буде не прагнення до розмежування сфер науки і релігії, а пошуки шляхів онаучення останньої і християнізації першої. Християнство прагнутиме на свою монополію вирішення глобальних проблем, провідну роль в духовному житті. Під натиском модерного християнства буде долатися примітив середньовічної схоластики, християнського фундаменталізму, який розглядає все через призму боротьби Бога і диявола. Сьогоднішній віруючий потребує вже іншого витлумачення християнських істин.

Ми живемо за умов прискорення суспільного прогресу. Конфесія, яка хоче вижити, не відстати, має змінюватися відповідно до нашого часу, його потреб і перспектив. Досвід минулого має служити їй орієнтиром для уникнення помилок в наступному. Звичайно, на більший успіх може розраховувати та Церква, яка має добру традицію, бо їй не приходиться все вибудовувати заново, повторяти минулі помилки, безперспективні дії. І як би не борсалися в своїх намірах досягти великого дрібні християнські конфесії, перспектив перетворення у світове явище вони не мають. Католицизм, як вагомий духовний рух сучасності і одна з найдинамічніших християнських конфесій, має великі підстави для домінування в релігійному житті наступного століття. Гарантом цього слугує не лише притаманний йому дух аджорнаменто, відсутність закостенілості, а й відкритість до різних культур, висока оцінка прагнень розуму до пізнання достовірних істин Христа, заохочення активної діяльності мирян, здолаття лицемірства, яке виявляється у формальному виконанні обрядових дійств, та ін.

Дослідники виділяють шість конфліктуючих між собою епохальних констеляцій в історії християнства: 1) іудео-християнська апокаліпсична парадигма церкви раннього християнства; 2) греко-елліністично-візантійська парадигма давньої церкви; 3) римо-католицька парадигма середньовічної церкви; 4) реформатсько-протестантська парадигма лютеранського християнства; 5) просвітницько-модерністська парадигма ліберального протестантизму;

б) сучасна постмодерністська парадигма екуменічного християнства.³² Дехто нині пише про настання вже якоїсь пізньо-християнської культури.

Якщо звернутися до слів О.Меня, що “християнство тільки починається”, то можна прийти ще й до такого висновку: двохтисячолітній вік християнства був підготовчим етапом до того екуменічного християнства, яке лише тепер постане в Єдиній Духовній Християнській Церкві на основі екуменічного єднання різноманіття його течій. І якщо протестанти необхідність екуменізму усвідомлювали порівняно давно і діяли в цьому напрямку, то протидія цьому процесу з боку православ'я і католицизму нині наростає. А між тим процес урізноманітнення інституалізованих виявів християнського життя невинно зростає. Цьому сприяє глобалізація інформаційних зв'язків, можливостей спілкування, всезростаюча відкритість державних кордонів. Зростання кількості християнських течій мало б супроводжуватися не загостренням протистояння між ними, а толерантизацією взаємовідносин, розширенням взаємозбагаченням різних християнських конфесійних деномінацій на основі зацікавлених зв'язків і діалогів між ними. Треба кожному християнину визнати право інших на свій шлях до Бога і вміти чути їх, а не йти до них із завчасно заготовленими відповідями із питань взаємного інтересу.

³² Кюнґ Г. Религия в переломе времен // Мировое древо.— М., 1993.— С. 66.

Контрольні завдання і запитання

1. Який зміст має католицьке аджорнаменто і яку роль відіграло воно в житті церкви?
2. За які гріхи Церкви і чому вибачався папа Іван Павло II в ювілейному 2000 році?
3. Якими шляхами відбувається в наш час інтеграція теології та філософії?
4. Які варіанти модернізації християнства запропонувала сучасна протестантська теологія?
5. В чому відмінність антропологічної пантеїзації християнства від онтологічної?
6. Визначте шляхи коадаптації науки і релігії нашого часу.
7. В чому зміст модерної концепції інкультурації?
8. Охарактеризуйте перспективи християнства XXI століття.

Тематика рефератів

1. Другий Ватиканський Собор як початок католицького аджорнаменто.
2. Іван Павло II про співвідношення філософії та теології (за енциклікою “Віра і розум”).
3. Протестантські варіанти модернізації християнського віровчення.
4. Особливості коадаптації науки і релігії XX століття.
5. Обновленські концепції культури сучасного богослов’я.
6. Концепція “Смерті Бога” та її різновиди.

Рекомендована література

1. Добренев В. Современный протестантский теологический модернизм. – М., 1980.
2. Иоанн Павел II. Единство в многообразии. – 1994.
3. Христианство и культура сегодня. – М., 1995.
4. Моррис Г. Библейские основания современной науки. – СПб., 1995.
5. Казакова А. Второй Ватиканский Собор. – М., 1973.
6. Скибницкий М., Мировоззрение, естествознание. теология. – М., 1980.
7. Християнство і проблеми сучасності. – К., 2000.
8. Християнство і духовність. – К., 1998.
9. Християнство і національна ідея. – Тернопіль, 1999.
10. Християнство: контекст світової історії та культури. – К., 2000.