

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців
і Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України



Українське релігієзнавство

№35

Бюлетень «Українське релігієзнавство»
затверджений ВАК України як періодичне
фахове видання за профілем «філософські науки»,
«історичні науки» та «соціологічні науки».

*Видається щоквартально з 1996 року.

*Свідцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

*Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

*Редакція залишає за собою право виправляти мову,
стилістику, редагувати матеріал відповідно
до стандарту видруку статей.

*Редакція не вступає в листування з автором.

*При передруку посилання на «Українське
релігієзнавство» обов'язкове.

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор)

Л.Виговський, доктор філософських наук
М.Закович, доктор філософських наук
О.Крижанівський, доктор історичних наук
В.Пашенко, доктор історичних наук
М.Пірен, доктор соціологічних наук
О.Погорілий, доктор соціологічних наук
О.Саган, доктор філософських наук
О.Уткін, доктор історичних наук
Л.Филипович, доктор філософських наук
М.Чурилов, доктор соціологічних наук
П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
вченою радою*

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 14 від 9 вересня 2005 р.

© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
2005

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2005

© Автори параграфів

Християнство доби постмодерну (колективна монографія)

Монографію підготовлено до друку на основі виконання Відділенням релігієзнавства планових тем «Релігійна свідомість в умовах модерну і постмодерну» та «Тенденції розвитку релігії і релігійності в українському суспільстві», а також проекту «Міжконфесійні відносини в умовах суспільної трансформації в Україні».

ЗМІСТ

Вступ.	
ПРЕМОДЕРН, МОДЕРН І ПОСТМОДЕРН В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ ХРИСТІЯНСТВА (д.філос.н. А.Колодний)	5

Розділ І. ХРИСТІЯНСТВО ЗА УМОВ ПОСТМОДЕРНУ

1. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу (д.філос.н. Л.Виговський)	33
2. Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу (к.філос.н. Е.Мартинюк)	45
3. Глобальні трансформації християнства доби постмодерну (к.філос.н. С.Свистунов)	54
4. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві (к.філос.н. О.Бучма)	69
5. Християнська духовність та її сучасні конструкти (к.філос.н. Г.Кулагіна)	86
6. Змирення християнства та відстороненість його від світу (к.філос.н. П.Павленко)	111
7. Трансформація концепту Логос в добу постмодерну (к.філос.н. О.Горкуша)	123
8. Утопія єдиного християнства та конвергенційні процеси в ньому (к.філос.н. П.Павленко)	139
9. Харизматизація християнства як світова тенденція (к.філос.н. В.Титаренко)	151

Розділ ІІ. ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ В ХРИСТІЯНСТВІ УКРАЇНИ

1. Релігійність в Україні: характер і напрямки змін (д.філос.н. В.Єленський)	168
2. Вільний релігіївибір людини як складний духовний процес (к.філос.н. М.Бабій)	179

3. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну (<i>д.філос.н. О.Саган</i>)	189
4. Конституювання Помісних Церков як інструменту захисту національних інтересів українського народу (<i>к.філос.н. С.Здіорук</i>)	207
5. Трансформації католицьких конфесій в роки Незалежності України (<i>к.філос.н. О.Недавнія</i>)	219
6. Інституалізація протестантизму як вихід у світ (<i>д.філос.н. П.Яроцький та к.філос.н. Ю.Решетніков</i>)	238
7. Неорелігії України в епоху постмодерну (<i>д.філос.н. Л.Филипович</i>)	261
8. Трансформації державно-церковних відносин у незалежній Україні (<i>к.філос.н. В.Климов</i>)	279

Післяслово.

ХРИСТІЯНСТВО НА ПОРОЗІ НОВОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ

(<i>д.філос.н. А.Колодний</i>)	300
--	-----

ВСТУП

ПРЕМОДЕРН, МОДЕРН І ПОСТМОДЕРН В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ ХРИСТІАНСТВА

В суспільній думці прийнято виділяти три основні етапи (стазиси) у розвитку європейської культурної свідомості, точніше – три духовні ситуації в історії Європи – премодерн, модерн і постмодерн. Епохальної зміни своїх парадигм зазнали тут і релігії. Як зазначає відомий швейцарський теолог Ганс Кюнг, «стосовно релігії зміна парадигм означає зміну основного зразка, основної структури, основної моделі, відповідно якій людина сприймає себе саму, суспільство, світ і Бога» [Кюнг Ганс. Тринадцять тезисов // *Arbor Mundi* (Світове дерево).- М., 1993.- С. 66]. Проте, осмислюючи релігійний премодерн, модерн і постмодерн, ми не можемо часово і сутнісно пов'язувати ці етапи із багатоконфесійною еволюцією духовного життя всього світу, бо ж означені ситуації не знайшли свій виразний вияв у розвитку кожної з наявних в ньому релігій. Ці етапи більш виразно виокремлюються хіба що в християнстві. Історія його (як і будь-якої іншої релігії) постає за тим же Г.Кюнгом як послідовна зміна однієї за іншою різних парадигм віросповідання в рамках одного Символу віри, що відповідають певним метанарраціям (від іудео-християнської парадигми раннього християнства до просвітительсько-модерністської парадигми ліберального протестантизму). При цьому, говорячи про релігійний премодерн, модерн і постмодерн щодо християнства, ми не маємо шукати їх в кожній з його конфесій, а мусимо підходити при цьому до християнства як цілісного духовного феномену в контексті всієї його історії.

Перший етап – премодерн – хронологічно можна розпочинати з IV-V століть – часу перших Вселенських Соборів і діяльності Отців Церкви, коли релігія втіленого і вмираючого Бога, за вдалою думкою С.

Франка, здобула своє вираження в абстрактній і догматично-законсервованій філософії Логосу. Вона знайшла своє пряме відображення у віроповчальних конструктах насамперед католицизму та православ'я. Хоч Слово й поставало в них першопочатком, але саме через нього витворювався світ і людина, які відтак є образами Бога.

Премодерн базується на ідеї Божого патернального провидіння. Все наявне у світі є нижчим, похідним від нього, бо ж Бог - «не від світу цього», є самодостатньо суцим. Як сказано в Біблії при визначенні його ознак, він просто Є.

У п'ятому столітті засновник західної християнської теології Августин, використавши філософію Платона для формування системи свого богослов'я, узагальнив основні елементи християнського вчення, чим надав християнству певну цілісність.

Суть концепції премодерну в розумінні Бога як абсолютного центру буття виражається в тому, що в ній він відкривається людині через її душу і серце, а не через розум. Відтак християнам істини слід шукати не в науковому пізнанні, а в Об'явленні. Тому в епоху премодерну авторитет релігії як духовної сили є незмінно вищим від авторитету науки, розуму, раціональності. У цьому премодерн відрізняється від передуючого йому мислення античної людини, яка не виходила за сферу світу при своєму осягненні його, бо ж не мислила чогось поза ним. Якщо в її уяві й існували боги, то вони мислилися належними світу, такими, що визначають і спрямовують все, що відбувається в ньому. Людина премодерну постає в ролі привілейованого посланця Бога на Землі і водночас вірного слуги його. Вона не покликана змінювати стабільні умови свого життя у світі, бо ж місією Творця є збереження незмінності загальної суті світового буття. Для премодерну вихідною була істина Еклезіасту: «Що було, воно й буде, і що робилося, буде робитись воно, - і немає нічого нового під сонцем!» (Ек. 1: 9).

Домінування у світогляді премодерну ідеї теоцентризму, розуміння Бога передусім як косміурга, а не лише суб'єкта добра, любові й істини, знімало примат розуму, необхідність пізнання, постало заслоном тій інтелектуальній елінізації християнства, яку започаткував апостол Павло. Актуальними з доби Отців Церкви стали слова Біблії, що у великій мудрості багато печалі.

Підсумовуючи вище сказане, зробимо висновок: премодерн у європейському християнському просторі знаходив своє вираження у монотеоцентризмі. Релігійними виявами його, зокрема після розколу 1054 року християнства, були православ'я і католицизм.

Інтегративно пізнавальну діяльність премодерну подають «Суми» Томи Аквінського, де він виявив своє прагнення поєднати Біблію з Аристотелем. І хоч Тома був католицьким теологом, його ідеї були сприйняті і в православне богослов'я. Так, свої богословські курси професура Києво-Могилянської Академії будувала переважно на цій томістській праці. В ній людська історія поставала як триетапний процес – від початкового творіння Богом світу й людини через втілення Сина Ісуса Христа до Страшного Суду.

Проте відзначимо тут те, що саме католицизм не зупинився на вихідному християнстві і з часом вивів цю світову релігію за її ранньосвятоотцівську й соборову традицію, вивів у світ, зробив християнство соціальною релігією при одночасному збереженні певного консерватизму у своїх віросповідній і обрядовій сферах. Православ'я ж застряло на етапі премодерну і у його вихідних соборних і святоотецьких архайзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі. Саме в православ'ї премодерн не вмер. Як свого часу він виявляв свою ворожість щодо античного розуму, так він поставав ворогом розуму в епохи модерну. Із-за цього країни з домінуванням православ'я виявили відсталість в історичному поступі, слугують оплотом світового консерватизму й темного середньовіччя.

Етап модерну в європейському суспільному житті, а водночас і в релігійній його сфері, починається з XVI-XVII століть – доби Реформації. Саме вона переклала Біблію національними мовами, по-новому відкрила її світу. Завдяки Реформації Біблія повернулася християнам у своєму чистому вигляді без тих доповнень і деформацій, які внесли в її витлумачення Отці Церкви і християнські Собори першого тисячоліття. Модерн знаходить свої чітко визначені принципи в часи Просвітництва. Він не зняв домінуючу у світогляді премодерну ідею теоцентризму, але доповнив її так, що через можливість вільного вивчення біблійних текстів відкрив двері до домінування з часом ідеї раціоцентризму. «Тільки в XVII столітті, власне кажучи, - зауважує той же Г.Кюнг, - виникли нового роду вірування – віра в автономний розум, відчуття переваги раціонального мислення і прогресизм, в основі якого після Декарта й Гегеля лежать успіхи «модерністської» філософії і «точного» природознавства. Це призвело до виникнення науково-технічного суспільства... Процес модернізації водночас був і процесом секуляризації, в якому наука, економіка, держава і, зрештою, сфера особистого життя емансипувалися від релігії... В європейському модерні інституалізована релігія...

виступила проти загрозових для її влади великих сил модерну – природознавства, техніки, індустріалізації і - особливо – демократії» [Там само.- С. 67- 68]. Саме така позиція щодо останнього інституалізованої релігії спричинила витіснення її із суспільного життя, віднесення до розряду пережитків. Поява автономної секуляризованої культури була певною мірою продуктом Реформації і Просвітництва: християнство за умов модерну стало однією з релігій серед багатьох інших.

З часу модерну наступив новий етап в релігійному осмисленні дійсності. В ситуації визнання підпорядкування всіх подій докільля об'єктивним законам теологам складно стало говорити про Бога як про об'єктивну силу історії. Способом захисту, яке обрало для себе західне християнство (насамперед протестантизм), була демонстрація притаманної йому розумності й соціальної корисності. Останнє виявилось зокрема в усуненні відмінності між релігією і мораллю, зведенні теології до етики. Це зрештою призвело до певного нівелювання специфіки релігії, вилилося в етизоване християнство. Християнство з моралі зробило Бога. Ця тенденція його зберігається і нині.

В протестантизмі, який є типовим конфесійним виявом християнства доби модерну, основою його віровчення виступають, з одного боку, вже не рішення Вселенських Соборів і праці Отців Церкви, а Священе Писання – Біблія. З другого ж боку, сама Біблія, перекладена національними мовами, стала об'єктом раціонального осмислення протестантами. Відтак з доби модерну світ, як витвір Божий, постав об'єктом пізнання і віднайдення в ньому Божої премудрості. З часом він уже усвідомлюється не як творіння Бога, а просто як природа.

Сформований новий погляд на світ призвів і до нового розуміння місця людини в ньому. Модерн не стільки підніс людину, як приземлив її, подав як частину природного буття, господаря власної долі. Вона одержала право на пізнання світу й власне корегування свого існування в ньому. В XVIII столітті прогрес науки був таким значним, що здавалося, що вона вже може з'ясувати все, що розум має безмежний потенціал. Але хоч Просвітництво цього століття вже й відкинуло християнство, але воно ще не відкинуло самого Бога. Проте він в його осмисленні вже не брав участь у справах свого творіння, бо ж Всесвіт поставав як замкнута система природних причинно-наслідкових зв'язків. В XIX столітті Просвітництво втратило хоч якийсь зв'язок з Богом. Він уже йому став непотрібним і як початок світу й всього в ньому, що ще було в дійстві. Так, у Ч.Дарвіна в його концепції еволюції природа стала повністю самодостатньою. Як відзначає лютеранський теолог Дж. Едвард Вейз, «зрештою мислителі відмовилися навіть від класицизму Просвітництва.

Рационалізм, корені якого знаходяться у вченні Платона та Аристотеля, обстоював наявність вселенських абсолютів і нематеріального начала. Але вже на початку дев'ятнадцятого століття емпіричний підхід витіснив раціоналізм. У відповідності з матеріалізмом дев'ятнадцятого століття реальним є тільки те, що ми можемо спостерігати. Фізичний світ, що сприймається органами чуття і вивчається науковими методами, є єдиною реальністю» [Вейз Едвард Джин. Времена постмодерна.- М., 2002.- С. 31].

З доби модерну світ вже перестає усвідомлюватися як вияв Бога, а постає насамперед об'єктом для людської зраціоналізованої діяльності в ньому. При цьому остання виступає вже не формою служіння Богу-Творцю, а самотворенням: людина із слуги Божого перетворюється в господаря власного існування. Спасіння від всіх знегод вона стала очікувати вже не від Бога, а відшукувати його в знанні, маючи свободу особистої діяльності. Відтак модерн – це етап зростаючої секуляризації, етап антропоцентризму, етап раціональності.

«Рационалізм модерну протистойть фанатичній вірі премодерну у те, що найвищою силою, з активністю якої онтологічно пов'язане походження світу, життя, антропності так само, як і процвітання людства, є Бог, - слушно відзначають В.Лук'янець та О.Соболь.- Акцентуючи цю особливість модерну, його нерідко кваліфікують як епоху панування особливої релігії – «науковірування» (тобто ідололатрії, бо науковий розум не є Бог)» [Лук'янець В.С., Соболь О.М. Філософський постмодерн.- К., 1998.- С. 37].

Мислителі Відродження стали розглядати надприродний християнський світогляд як анахронізм. Як це справедливо відзначає д.ф.н. О.О.Степанова, Бог під впливом кантівської філософії перетворився у постулат практичного розуму, що допомагає людині упорядковувати оточуючий її світ [Степанова Е.А. Западное христианство: от модерна к постмодерну // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН.- Вып. 3. Екатеринбург, 2002.- С. 54-55]. Інтелектуальним завданням теології після епохи Просвітництва стало примирення теоцентричної віри з антропоцентричним світоглядом.

Це була відповідь на виклик історії. На зміну фанатичній вірі премодерну приходить зраціоналізована віра модерну. Модерн не підніс людину, а спустив її у світ як природу, а не як творіння Боже, зробив володарем, приватизатором світу, а зрештою – заручником тих деструктивних сил, які поставили світ на грань фіналу у війнах, екокатастрофах. Наука, ставши безпосередньою продуктивною силою,

водночас преретворила людину, як складову останніх, в ніщо, зробила сенс її буття у світі беззмістовним. Якщо на етапі премодерну людина була нижчою Бога, але вищою від всього іншого, то на етапі модерну вона стала заручницею зовнішніх щодо неї, часом нею ж створених деструктивних сил. Зрештою раціоцентризм призвів до краху антропоцентризму, що будувався на принципах: світ для мене, а відтак я сам повинен будувати своє власне буття в ньому [Див.: Там само.- С. 18 - 45].

Але оскільки в епоху модерну інституалізована релігія (особливо католицька) виступала проти сил, що загрожували її буттю, зокрема проти науки, техніки, освіти та ін., то вона була витіснена на окраїну суспільного буття, взагалі сама актуалізувала питання її непотрібності. Але це стосувалося переважно залишкових форм християнства часу премодерну – православ'я і католицизму. Тому анекдотичним звучить нині прагнення Московської Церкви подати себе світочем культури Російської імперії, спонукати дітей в школах вивчати історію її культуротворчої діяльності, бо ж саме вона переслідувала в країні все прогресивне, суспільнозначиме. Згадаймо принагідно відмову Церквою в 1900 році інженеру Балинського в реалізації його проекту побудови в Москві метро, бо ж, дивись, «спутившись в преисподнюю», людина принизить себе і водночас звідти повипускає на світ Божий нечисту силу. Подібних прикладів темного середньовіччя у їх вияві Церквою Московського Патріархату можна наводити десятками. Консерватизм Московського Православ'я постав перепорою і на шляхах історичного поступу України, Церква якої ще в 1686 році попала в московсько-православну неволю. Московський Патріархат знищив навіть світлу, значиму в певні роки і для Росії українсько-православну інституцію – Києво-Могилянську Академію, реорганізувавши її у звичайну духовну академію.

Ще раз наголосимо на думці, що християнський модерн починається з часу появи протестантизму. Від обережних змін (а в релігії це інакше й бути не може), коли проголошувалося всезагальне священство, виправдання і спасіння особистою вірою, особистими зв'язками з Богом без будь-яких посередників (святих, священників, обрядів, молитов незрозумілою мовою, пишних храмових споруд тощо), до абсолютної відсепарованості від інославного суспільства, держави, всесвітніх центрів, що були побудовані на православній чи католицькій традиціях, до творення своїх конфесійних інституцій як нових соціумів, специфічних типів організації із строгим членством, дисципліною, формування спільної духовності, яка претендує на єдиноістинне

розуміння й витлумачення християнського віровчення, формування почуття своєї якоїсь винятковості й єдиноспасенності, а то й абсолютної призначеності.

Модерн, як вище вже відзначалося, послужив сприятливим ґрунтом для розвитку і поширенню далекого від цього неучтва протестантизованого християнства. Свідченням цього є той успіх в історичному поступі, який виявили країни з домінуючим протестантизмом, надто глибокий, усвідомлений рівень релігійності послідовників протестантських течій, слугування християнських моральних цінностей в ролі невід'ємної складової способу життя вірних протестантизму, зацікавленість протестантів одержанням наукових знань і практичним втіленням їх у свою життєдіяльність.

Проте критичне дистанціювання протестантських спільнот від світу, їх своєрідний мирський аскетизм сприяв тому, що вони з часом перетворилися в християнські Церкви нового зразка. І хоч мирська діяльність цими спільнотами розглядається переважно як служіння Богу, як можлива сфера його пошуку і вшанування (згадаймо баптистський принцип: трудитися – це означає молитися), засіб спасіння, проте суспільність ця у протестантів обмежена, бо ж світ для них, як співають баптисти, «не родина моя, ему душа чужда, на небе дом мой и, друзья, стремится дух туда».

Оскільки протестанти діють відсепаровано від суспільства, то їх Церкву в останньому маємо вже як своєрідну мікродержаву. Пастор тут постає не як священнослужитель, а як своєрідний менеджер релігійного (і не лише) життя спільноти, організатор релігійної освіти і просвіти тощо. Ось і нині в Україні в особі протестантських спільнот ми маємо відсепаровані від суспільства об'єднання, які у більшості своїй є байдужими до долі історичного поступу України, проблем нашого суспільного життя. Навіть у дні президентських виборчих перегонів 2004 року більшість з них «відсижувалися в куцах», хоч Майдан і вирішував таку актуальну для християнства проблему, як протистояння добра і зла.

Що ж призвело до занепаду модерну? Насамперед крах ілюзії про всемогутність людського розуму, бо ж те, до чого призвело його втручання у закономірності природних процесів, спричинило зрештою трагедії в людському бутті. За висловом нігіліста Ніцше, людина втратила гідність у своїх очах. Наступив крах універсальних моральних цінностей, усталених наукових поглядів і висновків, віри в нескінченність історичного поступу. Також для багатьох «вмер Бог», що поставав в ролі джерела всіх цінностей та ідеалів.

Отже, модерн зрештою сам призвів до зміни духовної ситуації, перелому епох - настання етапу постмодерну. Хоч тут правим є Г. Кюнг, що «для релігії постмодерн не означає антимодерн» [Кюнг Ганс. Тринадцять тезисов.- С. 73]. Водночас постмодерн не означає і ультрамодерн, тобто подальший розвиток і завершення модерну. Той же Г.Кюнг робить слушний висновок: «Парадигма модерну має бути «знятою» в постмодерні: утвердженням має стати гуманізм модерну, запереченням – його негуманна обмеженість, а плюралістично-холістичним синтезом – результат її трансцендування» [Там само.- С. 75].

Незважаючи на те, що терміном постмодерн часто оперують представники різних сфер гуманітарного знання, видрукувано про цей феномен значна кількість праць, зокрема й «Енциклопедія постмодернізму» [К., 2003] та «Постмодернизм. Энциклопедия» [Мн., 2001], зміст його однак ще не є усталеним і має велике сімейство своїх семантичних значень. То ж не дивно, бо ж про ті чи інші явища у всій повноті їх особливостей можна говорити лише тоді, коли вони досягають своїх зрілих виявів, а не тоді, коли вони знаходяться ще на стадії становлення і формування.

Ми не станемо тут входити в змістовне поле дискусій щодо суті постмодерну, бо ж то не є прямим об'єктом наших наукових зацікавлень. Як зауважує київський науковець В.Лук'янець, «сьогодні це слово позначає не скам'янілу у своїй однозначності преславету «єдино вірну» теоретичну позицію, а інтелектуальну тенденцію, яка, в свою чергу, розгалужується у широкий спектр дуже різних та інтерферуючих між собою філософських течій... Постмодерн – це особливий умонастрій, що домінує нині у всіх сферах людської життєдіяльності» [Лук'янець В.С. Постмодернизм: пошуки шляхів до самотрансгресуючої та саморефлектуючої універсальності // Постмодерн: переоцінка цінностей.- Вінниця, 2001.- С. 7-8].

Головними ознаками постмодерну дослідники переважно називають:

- занепокоєння глобальними негативними наслідками Просвітництва, що загрожують людству самознищенням (можливість загибелі світу від винайденої людиною зброї масового враження, планетарне плюндрування природи шляхом її бездумного перетворення, спровоковане людиною потепління клімату, вичерпаність невідтворюваних природних ресурсів, СНІД та ін.);

- світоглядне розчарування в різних, домінуючих певний час духовних системах, настає «традиція відмови від традицій» (Е.Джеллнер), епоха плюральності світоглядів;
- фемінізацію і сексуальну революцію, зумовлену втратою ваги усталених моральних цінностей, свободою від будь-яких моральних і раціональних рамок, несприйняттям будь-якої критики чи застережень, якихось критеріїв оцінки поведінки, прагненням до необмежених задоволень всіх потреб, що водночас виливається в руйнацію сім'ї як суспільної інституції;
- крах європоцентризму, активне включення у світовий суспільний процес інших цивілізаційних спільнот, настання глобального поліцентризму;
- криза домінуючого значний проміжок часу визнання всесильності розуму, занепад довіри до гранднаративів модерну, зокрема ідеї поступального наростання свободи, необмеженого розвитку розуму і пізнання, незупинності науково-технічного прогресу тощо;
- релятивізація домінантних сил європейської культури епохи модерну (природознавства, техніки, освіти тощо);
- девальвація ідеології фундаменталізму й наростання виявів плюралізму, індетермінізму, нелінійності та ін.;
- з'ява потреби в постматеріальних цінностях, зокрема таких як людяність, емоційність, ніжність, самозначимість тощо.

На відміну від модерну постмодерн виходить не стільки на питання світогляду, скільки на світовідчуття індивіда, де на першому плані стоїть не якесь логічно оформлене, зраціоналізоване віровчення, а глибокоемоційно прочувана реакція людини на навколишній щодо неї світ. Можна навіть говорити про якусь постмодерністську релігійну чуттєвість.

Основною ознакою постмодерного мислення є плюралізм. Згідно постмодерних міркувань, абсолютної істини як такої не існує, бо ж судження кожного є для нього єдиноістинними і кожний у всьому має право на свою думку. Тому, щоб не було будь-яких обмежень особистої свободи, треба виявляти терпеливість до інакомислячих й інаковіруючих, до їх способу життя і ними вживаних моральних норм.

Постмодерний світ не є якимсь повторюваним чи замкнутим станом, світом усталеним чи прогресуючим, сповненим випадковості, спонтанності, а чи ж стабільності. Він має ситуацію вільного

становлення, а відтак постійної появи чогось нового, постійної зміни означених станів. Цей світ чутливий не лише до загальносуспільних впливів, а й до антропогенних зусиль окремих осіб.

Отже, постмодерн – це всесвітньо-історичне поняття, що має евристичну значимість в наш час зміни світових епох, які не можна відрізнити за принципом раціональності чи ірраціональності, фундаменталізму чи плюралізму. Як відзначають дослідники постмодерну, раціональність та ірраціональність взагалі не є ознаками якоїсь однієї із епох розвитку людської духовності. Вони – всепроникаючі антропологічні й історичні константи, що діють завжди при домінуванні якоїсь однієї з них.

Що стосується часової межі переходу від модерну до постмодерну, то її датують серединою 50-х років минулого століття. Саме в ці роки постмодерний світ став домінуючим. Це – повосенні роки, коли після нею ж творених у війну страхів людина втратила віру у свою гідність, в якісь універсальні моральні авторитети, в суспільний поступ, щасливе майбуття, віру в заступництво Бога і в нього як джерело всіх цінностей та ідеалів.

Одним із перших, хто вжив у своєму науковому доробку в 1940 році поняття «постмодерн» був великий англійський історик Арнольд Тойнбі. На основі вивчення виокремлених ним на основі релігійного критерію двадцяти однієї цивілізації вчений приходить до висновку, що вік постмодерну для західної цивілізації – це остання із чотирьох фаз її розвитку, що відзначається тривогою, ірраціоналізмом та безпорадністю. Знання в цьому світі перестає відігравати активну творчу роль, а постає лише в ролі функції, через яку проносяться і в якій пересікаються безликі сили.

Поняття постмодерного суспільства у широкий вжиток ввів у 1968 році американський соціолог Амітай Етціоні. Згідно його міркувань, постмодерна доба почалася з 1945 року разом із закінченням Другої світової війни. «Активне» суспільство одержало шанс перетворитися із суспільства невольників на суспільство господарів тих інструментів, які воно саме для себе колись витворило [Див.: Жицінський Юзев. Бог постмодерністів.- Львів, 2004].

За змістом і методологією в постмодерні умовно, хоч не всі з цим погоджуються, виділяють наступні чотири його різновиди: 1. французький – до якого відносять Ж.Дерріду, Ж.-Ф.Ліотара, М.Фуко, Ж.Делеза, які прагнули із філософського образу світу вилучити поняття Бога, душі, істини, об'єктивної цінності тощо; 2. американський – до якого відносять Р.Рорті, Д.Гріффіні, Дж.Кобба, в поглядах яких

переважають елементи прагматизму; 3. ідеологічний – який взагалі критикує здобутки просвітницької традиції, раціональність; 4. християнський, до якого відносять Петра Козловські, Катрін Піксток, Г. Варда та інших, які використовують дещо з доби Просвітництва з метою якось поєднати християнство із викликами сучасної культури.

Написано вже багато праць про постмодерн в філософії, мистецтві, літературі. За цих умов постало ряд питань і перед дослідниками феномену релігії і релігійності, а саме: чи існує феномен релігійного постмодерну? якщо так, то чи має він якісь свої часові межі й конфесійні вияви? чи не екстрополуємо ми на релігію те, чого в ній немає, а відтак чи не є релігійний постмодерн просто якоюсь умоглядною фікцією? якщо є релігійний постмодерн, то тоді мав би бути і релігійний модерн, і релігійний премодерн? якщо вони були, то що відрізняє їх і чим зумовлена їх зміна?

Насамперед відзначимо тісні суспільні зв'язки класиків постмодерну з християнською традицією. Так, Мішель Фуко народився і виховувався, одержав освіту в християнській родині, а опісля – в середовищі єзуїтів. Те ж мав і Жак-Марі Лякан, брат якого є відомим католицьким теологом. В католицькому середовищі формувалися Жорж Батай, Мішель де Сестро, Люїс Ірігаре, Юлія Крістева. З протестантської сім'ї вийшов Ролан Барт, з іудейської – Жак Дерріда.

Класики постмодерну кожний по-своєму висловлює своє відношення до релігії. Якщо М.Фуко й Ж.Делез закликали повернутися до «негативної теології», де про Бога можна говорити лише в термінах незнання, то Ж.Бодрійяр говорив про християнство як «симуляцію третього рівня», а релігію взагалі називає «спецефектом». У своєму класичному витворі деконструкції релігії («світу інтимного» - в його термінології) Ж.Батай обстоює безпідставність поняття «Бог» (Вища істота). Бо ж в наших намірах якось виокремити його із світу і возвисити його над матеріальним світом ми, міркує постмодерніст, все одно ставимо його в один ряд з людьми, рослинами, тваринами. Водночас пропаганда «доброго боженьки» перетворює його в насильника, оскільки, з одного боку, напучує людей на жертвоприношення йому, а з другого - виявляє своє насилля щодо людини в свободі її діяльності через погрози покарання за можливі гріхи. Відтак Божество зберігає свою божественну сутність лише завдяки наявності того, що воно ж заперечує. Бог без світу не існує [Батай Жорж. Теория религии.- Мн., 2000].

В оцінках сутності релігійного постмодерну дослідники висловлюють різноманітні судження, а то й взагалі заперечують

наявність його в релігійній сфері, пишуть про неправомірність застосування цього поняття до неї.

Дехто постмодерн розглядає лише як стан занепаду християнської культури, постхристиянську епоху, бо ж вірні загалом мають якусь дифузну релігійність. Відтак для них постмодерн – це роки занепаду традиційних релігій, втрати вірними своєї християнської ідентичності. Такі міркування спричинені тим, що християнство попадає при цьому в один розряд з Просвітництвом, оскільки, як і останнє, виходить з ідеї наявності абсолютної істини. Саме тому дехто називає роки занепаду християнства постхристиянськими. Так, Г.Рормозер вважає, що епоха постмодерну – це «постхристиянська епоха», бо ж настає занепад християнської культури, з'являється дифузне християнство, відбувається втрата християнством своєї ідентичності.

Визнаючи те, що соціум нині перейшов на етап постмодерну, дослідники користуються у з'ясуванні співвідношення з ним релігії різними поняттями. Вживається і «релігійний постмодерн», і «постмодерн в релігії», і «християнство епохи постмодерну», і «християнський постмодерн», і «ортодоксальний постмодерн», і «православ'я (інші конфесії – *А.К.*) й постмодерн», і «мультирелігійний постмодерн» тощо. Не можна сказати, що названі поняття не мають взагалі якогось сенсу. Кожне з них відображає якісь дійсні аспекти ситуації релігії в сучасному світі, кожне з цих понять має свій змістовний характер.

Дехто з дослідників не говорить про релігію взагалі, а обмежується лише аналізом співвідношення християнства і постмодерну. Частіше всього при цьому йде мова про «постхристиянську ситуацію», бо ж інші традиційні релігії нібито переживають свій занепад, втрату ідентичності. Деякі науковці вважають, що нині маємо невловиму амбівалентність, коли світ вже «не назвеш всеохопно християнським чи нехристиянським», бо ж мають місце постійні переливи релігій. Відтак, як відзначає той же Г.Рормозер, слід скоріше говорити про зростаюче дифузне антихристиянство.

Але все ж найбільш чітко нинішню релігійну ситуацію окреслив Х.Кюнг, який вважає, що, з точки зору релігії, модель постмодерну можна визначити як екуменічну парадигму, що має на меті єдність християнської церкви, мир між релігіями і співдружність націй. На його думку, постмодерністська парадигма створює множинно-ціннісний, плюралістично-холістичний синтез.

То ж чи можемо ми говорити про настання епохи постмодерну в релігійній сфері, зокрема в християнському світі? Якщо так, то що

засвідчує це? Які основні емпіричні ознаки релігійного постмодерну і як він виявляє себе на різних рівнях функціонування релігії – індивідуальному і суспільному?

Насамперед відзначимо, що постмодерністські риси притаманні індивідуальній свідомості сучасного віруючого, який хоч і існує в якійсь конфесійній системі, але фактично функціонує певною мірою виокремленим із неї. Це знаходить свій вияв в наступному:

По-перше, відбувається розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют та ін.), а з другого - з'явилися концепція «смерті Бога», точніше смерті відстороненого від світу Бога, і вчення про сопричастність Бога до всіх процесів на Землі і у Всесвіті (своєрідна його пантеїзація) і про людину як його співпрацівника, співвиконавця.

По-друге, наявний довільний вибірковий підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії, втрата віруючими єдиної мети і виявів своєї релігійності; для багатьох релігія постає скоріше як система певних життєвих моральних норм, а не як картина світу чи есхатологічне вчення, оскільки людина практично вже перестала думати на перспективу про смерть.

По-третє, маємо нині амбівалентний стан релігійності віруючого, еклектичний синтез в його голові догматів різних вірувань (традиційних і нетрадиційних, традиційних вірувань з позавіресповідною містикою, поєднання західної релігійності із східною).

По-четверте, зникає впевненість і переконаність в єдиноїстинності й єдиноможливості саме свого конфесійного вибору. Як слушно відзначає Дж. Вейз, «згідно постмодерністського мислення, принцип культурної різноманітності означає, що будь-яка група однодумців постає як культура, яку слід розглядати настільки ж хорошою, як і всі інші. Постмодерністськими гріхами є «відношення з осудом до іншоconfесійно належного», «претензії на монополію істини» і «прагнення нав'язати свої цінності іншим». Ті, хто піддає сумніву постмодерністську догму щодо неіснування абсолютних цінностей, не вписується в канони терпимості. Єдина хибна думка – віра в істину, єдиний гріх – віра в існування гріха.

По-п'яте, відбувається уособиствлення релігійності, переміщення її в сферу індивідуального, втрата релігійністю стану родової традиції, засобу зв'язків з одновірцями в усталених формах. В цьому контексті у протестантів навіть з'явилися індивідуальні консультації пасторів з питань досягнення вірними «самореалізації». Наявна в наш час індивідуалізація релігійності є наслідком проведеної емпіричної

інтерпретації релігійного постмодерну. Внаслідок індивідуалізації релігійності з'являється якась нетерпимість до трансцендентних духовних вірувань, бо ж вірного починають цікавити переважно питання «тут і тепер», безпосередньо сприймане, а не піднебесне. Йому більш бажане міцне здоров'я і життєве багатство, ніж якийсь рай потойбіччя. Відбувається зміна характеру Церкви: вона все більше користується споживацькою теологією, яка гарантує своєрідний «мегаперехід» від, образно кажучи, журавля в небі на синицю в жмені. Вірному обіцяють вилікування його болячок, гарантують спокій і життєве щастя через звільнення від різних форм залежності (алкогольної чи наркотичної), зміцнення сім'ї, вивільнення від аморальних потягів тощо. А це для нього більш значиме тепер, ніж якесь блаженство для його душі в посмертному раю. І хоч традиційне християнство, навіть класичний протестантизм епохи модерну, які працюють переважно на «потойбічну перспективу» своїх вірних, вважають це спотворенням Євангелії, підризом авторитету і зміною характеру Церкви, але воно не може цим новим віянням протиставити щось значиміше. Молодим вірним більш подобається також розважальне богослов'я, користання новими РТ поп-культурою «McChurch» тощо.

По-шосте, зникла потреба дотримуватися традицій і обрядів саме своєї конфесії, правил співжиття своєї релігійної течії, зник воцерковлений віруючий, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика, має місце недотримання вірними всіх традиційно визначених конфесійних обрядових форм, довільність у їх формуванні і поєднанні; на зміну храмовому приходить телевізійне сприйняття відправи богослужінь, а оскільки телепередачі таких відправ є поліконфесійними, то з'явився підхід до своєї конфесійної обрядової практики як до однієї з можливих культурно-релігійних традицій.

По-сьоме, внаслідок появи міжконфесійного сімейного симбіозу зникла сім'я як «домашня церква», а відтак відходять у видовищну традицію колись сакральні домашні обряди, зникла необхідність дотримання традицій і обрядів своєї конфесії в домашніх умовах, не спрацьовує принцип відтворення усталеної релігії як вияв сімейної традиції, а водночас, за умов урбанізації, не спрацьовує громадська думка як чинник-контролер збереження і відтворення певних традиційних релігійних форм і функцій.

По-восьме, релігія втратила свою роль морального імперативу: маємо не етику, а етикет релігії; релігійні моральні приписи постають не як норми, що обов'язкові для дотримання, а як об'єкт бажань/небажань вірних у їх користуванні, як засіб, за допомогою дотримання якого можна

засвідчити громадськості свою певну свою конфесійну належність, вірність традиції батьків.

По-дев'яте, якщо в добу модерну конфесійну належність кожного визначали на все життя його батьки або ж домінуюча конфесія в місцині його проживання, відсутність можливості пізнати конфесійне різноманіття релігій і обрати якусь іншу ніж батьківська, то постмодерн створив умови для вибору і змін конфесійної належності. При цьому постмодерніст відкритий масовій культурі і відвертій комерції. Постмодерн потурає споживацькому мисленню, пропонуючи кожному релігію на його смак. А ось коли при релігіївборі неістотною постає істина, то людина починає вибирати для себе віросповідання так, як вона обирає будь-який інший товар: «Подобається це мені, а чи ж ні? Це те, що я хочу і що шукав, а чи ж треба ще подумати, пошукати і порівняти?». Відтак це вже нове сприйняття релігії: для вірного важливим є не те, що є істинним, а те, що є корисним чи ж що подобається.

По-десяте, відома інклюзивність західноєвропейської, «римської» традиції, здатної не лише розвивати своє, а й вбирати те чуже, що виявляється близьким і цінним, сприяє тому, що в «тканину» релігійного життя на Заході – католиків, англікан, різних протестантів – все більше входить православ'я, зацікавленість яким тут стає постійною.

За цих умов, скажімо, християнські новотвори не прагнуть якимось доводити свою достовірність і відповідність витоковому християнству, а чарують шукаючого описанням тих здобутків, які він матиме, молячись (а точніше –навчаючись) в їх спільноті. Його вчать вже не тим, що розповідають якісь епізоди з Біблії, а практичними рекомендаціями вирішення своїх життєвих проблем, здолаття негативних «енграм», нагромаджених в минулі роки життя. В такий спосіб ти вже стаєш «чистою духовною істотою».

Коли поговориш із послідовником якоїсь нової релігії, то відчуєш його суб'єктивне щастя від того, що він не слідує за традиційно пропагованими християнством концептами про гріховність і потойбічну відплату, альтернативу вирішення питання рай-пекло. Користаючись навіть науковими здобутками, людину тут вчать тому, як жити в повсякденні, як зробити життя не випробуванням, а радістю. Єдиним критерієм віри при цьому відтак постає задоволення і бажання, щоб воно було істиною. Традиційні Церкви не сприймають це, бо ж вони вважають, що людина задоволення має одержувати не тут, в її земному бутті, а там - в потойбіччі. Прагнення людини бути щасливою в цьому світі для них постає навіть як «витівки сатани».

Людина постмодерну не така самовпевнена як людина модерну. Остання в уяві своїй створювала собі чи своїм нащадкам світле майбутнє і в цьому житті і в потойбіччі (якщо вірила в нього). Цій меті вона підпорядковувала, з одного боку, досягнення людського генію, а з другого – Божу співучасть в її житті. Постмодерн не такий. Це – людина скепсису й розгубленості. Провівши початок фази нігілізму, Ніцше тим самим зробив висновок, що така людина втратила гідність у своїх власних очах. Вона вже не вірить в саму себе, у свій розум. Як слушно наголошують В.Лук'янець і О.Соболь, «своє головне завдання інтелектуали постмодерну вбачають в тому, щоб допомогти сучасній цивілізації та людині усвідомити себе у контексті не метафізичної перспективи модерну – перспективи параноїдального нарцисистського самозвеличення і згубного самосповідання, а іронічної перспективи, у контексті якої всі реалії – від Всесвіту до антропності – усвідомлюються радше як історичні випадковості, ніж як реалізації певних апріорно зумовлених надісторичних «проектів», цілей, фіналів, смислів» [Лук'янець В.С., Соболь О.М. Філософський постмодерн.- К., 1998.- С. 57].

Постмодерн виявляє себе і на суспільному рівні функціонування релігії, а саме:

По-перше, відбувається активний процес творення самобутніх богословських вчень, появи різних теологій (теологія прогресу, теологія праці, теологія революції, «чорна» теологія, теологія фемінізму та ін.). При цьому, якщо раніше засновник нового вчення водночас поставав і творцем нового конфесійного напрямку християнства (Лютер - лютеранство, Кальвін – кальвінізм, Хелен Уайт – адвентизм сьомого дня та ін.), то нині теологія універсалізується, зокрема праці католицьких богословів активно використовуються православними, а праці протестантських теологів вивчаються в інших християнських конфесіях.

По-друге, відбувається десакралізація «священних книг»: вони постають вже як культурно-історичні пам'ятки, а не як недоторкані святині, де за кожним словом ховається якась божественна істина, утаємничений код. При їх вивченні застосовуються історико-критичні й герменевтичні методи сучасного наукового пізнання. До Біблії стали підходити вже як до сакралізованого відображення історії, культури та світогляду давніх людей. Спроби утвердити останнє (зокрема прагнення віднайти в ній якийсь сокровений код та ін.) залишається «гласом волаючого в пустелі». Водночас зникає довіра до теологічної основи історії і її християнської інтерпретації, бо ж справді, якщо є божественна влада над нею, то як можна з'ясувати допущене людинолюбним Богом

масове знищення тих же людей у війнах і природних стихіях, допущеним руйнації людиною екологічного балансу природи. Все це розмиває традиційне розуміння Бога як «основи буття», промислителя і благодійника.

По-третє, якщо в перші століття історії християнства живим втіленням Бога на Землі поставав Ісус Христос, то з часу Отців Церкви це втілення перенесли вже й на Церкву - хоч і містичне тіло, але недосконале. Потім справа пішла далі: авторитет Церкви підмінили авторитетом кліру, вшануванням його священства. В епоху постмодерну з'явилася тенденція гурізації релігії, наділення лідерів християнських спільнот (та й не лише християнських) якимись надприродно санкціонованими ознаками, особливою благодаттю. Це надзвичайно чітко проявляється у сучасному харизматизмі, кожна з течій якого богогтворює свого пастора-засновника.

По-четверте, паралельно з означеним вище в очах віруючих священнослужителів, церковні ієрархи і Церква як релігійна організація втрачають свій колишній авторитет, віруючі у масі своїй не визнають наявності у них якихось ознак благодаті, ставляться до них як до звичайних людей, наділених лише функцією організатора чи координатора. Духовне сприйняття Бога виключило потребу не лише в духовенстві, а й у спеціально обладнаному приміщенні для моління: якщо Бог всюди, то й молитися йому можна будь-де.

По-п'яте, відбувається розмивання церковної організації як Богом встановленої, сакральної інституції, йде незупинний процес дроблення, диференціації наявних релігій. Інституційна релігійність все більше нагадує релігійний супермаркет – йди і вибирай.

По-шосте, перехід від моноцентризму до поліцентризму, коли поліцентричний світ демонструє в концептуальній та аксіологічній сферах «радикальний плюралізм», який в контексті розвитку віри означає настання кінця гомогенного конфесійного середовища. З точки зору Г. Кюнга, це не тільки передбачає вирішення екуменічної проблеми всередині християнства і зняття міжрелігійних колізій на основі «максимальної відкритості щодо інших релігійних традицій, а водночас дає «новий шанс для релігії» в розумінні місця в культурному плюралізмі світоглядних парадигм.

По-сьоме, Церква відсторонюється від її природної затурбованості духовним спасінням вірних, спасінням колись потім ідесь в потойбіччі і зорієнтовується на повсякденні проблеми суспільства. Релігія йде не у свої сфери життя (політику, комерцію, благодійність, світську освіту, мас-медіа тощо), внаслідок чого відбувається розмивання власне релігійного,

на релігію переносяться всі життєві проблеми, а зрештою вона втрачає свою сакральність. Водночас християни стають якимсь виокремленим сегментом суспільства замість того, щоб бути невід'ємною частиною його культури. Церковні спільноти поступово перетворюються у специфічні субкультури. Вони мають свої книжкові видавництва і магазини, свою музику, свої радіо- і телеканали, навіть свої із світськими навчальними планами школи й університети, а то й виробництва, професійно-виробничі спільноти. В такий спосіб християни формують, паралельно із світською, свою культуру. Зауважимо, що відхід їх спільнот із ариєн світської культури за умов модерну відбувався, власне, не з їх волі. Існування ж цих «християнських культурних гетто» в наш час постає невід'ємною частиною загальної роз'єднуючої тенденції, характерної для постмодерну. В перспективі конфесійні спільноти християн, гадаємо, матимуть міцну життєздатну основу. Перебування в них їх вірні розглядатимуть як велике благо. Уже зараз в розмові з послідовниками різних віросповідань можна почути: «Преподобний Мун допомагає мені постійно мати добре самопочуття»; «Участь в колективних формах прославлення Крішні дає мені високий кайф» та ін.

Західний постмодернізм небезпечний для християнства ще й тим, що саме він своїм негативом щодо раціоналізму й сцієнтизму європейської культури, перетворення її в безжиттєву «посткультуру» створює простір для східно-релігійного мислення, шанс перемогти західну культуру природною логікою Сходу. Це певною мірою засвідчує мода на східні релігії в західному світі, яка звідти перейшла і на наші українські терена.

Заземлення нових релігій на проблемах сьогодення своїх вірних призвело до того, що більшість постмодерністів не сприймають вже як принцип організації соціального життя концепції «великих оповідей» (метаоповідей), через які та чи інша традиційна релігійна культура прагнула дійти до своїх вірних. Як зазначає Ж.-Ф.Ліотар, «великі повіствування втратили свою переконливість, незалежно від способів уніфікації, що використовуються». Поняття «метанаррація» позбулося ореолу сакрального, замінилося, як пише І.Хассан, плюралізмом фрагментарного [Закат метанарраций // Постмодернизм. Энциклопедия.- Минск, 2001.- С. 277]. До таких метаоповідей належить зокрема і традиційне християнство, що претендує на абсолютну істину. Ось тут і вступають постмодерністи в конфлікт з такими ідеологами минулих форм християнства, які вважають відкриту Богом у Біблії істину вірною, незмінною і єдиноюістинною. Поруч з нею ореолу святості набирають праці засновників нових християнських течій. Для прикладу наведемо хоч

би багатотомник Віссаріона «Последний Завет» або ж праці Джона Сміта в мормонстві чи архієпископа Іоана Бериславського в богородичному русі.

Сучасно мислячі християнські богослови без якихось негативних емоцій сприймають постмодернізм. Вони визнають те, що постмодерністи виглядають так само, як і ми, лише їх цінності і сприйняття ними світу істотно відрізняються від наших, а вловлювати ці зовні невловимі, але надто глибокі зміни, підчас тяжко. Але, враховуючи те, що величезною силою християнства завжди було вміння, не втрачаючи своєї сутності, нести служіння в різних культурах з різними світоглядами, такі богослови відзначають, що в постмодерні є деякі елементи, які із стратегічної точки зору можуть, при їх розумному використанні, слугувати на благо Церкви. Своїм основним завданням вони вважають вироблення способів вираження себе в рамках нової культури, пошук того, як виразити християнство в цій новій культурі без втрати ним своїх основоположних істин [Роуд Росс. Християнство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Християнство.- 2002.- №6.- С.16].

Відбувається не відмова від релігії, заперечення її, що характерно для атеїзму, а руйнування цілісного уявлення про неї, системного сприйняття її, деструкція догматичного і соціального підґрунтя існування релігійних організацій, деконструкція соціальних функцій релігії.

Що ж сприймають християнські богослови в постмодерністському світогляді? Насамперед думку, що люди не можуть осягнути істину повністю, бо ж це прерогатива лише Бога. Вони із-за своєї людської обмеженості можуть сприймати цю істину лише частково. Імпонує християнським богословам також толерантність постмодерністів, яка співзвучна біблійному принципу: «Коли це можливо, якщо це залежить від вас, - живіть у мирі зі всіма людьми» (Рим. 12:18). Цю суспільну потребу можна висловити так: прагнність мислити значно менше «проти» - проти інших християнських віросповідань, проти мусульман та іудеїв, проти різних нетрадиційних конфесій. Навіть в одному із документів православного конгресу Західної Європи у з'ясуванні ставлення до інших християн сказано: «Не чиніть іншим те, що ви не хотіли б, щоб вони чинили вам. У них свій спосіб любити Христа, вони не цураються ні святості, ні творення краси, ні розуміння віри. Чи можемо ми ігнорувати видатних французьких богословців, які зробили можливим II-й Ватиканський Собор? Чи ж видатних протестантських богословів з сучасної Німеччини? Ми не для того, щоб проклинати, а щоб свідчити й ділитися своїм досвідом.

Результатом може бути лише поглиблення віри як для нас, так і для інших» [Християнство тільки починається // Русская мысль.- 1999.- 11-17 ноября.- С.21].

Ера постмодерну дає можливість класичному, ортодоксальному християнству (бо ж за його часу все є істинним) також повернутися в лоно суспільного життя. У постмодерному суспільстві за таких умов користується повною довірою консервативне християнство. Як зазначає християнський дослідник Дж.Вейз, «в умовах постмодерністської культури християни можуть поширювати Євангеліє з новою силою і настирливістю. Але разом з тим секулярне мислення висуває свою власну постмодерністську альтернативу... Цей новий тип світогляду кидає багаторазово виклик християнству, що виходить з епохи модерну. Християни нової епохи повинні будуть постати своєю протидією поглядам постмодерністських безбожників» [Вейз Едвард Дж. Времена постмодерна.- С. 24-25].

В наш час євангельське богослов'я уступає місце новій теології, яку подеколи називають академічною. Відбувається своєрідний «мегаперехід» від класичного протестантизму доби модерну до нового, постмодерністського розуміння Євангелія, коли, з одного боку, дещо стираються гострі кути біблійної ортодоксії, а з іншого – Євангеліє пристосовується до цінностей і характеру мислення сучасного суспільства.

Ось як шляхом порівняння пояснює це Майкл Хортон. На зміну трансцендентному, всемогутньому і всезнаючому Богу в новому християнстві приходить Бог іманентний і динамічний, що залучає людину, як своє творіння, до партнерства з ним. Замість сприйняття нею себе як зіпсованої гріхом Адама і засудженої за це всевишнім до страждань істоти приходить зняття відповідальності кожної людини за той чужий Адамів, не її гріх, а відтак зміна гніву Божого на його любов. На місце спасіння завдяки вірі у спокутувальну жертву Ісуса Христа приходить віра в дароване спасіння саме Духом Святим через просте наслідування кожним у своєму житті прикладу праведної поведінки і думання Ісуса Христа. Своєю смертю Ісус не викупив наші гріхи, а лише засвідчив свою любов до нас й водночас навчив цим нас взаємній любові. Відтак слово Євангелія, згідно християнського постмодерну, несе вірним не свідчення покарання грішників й милостивого спасіння їх через віру в Христа, а Божу любов, що має забезпечити за допомогою Святого Духа повноцінне і щасливе життя на Землі. Якщо Бог в класичному християнстві виглядав таким, що існує для свого особистого щастя, бо ж він свій гонор ублажив навіть смертю власного сина, то тепер він постає в ролі турботливого

батька за своє творіння, як добра істота, що зайнята по-діловому суто земними, поцейбічними людськими справами.

Відтак в епоху постмодерну в сучасному християнстві на зміну гаслу «як я можу спастися» приходять гасло «як я можу стати щасливим» [Див.: Вейз Джин Едвард. Времена постмодерна.- С.219-222].

Враховуючи нові призначення християнської спільноти, їх лідери тепер прагнуть не лише давати їм привабливі назви, а й з часом міняти їх, засвідчуючи в такий спосіб всезростаючу увагу Бога до їх покликання і якусь нову зміну їх функціонального вияву. Прикладом цього може служити хоч би зміна назви очолюваної в Україні пастором Сандеєм Аделаджею харизматичної спільноти з «Слово віри» на «Посольство благословенного Царства Божого для всіх людей» (коротко – «Посольство Боже»), поява в назві Великого Білого Братства словосполучення «Нова спільнота Преображеного Людства».

Церкви, відкриті до постмодерну, особливу увагу приділяють творчості. Вони прагнуть доносити своє вчення не лише за допомогою слова-проповіді, а й шляхом використання для цього великого різноманіття художніх форм – спів, сучасну музику і сценічне мистецтво. Акцент робиться на особистій взаємодії між членами Церкви і творчістю.

В епоху постмодерну змінилися засоби поклоніння Богу. Ідеологи його твердять, що не Слово Боже і проповідь, а музика є засобом, через який Бог сповіщає людям про їх спасіння. Так, нині харизматичний рух вже не можна уявити без музики, яка стала для нього невід'ємним елементом богопоклоніння. Один із відомих діячів харизматизму Роджер Форстер в 1987 році писав: «Ми знаходимося не на прогулянці, а найсерйозніше прагнемо провести зміни в невидимому світі. Ми досягнемо цього за допомогою хвалебної музики і святкових маршів, разом з Христом, який, завдяки нам, торжествує».

Якщо на перших етапах свого розвитку харизматизм орієнтувався на створення своїх окремих громад, то вже з 1960 року він прагне поширити свій досвід «хрещення Духом» і зцілення й на інші християнські спільноти. При цьому він особливо зорієнтовується на католицизм, де користується особливою прихильністю з боку Ватикану. Відомі діячі «третьої хвилі» харизматизму Петер Вагнер та Джон Уімбер відзначають надто велике пробудження в Церкві до спасіння душ. Якщо у 80-х роках домінували напрямки «спокій в Дусі», «внутрішнє зцілення», «службове звільнення», то з 90-х і 2000-х програмою Святого Духу постає ведення «духовної борні», навіть «духовної війни». Тут з'являються рухи «Ісус –марш» та «Євангелізація 2000»». Актуальною хвилею нового пробудження з боку

харизматичного руху стало «пророцтво» (проролче служіння). Фр. Ашоф визначає його так: «Пророцтво – це актуалізація й конкретизація вічно істинного Слова Божого в нашій ситуації» [Бюнг Вольфган. Осторожно: пророки.- 2002.- С. 24]. Богослов вважає, що «пророче слово», сказане через людей, має більшу актуальність, ніж «написане Слово» [Там само.- С. 27].

Ми можемо погодитися з думкою, що християнський постмодерн – це не зміна християнського світогляду, а своєрідна реакція на віковий, практично безнаслідковий експеримент традиційної теології з раціонального пізнання Бога і місця його в житті людини. Адже в добу модерну так і залишилися без відповіді питання: хто і звідки Я? в чому сенс мого життя? як стати духовним? та ін. А це тому, що повністю нічого пізнати не можна. Пізнання відбувається лише частинами, а відтак воно з необхідністю є плюральним, бо ж вирішення означені проблеми у кожного знаходять своє. Під впливом усвідомлення цього на перший план у кожній віруючій людини висувається не логічно оформлене богословське вчення, а глибоке, емоційне, внутрішньо прочуване ставлення її до Бога, якого, як істину, пізнати не можна, бо ж вона не висловлюється людською мовою. То ж постмодерн торкається не стільки питань віровчення, логічно оформлених богословських вчень, а релігійного світовідчуття, духовного стану віруючого в його глибоко-емоційному ставленні до Бога, його харизми.

Розглядаючи діючі в християнському світі спільноти, залежно від їх ставлення до постмодерну, дослідники виділяють три їх різновиди. Перші – Церкви, що не сприймають постмодерн взагалі. Другі – християнські спільноти, які відкриті для постмодерністів, прагнуть, наскільки це можливо, виразити себе адекватно оточуючому їх постмодерному суспільству, не втрачаючи своїх біблійних основ, сприймають постмодерн, але не стають при цьому постмодерними. Треті – постмодерністські християнські спільноти, які так пристосовуються до постмодерністської культури, що не здатні навіть вловити ті сторони постмодерну, які не відповідають біблійному світогляду, християнському віровченню, ustalеним нормам християнського життя. Християнські теологи традиційних Церков відкидають ці спільноти і закликають до використання спеціальних методів роботи з тими, хто йде до них [Див.: Роуд Росс. Христианство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Христианство.- 2002.- №6].

Відкриті до постмодерну Церкви орієнтуються на створенню малих груп. І це не стільки з метою організації продуктивного вивчення Біблії, а насамперед для забезпечення близького міжособистого

спілкування вірних, завдяки якому члени груп одновірців служать один одному духовно. Тут – і взаємне обговорення біблійних текстів, і взаємна молитва, і душекорисні бесіди, і сумісна трапеза, і просто взаємна повага і любов. При цьому не втрачається індивідуальність і здатність кожного до особистої творчості, бо ж кожний йде до Бога з власною думкою, через служіння йому і благовісткування одержує Дари Духу Святого.

Проте християнські богослови, як православних і католицьких Церков, так і ранньо- і пізньохристиянських, сходяться на тому, що їх спільноти можуть успішно існувати й за умов постмодерну, не стаючи при цьому постмодерністськими. При цьому вони застерігають консервативних і євангельських християн від спокус нового культурного клімату постмодерну. Як на них, християни можуть використати смерть модернізму, спокус якого вони уникли, щоб сповідувати історичну біблійну віру втраченому і спантеличеному поколінню. «Щоб належати до епохи постмодерну, - зауважує вже згадуваний вище лютеранський богослов Дж Вейз,- Церква має проповідувати істину Слова Божого, цінність Закону Божого і достатність Євангелія Ісуса Христа» [Вейз Дж. Времена постмодерна.- С. 215].

Як вижити християнству за цих умов? Ця проблема турбує як ідеологів, так і керівництво різних християнських конфесій.

Відомо, що в часи модерну християнство було виштовхнуте із культури, загалом – із шкіл, із інтелігентських кіл, із засобів масової інформації. Створення християнських шкіл, видавництв, художніх союзів, радіостанцій, підприємств тощо є одним із величних досягнень Церкви ХХ століття. В міру розвитку постмодерністського руху ці інституції можуть надати християнству величезну послугу в його ефективному розвитку.

Відкритість особистим почуттям і досвіду – це, безумовно, є та точка зіткнення християнства із постмодерном, в якому роль суб'єктивності є надто високою. Постмодерністське заперечення об'єктивності проникає в євангельську Церкву. «Ми маємо поклоніння, яке вже менше цікавлять раціональні аргументи, послідовне мислення й теологічну системи, ніж зустрічі із надприродним», - зауважує пастор мегацеркви Лейт Андерсон. Нині ті, хто відвідує Церкву, оперують вже іншою парадигмою духовності. «Стара парадигма, яка гласила, що якщо ти дотримуєшся істинного вчення, то будеш жити з Богом. Нова ж парадигма гласить,- відзначає Андерсон, - якщо ти живеш з Богом, то в тебе вірне вчення» [Там само.- С. 216]. Відтак об'єктивна доктрина не тільки зведена до мінімуму на користь суб'єктивного досвіду; останній фактично став критерієм оцінки доктрини. Так, сьогоднішній молодий

постмодерністський віруючий надто синкретичний, а не системний у своїй особистій релігійності. Він водночас сприймає як непогрішиму святиню біблійне вчення, реформаторське богослов'я й індуїстське вчення про реінкарнацію, не то що не вловлює їх відмінності і суперечності, а й спокійно вживається в них. Ця відкритість до особистих почуттів і досвіду безумовно є точкою зіткнення з постмодерном, бо ж роль суб'єктивності у ньому надто висока. Свідоме прийняття Христа при цьому постає як вільний волевияв. Відтак його вчення для постмодерніста – це об'єкт вибору, а не вираження істини, хоч Ісус і проголосив себе нею. З цим мають рахуватися конфесії, якщо вони думають про свою перспективу.

В діяльності постмодерністських Церков, які відзначаються творчим підходом до служіння, в наш час з'явилися деякі нові тенденції, зокрема:

- Існують вони у формі сітки певних одноконфесійних церков, які у своїй сукупності формують метацеркву; ними приймаються повністю «нецерковні» назви.
- В організації і проведенні богослужінь допускається повна свобода; служба Божа відбувається як театральна вистава із значним використанням в ній музики, співу; зібрання спільнот віруючих проводиться не в традиційних, віками повторюваних формах, а в довільних формовиявах.
- Зміст проповідей присвячується переважно безпосереднім проблемам життя, прославленню і завдячуванню Богу, а не постійними зверненнями до нього з благаннями і проханнями.
- До спільнот залучаються й ті, хто веде альтернативний християнству спосіб життя, бо ж Бог любить всіх, зрештою – обіцяється спасіння всім, навіть грішникам, але після своєрідного перевиховання їх в посмерті, як то є, зокрема, у вченні мормонів.

Постмодерн, на відміну від модерну, створює велике різноманіття нових християнських конфесій. Вони не обмежені якимись рамками традиції, розуму і моралі. Ці нові системи вірувань докорінно відрізняються від традиційного християнства. Частіше їх об'єднують поняттям «New Age». Цей рух має найбільше постмодерністських рис. Ці конфесії об'єднує спільна ідея: людина сама божественна, вона – творець власного Всесвіту. А відтак, що засвідчують назви багатьох їх видань, вони вчать «Допоможи собі сам», «Ви самі створюєте собі свою реальність» та ін. Хоч в русі New Age є різноманіття течій, але їх об'єднує

віра в гуру – “духовного провідника» в потойбічні форми життя. Вони вдаються до екстрасенсорного сприйняття, занять медитацією, чаклунством.

З'являються також релігії поклоніння «богиням-захисницям» довкілля. Це є своєрідним відображенням того процесу фемінізації, який став характерним для другої половини XX століття.

Поява релігійного постмодерну не означає, що він приходить на зміну релігійному модерну і передуючому йому релігійному премодерну, який, до речі, ще виявляє свою живучість в тих островках загалом відмиряючого православ'я, які ще збереглися переважно у відсталих в суспільному поступі країнах. Релігійний постмодерн (і тут можна погодитися з дослідником О.Ваторопіним) теологічно є нейтральним, бо ж не заперечує релігійні ідеали і авторитети. Він не веде до повної відмови від релігії, тобто до атеїзму, але, образно кажучи, заземлює її на повсякдення. Відбувається така деконструкція релігії як духовно-соціальної підсистеми суспільства, а також інтегруючих її соціальних функцій, коли вона втрачає свою цілісність, системність і набуває ірраціонального, фрагментарного, суперечливого характеру. При цьому проходить така пряма деструкція релігійних організацій, що вони подеколи втрачають із-за цього як догматичні, так і соціальні основи свого існування [Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социология религия.- М., 2001.- С. 84-91].

В добу постмодерну на перший план висувається відмінність між різними християнськими традиціями. Проте сучасно мислячі богослови не вбачають в цьому якийсь привід для руйнівних релігійних воєн. Конфесіоналізм не означає «мертву ортодоксію» - нав'язування свого роду доктринальної чистоти за рахунок щирої особистої віри, вважають вони. Конфесійні дискусії можуть мати місце. Але ще апостол Павло не виключав відмінності в християнстві, бо ж одне тіло складається з багатьох членів (1 Кор. 12). Відтак екуменічна зорієнтованість християнства, зумовлена закликом Ісуса Христа, щоб «всі були одно», яка має на меті усунення наявних характерних особливостей різних християнських конфесій, виявилася нереальною перспективою. Християнський плюралізм повністю відповідає умовам постмодерну [Див.: Велькер Михаэль. Христианство и плюрализм.- М., 2001].

Особливістю релігійного постмодерну є не тільки те, що він створює умови для появи багатьох нових релігій, а й започатковує процес міжконфесійної синкретизації, що відбувається на основі відбору з різних релігійних систем того, що, як то кажуть, з визнанням його як істини до смаку реципієнту, хоч при цьому може мати місце й відхід від основ

християнського віровчення. Як зауважує Джордж Барна, «із засиллям елементів східної духовності найпривабливіші аспекти християнства (які скоріше стануть елементами стилю життя, а не центральними духовними принципами) будуть все більше поєднуватися із екзотичними й зачаровуючими атрибутами східних релігій. Зрештою люди дійсно повірять в те, що їм вдалося удосконалити християнство, незважаючи на творчу реструктуризацію віри» [Цит. за: Вейз Едвард Джин. Времена постмодерна.- С. 206].

Постмодерністська релігійність відходить від суті домінуючих до неї трансцендентних вірувань. Цей відхід зумовлений певною байдужістю вірних до пропагованих традиційним християнством очікувань Неба, зацікавленістю їх добрим здоров'ям, добробутом і щасливим життям «тут і тепер». Дещо повторюючись тут і образно кажучи, наголосимо, постмодерн заміняє «теологію хреста» «теологією слави». Дехто називає останню ще «терапевтичною теологією», бо ж вона, замість ідеї гріха і спасіння в потойбіччі, пропонує психологічне здоров'я, а то й зцілення від різних недугів.

Свій негатив щодо пропагованих традиційним християнством гріха і зла постмодерні священники-експерти пояснюють тим, що ці феномени не мають якогось свого виміру, а відтак не можуть бути об'єктивно оцінені. Для них гріх – це соціальне відхилення (статистичне поняття), а зло – психопатологія (медичне поняття). Бог постмодерністів не говорить ні про праведність, ні про милість, ні про благість, ні про добродійність. Він – лише у сфері ефективності, точності й добродійності. Заміна змісту християнства процесом необхідних його трансформацій призводить до моральної і духовної розгубленості вірних, до втрати потреби і здатності щось пізнавати. Якщо традиційне християнство відігравало важливу соціальну функцію у збереженні моральних цінностей, то постмодерн відбирає у кожного право на будь-які духовні, в тому числі й моральні засади життя. Моральні стандарти, утверджені традиційним християнством на основі Декалогу і Заповідей Блаженства Ісуса Христа, віднесені тепер до особистих переваг, бо ж їх не можна оцінити об'єктивно, на істинність. Постійно пропаговані засобами масової інформації по суті аморальні форми поведінки від частого їх повторення стають якоюсь нормою життя, а відтак в чомусь вже сприйнятними. Руйнується також поняття святості, бо ж з використанням нових інформаційних технологій Бог вже часто постає суб'єктом якоїсь комедії, а розп'яття нібито випадково попадає в секс-гардероб якоїсь повії. Наявні і описувані пресою факти сексу в храмах переносяться на екран і повторюються стільки разів, що з часом їх

перестають сприймати як щось богохульне. Головна цінність Божого творіння – життя людини вже зводиться до рівня вартості медичної страховки чи промислу кілерів. Всіляко пропагується евтаназія – вбивство хворих і літніх людей, аборти – нищення живого в утробі його матері, а то й самогубство із-за невлаштованості життя.

Все це знаходить критику з боку традиційних церков (навіть протестантських), які оголошують постмодерні новації як «розважальне богослов'я», що спотворює істини Євангелія, підриває авторитет християнства [Див.: Оден Томас. После модернизма. Что впереди? – Минск, 2003; Жицінський Юзеф. Бог постмодерністів.-Львів, 2004; Слівінський Пйотр. Релігійний вінігрет.- Львів, 1999 та ін.].

Особливе несприйняття традиційні Церкви висловлюють щодо спотворень моральних засад християнства, нехтування постмодерністськими теологами усталених принципів людського співжиття.

Відзначаючи ті можливості, які відкриває постмодерн для відродження християнства, і ті ознаки цього, які вже з'явилися, зауважимо, що це не є тотожним відродженню всіх християнських конфесій, християнських церков, хоч релігія в епоху постмодерну функціонує не лише в особистій сфері життя людей, а й в суспільній, у великих релігійних рухах сучасності.

Відбувається нове відкриття релігії, повернення до релігійного начала, що має, правда, амбівалентний характер. Але це не означає, що постмодерн передбачає навернення і слідування букві, а не духу Біблії. Цей шлях є явно небезпечним і непродуктивним для конфесійного християнства з його задогматизованим віровченням і усталеним обрядодіянням. До того ж, в релігійному житті мають бути зреалізована утверджувана постмодерном свобода не тільки релігії, віросповідань, а й свобода в релігії. Якщо перша відкриває простір для співіснування різних релігійних парадигм і водночас простір для екуменічної парадигми, що зорієнтована зрештою на єдність християнських спільнот, порозуміння між ними, то друга - відкриває можливості для перебування вірних в одній конфесійній спільноті при наявності в її членів різних точок зору, різного розуміння того чи іншого аспекту християнського віровчення.

І тут слушним буде висновок Г. Кюнга, що оптимальна вірність власній релігійній вірі (внутрішня перспектива) і максимальна відкритість щодо інших релігійних традицій (зовнішній аспект) не виключають одне одного. Це – шлях, що веде до взаємопорозуміння, яке не створює якусь єдину релігію, але може сприяти дійсному примиренню між різними

релігійними системами. Це – шлях в ім'я блага людства [Кюнг Ханс. Тринадцять тезисов.- С. 76].

Процес постмодернізації християнства (використаємо таке поняття) йде не зверху від його конфесійних ідеологів чи керівників. Постмодернізують його просто вірні під впливом нових реалій суспільного буття, вільних можливостей свого релігійного і свого особистісного прочитання християнства. Маємо не кризу християнства, а кризу Церков, які прагнуть мати монополію на його презентацію. Але досвід історії свідчить, що Церкви, які в той чи інший спосіб гальмують зміни конфесійних виявів тих чи інших релігій з часом залишаються в задніх вагонах потягу. Це ми нині маємо в потязі християнства, бо ж воно не пережило те аджорнаменто, до якого звернувся католицизм, щоб бути на вістрі світобачення і світоставлення своїх вірних. То ж часом на ґрунті постмодернізованих християн з'являться і постмодернізовані Церкви. Деякі постмодерністські християнські спільноти (правда, ще з незначною кількістю вірних) вже функціонують. То ж постмодерн зумовлює не кінець християнства, а початок нового його парадигмального вияву. Що характерно, то він є ближчим до витокового християнства, до новозавітного вчення Ісуса Христа, ніж його так звані історичні течії.

§1. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу

Радикальні зміни, які відбуваються у соціальному світі, завжди опосередковано чи безпосередньо впливають на зміст та форми функціонування релігійного комплексу в суспільстві. Суттєвий вплив на цей процес здійснили, як це було показано, епохи Відродження та Нового часу, які через секуляризаційні процеси викликали до життя нові типи релігійності. Безумовно, значний вплив на них здійснює поширення і утвердження у світі світогляду постмодерну.

Неоднозначна соціокультурна ситуація, яка склалася за сучасних умов в глобалізованому суспільстві, по-різному осмислюється філософами. Так, частина з них претендує на створення принципово нового способу теоретизування, яке, з їх погляду, буде адекватне реаліям культури постмодерну.

Постмодернізм можна розглядати як особливий умонастрій, що домінує нині в усіх сферах людської життєдіяльності: культурі, філософії, політиці, економіці тощо. Він прагне адекватно зрозуміти нинішню екзистенційну ситуацію, в якій європейська цивілізація опинилася після відомих подій, що символізують Освенцім, Хіросіму, Чорнобиль. За таких кризових умов постмодерн пропонує неєвропоцентристський погляд на становище нашої цивілізації у породженому нею ж самою Всесвіті, який передбачає реконструювання європоцентристських тоталітарних соціальних, економічних, політичних, науково-технічних, духовних структур, а також активізацію пошуків нових моделей планетарного співіснування націй, його прийдешніх трансформацій. Автори постмодерну намагаються знайти відповіді на філософські проблеми, що стосуються перспектив самозбереження посттоталітарної соціальності, проблеми, які залишилися в спадщину від доби Модерну.

Тому “постмодерн починається там, де закінчується ціле, тотальне. А тому всюди, де спостерігаються спроби ретоталізації, постмодерн – в опозиції” [Вельш В. “Постмодерн”. Генеалогія и значение одного спорного понятия // Путь.- 1992.- № 1.- С. 129].

В контексті постмодерну кожна з сфер життєдіяльності людства, в тому числі й релігійна, розуміється як особливий дискурс, тобто як жива соціокультурна практика, де стикаються й взаємодіють, як рівноправні, представники найрізноманітніших професійних, конфесійних, мовних та інших співтовариств. З його погляду природним станом такого дискурсу виступає не консенсус (згода, однодумство), а дисенсус (агональний стан). Однодумство для постмодерну означає не що інше, як стагнацію, летаргію, припинення будь-якого розвитку. Тому з таких методологічних позицій консенсус не може бути кінцевою метою культури, релігії, політики, економіки, філософії тощо.

Як бачимо, постмодерн виступає вкрай складним і багатоплановим соціальним явищем, яке безпосередньо стосується і функціонування такого суспільного феномена як релігія.

В науковій літературі, як правило, сутність культури постмодерну розкривається шляхом протиставлення їй культури модерну, тобто Нового часу. Це пояснюється тим, що сам постмодерн у свій час виник саме як заперечення багатьох характерних особливостей культури модерну. Правда, розгляд еволюції змісту і форм функціонування релігійного комплексу в цьому плані буде не повним, якщо ми обмежимося аналізом тільки культури Нового часу, оскільки на цей процес суттєво вплинула саме культура Середньовіччя. В такому випадку ми зможемо порівняти світоглядні орієнтації людини постмодерну і середньовіччя, якому було притаманне глибоке релігійне бачення як світу, так і людини.

Нагадаємо, що в основі культури середньовічної Західної Європи, як відомо, лежав принцип теоцентризму, модифікацією якого були всі феномени цієї культури. Головним принципом і головною цінністю її був Бог. Саме цей принцип визначав космологічні, політичні, естетичні й економічні погляди і, разом з тим, слугував основою для вирішення екзистенційних проблем особистості й суспільства. Положення християнства про те, що творцем світу, його початком є Бог, не тільки створювали певні уявлення про світ, але й чітко розмежовували чуттєво сприйняваний світ і світ трансцендентного, що визначало ступінь свободи людини у світі. Це виражається в тому, що будучи єдиною основою світу, Бог разом з тим є і його єдиним господарем, оскільки “існування будь-якої, навіть найбільш негідної речі підкоряється

непереможним законам, будь-яка тварина річ, має точку дотику з Божеством, будь-яке явище має розумну причину, будь-яка дія – розумну мету” [Алипий, архимандрит, Исая, архимандрит. Догматическое богословие.- Свято-Троицкие Сергиевые Лавры, 1995.- С. 167].

Прямою протилежністю теоцентричній культурі середньовіччя виступає культура постмодерну в теорії її представників Ж.Делеза і Ф.Гаттарі. Вони заперечили попередню філософську і культурологічну традиції, оскільки, з їх точки зору, в основі культури має лежати один принцип, а знання мають виростати з єдиного метафізичного принципу за типом декартівського дерева. Символу дерева вони протиставляють різому (кореневище), яка стає символом нового типу культури і, на відміну від класичних уявлень про ієрархію кореня, стовбура й гілок, фіксує зв'язок у вигляді гетерогенності, множинності, рівноправності. “...Різома в постструктуралізмі, – зазначає Е.Орлов, – це хаотичне виникнення множинності, руху, яке не має превалюючого напрямку...” [Орлов Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию.- М.: Наука, 1994.- С. 184]. Саме поняття “різомного” заперечує ідею центру, що прямо суперечить суті релігійного світогляду, яке без нього існувати не може (в більшості конфесій). Тому в центр культури постмодерну ставиться спільнота, яка звільнена від будь-яких авторитетів та ієрархії цінностей. Людина в цьому випадку стає плюралістичною і, хоч вона живе у суспільстві, але не визнає ніякого авторитету. Це прямо суперечить, скажімо, традиційному християнству, яке освячене авторитетом Творця і на основі цього має чітку ієрархічну систему цінностей.

Постмодерн заперечує тотожність, яка замінюється різницею і повторенням. “Сучасний світ, – зазначає Ж.Делеза, – це світ симулякрів. Людина в ньому не переживає Бога, тотожності суб'єкта, не переживає тотожності субстанції. Всі тотожності тільки симульовані, виникають як оптичний “ефект” більш глибокої гри – гри відмінності і повторення. Ми хочемо осмислити відмінність саму по собі і за відношенням відмінного до неоднакового незалежно від форм уявлення, яке зводить їх до однакового...” [Делез Ж. Различие и повторение / Пер. с англ.- М.: Мысль, 1998.- С. 9]. Важливе методологічне значення поняття симулякра полягає в тому, що воно утверджує примат одиничного щодо загального. Його постмодерн розглядає як систему, “в якій відмінне співвідноситься з відмінним засобом самого відмінного” [Делез Ж. Различие и повторение / Пер. с англ.- М.: Мысль, 1998.- С. 334].

Очевидно, що надання такого статусу одиничному, неповторному є відображенням необмеженого індивідуалізму, повного лібералізму і

страху перед обмеженням свободи особистості. Представники філософії постмодерну відзначають, що для такої культури є неприйнятними будь-які правила і принципи, які в тій чи іншій мірі претендують на всезагальність, незмінність, тотальне панування. Така ідеологія абсолютно не відповідає християнському віровченню, оскільки в його основі якраз і лежать такі принципи. Отже, заперечення загальних принципів та ідеалів культурою постмодернізму свідчить про поглиблення в наш час секуляризаційних процесів, які ведуть до відокремлення людей. Це пояснюється тим, що людина, утверджуючи винятково свою індивідуальність, відмінність від інших людей, втрачає можливість ідентифікації з будь-якою соціальною спільнотою, а із-за цього люди стають атомарними і самотніми.

Однією з характерних особливостей постмодерну, яка зумовлює багато його аспектів, є те, що він знищує межу між об'єктивною і суб'єктивною реальністю. Це перш за все проявляється в утвердженні того, що, як зазначає Д.Белл, "текст не відображає реальність, а створює нову реальність, вірніше, навіть багато реальностей, які часто не залежать одне від іншого. Постмодерн – це історія створення й інтерпретації тексту. Звідки ж тут взятися реальності? Реальності просто немає. Якщо бажаєте, є різні віртуальні реальності..." [Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии.- С.223].

В постмодерністській картині світу, на противагу релігійній, відсутні чіткі онтологічні орієнтири, що зумовлює зникнення межі між реальністю і нереальністю, а це веде до того, що людина може жити в ілюзорному світі, не маючи при цьому можливості керувати власним життям. Таке розмивання межі між реальним і уявленим у свідомості особистості характерне для телебачення, яке використовує таку ситуацію з метою маніпулювання цією свідомістю. Наприклад, багато людей висловлюють думки, які вважають власними. Насправді ж вони просто повторюють думки популярних ведучих телепередач, рекламних роликів. При цьому не помічається той факт, що ці думки вигідні тим людям, які замовили і, відповідно, профінансували телепередачу.

В онтології і гносеології постмодерну принцип невизначеності виступає одним з головних понять, а тому багато в чому визначає плюралістичність сприйняття світу. Зокрема це виявляється в тому, що у світогляді конкретної особистості можуть мирно співіснувати різні картини світу і виявляти себе в еkleктичному вигляді. Із-за цього, Через те, наприклад, людина, яка вважає себе християнином, водночас може

вірити ворожці і розмірковувати про те, яка в неї карма і ким вона була до свого народження.

Таке поєднання у світогляді однієї і тієї ж людини різних світоглядних установок зумовлює таку характерну рису постмодерної свідомості, як її поверховість, що постає створенням установки “не на глибину”, а на “ковзання по поверхні”, смисли як такі не існують, а тільки флуктуїризують на перетині знакових контекстів, щоб тут же згаснути” [Золотухина-Аболина Е.В. Постмодернизм: распад сознания // Общественные науки и современность.- 1997.- № 4.- С.188].

Отже, для людини в культурі постмодерну характерне одночасне суміщення декількох картин світу. При цьому ж одна з них не заперечується, але й не вміщує в собі істини. Із-за цього людина може вірити в будь-що, або й взагалі не вірити. Але це для неї стає проблемою, коли в ній зіткаються різні картини світу (М.Шелер). Якраз їх багатоманітність й підриває віру в будь-яку релігію, оскільки означає те, що всі вони створені людиною.

Однією з основних цінностей постмодерну є інновації. А це теж суперечить релігії, яка за своєю природою є досить консервативною. Тому нові ідеї можуть виступити руйнівним началом традиційних конфесій. При цьому для постмодерну сутність нового має інше значення, оскільки його він розглядає без зв'язку з минулим й цінність абсолютизує. Тому в постмодерні нове перетворилося в спосіб оцінки світу, його виявів. Через це кожне наступне покоління згідно з цією точкою зору може не сприймати ідеали й цінності попереднього. Зрозуміло, що релігія не може сприйняти подібного положення, оскільки це буде означати втрату нею самою тотожності, що не дозволить їй самоідентифікуватися, скажімо, тому ж індуїзму.

До цього потрібно додати й те, що традиційні релігії, як відомо, мають серйозний, можливо навіть песимістичний характер, оскільки мають справу із сакральними речами, і, відповідно, проникнути чеканнями кінця світу, стражданнями через власну недосконалість, муками покаяння. На противагу цьому, культура постмодерну має підкреслену несерйозність, загальну іронічність. Тому на зміну пародії приходить пастіш. Він відрізняється від пародії тим, що втратив об'єкт пародіювання, оскільки в соціальному світі вже немає того, що не було осміяним. Таким чином, в епоху постмодерну вже ніщо не може бути святим, а тому й релігійним у прийнятому розумінні цього слова.

Також релятивністю характеризується етика постмодерну, яка по суті має нерелігійний характер. Це пояснюється тим, що на противагу нормам і цінностям, скажімо, християнської етики, які зорієнтовані не на

досягнення щастя і благополуччя в цьому житті, а на поєднання з надчуттєвим абсолютом, норми і цінності постмодерну мають чітко виражений релятивний характер. Для нього це впливає з того, що аргументування цінності чи норми окремою людиною чи якоюсь соціальною спільнотою завжди, вже за визначенням, несе в собі момент суб'єктивності, а тому може бути оскаржене з точки зору іншої людини чи іншої спільноти і, відповідно, не сприйнятим ними. Щодо релігійних цінностей, то їхнім джерелом оголошується Бог, тому вони – абсолютні, незмінні, вічні. Ними не можна нехтувати ні за яких обставин.

Ця відносність постмодернної етики зростає, оскільки вона, будучи по суті гедоністичною, орієнтує людину на негайне найбільш повне задоволення власних потреб. Саме тому моральні норми змінюються в плані забезпечення людини комфортом. А відтак, хоч цінностями такої культури можуть бути любов чи дружба, але у випадку загрози матеріальному благополуччю ними можна нехтувати. Отже, людина з мети (І.Кант) перетворюється в засіб вирішення матеріальних проблем. Такі обставини, без сумніву, можуть зруйнувати ширі особистісні відносини, створити заміники любові, дружби, що, зрештою, відкриває дорогу до самотності й безвиході. Тому люди з таким світоглядом навряд чи здатні широко любити Бога, заради нього відмовлятися від матеріального благополуччя.

Як вище зазначалося, постмодерн певною мірою можна розглядати як своєрідну реакцію на експеримент людства з раціоналізмом – спробою за допомогою розуму досягнути світ, що й зумовило виникнення світогляду модерну. В основі такого світорозуміння, яке склалося ще в епоху Відродження і було чітко сформульованим в часи Просвітництва, лежить положення про те, що людина може пізнати навколишній світ і себе за допомогою розуму та науки. Але цей світогляд, поряд з рядом позитивних моментів, все ж виявився нездатним дати адекватну відповідь на низку питань, у тому числі й на головне питання буття: “В чому сенс життя?”. Неспроможність цього світорозуміння вирішити поставлені перед суспільством актуальні духовні проблеми зумовило потребу в новій світоглядній парадигмі. “Якщо раціональний світогляд незадовільний, то що його може замінити? Сьогоднішня відповідь, – зазначає теолог Р.Роуд, – постмодернізм” [Роуд Р.П. Християнство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Християнство.- 2002.- № 6.- С. 14].

Перехід суспільства від світогляду модерну до світогляду постмодерну, відповідно, зумовлює зміну однієї системи цінностей іншою, що зумовлює глобальні зміни в свідомості людей. “...Головною

цінністю нової епохи, – зазначає євангеліст М.Черенпов, – обіцяє стати інформація, головним вмінням – вміння її опрацьовувати, головною гідністю достоїнством – освіченість, головним центром суспільного життя – університет” [Черенпов М. Ветер перемен. Евангельская церковь в постсоветском обществе: проблемы и перспективы // Свет Евангелия.- 2004.- № 1.- С.15]. А це своєю чергою, змушує релігійні інституції та організації переглядати своє місце в житті людської спільноти, функціональну роль в ньому.

На перший погляд може здатися, що постмодерн, на відміну від традиційного світського гуманізму, в деякому відношенні відновлює права релігії, оскільки відмовляється від притаманного старому гуманізму культу науки й раціональності. “...Релігійне ставлення до світу, – зауважує у цьому зв’язку А.Лекторський, – у крайньому випадку таки ж допустиме, як і будь-яке інше. Потрібно, однак, мати на увазі, що згідно з постмодерну релігійна (зокрема християнська) система цінностей також обов’язкова і така ж випадкова, як і будь-які інші – не краща і не гірша. Постмодернізм – це проголошення нехристиянської культури (інколи її називають пост-християнською)” [Лекторский А.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопр. философии.- 2001.- № 4.- С. 8].

Загалом, соціальний постмодерн в методологічному плані негативно ставиться до релігії як такої. Це пояснюється тим, що більшість конфесій базується на наявності універсальної абсолютної істини, яка дана в Одкровенні. А сам постмодерн якраз і не визнає об’єктивного існування універсальної істини. Він вважає, що будь-яка особистість в принципі не може знати відповіді на питання, оскільки істина за своєю природою є надзвичайно складною, а тому її неможна передати в понятійній формі. Із-за цього для пояснення тих чи інших аспектів надзвичайно складного світу потрібне щось більше, ніж розум. Правда, це зовсім не означає, що постмодерн відкидає корисність для розуміння світу раціонального мислення і науки, почуттів, традицій, інтуїції. Але вони, з його погляду, потрібні для пошуку часткових “істин”, які, хоч і не можуть пояснити все в повному обсязі, зате суттєво допомагають в практичному житті людини. Отже, з погляду постмодерну, те, що є правильним для окремої особистості, зовсім не виключає того, що воно може бути хибним для іншої. Таким чином, кожний індивід має право на власну істину й правду і жити згідно з ними. Це, зрозуміло, зовсім не відповідає основним положенням більшості конфесій, які стоять саме на тому, що вони знають абсолютну істину.

Отже, постмодерн формує картину світу, яка суттєво відрізняється від релігійної. Так, якщо релігія надає надто великого значення абсолютній істині, то постмодернізм вважає факт чи явище істинним навіть тоді, коли про це в когось є інша думка. Тому він досить негативно ставиться, наприклад, до біблійних оповідей, які поширюють тією чи іншою християнською конфесією з метою утвердження своїх ідей серед населення. В першу чергу це пояснюється тим, що постмодерн виходить з того, що така інформація може слугувати справі втаємничення внутрішніх суперечностей і стану нестабільності, які притаманні будь-яким системним структурам, в тому числі й релігійним. “Постмодерна людина, – зазначає католицький теолог Ю.Жицінський, – доти залишатиметься глухою до євангельської вістки, доки вона буде асоціюватися для неї з християнством як суто доктриною, тобто набором умоглядних тверджень і постулатів” [Жицінський Ю. Бог постмодерністів.- Львів: Видавництво Українського Католицького університету, 2004.- С. 31].

Також певним викликом для діяльності конфесій є те, що для людини постмодерністського світогляду характерною є відсутність чіткого розмежування між собою та членами колективу, плюралізм і терпимість у взаєминах. Індивіди з такою світоглядною орієнтацією “можуть самі не погоджуватися з тими поглядами або способом життя, але будуть захищати право людей дотримуватися інших поглядів або вести інший спосіб життя” [Роуд Р.П. Християнство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Християнство.- 2002.- № 6.- С. 15]. Саме тому постмодерністи категорично не сприймають висловлювань, які можуть розумітись як негативні або як такі, що принижують цінність особистої свободи. Звідси й їх принципова толерантність до інакомислення, підтримка плюралізму думок і дій. Тому для постмодерністів характерна різноманітність моральних норм і способів життя. Звідси їх прагнення вести власний, незалежний спосіб життя, вільно самовиражатися відповідно до своїх моральних принципів. Це, зрозуміло, принципово суперечить ієрархічній і субординаційній структурі більшості сучасних Церков. Зокрема Православ'я, побоюючись, що активна участь його віруючих у суспільному житті може привести до втрати церквою власної ідентичності, стоїть на позиції збереження середньовічного статус-кво. Так, професор Московської Духовної академії А.Осіпов в одному із своїх виступів назвав діяльність Церкви з вирішення світсько-мирських проблем однією із найнебезпечніших внутрішніх хвороб Православної Церкви. “І найнебезпечніше в ній, – наголошує він, – це її виправдання як

необхідного етапу на шляху відродження Церкви” [Цит за.: Сладков А. Совместимы ли монастырь и “высокие технологии” // Наука и религия.- 2003.- № 12.- С.29].

За умов постмодерну економіка в суспільстві втрачає статус домінуючої підсистеми, яка раніше в загальному зумовлювала умови й правила функціонування всіх інших підсистем соціуму, в тому числі й релігійної. Надзвичайно важливу роль починають відігравати системи телекомунікації та освіти, які набувають статусу суспільно значимих й самодостатніх. Телекомунікаційна система докорінно змінює комунікаційні можливості самої людини, оскільки може миттєво надавати їй будь-яку необхідну інформацію без посередництва при цьому будь-яких груп і символічних систем. Використання електронних засобів інформації створює можливість “безпосереднього членства” в групах чи колективах, які мають відповідне радіотехнічне обладнання. Так, якщо раніше учасником богослужіння можна було бути тільки безпосередньо, тобто в храмах чи молитовних будинках, то тепер можна брати участь в них і опосередковано, спостерігаючи весь цей процес на екрані власного телевізора. Більше того, через комп’ютерну мережу людина може безпосередньо брати активну участь у проведенні тих чи інших релігійних заходів. Таке поглиблення процесу індивідуалізації задоволення релігійних потреб через таку систему веде до створення так званої “домашньої церкви”.

В постмодерному суспільстві також змінюється роль та значення освіти. Система освіти стає “майже домінуючою” підсистемою суспільства. Вона, за великим рахунком, зумовлює сферу праці й економіки, постає стратегічним ресурсом функціонування державних й політичних структур, стає домінуючим фактором групоутворення, статусної належності, фундаментальною основою соціалізації. Це добре розуміє Церква. Так, Папа Іван Павло II, приймаючи у себе працівників Ватиканської Конгрегації католицької церкви, зазначав, що освітня функція Церкви набуває особливого значення в наш час, “відзначений вражаючим технічним прогресом і, разом з тим, суперечностями, розбратом та конфліктністю”. Він закликав церковні університети та факультети “повністю присвятити себе об’єднанню світу науки і культури з істиною вірою і розкриття рятівного характеру Божого задуму в реаліях нинішнього світу” [Бюлетень Агенції релігійної інформації.- 2004.- № 5 (342).- С.17].

На цих засадах відбуваються суттєві зміни і в структурі соціальної диференціації суспільства. За таких умов власність вже не виступає основним критерієм, а класи – основним елементом соціальної

стратифікації суспільства. Соціальна структура стає більш фрагментарною і складною, характеризується наявністю багатьох основ диференціації. Класова структура замінюється статусною ієрархією, яка вже формується не на засадах професії, а на основі освіти, рівня культури і ціннісних орієнтацій. Якраз культурна ідентичність стає основою системи соціальної ієрархії й групоутворення. Вісь соціального конфлікту пролягає відтепер не по лінії володіння/неволодіння власністю, а по лінії володіння – неволодіння освітою і контролем над інформацією. За результатами соціологічного дослідження “Віра-онлайн” майже дві третини американців нині використовують мережу Інтернет для читання релігійних матеріалів. “Дослідження показують, – зазначає в цьому плані професор Стюарт Гувер з університету штату Колорадо, – що більшість віруючих використовує Інтернет для своїх духовних пошуків, зокрема для того, щоб дізнатися щось про традиції інших релігій” [Бюлетень Агенції релігійної інформації.- 2004.- № 5 (342).- С. 18]. І, якщо раніше зазначені засоби використовувалися в основному для поширення релігійної інформації, то нині вони можуть зробити віруючу людину учасником богослужіння тієї чи іншої конфесії навіть у її власному помешканні, оскільки вона може спостерігати процес богослужіння на екрані власного телевізора або монітора комп’ютера.

Отже, постмодерн зробив серйозний виклик традиційним конфесіям і, в першу чергу, християнству. “Якщо говорити у світовому масштабі, – наголошує митрополит Калузький Климент, – то це дехристиянізація суспільства, втрата духовних цінностей і звернення до матеріального. Ці тенденції поширюються в усьому світі засобом нових інформаційних технологій, які не мають перешкод, не знають кордонів і відстаней, але впливають на свідомість людей повсюди, де б хто не проживав. У всьому світі йде розмивання духовно-моральних устоїв, культури і способу життя історично християнських народів, які втрачають традиційну укоріненість в Євангелії. Всі вони нівелюються під впливом телекомунікаційних технологій, що насаджують ідеали, які чужі християнству” (Климент, митрополит. Главная задача – быть помощником Патриарха // Радонеж. Православное обозрение.- 2004.- № 6 (147).- С. 3]. Щоправда, не всі християнські теологи так песимістично дивляться в майбутнє. Більше того, деякі з них впевнені в тому, що християнство може дати адекватну відповідь на виклики постмодерну. “Кінець епохи модерну, – зазначає лютеранський теолог Д.Вейз, – відкриває перед біблійськими християнами значні можливості. Однак, замість того, щоб сміливо зустріти умови постмодернізму, християнська

частина здалася на милість постмодернізму...” [Вейз Д.Е. Времена постмодернизма.- М.: Республика, 2002.- С. 215]

Але не всі теологи згодні з таким висновком. Більшість з них звертають увагу на те, що християнство в його конфесійних виявах має значний адаптаційний потенціал до нового світогляду. Вони нагадують, що воно у свій час було сприйняте античним світом, швидко поширилося в греко-римському світі. В епоху Відродження християнство виразило себе через протестантизм, а в епоху Просвітництва – через євангельське християнство. Нині, коли світогляд спільноти знову змінюється, перед християнством постало завдання розробити способи вираження себе в межах культури постмодернізму. “Надзвичайно великою силою християнства, – зазначає в цьому плані Р.Роуд, – завжди було його вміння нести служіння в різних культурах з різноманітними світоглядами, не втрачаючи при цьому власної суті. Я б сказав, що нам необхідно розглядати новий світогляд із стратегічної точки зору і запитати себе: як християнство може бути виражене в цій новій культурі без втрати своєї основоположної сутності” [Роуд Р.П. Христианство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия.- С. 14].

Християнські теологи головний недолік постмодерну вбачають в тому, що він наполягає на визнанні рівноцінності існування всіх суспільних явищ, а отже, й конфесій. Зрозуміло, що таке положення принципово не може влаштувати представників різних конфесій, оскільки кожна з них претендує на володіння абсолютною істиною. Наприклад, російсько-православне радіо “Радонеж” відверто заявляє, що “діалог любові з католиками неможливий, оскільки неможливим є діалог світла з пільмою” [Цит. за: Агентство релігійної інформації.- 2003.- № 12.- С. 10]. Католицька церква свою терпимість щодо єресі послідовників власної конфесії не переносить на течії протестантизму, оскільки не погоджується на включення їх до своєї структури. І таких прикладів можна навести дуже багато.

Загалом, постмодерн виступає суттєвим чинником трансформації функціональності релігійного комплексу, оскільки він, з одного боку, слугує перегляду багатьох моментів віровчення, особливо християнського, спонукає їх адаптуватися до умов життя сучасної людини. З іншого – сприяє переорієнтації функціональної ролі релігійного комплексу в суспільстві шляхом включення у сферу власної діяльності економічних, політичних, правових, медико-біологічних, духовно-моральних, благодійницьких, екологічних та інших проблем. Зрозуміло, що цей процес не може мати однозначного характеру, оскільки вплив постмодерну на різні релігії неоднаковий. Це пояснюється

в першу чергу різною мірою поширення їх в суспільстві. Так, вплив постмодерну об'єктивно набагато слабший в мусульманських країнах, ніж, скажімо, в європейських чи американських.

Постмодерн, поглиблюючи процес переорієнтації з притаманних для релігії вертикальних відносин “Людина – Бог” до горизонтальних “Людина – людина”, тим самим об'єктивно впливає на зміст та форми функціонування релігійного комплексу. “Народжується “безбожна релігійність”, – констатує протоієрей. Митрофан Зноско-Боровський, – причому в наші дні це гниле дихання вразило не тільки протестантський світ, воно могутнім потоком проникає і в сферу римо-католицизму” [Митрофан Зноско-Боровський, протоієрей. Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство.- М., 2003.- С. 7]. А це свідчить про те, що в більшості сучасних конфесійних системах релігійна лексика, символи, фразеологія й культові елементи широко використовуються для впровадження і реалізації цілком земних завдань. Так, в умовах постмодерну в культову систему може включатися й інаугурація президента держави, і поклоніння національним символам, і вшанування видатних історичних осіб країни, місць знаменних подій, і проведення національних свят та ін. “Що, однак, є несподіваним для церковної свідомості, – слушно зазначає в цьому контексті М.Маринович, – так це те, що релігія відроджується далеко не завжди в традиційних формах. Бурхливе зародження й поширення новітніх релігійних рухів є теж характерною ознакою глобалізації. Отож остання є не стільки загрозою релігійному світоглядові як такому, скільки викликом, перед яким стоять історичні релігії загалом і традиційні християнські Церкви зокрема”. [Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні апокаліпсису.- С. 382]

Таким чином, постмодерн як світоглядне явище суттєво впливає на зміст і форми функціонування релігії в суспільстві, оскільки сприяє:

- подальшому поглибленню процесу втрати трансцендентності людського існування через можливість суміщення у світогляді людини декількох, навіть протилежних картин світу;
- поширенню релігійного вільнодумства при одночасній втраті сліпої довіри до змісту віроповчальних конфесійних установок;
- розриву з християнськими цінностями як явищами європейського порядку, що зумовлює дехристиянізацію релігії;

- розвитку нового типу релігійності, в якій відсутнє поняття Бога, а також відбувається зростання кількості віруючих поза церквою;
- переорієнтації віруючих з моральних цінностей на матеріальні;
- розвитку “електронної церкви”, яка виступає фактором індивідуалізації релігійного життя особистості;
- поширенню харизматичних культів, які мають чітко виражений оптимістичний характер.

За умов постмодерну поглиблюється процес урізноманітнення інституалізованих виявів релігійного життя. Цьому сприяє глобалізація інформаційних зв'язків, всезростаюча відкритість державних кордонів. На жаль, як свідчить практика, зростання кількості релігійних течій часто супроводжується загостренням протистояння між ними, що не відповідає духу постмодерну, оскільки він базується на принципах світоглядного плюралізму, толерантності взаємовідносин, позиції взаємозбагачення різних конфесійних деномінацій на основі зацікавлених зв'язків і діалогів між ними.

§2. Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу

Найбільш поширені тенденції в релігійному житті другої половини XX століття, які я пропоную назвати “конвергентні процеси”. Сам термін «конвергенція» (від лат. *convergentio*, *convergo* – сходжусь, наближаюсь) вперше було вжито німецьким вченим Генріхом Фріком в його праці “Порівняльне релігієзнавство” [Frick H. *Vergleichende Religionwissenschaft*. - Berlin und Leipzig, 1928. - S.134]. Прагнучи до зближення термінології природознавчих і суспільствознавчих наук, розпочатого ще Д.Ф.Шлеймахером, Г.Фрік застосував цей термін у тому значенні, в якому він вже використовувався насамперед в біології, де це поняття характеризує процес виникнення рис подібності в будові і функціях у далеких за походженням організмів внаслідок їхнього пристосування до однакових умов існування. Дослідник використав цей термін для позначення подібних процесів в різних релігіях. Саме у цьому

розумінні “конвергенція” вживається і сучасними дослідниками релігійних явищ.

У повоєнні роки ХХ ст. цей термін у релігійному середовищі став вживатися і для позначення фактів “зближення релігій”. Це дозволяє семантика цього слова в романо-германському мовному обігу, що, в свою чергу, значно збагачує його сучасний релігієзнавчий зміст. В цьому значенні “конвергенція” охоплює і такі тенденції в релігійному житті, які сформувалися або стали більш наочними саме у другій частині ХХ ст., як то: а) співробітництво релігій (на рівні організацій, громад, вірних) в різних галузях соціальної діяльності; б) потяг до об’єднання різних деномінацій в єдину традицію; в) тенденцію до утворення єдиної світової релігії і т.ін.

Тому “конвергентними процесами” у сучасному розумінні цього терміну можна вважати як ті, що притаманні більш ніж одній релігії, так і ті, що свідчать про тенденції зближення соціальних, доктринальних і організаційних позицій між двома чи багатьма релігіями. Зауважимо, що все відоме про наявність спільного в релігії, те, що дозволяє дослідникові аргументувати, що мова йде саме про релігійне явище, продовжує дискутуватися і у наші часи. У цьому параграфі мова йде лише про ті процеси, які сформувались чи найбільше актуалізувались за останні десятки років. Ними насамперед є: акселерація, актуалізація есхатології, актуалізація соціальних доктрин, американізація, вельтізація, віртуалізація, глобалізація, діалог, екуменічний рух, егосинтонізація, екзотерізація, зростання інклюзівізму, консюмерізм, модернізм, нові релігійні течії, паксізація, приватизація, сучасний релігійний плюралізм, раціоналізація культових дій, ревівалізм, секуляризація, синкретизм, сцієнтизм, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізм, харизматизація.

Більшість зазначених вище “конвергентних процесів” досліджуються вже багато років, добре проаналізовані в літературі. Тому тут зосередимося лише на деяких з них, що вперше за цей період на термінологічному рівні з’являються в українському релігієзнавстві. Але до початку характеристики цих понять зауважимо, що хоча всі названі процеси мають самодостатній зміст, вони, по-перше, усією своєю сукупністю засвідчують наявність саме конвергенції в релігійному житті нашої доби, по-друге, стимулюють один одного, а по-третє, корегують чи мають вплив один на одного. Як це відбувається в дійсності, нами буде продемонстровано нижче.

Почнемо розглядати їх за абеткою, бо зараз ще майже ніхто не наважиться визначити, який з цих процесів є більш важливішим, а який –

ні, хоча кожен з них мав деякі піднесення та падіння вже за минулий період, а деякі свої напевно зможуть втратити актуальність у близькому майбутньому. Хоч мова в статті йде про процеси в релігійному житті, що претендують на світовий вимір, але всі вони мають відношення і до України, як тому, що багато її віруючих належать до світових релігійних традицій, так і тому що, особливо в останнє десятиріччя минулого віку, вона стала однією з арен, де ці процеси інтенсивно відбувалися.

Акселерація (від лат. *aceleratio* – прискорення). Термін, який характеризує прискорений розквіт релігійних явищ у другій половині XX століття. Найбільш переконливий показник цього прискорення – стрімкий вихід на світовий рівень нових релігійних течій. Деякі з них за одне-два десятиріччя знайшли собі прихильників в багатьох країнах світу. Як приклад, можна навести стрімке зростання християнських та синкретичних церков у Африці, інтенсивне розповсюдження фундаменталізму в ісламських країнах, багаточисельне новонавертання до релігії в постсоціалістичних країнах в перші роки перебудови і т. ін. Але, як на нас, найбільш вражаючим прикладом акселерації у релігійному житті цієї доби є стрімке зростання кількості вірних та майже всіх релігійних інституцій (духівництва, молитовних будинків, прибутків і т.ін.).

Зрозуміло, що у зазначеного явища існує багато чинників. Перш за все демографічний, бо прискорення росту вірних відбувається на ґрунті прискорення у XX столітті зростання загальної кількості населення Землі (з трьох мільярдів у 1959 р. до шести на кінець століття). Крім того, акселерацію зазнали, як відомо, й інші галузі суспільного буття. Зокрема, наука і техніка, прискорений розвиток яких в свою чергу дав змогу деяким релігійним явищам набувати глобального змісту з небувалими донедавна темпами. Таке прискорене набуття новими релігійними течіями світового виміру навряд чи було б можливим без сучасних засобів комунікації. Інша справа, що процес акселерації релігійних явищ вже повністю спростував усі прогнози щодо майбутнього релігії, які передбачали її відхід у минуле саме у XX столітті на користь поширення матеріалістичного світогляду, зорієнтованого саме на досягнення в науці та техніці.

Актуалізація есхатології (від грец. *esxatos* – останній, крайній і “логія” – релігійне вчення про кінцеву долю людства і Всесвіту). Це є такий конвергентний процес, який характеризується посиленням й поширенням у релігійному середовищу почуттів, пов’язаних з очікуванням наближення кінця людства та Всесвіту.

Саме тому, що есхатологія не може не бути актуальною, бо взагалі є компонентом релігійних почуттів, притаманних християнській цивілізації, вживання для позначення цього процесу терміну, який має значення, що вже присутнє у явищі, яке він повинен охарактеризувати, несе додаткове наповнення, при виокремленні суто сучасних змін у явищі, що досліджується.

Були спроби як-то у Великого Білого Братства в Україні чи у Аум-Сінрікьо в Японії прискорити есхатологічні процеси. Вірні деяких релігійних угруповань покінчували з життям в наші дні з надією, що очікуваний кінець так і відбудеться саме з їх смертю.

Змінилися в наш час і самі уявлення про те, що має настати за межами нашого буття. І рай і пекло почали розглядатися крізь призму моральних винагород чи страждань. Успіхи медицини наголосили про себе і почуттями людей, які побували у стані клінічної смерті. Вони чомусь витлумачиваються як перехід до раю, бо ж нібито й не було серед повернутих до життя жодного грішника.

Актуалізація соціальних доктрин. В повоєнні роки ХХ ст. богослов'я багатьох релігій стало по-іншому інтерпретувати соціальну практику, залишивши в цьому свою надсвітову позицію в з'ясуванні відповідей на актуальні проблеми сучасності. Як приклад, можна навести протестантські вчення “соціальне богослов'я”, “богослов'я революції”, “жіноче богослов'я” і т. ін. Також характерним у цьому процесі є відверте зростання соціальних доктрин деяких деномінацій в поєднанні з певними світськими соціальними вченнями, зокрема з марксизмом в “теології визволення”, з лібералізмом – у деяких положеннях католицької доктрини після II Ватиканського собору, з соціалізмом - в ісламському світі. Найбільш показовим у світовій тенденції актуалізації соціальних доктрин є затвердження у серпні 2000 року Соціальної доктрини Російської Православної Церкви, якої взагалі раніше у неї не було. Прийняття Соціальної доктрини цією церквою має неабияке значення для нашої країни, де вона має своїх парафій.

Американізація. Це такий конвергентний процес, який характеризує посилення в останнє півстоліття впливу США на релігійне життя у світі. Роль США у всесвітній історії другої половини ХХ століття дає підставу констатувати, що жодна соціальна сфера людської діяльності в глобальному вимірі не залишилась без тієї чи іншої реакції на американську присутність, не залишилося без цього відгуку і релігійне життя. Діапазон реакцій на американський вплив надзвичайно широкий - від прийняття американського розуміння свободи релігії у повоєнних Німеччині та Японії до нового відчуження на релігійному ґрунті від

усього, пов'язаного з американізацією (синоніми: вестернізація, модернізація) в деяких ісламських країнах.

Перш за все треба відзначити, що більшість названих нами конвергентних процесів мають свій початок саме в США, наприклад, поява багатьох нових релігійних течій, релігійний плюралізм, консюмерізм і т. ін. Роль США в релігійному житті світу зумовлена не тільки їх винятковим положенням як єдиної наддержави сучасності, але й особливою історією релігій в цій країні, характерною особливістю якої в повсякденні роки є потяг до послідовного дотримання свободи совісті в умовах релігійного плюралізму.

Саме в США знаходяться центри багатьох протестантських церков та нових релігійних течій. Представники майже всіх існуючих релігій проживають у великій кількості в цій країні. Тому є можливість на основі загального життя почати діалог для пошуку спільного в релігійній сфері.

Форми американського впливу різноманітні: карго-культи, місіонерська діяльність, консюмерні релігії, матеріальна (у т.ч. грошова підтримка) одновірців і т. ін. Взагалі пропаганда американського світогляду, способу життя, якими б заходами вона не проводилася, бо відношення до релігії зрештою є однією із складових як першого, так і другого аспекту американізації.

З прийняттям у 1998 р., Конгресом США “Акту про міжнародну релігійну свободу” можливості урядових американських організацій впливати на релігійну ситуацію у всьому світі значно поширились. Президент США має право накладати санкції проти урядів тих країн, де є порушення свободи релігії.

На терені України діє вже багато релігій американського походження (течії пізнього протестантизму, нові релігійні течії). Багато американських релігійних організацій надають гуманітарну допомогу віруючим і невіруючим України, співпрацюють з деякими соціальними програмами (наприклад, в організації “Міст” беруть участь 104 американські релігійні організації). Більшість закордонних місіонерів прибувають у нашу країну саме з США.

Вельтізація (від нім. *die Welt* – світ). Це конвергентний процес, який характеризує потяг представників різних релігій до створення всесвітньої організації, яка б об'єднала всі релігійні традиції на ґрунті подолання історично існуючої відчуженості. Найбільш яскравим прикладом цього конвергентного процесу є існування Парламенту світових релігій, створеного у 1993 р. в Чикаго (США), в діяльності якого беруть участь представники багатьох деномінацій.

Віртуалізація (від англ. *virtual reality* – потенційний, можливий) – цей термін позначає конвергентний процес зростання ролі кібернетичних засобів у сучасному релігійному житті. Практично всі релігії мають свою адресу в Інтернеті. Деякі з релігійних організацій мають на меті з'єднати усі громади в єдину мережу. Тому, з одного боку, є можливості для посилення централізації, а з іншого боку, користувач персональним комп'ютером може взагалі ні від кого не залежати в своїх релігійних пошуках. З'являються суто віртуальні релігії, які існують лише в кіберпросторі. У віртуальному світі знаходять своє відображення усі сучасні процеси, що відбуваються в релігійному житті. Окрім того, він надає можливості для виникнення нових явищ та тенденцій практично у всій сфері релігійного відображення реального світу.

Глобалізація (від франц. *global* – загальний, всесвітній) – позначає процес виникнення і поширення явищ, які мають наддержавний вимір. Вперше в релігієзнавстві цей термін був системно використаний у книзі “Релігія в сучасному світі: релігійна ситуація в світі з 1945 р. до теперішнього часу”, виданій у 1987 р. в Единбурзі колективом авторів начолі з відомим сучасним релігієзнавцем Ф. Уелінгом. В книзі найбільш важливими (глобальними) подіями у той період релігійного життя світу були визнання: повернення євреїв на батьківщину; відродження буддійських та індуїстських традицій у зв'язку з одержанням незалежності Індією та країнами Південно-Східної Азії; розквіт нової самостійності в ісламі за часів нафтової кризи; виникнення нових релігійних течій; зовнішня погроза існуванню примітивних релігій в той час, як їх значення все більш зростає.

До цього переліку глобальних подій можна, без сумніву, додати: повернення до релігії значної частини населення в постсоціалістичних країнах, екуменічний рух, створення Парламенту світових релігій, участь церков у миротворчому русі, як і у вирішенні глобальних проблем сучасності, діяльність релігійного сектору антиглобалістського інтернаціоналу.

Діалог – характерний конвергентний процес релігійного життя другої частини ХХ ст. Спроби його здійснення мали місце і раніше, але ж як постійне, на рівні всього світу це явище є феноменом нашого часу. Залежно від релігійних організацій, він може визнаватися як міжконфесійний та міжрелігійний. Він також може відбуватися на рівні громад, країн чи світу. Головна мета - це взаємопорозуміння між різними релігійними традиціями, ними і новими релігійними течіями, а також між релігійними та деякими нерелігійними світовими течіями (наприклад, діалог між марксистами та християнами).

Передував діалогові з часів середньовіччя так званий диспут між представниками різних релігій чи церков, кожен з котрих мав метою перемогу над іновірцями. Завданням діалогу є встановлення толерантних взаємовідносин між його учасниками, а також можливе співробітництво їх в соціальній сфері та зближення позицій в догматичному розумінні віри на тлі поважного ставлення до партнерів і їх світогляду. Треба зауважити, що в більшості релігійних організацій є як прихильники, так і противники міжрелігійного діалогу, особливо в царині сумісного розвитку догматичного осягнення світу.

Егосинтонізація (від грец. *ego* – я, та *sintes* – з'єднання, складання) – термін для позначання зростання значення особи в релігійному житті в другій половині XX століття за умов загального зростання значення особистості в повоєнні роки, зумовленого багатьма факторами (поширення обізнаності, зростання матеріального рівня життя і т. ін.), а також суто релігійними конвергентними процесами, зокрема: плюралізмом, віртуалізацією і т. ін. В більшості релігій стали уважніше ставитися до особистості віруючого, що можна бачити і в появі значного вибору засобів залучення до життя в громаді (клуби, гуртки за інтересами і т. ін.), зменшенні вибагливості до інших, індивідуальній праці з ними, поширення дияконських послуг та багато іншого.

З другого боку, сучасний релігійний плюралізм та особисте зростання для людей значення свободи дає можливість кожній людині послідовно відчувати своє відношення до релігії як приватної справи. Широкий вибір релігій і процес засвоєння тієї чи іншої віри громадянином навіть породив такий термін в американській соціології релігії як “приватизація”.

Екзотерізація (від грец. *ecsoterinos* – зовнішній) – термін, який є протилежним езотерізму. Він характеризує такий конвергентний процес релігійного життя другої половини XX ст., який має прояв в тому, що за допомогою *mas-media*, книжок, комп'ютерної мережі все, що багато років було в багатьох релігійних традиціях таємним знанням, до якого мали доступ лише одиниці, стає доступним практично кожному бажаючому. За прикладом цього можна сходити в найближчу книжкову лавку або включитися до пошуку в Інтернеті.

Зростання інклюдізму (від лат. *inclusivo* – включати) – це один з конвергентних процесів релігійного життя другої половини XX ст., який характеризує зміну ставлення до іновірців в багатьох релігійних традиціях. Характерний приклад цього - це можливість бути присутніми на молитовних зборах всім бажаючим, незалежно від відношення до тієї чи іншої релігії взагалі. Окрім того, наявність визнання за

представниками інших релігій однакових шансів на спасіння чи взагалі визнання всіх релігій за щось одне, як те свідчать, зокрема, бахаї.

Консюмеризм (від англ. *consume* – споживати) – термін, який спочатку характеризував лише процес поширення протестантизму із США по всьому світу, що водночас з релігійною формою експортувало також північно-американські життєві стандарти, менталітет і систему цінностей за межі США й Канади, насамперед у Латинську Америку та Африку. Зараз можна констатувати, що активним об'єктом консюмеризму є постсоціалістичні країни. З Америки його експортують сюди не тільки протестанти, але й представники інших деномінацій, зокрема мормони, євреї за Ісуса та інші нові релігійні течії.

Паксізація (від лат. *paخ* – світ) – термін, який характеризує один з конвергентних процесів релігійного життя другої половини ХХ ст., що свідчить про зростання кількості так званих світових релігій. У релігієзнавстві за критерій розповсюдженості та такими первинними ознаками, як доступність, подолання етноцентризму й ін., традиційно до світових релігій відносили християнство, іслам, буддизм та з деякими застереженнями ще й іудаїзм. Зараз на цей статус може претендувати майже кожна релігія, зокрема індуїзм, який має своїх прихильників в багатьох країнах світу (йога, крішнаїзм і т. ін.).

Раціоналізація культових дій – це такий конвергентний процес в релігійному житті, який характеризує тенденцію зростання у значній кількості віруючих раціонального витлумачення і ставлення до різних культових дій. Зокрема, з цього ставлення виростають судження, що, наприклад, піст це – розумне регулювання дієти, обрізання – необхідна гігієнічна процедура і таке інше.

Ревівалізм (від англ. *revival* – відродження) – термін, що позначає конвергентний процес релігійного життя в період, що розглядається, й характеризує тенденцію відродження релігії взагалі, як то було в постсоціалістичних країнах, та пробудження інтересу до релігії у молоді в західних країнах. Однією з ознак останнього стало бурхливе зростання нових релігійних течій у дусі притаманному аналогічним пробудженням в історії США, головним чином у деномінаціях протестантського спрямування.

Синкретизм – термін, що характеризує сучасне поєднання у свідомості багатьох віруючих та у віровченнях деяких релігійних течій якихось доктрин двох чи багатьох релігій. Наприклад, більшість американців-християн вірять у карму, реінкарнацію, що взагалі дає можливість релігієзнавцям констатувати орієнтацію західних віруючих. Багато японців вважають себе християнами й водночас

продовжують свої поклоніння в буддійських або синтоїстських храмах. Синкретизм є головною ознакою деяких нових релігійних течій (наприклад, Церкви Об'єднання та Бахаї)

Уніфікація екстеріоризації – це такий конвергентний процес який характеризує однакові можливості для різних релігійних течій в прозелітизмі, місіонерстві та іншій діяльності у демократично налаштованих суспільствах. Навіть в Україні у деяких регіонах іноземним релігійним організаціям вдається використовувати більше можливих форм для пропагування свого віровчення, аніж укоріненим релігійним громадам. Та можна тут ще нагадати про “віртуалізацію”, яка уможливило наявність цієї уніфікації для споживача Інтернету.

Фемінізація – це такий конвергентний процес релігійного життя, який проявляється у зростанні в ньому ролі віруючих жінок. Він, безумовно, є наслідком загального політичного поліпшення становища жінок у суспільстві. В релігійних організаціях взагалі зростає розуміння ролі жінки у справі відтворення релігії. Окрім того, в багатьох протестантських організаціях жінки займають деякі посади, які раніше належали лише чоловікам. Так, всі рівні священства включно до єпископа в англіканській церкві, є жінки рабини в іудаїзмі і т. ін. Остання зміна не знаходить ще підтримки у багатьох інших деномінаціях, зокрема в ісламі та католицизмі, у православ'ї.

Харизматизація (від грец. *charisma* – дар) – цей конвергентний процес, поширений у другій частині XX ст., характеризується поширенням серед християн практично усіх напрямів в багатьох країнах світу пошуку таких форм культової практики, які свого часу застосовували перші християни, а в кінці минулого століття – відродили п'ятидесятники. Це перш за все бажання отримати харизму у цьому житті, віра в те, що минулася епоха Бога Отця, минається епоха і Бога Сина й наступає ера Бога Духа. Тому тут широко застосовується глосолалія. Людина радіє і в прямому і в переносному значенні, вважаючи, що отримала дари Святого Духа. За деякими даними більш ніж третина сучасних християн сприймали ці дари. Поширення харизматичних деномінацій має місце і в Україні.

Обмеженість параграфу дала можливість лише в стислій формі охарактеризувати сприятливі умови для розгортання яких відкрила доба постмодерну. Але вже з наведеного, стає, зрозуміло, що йдеться про достатньо компакту систему аналізу тенденцій сучасного релігійного життя. Це, в свою чергу, дозволяє покращити аналіз релігійного феномену як на рівні поодиноких, виокремлених релігійних інституцій, так і у

звичному вже для релігієзнавства дусі компаративістських досліджень релігії.

§3. Глобальні трансформації християнства доби постмодерну

Глобалізація – це такий прояв тотального науково-технічного прогресу, який за умови розвитку комунікації, лібералізації всіх сфер суспільно-економічного життя надає його учасникам можливість отримати максимальний прибуток, а також наслідуює зближення людей, стандартизацію життя, трансформацію національних культур і конфесій. Глобалізація як сучасне комплексне явище має, безумовно, чимало попередників. До глобальної, всесвітньої, всеосяжної влади прагнули володарі великих імперій і безліч політичних авантюристів.

Відзначимо, що будь-яка ідеологія, яка претендує на абсолютну істину, прагне також до абсолютної влади. Такими ідеологічними системами є, зокрема, й різні релігії, кожна з яких по-своєму конфесійно витлумачує Абсолют – Бога. Кожна з релігій, в межах свого поширення, прагне довести свою істинність і абсолютність. Релігії, які вважаються світовими, зокрема християнство та іслам, відкрито прагнуть світового панування. Їх прагнення – розповсюдити свою віру на весь світ з метою встановлення Царства Божого (християнство) або всесвітнього Халіфату (іслам).

Ще однією світовою релігією є буддизм, проте в основі його ідеології немає абсолютного Бога. Однак і буддизм має ознаки глобалізму, якщо виходити з визначення глобалізації М.Уотерса. Він визначає глобалізацію як соціальних процес, у ході якого стираються географічні кордони соціальних і культурних систем, а населення все більше усвідомлює зникнення цих кордонів [Див.: Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы.- К., 2002.- С. 1]. Саме такий процес усунення соціальних і національних перешкод для глобальної комунікації закладено в буддизмі, як і в християнстві чи ісламі. Глобалізм іманентний всім світовим релігіям. Проте він має неоднакові свої вияви в кожній із них.

Глобалізація, якою вона є зараз, на нашу думку, розвивається як процес, що швидко поширюється на основі тотального науково-технічного прогресу і вільно діючих економічних законів. Глобалізація

усуває перешкоди на шляху розвитку комунікацій, лібералізації торгівлі і надає його учасникам можливість отримати максимальний прибуток, а також унаслідок за собою зближення людей, стандартизацію життя, трансформацію національних культур і конфесій, тобто веде до змін в усіх сферах життя як на світовому, міжнаціональному, так і на національному рівнях.

Глобалізація на межі тисячоліть стала визначальним фактором в багатьох сферах життя, в тому числі і релігійній. На релігійному полі України визначились носії ідеї глобалізації. Це перш за все ліберальні євангелісти і різні неохристиянські течії, які керуються в своїй діяльності постмодерністською думкою. Тією чи іншою мірою їм протистоять традиційні церкви, до яких, крім католиків, греко-католиків, православних і лютеран, відносять себе баптисти, адвентисти та ін. Визначилися й активні антиглобалістські сили у вигляді найбільш фундаменталістичної частини християнства (перш за все – православ'я) та ісламу.

Критично ставляться до глобалізації представники традиційних церков. Як відзначає лютеранський теолог Д.Вейз із США, “визначення “глобалізація” фактично може бути новим “коником” постмодерністського екуменізму, що зароджується. Це визначення вказує як на культурний релятивізм, так і на всеохоплюючу, хоча й погано визначену, глобальну єдність”. Культ єдності неодмінно веде до втрати свободи. Індивідуальність, згідно визначення, має бути подавленою, якщо необхідно досягнути єдності [Вейз Дж.Э. Времена постмодерна. Християнський взгляд на современную мысль и культуру.- С. 208].

Православні богослови практично одноголосно виявляють своє негативне ставлення до глобалізації. Деякі навіть вважають її сатанинським явищем. Більш помірковано підходить до цієї проблеми митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило: “Поки що нас постійно ставлять перед дилемою: або православ'я “зміниться”, або буде відкинуте “світовим співтовариством”, під псевдонімом котрого частіше всього виступає одна із багатьох існуючих зараз культур – західна, а точніше – ліберальна. Вона настирливо утверджується в ролі найбільш “прогресивної”, “гуманістичної”, “сучасної”. Водночас православ'я, а нерідко й інші монотеїстичні релігії, протиставляються ліберальній антропоцентричній системі цінностей, яку оголошують нормою для індивідуумів й людських співтовариств. Церквам і релігійним громадам необхідно адекватно реагувати як на позитивні, так і на явно негативні аспекти процесу глобалізації, що зараз відбувається” [Кирилл, митрополит. Обстоятельства нового времени: либерализм,

традиціоналізм и моральные ценности объединяющей Европы.- <http://religion.ng.ru/confessions/1999-05-26/5>].

Відтак різні християнські конфесії по-різному ставляться до сучасної глобалізації. Разом із тим аналіз християнського віровчення виявляє на певні ознаки глобалізму, що іманентні й йому. Так, з приходом до понтифікату Папи Івана Павла II католицька Церква почала діяти практично як вселенська. Вона стала загальносвітовим поміркованим лідером у глобалізаційному релігійному процесі. “Уся місія Церкви, - наголошував Іван Павло II, - зосереджується і розвивається власне через євангелізацію, бо вона є благодаттю і дорученням, котре Ісус Христос дав їй на початку її діяльного шляху: “Ідіть же по цілому світові та проповідуйте Євангелію всьому створінню” (Мк 16:15); “Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця світу” (Мт 28:20). Обов’язок євангелізації є власне покликанням Церкви. Він виражає її найглибшу суть [Іван Павло II. Покликання і місія мирян “Christifideles laici”.- 1988.- С. 72-73]. Біблія, вважає Понтифік, визначила необхідні й достатні “ознаки кінця світу”: “І проповідана буде ця Євангелія Царства по цілому світові, на свідоцтво народам усім. І тоді прийде кінець!” (Мт 24:14). Таким чином, у механізм християнської євангелізації закладено прагнення до охоплення всього світу своїм впливом, практично закладено **євангельську глобалістику**.

Саме до цього активно спрямовував свою церкву Папа Іван Павло II: “Я прагну ще раз звернути до усіх сучасних людей свій гарячий заклик, котрий позначив початок моєї пастирської діяльності: “Не лякайтеся! Відкрийте, відчиніть навстіж двері Христові!”. Відкрийте для Його спасенної сили кордони держав, економічних, політичних систем, широке поле культури, цивілізації, поступу!» [Там само.- С. 75].

Ще у 1988 році Римо-католицька Церква закликала в своїх офіційних документах: “Сьогодні Церква повинна зробити великий крок вперед на шляху євангелізації, вступити на новий етап історії свого місійного динамізму” [Там само.- С. 78]. У цій цитаті досить замінити слово “євангелізації” на слово “глобалізації” і фраза набуде свого сучасного звучання. Адже поширюються не тільки ідеї Ісуса Христа, а й відбувається, що чітко вже повсюдно проглядається, розповсюдження впливу і влади Ватикану як організації.

Аналогічні місійні ідеї постають двигуном розповсюдження й ісламу в світі. Ця релігійна система з її найбільш жорстким і доведеним до максимуму монотеїзмом беззастережно спрямована до активного глобального поширення.

Глобалізація – неоднозначне явище. На жаль, не всі проблеми сучасного глобального однополюсного світу вирішуються раціонально із-за нездатності ліберального ринку до саморегуляції у всіх його сферах. Нині помітно посилюються контрасти злиденності й багатства. За цих умов на перший план виходять ірраціональні сили під релігійними прапорами, які, з характерним для них асиметризмом й фанатизмом, втручаються у вирішення світових проблем на свій розсуд. Необгрунтоване політично і занадто жорстке, а часом – насильницьке розширення глобального панування західної іудео-християнської моделі спричинило занадто великий “клубок напруженостей” у світі. Це дало можливість ісламським радикалам відчувати себе захисниками своїх релігійних цінностей від християнської агресії. Відтак виник зворотній вектор тиску на свідомість населення в християнських регіонах.

Проте не слід, спираючись на концепцію цивілізацій С.Хантінгтона, вважати релігійну фундаментальну опозицію сучасному етапу глобалізації тільки як ісламську. Є й православні та індуїстські релігійні ортодокси, які намагаються протистояти процесу глобалізації. Сам С.Хантінгтон вважає, що “ісламське відродження за своїм розмахом і глибиною – це остання фаза в пристосуванні до Заходу, спроба знайти “рішення” не в західних ідеологіях, а в ісламі. Вона складається з прийняття сучасності, заперечення західної культури і повернення до ісламу як провідної сили в житті і сучасному світі”. Хантінгтон твердить, що “ісламське відродження – основний напрям, а не екстремізм, всеохоплюючий, а не ізольований процес”[Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций.- М., 2003.- С. 162-163].

Тут можна дещо заперечити мислителю, або, скоріше, уточнити його ідею щодо зіткнення цивілізацій. Ми є свідками зіткнення цивілізаційних підходів в кожній певній ситуації, будь-то бойкот американських товарів чи настирлива пропаганда своєї культури. Це – зіткнення в певних функціональних, в тому числі й релігійних, сферах життєдіяльності.

Ще до років незалежності України в період т.зв. Перебудови внаслідок плюралізації масової суспільної думки відбувся рвучкий, маже одномоментний перехід суспільної свідомості від модерну до постмодерну. Виявлено, що в період становлення української державності надзвичайно швидко змінилася віра в комуністичне майбутнє і атеїстичні погляди на віру релігійну. Так, з 1989 по 1991 рік відбулася практично повна зміна декларованої масової атеїстичності на релігійність. Повсюдне релігійне навернення відбувалося головним чином в руслі культуровідповідності за рахунок емоційно-почуттєвого

вибору. Із-за цього насамперед заповнилися храми традиційних, національних за духом церков. Разом з тим слід відзначити традиційно вкрай незначну уцерковленість респондентів, які визнають свою належність до православ'я. Остання група православних стала головним об'єктом евангелізації з боку різних неохристиян.

Традиційні церкви України, з одного боку, починають все активніше використовувати сучасні глобальні засоби комунікації і НТП, а з іншого – формують дієвий антиліберальний “фронт”, щоб протистояти сучасним неорелігіям і, в першу чергу, неохристиянам – ліберальним евангелістам.

Глобалізаційні процеси спонукали перехід до доби постмодерну. Більшість теологів сприймають з надією перехід від раціонального світогляду до ірраціонального. Разом з тим теологів традиційних конфесій лякає постмодерністське споживацьке ставлення до релігії. Як відзначає Дж. Вейз, “фундаменталістичним церквам не тяжко було виділити себе на фоні модернізму, бо ж лінія фронту була окреслена чітко. Сьогодні питання мають надто складніший і підступний характер. Трагічно те, що постмодерністична думка займає міцне положення в евангелічних церквах” [Вейз Дж. Э. Времена постмодерна.- С. 197].

Лютеранський богослов вважає, що без “морального стандарту суспільство розпадається на велику кількість ворогуючих кланів та окремих розбещених індивідуумів. Зрештою, ми бачимо ту ж жорстокість, ті ж збочення і ту ж анархію, які описані в книзі Судів. Вона ставить однозначний діагноз древній Палестині, яка зазнала в свій час моральну катастрофу, а також дає точне визначення постмодерністській етичній теорії: “Кожен робив, що здавалося правдивим в його очах” (Суд. 21:25)” [Там само.- С. 202].

В добу постмодерну суттєво загострюється конкуренція конфесій. В 70-80-ті роки в західно-християнському світі, перш за все в США, активно розвивався ліберальний евангелізм, який на кінці двадцятого століття спричинився могутньою хвилею неохристиянства. Докотилася вона і до України. Останні роки у нас спостерігається бум неохристиянських течій.

Евангелісти, як правило, не бажають називати свої об'єднання релігійними, бо вважають себе вище від будь-якої релігії, церкви й деномінації. Цей тактичний крок розрахований перш за все на молодих людей, яким дошкуляють різні, перш за все ієрархічно організовані, структури, що постійно втручаються в їх особисте життя. Державні установи і традиційні церкви, а водночас і батьки постійно примушують

молодь до певних раціональних і послідовних дій, “виховують” її в певних нормах тощо.

Декларована толерантність дозволяє ліберальним євангелістам співіснувати з іншими конфесіями в умовах жорсткої конкуренції. Віруючим дозволяють належати водночас до двох релігійних течій. Цей тактичний підхід дозволяє зробити перехід з однієї конфесії до іншої поступовим.

Проте представники традиційних церков критикують ліберальних євангелістів за фактичних політеїзм, прояви язичництва. Так, американські лютеранські теологи гостро критикують споживацьку філософію ліберальних євангелістів, “розважальне богослов’я, релігію “гарячої ванни”, капітуляцію перед поп-культурою “McChurch”. Дж. Вейз вважає, що хоча “теологія мегапереходу”, яка дає постмодерне розуміння євангелія, й “перетворює Бога в доброго, веселого психотерапевта, в сутності це є вчення моралізму та відчаю, тому що воно концентрується на людських справах. Такий неповноважний оптимізм не втішає страждущих і не рекомендує ніякого дієвого засобу прощення гріхів. “Бо коли набувається правда Законом, то надармо Христос був умер!”, - сказано в Посланні до Галатів (Гал. 2:21). Цей фрагмент із всією серйозністю застерігає нас від спроб догодити людям, проповідуючи інше Євангеліє (1:6-10)” [Там само.- С. 219-220].

Традиційні церкви акцентують увагу у своїх вченнях на спасінні душі, на виконанні морального обов’язку людини перед Богом. Євангелісти ж запрошують прийти до себе і під час веселого спілкування “отримати своє чудо” – безкоштовні дари від Ісуса Христа. Кількість людей, які відвідають зібрання неохристиян постійно зростає. Якщо в умовах домінування православ’я в Україні до них йдуть люди, то це засвідчує той факт, що саме вони знайшли шлях до їх свідомості, розуму чи почуттів, до їх душ.

Які ж фактори зумовлюють бум неохристиянства на теренах України? Чи підходи цих християнських течій до людей є більш привабливі? Чи традиційні Церкви перестали розуміти людей? Чи люди не розбірливі? Чи настав час переоцінки цінностей? Гадаємо, що всі ці зазначені в питаннях і деякі інші фактори дійсно мають місце.

Нещодавно Київ відвідав євангеліст Т.Л.Осборн – керівник однієї з харизматичних організацій ОСФО Інтернешнл, девізом роботи якої є слова: “Єдиний шлях – Ісус, Єдина робота – Євангелізм”. Т.Л.Осборн пише в своїй книзі: “В цих ідеях немає нічого магічного. Вони діють тому, що динамічні, прагматичні, життєво важливі – і найголовніше ґрунтуються на Біблії” [Осборн Т.Л. Послание, которое работает.- К.,

2000.- С.11]. І тут також, як у вище зазначеному випадку з повчаннями Католицької Церкви, ми можемо спокійно поставити слово “глобалізм” замість слова “євангелізм”. Сутність залишається такою ж.

Проаналізуємо цю тезу Т.Л.Осборна. Залишимо поза увагою припущення проповідника у відсутності магічного аспекту в особі Ісуса Христа і його віровченні. На нашу думку, постать Ісуса сповнена енергетики, харизми і притягальної магнетичної сили, підсиленої двома тисячоліттями християнської культури. Тому й цільова група Т.Л.Осборна (як це виходить з вступу до цієї книги), це – віруючі люди, що належать до традиційних конфесій і до протестантських церков. А позаяк відомо, що більшість українських православних віруючих мають слабкі зв'язки з церквою, то вони й стають головним об'єктом впливу євангелістів.

Можна погодитись, що ідеї харизматів динамічні, бо ж маємо наочно значні темпи зростання кількості їх спільнот і людей, які відвідують їх богослужіння. Значна кількість євангелістів – молодь з вищою освітою, а це ж найдинамічніша частина суспільства.

Прагматичний підхід євангелістів до християнських ідей засвідчує те, що вони спрямовані насамперед на особисте збагачення. Про спрямованість їх дій на “життєво важливі” речі можна зробити висновки з поширюваних ними рекламних листівок. Вони побудовані за класичним прикладом маркетингового підходу, що практикується в сучасному бізнесі. Ми не бачимо тут зайвих слів. Головна мета – відшукати шлях до найактуальніших почуттів людини, зацікавити її.

Про те, наскільки ідеї Т.Л.Осборна “ґрунтуються на Біблії” говорить сам він. Теолог досить сміливо, а, з точки зору традиційних християнських конфесій, некоректно віднісся до Святого Писання. «Сотні посилянь на Біблію, котрі ви знайдете в цій книзі,- пише він,- іноді скорочені чи змінені для більшої доступності в їх поданні. І зробили ми це в тих випадках, коли цього вимагала структура речення» [Там само.- С. 12]. Відтак дохідливість подання матеріалу, комунікативні завдання отримання впливу на читачів були для автора більш важливою метою, ніж точність подання висловлювань Святого Писання.

Т.Л.Осборн в своєму “Посланні” пише про лагідного Христа, який зробив велику благодійність насамперед “для простих людей, які втомилися від двозначностей релігії і бажають, щоб їх взаємовідносини з Богом ґрунтувалися на впевненості й любові, а не на осуді і страху” [Там само].

Разом із тим можна відзначити “двозначність віровчення” неохристиян. Євангелісти фактично пропонують “розрубати” релігію на

дві частини. Для цього вони відкидають поняття гріха і великий комплекс відповідних моральних повчань. Ми не знайдемо в Осборна й інших євангелістів необхідності наслідувати заповідям блаженства, які були виголошені у Нагірній проповіді. Немає навіть Декалогу Мойсея. Довільне трактування Біблії (“розширений переклад Біблії”) дає можливість євангелістам вкладати в уста Бога будь-які постмодерністські ідеї. Відтак слід визнати, що ідеологія євангелізму – це ідеологія нестримної “насолоти життям, щоб ви мали її в надлишку – повноті, до переповнення” [Там само.- С. 70-71], яка відповідає ідеології неолибералізму й глобалізму в її сучасному американо-центричному вигляді.

Таким чином, можна вказати тут на головну відмінність неохристиян-євангелістів від традиційних християнських конфесій: це є відношення до лібералізму. Американізовані культи неохристиян займаються цілеспрямованим розповсюдженням неолибералізму, запакованого у гламурний релігійний пакунок.

“Нові, швидко зростаючі релігійні течії, які проповідують “теологію успіху”, - як відзначає лютеранський теолог В.Дайфелд з Бразилії, - “затмарюють собою традиційні протестантські церкви у Латинській Америці”. Згідно їх “теології успіху”, віруючим гарантується “негайна винагорода за матеріальні пожертви церкві. Молитва до Бога постає майже діловою угодою... Якщо я даю щось Богу, то й він повинен мені що-небудь дати”. Ці релігійні течії знаходять послідовників серед бразильської бідноти. Але постає питання: чому люди не залишають церкву, коли обіцяний успіх не приходить? “Частіше люди вважають за необхідне дотримуватися відразу двох релігій на той випадок, якщо не допоможе одна, то тоді інша точно допоможе”, - зауважує В.Дайфелд [Цит. за: Пробудись!.- 1999, червень.- С. 18].

Цей висновок теолога щодо Бразилії повністю відповідає ситуації в Україні. Зрозуміло, що конфесійна упередженість може звужити коло впливу ліберально-християнських ідей. Тому в своїх зверненнях неохристияни хочуть стати над конфесійними межами і звертаються одразу до мусульман, індуїстів, анімів, буддистів, синтоїстів, католиків, православних, іудеїв, протестантів, а то й взагалі безрелігійних людей.

Галина Пастушок провела дослідження діяльності євангелістських громад, які вона визначила як “протестантські Церкви нової генерації”, започатковані в Україні американськими, рідше шведськими чи британськими місіонерами. Дослідниця вважає, що їх “біблійні уроки постають певно що єдиним шансом для багатьох

українців відкрити Бога у Христі. ... З групки неофітів утворюється спільнота, яка росте і згодом дає життя новій Церкві. Кілька років вона успішно розвивається під керівництвом іноземного місіонера, що нерідко стає її пастором. Людей приваблює дух свободи і відкриття для себе нового життя (Рим. 6: 4). Вони не перестають тішитися тим скарбом, що його знайшли у Христі” [Пастушок Г. Церква Великого Брата // Патріярхат.- 2004.- №3.- С. 18].

Але з від’їздом місіонера, переходом керівництва спільнотою до рук “місцевого управління”, з церкви “неначе вивітряється дух свободи і любові”, дух “американського лібералізму”. З точки зору звичайного українця, церква стає нормальною українською, бо неолібералізм, привнесений, а не вистражданий, дійсно має відчутні раціонально-холодні англо-американські чи західно-європейські корені [Там само].

Американські євангелісти певно сподівалися, що люди в Україні механічно перейдуть на позицію християнського лібералізму раз і назавжди. Проте, судячи з наведених фактів, ліберальний євангелізм не є стійким на теренах України. Йому недостає правди, істинності, духу, щоб перебороти вже існуючу глибину релігійності українського народу. Певно що євангельська звістка, яка проповідувалась на наших землях з часів Київської Русі, має більшу силу, ніж її новостворений американський варіант.

Соціально-економічні негаразди і зубожіння населення України 1991-2000 років викликало консервацію традиційних вірувань в певних малорухомих етно-соціальних осередках і повну безпорадність їх щодо діяльності неохристиян. Соціально-економічний розвиток, що динамічно зростає в останні роки, спричинив трансформацію в політиці і практичній діяльності традиційних церков: поступово змінюються акценти на індивідуальну роботу і соціальний захист віруючих, активізується контрпропагандистська діяльність щодо неорелігій взагалі і щодо ліберальних євангелістів зокрема.

Встановлено, що діяльність євангелістів в Україні поступово трансформується і зростання “рівня щастя” в їх громадах більш корелює із традиційним стилем релігійного життя, ніж із псевдоамериканським.

Проблемою існування церков в глобалізованому світі є зростаюча еміграція їх вірних. Останні десять років минулого століття згадуються тепер як роки великої еміграції християн з колишнього комуністичного табору до Америки. Як відзначають протестантські богослови, “переселилися ті, котрі в умовах державного атеїзму зберегли вірність Христу і Церкві, страждали в сталінських таборах та карцерах, терпіли звільнення з роботи і навчальних закладів. Посвячені служителі з

досвідом служіння в об'єднаному братстві почали згуртовувати нових переселенців. Молодь також почала шукати спільності, заводити знайомства та нових друзів... Господь допомагав нам йти дорогою єднання, щоб не згубитися в новій країні. Бог бачив наші безкорисні та щирі прагнення, чув молитви і допоміг об'єднатися в одну Божу родину. Жаль лише, що є служителі, які ще досі приглядаються, не йдуть зі всіма по тій заповіданій Богом дорозі єднання та любові (Див.: ІВ. 17:21)" [Емігранти // Благовісник.- 2004.- № 1.- С. 42].

Історично склалося так, що США стали притулком для людей різних національностей, в тому числі і слов'янських. Нині слов'яни є невід'ємною частиною Америки. Серед слов'янського населення з'являються свої проблеми, які потребують свого вирішення. Тому для захисту прав слов'ян в січні 2004 року в Хорватському центрі Сакраменто відбулося відкриття нової громадської організації під назвою SLADA - «Слов'янсько-американська демократія в дії», яка стала сполучною ланкою між слов'янською громадськістю з її потребами, проблемами та інтересами і владою. Поруч з цим відбувається процес утворення слов'янських конфесійних організацій – православних, баптистів, п'ятидесятників та ін.

Існування в світі певної спільності православних слов'янських народів як самостійної цивілізації активно відстоює Російське православ'я. У виступі на Восьмому Всесвітньому російському народному соборі 3-4 лютого 2004 р. Патріарх Московський і всієї Русі Олексій II наголосив, що «Російська Церква... бажає служити справі єдності й загального розвитку православних народів як самостійної цивілізації, що несе світу самобутній досвід здійснення християнського ідеалу. Впевнений, що це свідоцтво може збагатити життя багатьох народів" [Церковный вестник.- 2004.- № 3].

Теоретичною базою такої політики слугують розробки митрополита Смоленського й Калінінградського Кирила. "Фундаментальний виклик епохи, в яку всім нам випало жити, полягає, - за думкою митрополита, - в необхідності вироблення людством такої цивілізаційної моделі свого існування в ХХІ ст., яка передбачала б всебічну гармонізацію драматично різнонаправлених імперативів неолібералізму й традиціоналізму. Перед Заходом і Сходом стоїть найважливіше, але в жодному випадку не безнадійне завдання спільного віднайдіння балансу між прогресом у сфері дотримання прав особи й меншин, з одного боку, і збереженням національно-культурної та релігійної ідентичності окремих народів, з іншого" [Кирилл, митрополит. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и

моральные ценности объединяющейся Европы.- <http://religion.ng.ru/confessions/1999-05-26/5>].

Цей “цивілізаційний виклик нашого часу”, на думку богослова, православні віруючі відчують повсюди і з надзвичайною гостротою. Митрополит Кирило наголошує, що західне християнство “прийняло постулат про свободу людини як вищу цінність її земного буття як соціально-культурну данність, освятило союз неоязичницької доктрини з християнською етикою. Так в процесі формування ліберального стандарту поєдналися християнський (через католицизм та протестантизм) і язичницький початки. Певний вплив тут виявила також достатньо впливова в західноєвропейських університетах іудейська богословська думка...”. Відтак, “можна з повною достовірністю стверджувати: сучасні міжнародні стандарти релігійного життя по суті своїй є винятково стандартами західними й ліберальними” [Там само].

Митрополит Кирило наголошує, що “сутність проблеми вбачається не в тому, що сформований на рівні міжнародних організацій ліберальний стандарт лежить сьогодні в основі міжнародної політики, а в том, що цей стандарт пропонується як обов’язковий для організації внутрішнього життя країн і народів, включно й тих держав, культур, духовна і релігійна традиція яких практично у формуванні цього стандарту не представлена”. Митрополит Кирило також скептично відноситься до тих “моральних цінностей, які нині об’єднують Європу”. Він вважає, що ці цінності також стандартизовані на основі західного лібералізму”. “Якщо Європа, а може й весь світ будуть уніфіковані на основі єдиної культурно-цивілізаційної норми, то, певно, що ними стане легше керувати, але краси множинності, а разом з тим і людського щастя, до них, безперечно, не додасться. Крім того, сьогодні цілком очевидною стає неможливість безконфліктної експансії лібералізму, особливо в тих сферах суспільного буття, які найсильніше утримують цінності, сформовані національною духовно-культурною традицією” [Там само].

Представники православного традиціоналізму вважають, що у багатьох випадках в неопротестантизмі відбувається “послідовне і цілеспрямоване витіснення із життя сучасного суспільства апостольської норми віри й заміщення її ліберальним стандартом. ...Саме в екуменічному русі і в першу чергу у Всесвітній Раді Церков ця тенденція стала наочною для православних” [Там само]. Саме тому православні богослови вважають більш продуктивним для себе діалог з Римом-Католицькою Церквою, яка визнає Передання як норму віри.

Після падіння комунізму перед людством встає загроза нових конфліктів. Зіштовхуються тепер дві системи: секулярно-гуманістична та релігійно-традиціоналістична, ліберальні погляди на особу і суспільство із поглядами, вкоріненими в традиційних культурах і релігіях. Що стосується ліберального, світського гуманістичного підходу до організації суспільства і держави, то він, будучи результатом західноєвропейського духовного і політичного розвитку, був сприйнятий, засвоєний і розвинутий в Західній Європі й Північній Америці і в XX столітті був покладений в основу діяльності багатьох міжнародних організацій. В наш час ліберальний «стандарт» репрезентує себе як універсальний для всього світу й претендує на те, щоб визначати зразок соціального і державного устрою кожної країни в масштабах планети.

Російську Православну Церкву непокоїть такий стан речей, коли найчастіше для оцінки тієї чи іншої релігійної концепції на неї накладається світське ліберально-гуманістичне кліше, і концепція оцінюється позитивно або негативно залежно від того, наскільки вона відповідає західному ліберальному стандарту. При цьому західні центри політичної влади фактично примушують битися між собою конфесії, залишаючи за собою роль арбітра. Російське православ'я вважає, що "глобалізація, як, і інтеграція Європи, не може відбуватися на основі лише одного цивілізаційного проекту, однієї духовної парадигми, яка б влаштовувала весь світ, яка була б органічною щодо всього багатоманіття культурно-релігійних традицій" [Там само].

Глобалізаційні процеси спонукали до надто швидкого розвитку релігійних комунікацій. Кожна Церква повинна мати постійний комунікативний зв'язок зі своїми віруючими, де б вони не перебували. Тому за умов сучасної глобальної мобільності вона прагне також володіти всіма відповідними глобальними і мобільними засобами зв'язку. Перед православними Церквами зараз стоїть завдання охопити своїм впливом не лише парафіян, а й всі можливі інші цільові групи, в тому числі й ті, які з'явилися внаслідок постмодерністського впливу і глобалізації.

Комунікації доби постмодерну все більш активно впливають на інформаційні потоки в Церквах. Фактично зовнішнє щодо релігійної організації оточення впливає іноді більше на процес прийняття рішень в самій організації, ніж воля керівництва.

Як же реагує схильне до консерватизму конфесійне середовище традиційних Церков на зміни в глобальному світі? Практично всі існуючі Церкви в Україні, залежно від своїх ресурсів, використовують засоби комунікації і вважають їх здебільше корисними. Проте певні інструменти

й атрибути постмодерністських комунікацій сприймаються деякими православними парафіями як диявольські символи. В цьому плані найбільш відома проблема введення визнаних в багатьох країнах світу ідентифікаційних кодів громадян, як її сприймає деяка частина православних віруючих. З приводу ІНН немає єдності ні серед віруючих, ні серед священників.

Глобалізаційні процеси спонукали перехід до доби постмодерну. Більшість теологів сприймають з надією перехід від раціонального світогляду до ірраціонального. Разом з тим теологів традиційних конфесій лякає постмодерністське споживацьке ставлення до релігії. Відомо, що без морального стандарту суспільство розпадається на велику кількість ворогуючих кланів та окремих розбещених індивідуумів.

В добу постмодерну суттєво загострюється конкуренція конфесій. В 70-80-ті м.ст. роки в західно-християнському світі, перш за все в США, активно розвивався ліберальний евангелізм, який на кінці двадцятого століття спричинився могутньою хвилею неохристиянства. Докотилася вона і до України. Постмодерн і розвиток глобальних комунікацій зумовили активну трансформацію конфесійної карти України. В останнє десятиліття тут спостерігається бум неохристиянських течій. Якщо в умовах домінування православ'я в Україні до них йдуть люди, це означає, що вони знайшли шлях до їх свідомості, розуму чи почуттів, до їх душ. Релігійне поле України доби постмодерну поступово трансформується в напрямку активної конкуренції релігійних об'єднань. Це спричинило й те, що Православні Церкви України, з одного боку, починають все активніше використовувати сучасні глобальні засоби комунікації і НТП, а з іншого – формують дієвий антиліберальний “фронт”, що протистоїть сучасним неорелігіям і насамперед нехристиянам – ліберальним евангелістам.

Нині ми стаємо свідками напруженої міжцерковної конкурентної боротьби за контроль над глобальними каналами комунікації. В сучасних умовах практично необмежених комунікацій конкурентноздатність релігійних організацій передбачає нескінченну погоню їх за інноваціями, удосконаленнями, винаходами в напрямі активізації спілкування і збільшення інформації, що передається. В сфері релігійної діяльності фактично вже без значних перешкод діють механізми повної свободи комунікацій, механізми вільного пересування і спілкування віруючих людей, необмежене видання і розповсюдження релігійної літератури. Україна разом з іншими країнами в такий спосіб також практично ввійшла у світовий “вільний ринок” релігій і вірувань.

Закордонні релігійні центри в наш час активно використовують нерелігійні канали інформації, що діють за ринковими умовами. Активно

створюють вони і свої ЗМІ, використовують свої ресурси для продовження комунікаційних каналів на нашу територію. Що стосується України, то у нас відбувається двоякий процес: по-перше, розширюється сектор закордонної інформації на світському полі комунікації України, а, по-друге, в сфері релігійних комунікацій зростає доля іноземних конфесій і неорелігій. Проте в нашій країні центри управління каналами релігійної інформації опиняються в руках більш багатих і конкурентноздатних іноземних релігійно-духовних центрів. На полі комунікацій в межах країни звужується сектор традиційних вірувань, зазнає значних трансформацій сфера національного духу. Такі кардинальні зміни на полі релігійної комунікації активно впливають і на інші сфери суспільного життя в Україні.

Перед традиційними церквами зараз стоїть завдання охопити своїм впливом не лише парафіян, а й всі можливі інші цільові групи, в тому числі й ті, які з'явилися внаслідок постмодерністського впливу і глобалізації. Якщо Православні Церкви не цікавилися аудиторією Інтернету на початку його розвитку, то зараз, коли біля 10 відсотків населення України, в т.ч. половина молоді (а це найбільш динамічна, освічена і впливова частина суспільства), спілкуються за допомогою Інтернету, вони почали приділяти цьому засобу комунікації особливу увагу. Вслід за Папою Римським вже й Патріарх Московський організовує телеконференції і спілкування в Інтернеті в режимі реального часу.

Постмодерний підхід християнства до сучасних технічних засобів зв'язку виходить з того, що в світі, який активно змінюється, енергія Христова покриває будь-яку виникаючу проблему чи потребу, зокрема і глобальні проблеми, і потребу в комунікаціях. Тому не дивно, що людський витвір Інтернет освячено і його застосовують практично всі християнські церкви світу. То ж нині ми є свідками величезної міжцерковної конкурентної боротьби за контроль над глобальними каналами комунікації. Конфесійні інформаційні центри розсилають усім бажаючим численну інформацію про своє релігійне життя. Можливою стала дистанційна релігійна освіта і богослужіння. Вже стала реальною віртуальна участь католицьких громад і окремих вірних у богослужіннях Папи Римського, які відбуваються в режимі реального часу на площі і в Соборі св. Петра в Римі. Візит глави Ватикану в Україну також супроводжувався трансляцією в мережі Інтернету в реальному часі.

Проте слід визнати, що головний напрям релігійних комунікацій в світі завдяки сучасній американо-центричній глобалізації – це поширення впливу не всієї сукупності іудео-християнської культури, а саме

постмодерністської ідеології християнства - ліберального євангелізму. За умов існуючого тиску з боку глобальних лідерів ускладнюються адекватні, симетричні комунікації представників різних культур і конфесій. Тому голова відділу зовнішніх церковних відносин Московського Патріархату митрополит Кирило наголошує, що “цей цивілізаційний виклик нашого часу відчувається повсюди і з надзвичайною гостротою”. Адже фактична основа “військово-політичних, культурно-релігійних, національних та інших протистоянь, свідками яких ми є в посткомуністичну епоху, полягає саме в відпорі консервативного початку і традиціоналістського світосприйняття форсованому, якщо не сказати насильницькому, утвердженню неоліберальних цінностей” [Кирилл, митрополит. Обстоятельства нового времени.- <http://religion.ng.ru/confessions/1999-05-26/5>].

Інтернет як засіб комунікації поставив людину на перше місце, зробивши її справжнім мірилом всіх речей. Його аудиторію (а це переважно молодь) не можна гуртом привести до храму. Адже потрібно вміти виходити на прямий контакт на кожну людину, виявити вміння зацікавити її, задовільнити її певні духовні потреби. Тут Церкви мають справу із такими людьми, якими вони є в нашому реальному житті. Водночас Інтернет дає можливість здійснювати й глобальний вплив. То ж інформаційна революція спричинила докорінну зміну в роботі релігійних організацій, спонукає їх до кардинальної трансформації своєї релігійно-церковної діяльності. За умов глобалізації вона має бути зорієнтованою на певну аудиторію, бути цікавою і потрібною для неї, враховувати автономізацію й індивідуалізацію віруючих.

Відтак можна зробити висновок, що глобалізація фактично стає запорукою тотального постмодерністського екуменізму, незважаючи на те, що культ єдності неодмінно веде до втрати свободи. Постмодерн і розвиток глобальних комунікацій сприяють активній трансформації конфесійної карти України. Релігійне поле України доби постмодерну поступово трансформується в напрямі активної конкуренції конфесійне забарвлених релігійних об'єднань за інтересами.

Нові християнські конфесії в своїй діяльності із залучення до себе традиційних віруючих опираються на глобальні об'єднавчі процеси, інтернаціоналізм і розвинені багатоканальні комунікації. Постмодерні євангелісти закликають до максимальної лібералізації. Їх діяльність фактично є школою навернення до неолібералізму - ідеології американо-центричного глобалізму.

§4. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві

Християнський модерн завершується неокласичним нігілізмом, який, на відміну від класичного нігілізму, що заперечував життя в ім'я найвищих цінностей, заперечує ці цінності, замінюючи їх людськими цінностями – “аж надто людськими, бо ж мораль замінює релігію, а прогрес, сама історія замінюють божественні цінності” (Ж. Дельоз). Це – ніцшеанський нігілізм “смерті Бога” і потойбічних світів.

Християнський постмодерн, що методологічно ґрунтується на ідеях постструктуралізму, починається з усунення з людського життя трансцендентного начала (концепція “смерті Бога” і оголошення його таким, що вичерпав себе, Д.Бонхьоффера) та взаємному розчиненні суб'єкта і об'єкта в просторі текста, розмиванні опозиції “суб'єкт – об'єкт” (М.Фуко, Ж.Деріда), що призводить до “смерті Бога”, “смерті Суб'єкта”, “смерті Людини”. “Світ починався без людини і закінчуватиметься він без неї. Інституції, звичаї та побут - це тільки скороминуща пліснява на творінні, щодо якого вони не мають жодного смислу, крім, можливо, того, що дають людству змогу зіграти тут свою роль, – зазначав К. Леві-Строс.- Що ж до творінь людського духу, то вони існують лише у відношенні до самої людини і зіллються з хаосом, як тільки зникне вона” [Леві-Строс К. Сумні тропіки.- К., 2003.- С.54]. Сутніснісними ознаками християнського постмодерну є заперечення божественної ієрархії та її визначального впливу на організацію світу і піднесення рівнозначності й самоцінності будь-яких виявів та форм християнізованих духовності та релігійності.

Модерністський Христо-логоцентризм замінюється Христо-плюралізмом і хаотичною поліконфесізацією релігійного життя. Постає ліберально-християнська постмодерна концепція суспільства, згідно з якою Церква обстоює порядок, заснований на гідності людської особистості, виходячи з індивідуальної свідомості, віри і розуму на протигагу фундаменталістській ієрархічній концепції суспільства, згідно якої Церква відрізняла одкровення від розуму й зберігала за собою прерогативи вищого авторитета у витлумаченні Одкровення. Її постмодерний характер полягає у тому, що “Бог відкриває себе серцю кожної людини; у відповідь на це одкровення кожна людина передає одержаний дар іншому – ближньому, сім'ї, суспільству. Нарешті вона вносить його як свій внесок в життя країни і в політичний устрій... Церква постає вже не як ієрархія і вища влада. Вона постає передусім добровільно зібраною громадою віруючих, завдання якої – вказувати

шлях своїм членам і допомагати їм виконувати покладену на них Богом Місію» [Гейзау Франс А.М.Альтинг. Плюралистический проект // Русская мысль.- №4151.- 1996.- 28 ноября – 4 декабря.- С. 7].

Релігійний постмодернізм фактично теоретично обґрунтовує фрагментацію релігійної свідомості, фрагментацію релігійних відносин, роздрібнення тканини релігійного тексту і релігійного життя. Ліберальний характер релігійного постмодерну впливає з його хаотичності. В контексті релігійного буття опора на Одкровення стала хиткою: все стало умовним, а цінності – відносними. Християнська духовність розпадається, втрачає свою цілісність. Вона – розпорошується, а постійні зміни і розмаїття виявів релігійного життя роблять її виключно плюралістичною. Вона акумулює в собі такі визначальні риси лібералізму, як індивідуалізм, гуманізм толерантність, демократичність, космополітизм, соціальний оптимізм, наголошення на самоцінності особистості, яка може змінити світ на краще. Це зумовлює необхідність розвитку й змін суспільства, відкритість різноманітним інноваціям та трансформаціям, що, в свою чергу, радикалізує характер християнського лібералізму, протиставить його звичаю, традиції, усталеному порядку.

Спротивом лібералізованому постмодерному християнству є християнський фундаменталізм, який в нових умовах теж зазнає трансформацій. Науково обґрунтована дефініція фундаменталізму відсутня. Проте для наукового загалу прийнятним є його розуміння як ідеології “релігійних і релігійно-політичних рухів і течій, що активно виступають за повернення до витоків чи богословської основи віровчення, за повернення вірі її первісної чистоти” [Фундаменталізм.- М., 2003.- С. 4-5]. Але якщо одні фундаменталісти борються за повернення до витоків віри – священних текстів, то інші - за повернення до богословських основ віри, до віровчення як ортодоксії (санкціонованого вищими богословськими авторитетами тлумачення священних текстів, що нав’язується громаді як традиція).

Поняття “фундаменталізм” вперше було вжито в характеристиці консервативного напрямку в протестантизмі у Південних штатах США. У 1895 році на біблійній конференції в м. Ніагара було висунуто п’ять основних (фундаментальних) принципів. Вони стосувалися непогрішимості Святого Письма, Божественного походження Христа й непорочного зачаття, загибелі Христа за грішників, його фізичне воскресіння та майбутнє повернення (друге пришествя). Ці принципи були підтримані в 1910 році. Пресвітеріанською генеральною асамблеєю. В 1909-1915 роках у штаті Каліфорнія (США) мільйонери Р. Торрі та Л. Діксон надрукували 12 томів статей під загальною назвою “Основи” (The

Fundamental). У 1919 році вже була створена Всесвітня асоціація фундаменталістів (ВАФ). Ці принципи і нині залишаються для неї непорушними.

Фундаменталісти заперечували будь-які спроби наукового обґрунтування буття, протиставляючи науці релігійні авторитети й постулати. Постмодерністська ситуація фундаменталізму відзначається переходом від критики наукової картини світу до радикальних дій, а то й терористичних актів. В США фундаменталісти вбивають лікарів, які роблять аборти, вимагають введення християнських молитв в школах незалежно від віросповідання дітей. Широкої популярності набули такі групи християнських фундаменталістів як “Армія Бога”, “Гілка Давида”, збройне формування “Завіт, меч і рука Бога”. В Статуті останнього говориться, що Ісус не заперечував би навіть проти застосування смертоносної зброї щодо інаковірних. Відомий американський проповідник-фундаменталіст Пет Робертсон у своїй книзі “Новий світовий порядок”, написаній у 1991 році, стверджують, що невизначеність світського життя в наш час є не чим іншим, як новим світовим порядком для людської раси, де панує Люцифер і його свита. Лівих і лібералів він вважає посланниками Сатани. У загальносвітовому контексті християнські фундаменталісти борються проти будь-яких змін в “стабілізованому” суспільному облаштуванні, вимагають повернення до чистоти релігії, яку самі ж і визначають. Корінь зла вони вбачають в США, яких називають “Сатаною”, та в міжнародних організаціях, які їх підтримують (Міжнародний валютний фонд (МВФ), найбільш відомі транснаціональні корпорації та ін.) [Див.: Удовик С.Л. Глобалізація: семиотические подходы.- К., 2002.- С. 323-324].

Підготовлений ситуацією модерну відхід від традиційної релігійності в постмодерному суспільстві супроводжується паралельною демасифікацією релігійного буття. Приватизована релігійність стає менш стандартною. Та й сама релігія все більше дестандартизується. Прикладом процесу такої дестандартизації є стаття у “Крістієніті тудей” (“Християнство сьогодні”), – провідному виданні консервативного протестантизму в США. В ній зокрема зазначається, що велика кількість різноманітних перекладів Біблії бентежить багатьох християн, бо ж попереднє покоління не стояло перед таким великим вибором. Автор переконує, що жодну з цих версій не можна брати за “стандарт”. З цього приводу відомий американський соціолог Елвін Тоффлер висловлює думку, що “навіть у вузьких межах перекладу Біблії, як і в релігії взагалі, поняття єдиного стандарту зникає, наші релігійні погляди, як і наші

смаки стають менш однотипними й стандартизованими” [Тоффлер Е. Третя хвиля.- К., 2000.- С. 228].

Орієнтація на постстандартизовану віру і постстандартизовану релігійність - це наріжний камінь неоліберальних концепцій і процесів у християнстві. Всупереч цьому християнський фундаменталізм і неоконсерватизм прагне повернути стрілки годинника історії назад до стандартизованих основ викладу, витлумачення, сприйняття християнського віровчення та реставрації одноманітності в організації релігійної діяльності, сумуючи за тим часом, коли культура, мова і релігія меншин були придушені центральними урядами, коли “стандартні” американська, англійська, французька... російська замінили “нестандартні” мови. Різні регіони країн стали виглядати однаково” [Там само.- С. 50]. Идеалом фундаменталістів є ті часи коли “традиційні”, або ж “стандартизовані” християнські конфесії були єдиним мірилом релігійності.

Фундаменталізм і лібералізм проростають на ідеологічному ґрунті періоду модерну й утверджуються в постмодерному соціальному середовищі на тлі поширення нових релігійних рухів, течій і культів. Шукаючи відповіді на питання: чому адепти неорелігійних культів демонструють абсолютну вірність своєму віровченню і покірність релігійному лідеру (пастору, наставнику, гуру тощо)? – прихильники фундаменталізму та й лібералізму доходять висновку, що причина такої відданості криється в базовій людській потребі бути членом структурованої спільноти, в якій чітко регламентовані умови перебування. Тому, щоб підтвердити і закріпити статус своїх організацій, і ті й інші визнають важливість забезпечення цієї потреби. Проте якщо фундаменталісти орієнтуються на відтворення таких спільнот, що мають стандартизовану структуру з масифікованим значенням, то ліберали (вірніше неоліберали) зорієнтовані на створення нової спільноти з дестандартизованою структурою і новим значенням. Вони закликають “глянути свіжим оком на інституції, що організують структуру суспільства, включаючи культи”, заохочують створювати “як тимчасові організації, так і особливі монастирські ордени (як світські, так і релігійні)”, сприяють “утворенню таких собі “напівкультів”, що лежатимуть десь між неструктурованою свободою й міцно структурованою регламентацією” [Там само.- С. 334].

Поєднуючи гуманістичні цінності й ідеали з ідеями технократичного раціоналізму, неолібералізм апелює до інтересів різних соціальних, етнічних та культурних груп. Він підводить під спільний знаменник християнську релігійність і модернізовану систему

соціального служіння, і в такий спосіб сприяє тому, що християнство стає релігією “соціальних інвестицій”. Ця тенденція формувалася під впливом праць протестантських теологів А. Гарнака, Е. Трьольча та представників руху “соціального Євангелія” – одного з варіантів ідеології лібералізму. Однією з провідних ідей ліберальної теології є доктрина, згідно з якою людина є відповідальною за все, що створене Богом. Відомий християнський теолог Х. Кокс твердив, що Бог – не тільки Бог природи, але й історії, політичного та економічного життя. Він зараз, - зазначає теолог, так само деміфологізує структури корпоративної людської екзистенції і ставить їх під контроль людини, як колись підкорив сили природи [Cox. H The Responsibility of the christian in a world of technology // Economic growth in world perspective.- N.Y., 1996.- P. 192].

І ліберальні і фундаменталістські тенденції в християнстві поширювалися в тандемі з процесами секуляризації суспільства періоду модерну (звільнення масової свідомості і поведінки людини з-під впливу релігії, ріст індиферентності до виконання церковних обрядів та сприйняття офіційного вчення Церкви тощо). Проте ліберали позитивно інтерпретували ці процеси. На їх думку, секуляризація сприяла і сприяє оновленню суспільства й заміні застарілої, традиційної релігії новою, модернізованою релігійністю.

В цьому контексті виникає навіть ідея “секулярної місіології” (нідерландський богослов А. ван Леєювен), яка акумулює в собі зв’язок секуляризації з християнським місіонерством, християнське Євангеліє визначає як “євангеліє секуляризації”. Головне завдання церковної “секулярної місіології” місії вбачає не в заохоченні до церкви нових членів, а в оновленні суспільства, у спрямуванні його до істинно секулярного устрою життя, який створює людина.

В середовищі ліберально налаштованих теологів виникають пропозиції ввести в обіг поняття “секулярної теології”, яка б аналізувала суспільні процеси і структуру суспільства з врахуванням домінуючого впливу релігії [West C. Community – christian and secular.- N.Y., 1966]. Вони відстоюють думку, що істинне буття полягає у міжособистих взаєминах, у центрі яких перебуває Христос, завдяки якому людина заохочується до всіх сфер суспільної діяльності. Відтак Церква постає як необхідний елемент суспільного життя, джерело свободи і справедливості, в ролі творця нових форм соціального устрою, а релігія – основою соціалізації людини.

Нині, на початку нового тисячоліття переконливо звучать, бо підтверджені реаліями сьогодення, припущення християнських богословів- футурологів Абрехта (вважав, що питання і проблеми, які

поставатимуть перед людиною і суспільством в майбутньому, будуть не менше релігійні, ніж в минулому), Кокса (не вірив, що майбутнє буде надто секулярним, і передбачав доволі драматичний релігійний ренесанс як в Західних, так і особливо в не Західних країнах), Бірсдорфа. Останній вказував на можливі зразки майбутнього релігії в теперішньому часі. Такими зразками є, зокрема, повторення в багатьох громадах досвіду п'ятидесятниці – “сходження Святого духа” (в сучасних умовах це спостерігаємо на прикладі бурхливого сплеску харизматичних рухів), релігійні комуни, різні літургійні експерименти, використання в релігійних спільнотах групової психотерапії тощо.

Лібералізм в християнстві поширювався на тлі фундаментальних мегатенденцій у філософській думці періоду модерну і постмодерну – метафізичної та постметафізичної. Постметафізика виникла як “якісно нова культура філософування про світ, про становище людини в ньому, про культуру, науку, техніку, про майбутні долі антропності у Всесвіті, який еволюціонує, не відкидаючи “культуру філософування, яка домінувала в епоху Модерну (тобто метафізику)”, і не приймаючи “лише пристрасть модерністів до різних типів “духовного монополізму”, “фундаменталізму”, “фіналізму”, “телеономізму”, “центризму” [Соболь О.М. Постмодерн і майбутнє філософії.- К., 1997.- С. 37].

Відтак “метафізика центримів” заміщується “постметафізикою децентризмів”. Прикладами таких “децентризмів” у сучасному християнстві є неолібералізм і постфундаменталізм, які акумулюють в собі поодинці автономні центримизми, парадигми, що конкурують між собою, але не взмозі домінувати одна над одною. Проте, на думку американського філософа Річарда Рорті, навіть постметафізична філософія не допомогла утвердитися лібералізму, що чекав від неї відповідь на питання: чому не варто бути жорстким і безсердечним? Лібералам здавалося, що “будь-яка філософія, яка зрікається цього призначення, неминуче стає безсердечною. Проте таке очікування лібералів – твердить Р. Рорті, - є результатом їхнього метафізичного виховання. Якщо б ліберали позбавилися цього очікування, то вони не стали б вимагати від іронічної філософії робити те, що вона робити не може, про що сама ж і говорить” [Там само.- С. 44].

Постметафізики іронізують над такими метафізичними ідеями Модерну, як “святість”, “відданість істині”, “вірність ідеалу”, розвінчуючи в них “замасковані анонімні центри Влади”, що принижують людську гідність. Такий ідеал Модерну, як “загальна рівність”, вони вважають небезпечним для людства, бо ж він використовується як знаряддя політичного маніпулювання, і відзначають,

що перебіг подій, який уможливило загально людську гідність, здатний породити і тотальне рабство [Там само.- С. 45].

В цьому контексті постметафізики намагаються захистити гідність і самоцінність людської особистості в суспільстві, переповненому механізмами і технологіями духовного, релігійного, інтелектуального, світоглядного та іншого маніпулювання. Означена тенденція дає поштовх розгортанню нової хвилі християнського фундаменталізму, провідники якої, ставлячи риторичне запитання: що буде з цим світом?, не задумуючись, твердять, що тільки Божий план спасіння дає відповідь на це болюче питання. Вони пропонують, в залежності від конфесійних визначень та віроповчальних уподобань, свої власні тлумачення Божого плану спасіння та малюють його схеми. Так, наприклад, один з таких тлумачів Божого плану спасіння Іоахим Лангхаммер сучасну суспільну ситуацію окреслює наступним чином: "Морок все сильніше збирається над світом. Навіть побічний погляд на всесвітню політику робить це очевидним. Людство в цьому столітті пережило дві жахливі світові війни, після яких відбулося не менше 140 конфліктів і військових зіткнень, що забрали 30 млн. людських життів; масове вбивство в цьому столітті не закінчувалося. Крім того, здійснювалися відкриття, витворені безбожним людським розумом, які спрямовані на принесення шкоди людству і на його знищення"[Лангхаммер Іоахим. Что будет с этим миром? Толкование Божьего плана спасения.- Бад Залцуфлен.,1998.- С. 7]. До найнебезпечніших відкриттів богослов, поруч з атомною зброєю і військовими технологіями, відносить останні досягнення у сфері засобів масової інформації, особливо телебачення і відеобум, а також ринок друкованої продукції, що сприяє розумовому і моральному падінню людства у всьому світі, та екологічну кризу, яка актуалізує питання про майбутнє цього світу. І. Ландхаммер наголошує, що ні політичні, ні економічні, ні наукові, ні будь-які інші лідери не можуть знайти і запропонувати вихід із катастрофічної ситуації, що склалася в сучасному світі. А це тому, на його думку, що люди все далі віддаляються від "єдиного джерела і причини всього живого – Бога". Теолог закликає повернутися до фундаментальної основи світоустрою – до Творця, а "Слово Боже" визначає як єдине надійне джерело, що сповіщає, звідки прийшов цей світ та куди він прямує. Зрозуміти це можна, на його думку, лише усвідомивши фундаментальні істини, що: 1.Бог є Творець світу; 2.Бог є Спокутник світу; 3. Бог є Завершитель світу. Відтак головним змістом Божественної історії спасіння є створення світу, спокута світу і завершення світу. І лише Божий план спасіння може дати відповідь на

жадане питання: “Що буде з цим світом?”, – намагається переконати І.Лангхаммер.

На подібній позиції перебуває сучасний шведський протестантський богослов Ульф Екман, який фундаментом християнського життя називає гасло “Жити перемагаючи”. Він висловлює занепокоєння тим фактом, що Церква поступово втрачала свої істинні християнські позиції і впала за останнє століття так низько, як ніколи до цього. “Погляд на Біблію змінився так радикально, - зауважував богослов, - що піонери пробудження, якими козирають сьогодні їх “послідовники”, не впізнали б самі себе в їх інтерпретації” [Екман Ульф. Жити побеждая. Фундамент христианской веры.- М., 1993.- С. 229]. На його думку, наслідками лібералізаційних процесів у християнстві є зміна погляду на Бога, на непорочне зачаття Марії, на справу спасіння Ісуса на Голгофі, поширення суджень заперечувальної теології і, навіть, заперечення Біблії як слова Божого.

Одну з причин таких змін Екман вбачає в тому, що значні впливові позиції у визнаних християнських спільнотах займають люди, які впроваджують в життя мирське, гуманістичне «Євангеліє», з якого акуратно вилучене все надприродне. “В таких спільнотах занепокоєні тим, що християни говорять про реальність диявола і демонів й водночас спокійно вислуховуючи те, як відомий радіопроповідник заявляє, що з того часу, як він побував на о. Великодня, на його плечі сидить невидима фігурка, яка керує ним і диктує те, що йому належить говорити” [Там само.- С. 230]. Існує тільки одне Євангеліє, твердить проповідник, і погляд на Слово Боже і на роботу Святого Духа визначає сьогодні лінію фронту. Він закликає відійти від тієї частини загальновизнаного християнства, що йде шляхом прийняття фальшивого вчення, псевдорелігійності, поєднання із світом, і повернутися до первісних витоків християнства, до Євангелія, Ісуса Христа, Голгофи, біблійної віри і роботи Святого Духа. Екман проголошує, що “меч Слова Божого буде врзатися все глибше і глибше, розділяючи дух і душу, істинне і фальшиве, світло і темряву” [Там само.- С. 231].

Без критики богослова не залишився і такий здобуток лібералізму як свобода совісті. Визнаючи свободу, фундаментом Євангелія, Екман має на увазі лише одну свободу – свободу закладену Богом в кожную людину і спрямовану на спілкування з Богом. На його думку, сенс людського життя полягає в тому, що “людина створена для спілкування із своїм Творцем, і тільки це спілкування може принести їй повне задоволення” [Там само.- С. 263]. Для нього свобода - це виконання людиною тієї функції, задля якої вона створена. Якщо ж людина сама

вирішує йти своїм власним шляхом (свобода вибору), то вона змінює свободу на рабство. Богослову потрібен народ, який відмовляється йти на компроміс і цінує свободу (у вищезначеному розумінні) “більше, ніж власну безпеку, ніж егоїстичні вимоги, ніж аплодисменти і мідні труби слави. Результатом безкомпромісної проповіді свободи у Христі стає наближення духовного звільнення нашого народу. І ця перемога не за горами!” [Там само.- С. 268]. Саме тут простежуються такі специфічні риси фундаменталізму, як заохочення релігійного фанатизму, нетерпимість до інакомислячих тощо. Екман заповідає повною мірою використовувати права, які надані демократією: молитися за владу, вступати у відкриту конфронтацію з хибними поглядами і рішеннями та використовувати право голосу. І все це - з метою «божественної атаки на суспільство».

Ідеї християнського фундаменталізму відстоюють і пропагують не тільки теологи, але й представники різних громадських організацій, рухів, миряни. Так, відомий громадський діяч, віце-президент Всесвітньої федерації лікарів, голова Європейської акції лікарів Зигфрід Ернст переконує, що «мертву культуру» Європи з її ідеєю «мертвого Бога», яка завела сучасне суспільство в безвихідь, може подолати тільки якісно нове Різдвяне Послання про життя і Воскресіння. Причину духовної і моральної катастрофи, що викликала революційні збурення і породила масові вбивства, він пов'язує з поширенням ідей лібералізму, націоналізму та комуністичної ідеології. На його думку, лібералізм творить суспільство, в якому найвищою цінністю стає нічим не пов'язане “Я”. Всі інші суспільні цінності підпорядковані “Я”. І ця система набула хибної назви “свободи”. Відсутність якихось більш високих устремлінь і натхнень перетворює людське “Я” насправді в раба грошей, кар’єри і сексу. “Філософія лібералізму звучить так: ближній – це кожен сам собі! Пристрасть лібералізму – егоїзм. Його форма життя в економіці – капіталізм... Лібералізм призводить до утворення в економіці світових імперій Ротшильдів, Рокфеллерів тощо”[Ернст Зигфрід. Яко Твое есть Царство.- Львов, 1995.- С. 200-201].

Погляди Ернста ілюструють концепцію поміркованого неофундаменталізму. Він висуває першочергове спільне завдання для всіх християн: подолати всі розколи, які суперечать християнському духу, об’єднатися на основі християнської віри і спільності християнської місії в сучасному світі, над яким нависли тотальні загрози ідеологічного гніту та ядерної війни, зрозуміти необхідність того, щоб “тілки росли від одного дерева”. Ернст наголошує на необхідності відмовитися деяким радикальним протестантам від колишнього “образу ворога”, від погляду

на Папу Римського як на “антихриста”. Аналогічне побажання він висловлює й багатьом католикам, для яких образ ворога – це Мартін Лютер. Ернст наголошує на необхідності покінчити з хибним протистоянням католицизму і протестантизму. Характеризуючи Папу Івана Павла II людиною, яка “зміцнює братів своїх” в намаганні “повернутися в істинну віру”, він зазначає, що його енцикліки визначають масштаби суспільних процесів і вказують шлях у майбутнє для всіх християн і всіх людей доброї волі. Водночас Ернст засуджує представників революційної теології з їх тезою про “звільнення від хреста” і, всупереч цьому, пропонує необхідність впровадження ідеї звільнення саме за допомогою хреста.

Ернст та його однодумці доходять висновку, що центральне місце в історії займає боротьба за майбутній світовий порядок. Але при цьому яскраво вимальовується і альтернатива: чи радикальні, фундаментальні зміни, а чи ж загибель людства?. В цій боротьбі вирішується майбутнє всього людства, а відтак – і християнства та всіх його церков. Очолує, на думку Ернста, цю боротьбу Папа Римський. Він закликає всіх християн включитися в цю боротьбу, бо “доля наша залежить значною мірою від того, чи вдасться нам мобілізувати кращі сили християнства в усьому світі на спільну боротьбу за здійснення старого зкеруючого образу “Царства Божого і правди Його” [Там само.- С. 253]. І все це для того, щоб на релігійно визначених духовних основах, на істинах “Євангелія Життя” людству побудувати спільне позитивне майбутнє.

На відміну від протестантизму, в католицизмі немає реакційної основи, що свідчить про безпідставність застосування щодо нього терміну фундаменталізм. З іншого боку, протестантизм більше відкритий до лібералізації, бо в ньому відсутні такі елементи консервації церковної ідеології, як вірність Переданню, сакралізація авторитарно організованої церковної бюрократії, непогрішимі авторитети. Він вимагає від віруючих читати Біблію і самостійно роздумувати над її сенсом. Але, водночас, ці чинники полегшують реакцію на лібералізацію - повернення до основ віровчення – фундаменталізм, з яким пов’язаний такий феномен, як “ревайвел” (релігійне відродження). Суть останнього полягає в тому, що під дією проповіді люди відчувають необхідність каяття і переживають чуття повернення віри та вирішують кардинально змінити своє життя й стати “справжніми” християнами. Подібного немає ні в православ’ї, ні в католицизмі [Див.: Фундаменталізм.- М., 2003.- С. 112-113].

В католицизмі з часів “аджорнаменто” спостерігається різкий поворот у бік лібералізації церковного життя, динамізації Церкви шляхом її оновлення і наближення до сучасного світу засобом модернізації

культу, осучаснення теологічних конструктів, пом'якшення доктрин, які різко протиставляли католицизм іншим християнським віровизнанням. Католицизм намагається відновити у своєму служінні синтетичний підхід в оцінці й ставленні до світу, уникнути тенденцій, які заперечують або ж абсолютизують світ. В центр своєї уваги Католицька Церква ставить людську особу, її діяльність в суспільно-політичному і духовному вимірах.

Доречно буде тут пригадати й соціальну доктрину католицької церкви, сформульовану зокрема в Енцикліці “Сотий рік”. В ній Церква визнає «позитивний характер ринку і підприємництва», але водночас відзначає, що вони повинні бути спрямовані на «загальне благо», а “експлуатація, бесчесне використання праці, спекуляція і розкол солідарності світу праці не має ніякого виправдання перед лицем Бога і Людей” [Енцикліки Его Святейшества Папи Римського 1891, 1981, 1991 годов о труде и человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали.- М., 1993.- С. 253-254].

Християнство “надало діяльності земного значення, що полягає в служінні ближньому... Людина є водночас і “людина діяльна” і “людина розумна”. І передусім, щоб стати “людиною розумною”, вона повинна бути “людиною діяльною”, - твердить відомий релігійний філософ Жак Марітен, який здійснив поворот сучасного неотомізма до проблеми людини і її ціннісного світу [Маритен Ж. Философ в мире.- М., 1994.- С. 192].

Відомий протестантський теолог Д.Бонхьоффер розробив цільну концепцію соціального служіння. Виходячи з того, що “наше відношення до Бога не є “релігійне” відношення до вищої, могутньої, всеблаготворної істоти - це не справжня трансцендентність; наше відношення до Бога є нове життя в “існуванні для інших”, теолог вважав, що призначення Церкви – в служінні ближньому [Бонхьоффер Д. Сопротивление и покорность.- М., 1994.- С. 284-285]. “Церква тільки тоді є Церквою, коли ця Церква існує для інших. Щоб це започаткувати, вона повинна всю свою власність роздати нужденним. Пастори повинні існувати виключно за рахунок добровільних пожертвувачів громади чи ж мати якусь мирську професію. Церква повинна брати участь у виконанні мирських завдань суспільного життя, не пануючи, а допомагаючи, слугуючи. Вона повинна сказати людям усіх професій, що таке життя з Христом, що означає “жити для інших” [Там само.- С. 284].

Подібною за змістом, але повернутою в інше русло, є одна з головних концепцій сучасного католицизму - концепція світського апостолату (апостолат мирян), “згідно з якою не лише духовенство, а й

католики-миряни покликані активно здійснювати місію захисту, поширення ідей і принципів християнства у всіх сферах життя суспільства” [Яроцький П. Світський Апостолат, апостольство мирян // Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 293-294]. Для реалізації цієї концепції передбачена система апостолату мирян, тобто утворення організацій мирян, що діють у світському середовищі: християнсько-демократичні партії, християнські профспілки, культурно-просвітницькі товариства тощо. Апостолат мирян намагається досягти впливу в різних сферах людського життя - в науці, культурі, економіці, завдяки зближенню релігійної і світської діяльності. Твердість віри мирян визначає не відхід від мирського життя, а повсякденна апостольська праця, виконання функцій політичних діячів, фінансистів, журналістів, інженерів, лікарів і т. ін., слідування євангельському духу й настановам свого керівництва. Система Світського Апостолату включає різноманітні напрями і методи його здійснення як за допомогою індивідуальної діяльності віруючих-мирян, так і різноманітних, створених ним, організацій. Особливо виділяються такі сфери діяльності Світського Апостолату як церковна громада, сім'я, молодь, жінки, соціальне життя, національні і міжнародні організації. В церковних документах, зокрема в “Декреті про Апостолат мирян” II Ватиканського собору і документах Синоду єпископів 1987 року зазначається, що жодна людська діяльність не може залишитись без християнської присутності, без євангелізації. Ставиться, зокрема за мету перетворити сім'ю в “домашню церкву”, в якій її члени, особливо діти, з малих років приєднувалися б до релігійного вчення, культу і християнського способу життя. Ставиться за мету також створення різних католицьких світських громадських організацій, сукупність яких під егідою церковних ієрархів утворює “Католицьку дію”.

Постулатами неолібералізму пронизана вся соціальна доктрина Римо-Католицької Церкви, яка ґрунтується на принципах служіння людині, прагненні до гармонії особистого і суспільного на засадах неотомістського персоналізму (блага особи є підставою спільного блага), діалектичного поєднання особи і суспільства як критерію до побудови справедливого, адекватного суспільного устрою. Тому вона критично оцінює і ліберальне суспільство, що побудоване на принципі “абсолютної свободи індивідуума з нехтуванням цілісності суспільства й відкритості як на інші особи, так і комуністичне суспільство з його підпорядкуванням особи колективу” [Гаваньо Іван. Передмова до українського видання // Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення.- Львів, 2002.- С. 17]. На думку кардинала Йозефа Гьофнера, соціальне служіння Церкви

є фундаментом екуменізму. Воно здатне поєднати в діалозі діяконії духовно розділених християн і може стати основою міжрелігійного всепланетарного діалогу, а з ним - і діалогу культур.

Хоча доктрина християнського суспільного вчення Католицької Церкви засуджує економічний устрій суспільства з точки зору лібералізму, проте в ній знаходимо точки дотику з концепцією неолібералізму. Кардинал Гьофнер відзначає, що духовні батьки економічного лібералізму були ким завгодно, але не безсовістними експлуататорам. Вони вірили, що встановлення ринкової гармонії автоматично приведе до утвердження соціальної справедливості, що в індустріальну добу було здійснено величезний економічний поступ. Заслугою лібералізму кардинал Йозеф Гьофнер визнає те, що людина, завдяки розвитку природничих наук і новим можливостям конкуренції, освоює приховані сили природи й залучає їх до фізики, хімії і біології, які, завдяки своєму стрімкому розвитку, стали основою сучасної економіки і склали каркас сучасної цивілізації. Позитивом лібералізму є те, що помітно зріс рівень життя навіть серед нижчих верств населення, а середня тривалість життя зросла з 35 до 70 років. “Однак ера економічного лібералізму спричинила небезпечне соціальне невдоволення і загострила “соціальне питання”...і світова економічна криза 1929–1931 років стала періодом народження ідей неолібералізму, хоч сама побудова неоліберальної системи відбувалася вже в наступні роки... За неолібералістичною теорією, вільна виробнича конкуренція, яка забезпечується нормативною і регулювальною економічною політикою держави, є регулятивною засадою економіки, “третім шляхом” між капіталізмом і колективізмом. І християнство, “навіть таке добре структуроване, як католицьке”, здається не знає кращого вирішення проблем щодо економічного устрою. Між неолібералізмом і християнським суспільним вченням немає принципових розходжень” [Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення.- С. 173-174].

Однак помітними є й розходження в позиціях економічного неолібералізму і сучасного католицизму. Так, згідно з неоліберальною концепцією Отто Файта, регулятивною засадою економіки є “супраемпірична закономірність ринку”, який “внаслідок своєї примусової сили є ближчим до ідеального метафізичного порядку”, ніж те, “що люди вважають за добро” [Цит. за: Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення.- С. 173-174]. Це положення заперечує християнське суспільне вчення, яке переконує, що ні концепція автоматизованого ринку, ні переваги монополій не в змозі досягти об’єктивної мети економіки, адже “економіка – це не автомат, а

культурний процес, який треба творити за допомогою керованої та керівної волі людини, і не в останню чергу за допомогою держави... Економіка... передбачає забезпечення індивідуальної свободи, гарантію приватної власності, а також стабільну валюту й ефективні соціальні послуги. У цьому полягає основне завдання держави - піклуватися про захист таких спільних благ, як природне і людське середовище, збереження яких не може бути гарантоване самим механізмом ринку... Існують важливі людські потреби, які не підлягають логіці ринку; є добро, яке, за його логікою, не можна ні продати, ні купити" [Там само.- С. 175-177]. Як бачимо, тут католицьке суспільне вчення демонструє схильність до теорій загального лібералізму.

Це ще більш чітко простежується на прикладах відстоювання католицизмом таких принципів лібералізму як солідарність, плюралізм і толерантність, права людини. Так, наголошується на тому, що права, які дані людині природою і Богом, повинні встановлювати для державної влади чіткі обмеження (недоторканість особистої гідності людини, свободу сумління, думки, асоціацій, свободу вибору професії та місця праці, захист власності). Відзначається, що особливого значення в сучасному суспільстві, в якому спільно проживають люди різних конфесій і з різним світоглядом, особливого значення набуває проблема толерантності. І не лише в сфері релігії, а й у вихованні, освіті, науці та в інших культурних сферах людського життя. Висловлюється стурбованість, що сьогодні толерантності загрожує не тільки держава, але й такі внутрішньо-суспільні сили, течії і рухи, які ґрунтуються на позбавлених аксіологічної основи суто позитивістських засадах. Пропагуючи етику ненасильства, католицькі богослови шкодують, що деякі представники "теології революції" та "теології визволення" ототожнюють зміни суспільних відносин з євангелізацією й звужують розуміння дарованого людині "через Христа спасіння тільки до розгляду в такому вимірі" [Там само.- С. 258].

В контексті поширення і протистояння концепцій лібералізму і фундаменталізму в постмодерному суспільстві складні процеси відбуваються і в Православ'ї, яке є фундаменталістичним навіть за своєю назвою – "*ortha doha*" (чиста віра). Особливо яскраво простежується впровадження фундаменталістських парадигм у практику релігійного буття Російської Православної Церкви на тлі, здавалося б, таких собі інколи ліберальних розмірковувань, а то й впроваджень у лоно Російського Православ'я. Мається на увазі прийняття "Основ соціальної концепції РПЦ", де за гучною назвою криється наполеглива боротьба інтересів у відстоюванні власних "імперських амбіцій", а підняті питання

солідарності і демократії мають свої підводні течії [Детальніше див.: Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.- К., 2004.- С. 350-374]. Звісно, Російському Православ'ю властиві лібералізаційно-модерністські тенденції, що своїм корінням сягають діяльності Богословського інституту в Парижі та Свято-Володимирівської Академії в Нью-Йорку. Проте в сучасній РПЦ виразно домінує профундаменталістська орієнтація на перетворення Церкви в загальнообов'язкову ідеологію.

Жалкуючи за втраченою імперією, російські православні богослови піддають нищівній критиці будь-які ліберальні вияви, хвилюючись, що лібералізм просто підірве Церкву з середини. Проте лібералізм, як основа міжцерковної політики, не здатен вирішити ні одного із тих складних завдань, що стоять перед РПЦ, зазначають вони. При цьому ідеологи Московського Православ'я засуджують церковну політику Константинопольського патріархату, який називають епіцентром церковного модернізму. Зокрема, обурені вони екуменічними новаціями покійного вже патріарха Афінагора (зняв анафему з Католицизму і вніс ім'я Папи Римського в диптихи (поминальні списки) Константинопольської Церкви, архієпископа Іakovosa, який висловив думку про необхідність реформування Православ'я на основі введення нових понять і термінів, патріарха Варфоломея, який в Римі разом з Папою служив історичну літургію в базиліці св. Петра.

Коли ж мова заходить про єднання РПЦ із Російською Зарубіжною Православною Церквою, то обов'язково з'являється ультиматум, що бажаного возз'єднання не буде доти доки у зарубіжжя збережуться сумніви щодо ліберальних і екуменічних симпатій московського священства. Ідеологом російського православного фундаменталізму можна назвати митрополита Санкт-Петербурзького і Ладозького Івана (Сниченко), який сформулював доктрину руського національного відродження. Її суть можна викласти в наступних тезах: "Руська ідея" - це невтомне намагання до святості, праведності, чистоти; "Правова держава" - це держава, заснована на вічних істинах Закону Божого; "Руська демократія" - це соборність; "Руська ідеологія" - це Православ'я; "Руський імперіалізм" - це державність; "Руська держава" - це Росія у всьому багатоманітті історичних форм її державності; Державно-політичний і водночас морально-релігійний ідеал Росії - Свята Русь.

В історичній перспективі Російська держава має шанс вижити і утримати свій світовий статус тільки на основі ідеології православної державності, що ґрунтується на багатовікових святинях Русі.

В історичній перспективі руський народ має шанс об'єднатися в єдину державу і зберегтися в якості самобутнього, сильного народу тільки у випадку відродження його традиційної морально-релігійної самосвідомості

Руська Православна Церква – соборна совість Росії” [Выбор судьбы. Проблемы современной России глазами русских архиереев.- СПб., 1996.- С. 275]. Інший православний богослов, диякон Андрей Кураєв пише: «Якщо я переконаний, що православ'я досконаліше за протестантизм й істинніше за католицтво, то це ще не означає, що я живу в світі конфесійного тріумфалізму і здатен тільки самозакохано підносити своє і хаяти все інше» [Кураєв Андрей, диякон. Вызов экуменизма.- М., 2003.- С. 61]. Як бачимо, диякон хоч і більш помірковано викладає свої погляди, проте позиція його чітка – ніякого екуменізму, “питання “православна церква і екуменізм” для нас означає вибір: Радість Пасхи чи екуменічне реформаторство, причастя Христу чи будні “екуменічних контактів”. Так чи потрібно християнину перетворюватися на “контактера?” – запитує А. Кураєв [Там само]. Відповідь тут зрозуміла, а коментарі - зайві.

Протилежні думки висловлював відомий православний богослов-релігієзнавець Олександр Мень. Розмірковуючи на тему релігійного фанатизму, він визначав фундаменталізм як вузькість, обмеженість, агресію, як духовний недуг будь-якої релігії, подолання якого - завдання майбутнього. Протоіерей визначав, що ця хвороба притаманна й християнству загалом і її необхідно подолати, адже, як зазначав ще Іван Златоуст “Церква Христова вічно оновлюється”. О.Мень завдання Церкви, яка заснована Боголюдиною і складається з людей зі своїми слабкостями, обмеженістю, та гріхами, вбачав у сприянні налагодженню доброзичливих відносин між людьми різних поглядів, що безпосередньо впливає із завіту Христа: бажати блага тим, які нас ненавидять, молитися за ворогів, бути милосердними до всіх [Мень А. Трудный путь к диалогу.- М., 1992.- С. 133-134].

В Російському Православ'ї простежуються і центристсько-консервативні позиції. Так, священник Георгій Кочетков до небезпечних тенденцій в сучасному церковному житті відносить як модернізм (в тому числі й обновленство), так і фундаменталізм (в тому числі церковний націоналізм чи філетизм). Фундаменталізм і модернізм, на його думку, є наслідком розколу церкви і суспільства, світського і духовного. Модернізм і обновленство спрямовані до світського, а фундаменталізм і філетизм – до релігійно-церковного. Кочетков наголошує, що, “долаючи розкол світського і церковного, воцерковлюючи все життя і весь світ, і

всю людину, і все її суспільство..., ми зможемо подолати загрозову небезпеку релігійного фундаменталізму, філетизму, модернізму й обновленства” [Кочетков Г. Об опасных тенденциях в современной церковной жизни // Живое предание. Материалы международной богословской конференции.- М., 1999.- С. 85].

Таким чином, в сучасному християнському суспільстві спостерігається загальнохристиянська тенденція зменшення питомої ваги ліберальних церков і зростання консервативних спільнот і фундаменталістських течій. Шукаючи відповіді на питання: “Чому консервативні церкви зростають?”, американський соціолог Д. Келлі віднаходить принципові відмінності в завданнях та структурі ліберальних і консервативних конфесій. Ліберали визнають наявність багатьох істин, підтримують при цьому критичність світогляду, індивідуалізм, діалог з “інакомислючими”, плюралізм. Консерватори ж відстоюють жорстку дисципліну, винятковість, непримиренність до відхилень у поведінці віруючих тощо [Див.: Єленський В. Релігія після комунізму.- К., 2002.- С. 45-46].

Впродовж всієї історії людства релігія була тією універсальною, динамічною системою, що безпосередньо створювала і репродукувала ауру ціннісно-смыслового універсуму, слугувала джерелом духовного зростання та детермінантою видозмін держав, суспільств, культур, економік. Тому за умов глобалізації, яка кидає релігії новий виклик, стратегія конфесій і церков, як ліберальних, так і фундаменталістських, спрямована передусім на збереження і закріплення цієї функції релігії, поширення її дії на всі сфери людського буття (особистість, сім'ю, економіку, політику, виховання тощо); постановка релігії в ролі каталізатора створення глобальної системи саморегулювання відносин людини з навколишнім середовищем, суспільства з природою, перетворення її в культиватора глобальної еволюції економічного, соціального та, особливо, духовного життя, яке вже заявляє про себе як про визначальний чинник цивілізаційного поступу в III тисячолітті.

На початку III тисячоліття світ знаходиться на порозі нового облаштування. Він входить в нову фазу свого розвитку, яка ознаменована тенденціями глобалізації на всіх рівнях буття. Цей процес супроводжується, з одного боку, позитивними явищами в матеріальних виявах людської діяльності, а з іншого – негативними видозмінами духовної сфери.

Хоча, можливо, частково цей поріг уже пройдено і Людина, непомітно для себе, вже увійшла в новий соціальний простір - безмежний для реалізації можливостей її діяльнісного потенціалу, але обмежений

рамками “великого села” (сучасного глобалізованого суспільства) із своїми законами, нормами, з власною ціннісною системою координат. Людина, яка отримала свободу вибору в новій ситуації буття, потрапляє в залежність від обраних нею ж моделей реалізації цієї свободи і в такий спосіб стає приреченою бути залежною передусім від наслідків своєї діяльності. Нові революційні інформаційні, біологічні та інші технології, що, безперечно, є витвором людини, визначили архітектуру нового співтовариства і зробили її (людину) гвинтиком нового “Левіафану”, поставили її в залежність від матеріального світу. Проте, людина ще залишила за собою право на свободу в духовній сфері і, відповідно, в релігії. Відтак, визначальною тенденцією суспільства, що глобалізується, стає боротьба між матеріальною залежністю й релігійною свободою. Людини, яка набуває своїх виявів у протистоянні і взаємодії фундаменталістських і ліберальних концепцій релігійного буття. Адже лібералізм і фундаменталізм, будучи різноспрямованим векторами релігійного життя, сукупно утворюють єдину систему релігійних координат, в якій відбувається подальший поступ розвитку суспільства, цивілізаційні інтеграції і трансформації, глобалізаційні і антиглобалізаційні процеси.

§5. Християнська духовність та її сучасні конструкти

Абсурдною рисою сучасності є ціннісно-смысловий вакуум, характерний не лише для країн посттоталітаризму, але й для розвинених країн світу. Саме тому пошук духовної домінанти стає важливою ознакою доби постмодерну. Це особливо необхідно ще й тому, що зовнішні щодо людини соціальні форми життя часто надають людському існуванню маргіальної, девіантної спрямованості. В цьому контексті проблема духовності постає не лише як проблема виживання соціуму, цивілізації в цілому, а й набуває персональної актуальності.

Стан сучасної людини подеколи окреслюється словами: “та, що загубилася у власному житті”. І це справді так. Адже смисложиттєві орієнтири нашого сучасника не підпадають під безумовні пріоритети лише традицій, релігії, певної ідеології. Людина самотужки несе весь тягар духовного самовизначення. В цьому розумінні духовність можна

розглядати через надання людському життю смислу, знаходження та втілення в ньому надутилітарних, надособових цінностей.

Усвідомлення духовної кризи в суспільстві примушує діячів культури, релігії, публіцистів, політиків закликати до відродження духовності. Це вимагає глибокого дослідження цього феномену. Між тим рівень філософського осмислення проблеми далеко не відповідає її значущості. Про це свідчить віднесення поняття “духовність” переважно до сфер релігійного вжитку, а відтак – заперечення його загально-філософського статусу, винесення за межі філософського категоріального апарату, що часом зустрічається в іноземній та й нас в християнській літературі.

Проблематика духу, духовності не є новою для філософії. Більше того, ця проблема є сучасницею останньої, а отже – сучасницею культурного самоусвідомлення, самовизначення людини. Незважаючи на це, філософія дотепер не пропонує категоріального розуміння понять дух, духовність. Вони зберігають внутрішню проблематичність, їх смисл не збігається в межах різних філософських та світоглядних систем. До XIX століття ці поняття знаходили свій розвиток у релігії, мистецтві, містицизмі. Релігійна філософія мала прерогативу у їх визначенні, тому дух, духовність тлумачилися з точки зору релігійної доктрини, її постулатів. Ситуація докорінно змінилася лише на межі XIX-XX століть, коли дух, духовність стали предметом філософського осмислення. Починаючи з М.Шелера духовність набуває філософсько-категоріального статусу і починає розумітися як сутнісна характеристика людини.

Вивчення сучасного стану проблеми показує, що вся різноманітність аспектів духовності, які потребують спеціального дослідження, набувають цілісності, системності лише в тому разі, коли розглядаються у контексті специфіки людського буття в світі. Духовність постає якісною характеристикою людини, укорінена в її реальності. Тому можливість осмислення та аналіз духовності людини залежить від розуміння її реального буття. Більше того, аналіз духовності як форми онтологічного вибору людини надає їй не лише теоретичної, але й персональної значущості, гуманістично-прикладного звучання.

Особливістю християнства є подолання дуалізму активного і пасивного начал, ідеї і матерії, що було властивим для античності. Натомість формується моністичний принцип, згідно з яким Бог постає вищим началом, а решта – його утворенням. Бог – це вище буття, вище благо, вища субстанція, нематеріальна форма. На відміну від Бога, світ створено, він не має самостійності. Саме тому людина прагне вийти за межі свого існування, прилучитися до божественної вічності. Останню

слід розуміти як усю повноту відразу. Звідси походять суттєві для християнського світогляду уявлення про властивості людського духу: його трансцендентність, інтенціональність, прагнення дістатися вічного, справжнього, повноцінного божественного буття.

Визначення сутності людини як “образу і подоби Бога” означає, за християнським вченням, що людський дух за сутністю є благим. Проте людська духовність як прояв духу на рівні існування не завжди є такою. Одухотворивши людину, Бог наділив її розумом і свободою волею, тобто спроможністю міркувати і розрізнявати добро і зло. У цій сутнісній властивості людини, в образі Божому у неї, полягає людська духовність.

Отже, принциповим моментом, що відрізняє християнську антропологію від попередньої, є двоїста оцінка людини як духовної істоти. В цьому розумінні, людина – не лише вінець природи, але й, у якості образу і подоби Бога, виходить за її межі, на зразок Бога стає “над” природою. На відміну від християнства, антична традиція не виокремлювала людину з-поміж інших істот, не надавала їй абсолютної першості в жодній із систем.

Кардинальні зміни у смисловому навантаженні поняття “духовність” відбуваються завдяки секуляризації культури. Починаючи з доби Відродження, поняття духу використовується для позначення активного початку людської життєдіяльності, сутності людини, її творчих можливостей. На перший план виходить прагнення раціонально вибудувати “ідеальний” світ згідно з вимогами пізнаних законів буття. За часів раціоналізму, Абсолютний Дух розглядається як процес саморозгортання логіки, коли самовизначення людини здійснюється шляхом піднесення до всезагальної духовної субстанції, в якій сконцентровані необхідні варіанти розвитку індивіда та людства.

Духовність людини певною мірою вирішує одне з вихідних суперечностей буття – його безкінечності і кінцевості людини. Проте не можна ототожнювати духовність людини та релігійність. Сучасне неокласичне розуміння природи духу людини не ототожнює його з духовністю. Зважаючи на те, що ціннісно-смисловий чинник постає основою духовності, можемо вести мову про релігійну духовність як один із різновидів духовності взагалі.

Загалом, під релігійною духовністю будемо розуміти таку ціннісно-смислову форму людини, яка є способом релігійних самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення, саморозвитку людини в бутті. Структура релігійної духовності завжди визначається через ціннісно-смислову компоненту і включає в себе такі складові: релігійну

культуру, релігійну життєдіяльність, релігійну психологію. Іншими словами, релігійна духовність – це духовне самоусвідомлення, самовизначення людини через релігію, що постає інтегративною, системною характеристикою людини, її буття в цілому. У цьому контексті виокремлюємо християнську духовність, а також визначаємо духовність православну, католицьку, протестантську тощо.

Спробуємо відокремити риси подібності і відмінні християнської духовності у її конфесійному вимірі.

Ідеологи православної традиції твердять, що духовне життя Православної Церкви формується в світлі її вчення. Духовність православ'я визначається через певне розуміння питань аскетизму, містики, які для нього є традиційними (*paradosis*). Офіційне відображення традиції знаходиться у чотирьох основних джерелах, якими виступають наступні: Святе Письмо, постанови Семи Вселенських Соборів, що, “завдяки їх догматичної важливості”, постають вказівниками на шляхах духовного життя”, літургійні тексти, праці Отців Церкви. на перше місце ставлять авторитет таких Отців: св. Августина, св. Григорія Великого та св. Бернарда.

На відміну від західної традиції, пріоритетними для Східної Церкви є вчення трьох єпископів, яких у православних літургійних текстах називають “апостолами”. Це – св. Іван Златоуст, “який не мав свого власного богослов'я, а викладав богослов'я кожного, хто належав до Церкви, а отже – богослов'я самої Церкви”, св. Василь Великий, який здобув пошану завдяки чернечим правилам, що стали “надійним орієнтиром у духовному житті мільйонів”, а також – св. Григорій Назіанзін, названий Богословом. Незважаючи на те, що вплив Отців на Сході виявився відчутнішим, православні богослови зазначають, що ці вчителі є спільними для Сходу і для Заходу, адже “і тут, і там маємо одну і ту ж саму християнську духовність, але з деякими відмінними відтінками та акцентами” [Православная духовность // Очерк православной аскетической и мистической традиции.- Кайрос, 1998.- С. 5-6].

Сучасний стан православної духовності став результатом еволюційного процесу, що тривав дев'ятнадцять століть. На ньому позначилися етнічні і культурні фактори, в тому числі палестинський, сирійський, елліністичний, слов'янський тощо. Однорідність цих факторів забезпечила спільність християнської віри. У розвитку православної духовності богослови виокремлюють шість основних елементів - елемент Писання, ранньохристиянський елемент, інтелектуальний елемент,

елемент раннього чернецтва, літургійний елемент і «формально-споглядальний» елемент.

Духовність та моральність неподільні. Проте у православному середовищі спостерігаємо таку ситуацію, коли високі духовні прагнення або богословські міркування не пов'язані з осмисленням людиною своїх буденних, щоденних обов'язків. У такому разі люди визнають себе винними, грішними, але поняття провини та викуплення набувають тотожного до інкарнації значення.

Ще однією “больовою точкою” для православних є те, що їх церква надзвичайно рідко висловлюється з питань соціальної, економічної, політичної, міжнародної справедливості. Замовчуються проблеми прав людини, її гідності та свободи. Більше того, неоднорідність ситуації в православ'ї України ставить загал перед фактом, коли кожна з церков прагне посісти чільне місце у суспільстві, не лише використовуючи для цього союз із владними структурами (що красномовно продемонструвала передвиборча президентська кампанія), але й діє методом тиску на своїх “конкурентів”, коли інші церкви проголошуються “поза законом”, що не сприяє встановленню діалогічності відносин між ними.

Сповідуючи принцип “Ісус Христос вчора і сьогодні незмінний”, православна церква певним чином ігнорує низку проблем, над вирішенням і роз'ясненням яких працюють інші церкви. Такою проблемою є, зокрема, питання взаємостосунків статей, а саме: переосмислення з точки зору нових досягнень біології, психології, пастирських вчень безповоротності шлюбу, його цінності, позашлюбних відносин, автоеротизму, гомосексуалізму. Православна церква або ігнорує існування цих проблем, або вважає, що їх можна вирішити старими засобами, властивими для попередніх століть.

Участь православ'я у Всесвітній Раді Церков не призвели до якихось впливів на православну духовність неправославних точок зору з тих чи інших проблем життя. Виняток становить приєднання православних до Оксфордських Груп (руху Морального Переозброєння), а також співробітництво з ними. Переважна більшість православних, що мали “особисті екуменічні контакти”, не відчули на власному досвіді глибин сприйняття протестантської свідомості: лютеранського відчуття спасіння через віру, кальвіністського усвідомлення “слави Божої”, баптистського і методистського переживання навернення, квакерського сприйняття “внутрішнього світла” і абсолютно безмовного поклоніння.

На відміну від римо-католиків і протестантів, де ідея літургійної реформи асоціюється з “модернізацією” церкви, православні віруючі не

бажають кардинально змінювати форми богослужіння. Можливі зміни пов'язуються з поверненням до давніших, досконаліших форм співу, до більш активної участі віруючих у богослужіннях, до глибшого усвідомлення зв'язку між причастям і приналежністю до общини люблячих, до розуміння того, що літургія П'ятидесятниці і Великодня приділяє велику увагу служінню Слова. Проте, як зазначають самі богослови, всі ці елементи можна віднайти у літургії св. Іоанна Златоуста, яка використовується тепер частіше від інших. "Ця літургія є найбільш точним і зваженим висловленням головних елементів православ'я, - зазначають вони.- Вона пов'язує, об'єднує у єдине ціле головні напрямки православної духовності" [Православная духовность // Очерк православной аскетической и мистической традиции.- 1998.- С. 102].

Православ'я не зазнало значного впливу руху П'ятидесятниці, тобто харизматизму, що набув значного поширення у протестантських і римо-католицькій церквах. Тим не менш, цей рух знайшов прихильників у Парижі, Англії, США. Його рух характеризує не стільки "говоріння на языках" та практика зцілення, властиві багатьом харизматичним церквам, скільки те, що така діяльність відбувається за межами основних форм православного богослужіння, але не знаходиться в опозиції і не відокремлюється від православної церкви.

В цілому ж, православну духовність можна вважати найбільш консервативною в християнстві і невідчужливою до якихось змін. На відміну від неї, католицизм можна охарактеризувати як такий, що здатен до оновлення, модернізації, адаптації до "викликів часу". Ці риси значно впливають на формування духовності сучасного католика. Домінантою постає протестантської духовності прагматизм.

Виступаючи однією з суспільних інституцій, кожна християнська Церква вимушена так чи іншим чином реагувати на виклики часу. Йдеться про зміну пріоритетів при формуванні та функціонуванні релігійної духовності сучасного віруючого, специфіка якої виявляється через конструкти індивідуалізації, психологізації, моральності, світоглядності, етичності, соціальності, філософізації, деміфологізації, етнічності тощо. Розглянемо це на конкретних прикладах.

Найчутливішою до потреб людини доби постмодерну видається соціальна позиція католицизму і та сукупність ціннісно-сміслових настанов, які вона пропонує своїм послідовникам. Специфічна особливість католицького витлумачення соціально-етичних проблем полягає в доведенні того, що сучасна цивілізація і всі її соціально-політичні системи не можуть вирішити проблему людини. Незважаючи на безперечні досягнення науки і техніки у створенні комфорту і

різноманітних благ, людство, згідно з офіційною версією Ватикану, опинилося в стані “заблукавшого індивіда”. Тому воно охоплене неспокоєм, страхом, втратою сенсу існування і обов’язково мусить звернутися до Бога. Але можна зробити лише через посередництво Церкви, яка визначає “справжній шлях”, адже аналогічно вчинив би кожен, хто заблукав при зустрічі із знаючим. Претендуючи на істинне знання цього “шляху”, Церква відтак орієнтує людину на відмову від інших теорій.

З іншого боку, “світськість” віри виступає показником кризи християнства, що виявляється у переважній увазі віруючих не до питань потойбічного життя, а до реальних життєвих проблем. Приділяючи значну увагу глобальним проблемам сучасності, церква, як інститут, намагається подолати кризове становище, в якому вона опинилася. Одночасно модифікація форм і методів впливу на сучасне суспільство, а також оновлене тлумачення процесів, що в ньому відбуваються, свідчать про нездатність церкви впливати на хід життя в суспільстві, старими методами забезпечити свою присутність в сучасному світі.

Що стосується сучасних католицьких віроповчальних документів, то у них все частіше лунають терміни “індивідуалізація”, “індивідуальність”. Останні виступають смисловим осереддям релігійного світогляду віруючого. З цього приводу католицькі богослови визнають: “Ми стаємо свідками змін у парадигмі”. Це обумовлено прагненнями встигнути за змінами, внесеними Другим Ватиканським Собором у трактування божественного одкровення.

Догматична Конституція про Боже Об’явлення Dei Verbum (1965) засвідчила драматичне, як на той час, зміщення акцентів. До того католицьке богослов’я було схильне зводити одкровення до передачі знань про внутрішнє буття і спасенну волю Бога. Тепер воно описує його словами, пов’язаними із особистими відносинами: “Бог вирішив відкрити себе і повідомити нам таємну мету своєї волі... Отже, через це одкровення невидимий Бог у щедрості своєї любові звертається до нас як до приятелів і перебуває поміж нами, щоб мати змогу запросити і прилучити нас до приязні із собою” [Стілвелл Пітер Тисяча літ сопричастя. // Сопричастя. Міжнародний богословський часопис.- Монастир Монахів Студитського Уставу. Квартальник: - № 3.- 2003.- С. 7]. У порівнянні з Першим Ватиканським Собором набагато більшого значення надається нині особистому та теоцентричному аспекту. “Саме з Бога – Божої особи – одкровення починається, і в ньому закінчується,” - кажуть католицькі богослови. Таким чином, одкровення сягає осереддя

людської особистості, торкається сокровенних глибин людського буття в царині не тільки індивідуальних здібностей, але й волі та розуміння.

За доби постмодерну богослови звертають особливу увагу на емоційні, пізнавальні та суспільні потреби людини, їх вплив на процеси самоактуалізації, самооцінки, самосприйняття. В цьому виявляється притаманна всім християнським конфесіям “психологізація” релігії. Зокрема, наголошується на тому, що невідповідна самооцінка може бути джерелом різних страхів. Це не є корисним для особистості віруючого, адже “самооцінка має також етично-релігійні аспекти. Коли вона правильна, то сприяє гідній поведінці, а коли ж занижується, то виникають агресія, егоцентризм, легалізм (показна законопослушність)” [Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. о. Юзефа Макселона.- Львів, 1998.- С. 263].

Активне використання результатів психологічної науки властиве, зокрема, новим християнським течіям. Особливістю впливу останніх на розвиток людської особистості є формування у неї активної життєвої позиції, про що свідчать, наприклад, такі посібники, розраховані на масового читача, як “Позиція переможця. Як розвинути в собі здатність до лідерства і впливу на інших людей” Дж. Максвела [Мн., 2000], “Шлях до успіху” М.Каста [Львів, 1994] та ін. Застосовувавши дані психології пізнання, богослови дійшли висновку, що “релігія забезпечує людину системою моральних понять”.

Проте за часів постмодерну спостерігаємо зміщення акцентів з “індивідуальної етики”, тобто вчення про індивідуальну моральність, на таку, що носить суспільний характер. А це тому, що, концентруючи увагу переважно на проблемах індивідуального та сімейного життя людей, “індивідуальна етика” виявилася менш мобільною й еластичною, адже зміни в цих сферах не здійснюються автоматично і відповідно до змін політичного й соціально-економічного характеру. Крім того, свідомо виносячи свою етику за дужки економічної і політичної проблематики і експонуючи особисті, інтимні сторони життя людей, богослови тим самим об’єктивно гальмували процес її еволюції. Слід зазначити, що релігія та її норми необхідні сучасній людині не лише для індивідуального спасіння, але й для облаштування її земного життя, для вирішення соціальних проблем. “Індивідуальна етика” з її провідною ідеєю спасіння душі для царства небесного надто далека від актуальних життєвих потреб людей. Тому на сучасному етапі свого існування християнська етика носить не лише “індивідуальний”, але й суспільний характер.

Мораль і релігія, виступаючи різними формами суспільної свідомості, в історії суспільства значно впливали одна на одну. Це пов'язано з тим, що вони, як форми освоєння дійсності, мають деякі спільні характеристики. Подібність між ними виявляється насамперед у тому, що обидві вони в центрі своєї уваги тримають індивідуальну особистість в її ставленні до загального. Крім того, якщо головним у моралі виступає ставлення людини до суспільства, то аналогічним моментом у релігійній етиці є ставлення безсмертної душі до Бога. Реальна моральна відповідальність перед людьми постає ірреальною відповідальністю перед Богом. В світлі християнської етики Бог виступає останньою точкою співвіднесення цінності людських вчинків, а любов до нього і прагнення врятування душі складають вищий мотив діяльності людини. Це означає, що людський вчинок можна вважати моральним, якщо його здійснено заради Бога.

Зв'язок християнської етики з релігією виявляється також в тому, що вона включає в себе не лише моральні, а й релігійні приписи, порушення яких сприймається як порушення норм моралі. Такими моральними нормами в християнській етиці є віра у єдиного Бога, дотримання святих днів, відвідування служби у недільні та святкові дні, здійснення молитов, участь у сповіді і т.ін. З точки зору невіруючої людини, зазначені обрядово-релігійні норми не можуть виступати об'єктом моральної оцінки, проте в системі християнської етики вони несуть велике моральне навантаження. Якщо людина не дотримується ритуалів, то, незважаючи на високоморальні відносини з іншими людьми у повсякденному житті, з точки зору християнської етики вона не буде моральною особистістю.

Процес еволюції християнської етики відображається в модернізації соціально-етичних ідеалів, зразків поведінки людини. Так, змінилася ієрархія добрих вчинків та прийнятних з точки зору християнської етики рис характеру останньої. Ще у середині ХХ століття в ієрархії ідеалів ідеологи церкви відводили чільне місце самопожертві, мучеництву заради віри і Церкви. Друге місце посідав дух аскетизму, втілений у форму стримання тілесних бажань. Третє місце відводилося тілесній чистоті (невинність, цнотливість) і лише четверте – милосердю. У другій половині ХХ ст. означені чесноти вже не могли залишатися зразками, гідними для наслідування. Так, після Другого Ватиканського собору католицька Церква опрацьовує нові особистісні ідеали, яким притаманні такі риси, як соціальна активність, любов до праці, наполегливість у подоланні перешкод і різновидів зла. Більшої уваги надається тому, що людина повинна робити, ніж тому, чого вона повинна

уникати, тобто наголошується на позитивній, а не на негативній стороні християнського соціально-етичного вчення. На думку богословів, Церква в минулому концентрувала увагу на уникненні зла, тобто на заборонах і застереженні від гріхів, але меншою мірою – на пошуках добра. Така ситуація відштовхувала людей від Церкви і від моралі, яка нею проповідувалася. Це змусило ідеологів Церкви за умов глобалізації і науково-технічного прогресу звернути більшу увагу на проблеми, які хвилюють сучасну людину і спонукають її до активного і критичного осмислення дійсності.

Християнська етика прямо чи опосередковано зачіпає соціальні проблеми. Саме тому постало й в наш час особливо актуальним є питання впливу Церкви на формування моралі суспільства, бо ж мораль знаходиться в тісному взаємозв'язку із світоглядом і виступає мораль тепер тлумачиться як категорія, що охоплює все багатоманітне життя людини. Згідно з соціальним вченням католицизму, будь-який вчинок людини можна охарактеризувати з точки зору моралі, незалежно від того, до якої сфери життя (економічної, соціальної чи політичної) він належить. Відтак все, що пов'язане з моральністю, підлягає моральній оцінці Церкви.

Між світоглядами людей і соціальних груп, з одного боку, і їх моральними позиціями й етичними теоріями – з іншого, наявний суттєвий зв'язок. Розглянемо це на прикладі християнської етики.

Впливові світогляду на мораль притаманна багатоаспектність. Світогляд – це не лише образ природного і соціального світу, а й певна система оцінок світу, відповідей на питання: що належить сприймати? за що варто боротися, а що слід відкинути? чому слід протистояти?

Релігійний світогляд виходить з того, що світ і людина створені Богом, який водночас виступає творцем моральних норм і суддею в оцінці людських вчинків. Виходячи з цього, земне життя має цінність і сенс за умови, якщо наближає людину до вічності. Сучасне богослов'я акцентує увагу на тому, що людина створена для Бога. “Поєднання людини з Богом може відбутися через реалізацію нею принципу любові: злука з Богом є метою Його Царства. Якщо людина є образом Бога, то Бог є джерелом і моделлю цієї любові. Отже, покликання до любові виявляється переважно тоді, коли людська істота прагне наслідувати цей взірець...” [Обер. Жан-Марі Моральне богослов'я.- Львів, 1997.- С. 32].

“Поєднання небесної і земної сфер” та проголошення церквою принципу “автономії земних реальностей” суттєво не вплинули на ситуацію: в оновленій теології включення людської діяльності до порядку творення і розвитку світу, тобто прагнення встановлення безпосереднього

есхатологічного зв'язку між земною діяльністю і вічним життям, не можна порівняти за своєю важливістю із “молитовною працею”. У співставленні з релігійною діяльністю земна праця цінується значно менше: “Цивільні і церковні закони зводяться до однієї мети – вдосконалення людини, але на різних рівнях, відповідно до зв'язку з остаточною метою. Цивільні закони спрямовані на досягнення глибшої довершеності надприродного стану через інтеграцію з Христом для більшої слави Божої. Отже, ці закони допускають реальний контакт і діалог з Богом. Покора у визнанні такої їх ролі, а також підлеглість цим заповідям – одні з найкращих критеріїв людської гідності і християнської моралі” [Там само.- С. 91].

Центром уваги католицької етики виступає “проблема сучасної людини”. У католицькому розумінні йдеться не про абстрактну, а про реальну, конкретну й історичну людину. Сферою своєї компетенції католицька етика проголошує не лише традиційні релігійно-етичні категорії: моральне благо (типологія добродішностей), моральне зло (типологія гріхів), надприродні заслуги, але й поняття демократії, гідності, цінності і прав особистості, соціальної рівності, соціальної справедливості тощо. За часів понтифікатів Павла VI та Івана Павла II ці поняття стали центральними у соціальному вченні католицької церкви.

Традиційно католицькі філософи і теологи визнають, що вони не можуть дати цілісне, несуперечливе тлумачення особистості. Один із засновників католицького персоналізму Жан Маритен називав особистість “великою метафізичною таємницею”. Пастирська конституція “Про церкву в сучасному світі” також визначає людину як “утаємнену істоту”. Це означає, що кожна людина залишається для себе загадкою, невирішеним питанням і лише Бог може дати людині повну й вірну відповідь на це питання. Головною рисою людської особистості Церква проголошує її людяність. В цьому розумінні духовним в житті людини вважається те, що відображається у релігії, а вже потім – у моралі.

Згідно з католицизмом, релігійно-моральна духовність виступає гарантом гідності й цінності особистості. Про такі властивості людини можна казати лише виходячи із догмату про “подобу Божу”. Бог є трансцендентною сутністю, що знаходиться невимірно вище за людину і панує над нею, але водночас й іманентна їй. Розгляд людини окремо від Бога тотожний приниженню її гідності і є спробою позбавити її людської суті. Після Другого Ватиканського собору традиційне обґрунтування особистості доповнюється новими аргументами, а саме: під гідністю людини слід розуміти таку перевагу особистості над створеними речами,

що не дозволяє використовувати особистість на зразок “речі” або “інструменту”.

В останні роки у вирішенні католицизмом питань моралі помітна одна характерна особливість. Остання полягає в тому, що гідність, цінність, права, обов’язки і призначення людини залежно від завдань, що розв’язуються Церквою кожного конкретного періоду, розглядаються диференційовано – або як категорії офіційної соціальної доктрини Церкви, або ж як абстрактні етичні, а інколи і юридичні норми. При цьому юридичний аспект, в якому інтерпретуються питання гідності, прав і обов’язків особистості, в свою чергу може виступати у вигляді загальноприйнятих світських норм і у вигляді норм церковного канонічного права.

Іншою особливістю сучасного соціально-етичного вчення католицизму виступає глобальне підведення під головні людські права своєрідного теологічного фундаменту. Теологічне обґрунтування прав і гідності людини виводиться з того, що, внаслідок створення людини за образом і подобою Бога, а Син Божий Ісус Христос став людиною і спокутував своєю смертю на хресті гріх роду людського, церква не може не мати і навіть повинна мати право голосу там, де йдеться про людину, її права і гідність. Лейтмотив останніх енциклік Ватикану такий: церква не надає переваги жодній із існуючих форм суспільного порядку, але вона оберігає інтереси людини, її права і гідність. Більшою мірою, ніж його попередники, папа Іван Павло II прагне пов’язати загальнолюдські соціальні проблеми з релігійними. Саме тому разом із проблемою миру, за його словами, цією “сферою непорушних прав людини”, ставиться “право на релігійну свободу”.

В світлі соціальних енциклік останніх римських пап рівність постає “природною” (відносини між людьми як особистостями) і “надприродною” (що виявляється у призначенні і спрямуванні всіх людей до однієї надприродної мети), а принцип соціальної справедливості ототожнюється із “загальним благом”. У свою чергу, кінцевою метою загального блага, а відтак і соціальної справедливості, церква проголошує вдосконалення людської особистості: спочатку – релігійне, потім – моральне, а через них – часткове вдосконалення суспільних відносин: “Економічна діяльність входить у план Божий”.

Дійсно, індустріальна революція призвела до суттєвих змін у людській історії. Етична християнська доктрина враховує подібні зміни. З точки зору богословів, економічний фактор спонукає до розрізнення релігійного та морального значення. “Йдеться одночасно про виконання космічної місії, яку Бог доручив людині, і, з людського аспекту, про

історичний прогрес, невидимо керований Богом, - пише католицький богослов Жан-Марі Обер.- Очевидно, що цей ріст у Божому Царстві, як наслідок Божої ласки, докорінно відрізняється від людського росту. Але люди покликані до цього подвійного призначення (де перше є на службі другого, яке дає йому повноту змісту)... ” [Там само.- С. 268].

“Що є людина? В чому сенс її страждань, життя і смерті?” – запитує пастирська конституція “Про церкву і покликання людини”. Відповідь на це запитання, на думку католицьких теологів, дає церковне вчення про добро і зло та пов’язана з ними концепція свободи.

Традиційна католицька теодицея, захищаючи Бога і того, що ним створено, визнавала за людиною джерело зла, подеколи пов’язане з протилежною до Бога, диявольською силою. Внаслідок існування у людини душі, їй притаманна вільна воля, тобто можливий вибір між добром і злом. Людина творить зло, відвертаючись від подарованого Богом добра; зла тим більше, ніж від більшого добра вона відмовляється.

В сучасному соціально-етичному вченні католицизму переглядається концепція добра і зла. Людина залишається єдиним винуватцем зла, однак вона виступає “співавтором” матеріального світу і частково – самої себе, а тому й постає як “співавтор” добра. Зазначену можливість для обґрунтування причетності людини до творення добра надають запозичені сучасним католицизмом філософські теорії. З допомогою останніх суб’єктивні властивості людини розповсюджуються також і на добро.

Здійснюючи допомогу сучасному віруючому християнською позицією щодо добра і зла, теологи посилюють критику світського розуміння природи соціального зла, по-новому викладаючи церковне вчення про призначення людини, про її покликання до щастя через Бога. При з’ясуванні джерел зла вони вказують тепер не лише на первородний гріх, хоча для католицької етики і моральної теології він виступає головною причиною зла, а й, як зазначав Іван Павло II у посланні до єпископів з приводу VI сесії Синоду католицької церкви (1983), “на феномени, що мають соціальний вимір”.

Під час Собору католицькі теологи та етики визнали, що звична схема, що наводить віруючих і невіруючих на думку про зло як явище, пов’язане з самим Богом, має наступний вигляд. Бог постає як нескінченне добро, а зло – як його антипод. Внаслідок того, що існує антипод Бога, то Бог виступає істотою обмеженою, тобто перестає бути Богом, адже він дозволяє існування своєї протилежності. Приймаючи подібне трактування, людина приходить до ідеї, сформульованої у “Міфі про Сизифа” А.Камю: або ми невірні і тоді всемогутній Бог несе

відповідальність за зло, або ми вільні і відповідальні за зло, але тоді Бог не всемогутній.

Аналіз соціальних документів католицької церкви 50-60-х років ХХ століття веде до висновку, що саме ж з цього часу вона намагається вирішити альтернативу не шляхом її розв'язання, а шляхом її заперечення. Вже Іван XXIII, наслідуючи концепцію Е.Жильсона, пропонував прийняти гіпотезу, згідно з якою всім створеним Богом формам буття, в тому числі й людині, притаманна певна автономія. Розвиваючи, в свою чергу, ідею “автономії земних реальностей”, соборна пастирська конституція стверджує, що людина виступає як дійсна причина своїх вчинків і діє співвідносно із своєю природою: “Гідність людини вимагає, щоб діяла вона за свідомим і свобідним вибором, тобто за внутрішнім спонуканням і переконанням, а не за якимсь сліпим внутрішнім примусом” [Душпастирська Конституція “Про церкву в сучасному світі” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 515]. З прийняттям такої концепції критика християнства із-за наявності зазначеної антиномії (любов Бога або зло в світі) втрачала свій сенс. Людина, з точки зору теологів, в дійсності належить самій собі, свобода людини є реальною свободою, поряд із повною відповідальністю за свою діяльність. В такому випадку слід “звільнити” Бога від відповідальності за все, що відбувається в світі, в тому числі й за існування у ньому зла.

В папських документах подібного витлумачення зазнають і страждання, які випадають на долю людини. “Земна цінність” страждань полягає в тому, що через страждання людина набуває повноти буття, її погляди стають ширшими, а відтак вона починає краще розуміти іншу людину. Крім того, стражданням властивий “есхатологічний сенс”. Ісус Христос, нагадує Іван Павло II, зазнав фізичних і моральних страждань. Завдяки розп'яттю і воскресінню Христа страждання набули особливої значущості, бо саме в них людина уподібнюється Сину Божому. Страждання стають необхідним випробуванням віри в Бога, який все знає і все передбачає, в тому числі й самі страждання.

Католицькі богослови неодноразово відзначали, що “Бог є любов”, але від страждань він не позбавляє нікого, навіть свого Сина [Там само.- С. 540]. Людський розум, нетерплячий і гордий, не завжди може зрозуміти необхідність і справжню мету страждань. Останні завжди утримують в собі певний аспект покаяння і виступають його своєрідною формою. Будь-яким своїм гріхом людина ніби ставить себе вище від Бога, а свою людську волю – вище за волю Бога. Страждання, в свою чергу, з необхідністю вказують людині на її визначене Богом місце у світі.

Страждання, що супроводжується думкою про Бога, - зауважує Іван Павло II, - поєднує людину з ним, стає необхідним фактором освячення світу. Існують люди, які добровільно шукають страждань, адже внаслідок цього поєднуються з розп'ятим за всі людські гріхи Христом. Завдяки тому вони розвивають свою особистість [Jan Pawel II. *Salvifici doloris* // *Tygodnik Powszechny*.- 1984.- № 9 - С. 4].

Новими тенденціями в католицькій соціально-етичній теорії періоду понтифікатів Івана XXIII і Павла VI, які відображено у філософських творах і соціальних документах Івана Павла II, виступають, по-перше, суб'єктивізація етики і, по-друге, поєднання її з моральною та догматичною теологією. Підґрунтям для переходу католицької соціально-етичної думки на позиції трансцендентного виміру соціального буття стали праці Романо Гвардіні (1885-1968), Карла Ранера (1904-1984), Тейяра де Шардена (1881-1955), І.Метца (народ. 1928) та інших релігійних філософів та теологів.

Поєднання етики з моральною теологією постало основою для нової богословської дисципліни. Зміст моральної теології розглянуто К.Войтилою у спеціальній статті "Чим має бути моральна теологія?" Визначаючи названу дисципліну, він писав, що це є наука, яка в світлі одкровення виводить обґрунтовані твердження про моральну цінність або про добро і зло людських вчинків [Ateneum Kaplanskie.- Warszawa.- 1959.- № 8.- Р. 97]. Своє розуміння автор протиставив традиційній томістській концепції, яка зводила моральну теологію лише до інтерпретування моральних норм Біблії й ігнорувала суб'єкта цих норм, його нормотворчу, відносно активну, на думку теолога, роль. За К.Войтилою, новий спосіб побудови моральної теології полягає у поєднанні її з теологією догматичною. Якщо моральна теологія, розмірковує він, буде не лише позитивним викладенням тих норм, що містяться в одкровенні та вченні церкви, а буде також спекулятивним методом, то за логікою речей вона має бути розповсюджена на ту галузь, яку зарезервувала за собою догматика.

Виведення із одкровення аргументованих тверджень про моральну цінність людських вчинків в свою чергу передбачає спекулятивне використання моральною теологією філософської етики. В праці "Оцінка можливості створення християнської етики на основі системи Макса Шелера", написаній в кінці 50-х років XX століття, К.Войтила ставив наступне питання: чи будь-яка філософська етика може виконувати службову роль щодо моральної теології? На думку теолога, таку роль може здійснити лише та з них, що враховує суб'єктивний світ людини та її інтуїцію.

Наголошуючи на необхідності доповнення моральної теології філософською етикою, К.Войтила стверджує, що етика також може стати наукою лише тоді, коли доповнюється даними одкровення. Без зазначеної взаємодії етики й моральної теології, на його думку, неможливе пізнання цінностей і їх класифікація. Лише завдяки одкровенню можна пізнати і, відповідно, визначити цінність та гідність людської особистості як джерела й основи окремих етичних норм.

Поєднуючи догматичну теологію з моральною теологією, Іван Павло II здійснює те саме завдання, яке свого часу вирішував Тома Аквінський, синтезуючи науку, філософію та теологію. Так, в Івана Павла II етика виконує службову роль щодо моральної і догматичної теології. У системі поглядів Аквіната аналогічним є статус науки і філософії. З точки зору Папи, етико-теологічний симбіоз дозволяє забезпечити інший погляд на дійсність, підживлюючи його не стільки даними людського розуму, скільки (і передусім) даними Божого одкровення.

Прагнення католицьких теологів віднайти точки дотику із сучасною теоретичною думкою, а, відтак звернення їх за допомогою до різних значущих для даної доби філософських теорій, мають свої підстави. Мотиви використання богословами мови філософських теорій викликані апологетичною метою: пристосувати християнство до світу, зробити його зрозумілим і значущим для сучасної доби. Проте аналогічне зрощення християнської віри – з філософськими теоріями загрожує поглиненням теології філософією, справжньої християнської віри теоретичними розмірковуваннями про неї і перетворенням її у різновид гуманістичного безрелігійного вчення. Саме тому ортодоксальні теологи завжди визначали межу припустимої інтерпретації і у збереженні недоторканості традиційного смислу положень християнства вбачали запоруку їх міцності, стійкості і безперечного авторитету.

Порівняно з модернізмом католицької і православної теологій модернізм протестантської теології не лише радикальніший у своїх претензіях, але й більш різноманітніший у формах вияву. Це пояснюється тим, що протестантизм з самого початку не мав єдиної Церкви, а виступав децентралізованим релігійним рухом, що включав в себе велику кількість різних напрямків і течій.

Протестантська теологія завжди випереджала в своїй еволюції інші типи християнської ідеології як гнучкістю реакцій на історичну дійсність, що постійно змінювалася, так і радикальністю теоретичних експериментів, що здійснювалися в її межах. Як свідчить історія, протестантизм прокладав шляхи релігійному модернізму в цілому. Внаслідок цього протестантський модернізм в його найостанніших,

найновіших проявах може слугувати своєрідним індикатором, що розкриває сутність тих процесів, які відбуваються в сучасній релігійній свідомості. Нинішній протестантський теологічний модернізм у багатьох моментах зумовлює підхід представників інших релігійних напрямків до проблеми модернізації релігії і її виведення із кризового становища.

При розгляді трансформацій протестантизму в XX ст. слід розмежовувати старі конфесії, породжені добою Реформації, і ті, що з'явилися пізніше і називалися “сектами”, а нині – неопротестантизм. На противагу старим конфесіям, що мали безпосередній зв'язок з культурною традицією Європи, саме неопротестантизм набув практичного значення в житті такої важливої частини сучасного світу, як США. Він також все реальніше є присутнім в житті інших країн, включаючи й Україну, де використовує глибоке розчарування українців у власних традиціях, зокрема – у православній, а також – у комуністичному світогляді. З точки зору православних богословів “парадоксом церковної свідомості” є звернення людей до протестантських течій. Ці люди не шукають якоесь прикриття: вони бажають бути християнами сьогодні, а не в Царстві Небесному, приймають віру як безпосереднє завдання від Бога, яке належить виконати на землі.

Причину відходу від православ'я богослови вбачають у втечі його від реального світу, прагненні викинути, як “зайве психологічне сміття”, все, що стосується цього світу. Власне із-за цього, як справедливо зауважує А. Колесов, православ'я починає жити “на двох поверхах”. Незважаючи на те, що Церква в глибині своїй незмінна, за кожної нової історичної доби вона повинна розкриватися по-новому [Колесов А. Дар и ответственность // Православная община.- № 58.- С. 86].

Можна виокремити три головних напрямки, якими йдуть церковні діячі і релігійні ідеологи в пошуках подолання істотної суперечливості між релігійними традиціями, догматами, уявленнями і вимогами сучасного життя. По-перше, це зміни соціально-політичної діяльності церкви, переоцінка її позицій за важливими соціальними і політичними проблемами сучасності, перегляд її ставлення до релігійних і нерелігійних організацій, збільшення позарелігійної діяльності взагалі. По-друге, трансформація зовнішньої і внутрішньої організаційної структури церкви. По-третє, модернізація віроповчальної системи конфесій.

Теологи завжди розуміли, що християнство з метою виявлення своїх положень повинне використовувати мову того культурно-історичного середовища, в якому воно існує. Будь-яка теологія є передусім екзегетика, тобто не лише просте пояснення змісту священних

текстів, а й водночас їх витлумачення, що детермінується контекстом наявної культурно-історичної ситуації, засобами, які вона презентує, найяскравіше висловленими в організації конкретної доби.

Панорамі протестантизму у XX ст. притаманні різкі контрасти, невластиві іншим конфесійним типам християнства крайнощі, зокрема, з одного боку, ліберально-критичного спрямування (як правило, у традиційних конфесіях), а з іншого - фундаменталізму або яскравого есхатологічного очікування (як правило, в неопротестантизмі). Ці контрасти виявляються передусім у надзвичайно важливому для протестантизму теологічному ставленні до Біблії. Характерно, що протестантські вчені ліберального напрямку створили так звану біблійну критику, яка офіційно була прийнята і католицизмом з часів Енцикліки Пія XII (1943 р.), але яка й понині не має визначеного статусу у православ'ї. Водночас з цим лібералізмом з'явився і термін "фундаменталізм", що означає абсолютизацію Священної книги. Сам цей термін виник як самоназва протестантських груп у США, які заявили про себе після Першої світової війни і зберігають віру в непогрішимість буквального смислу кожного біблійного тексту. Відтак "біблійна критика" і "фундаменталізм" – це два полюси протестантської свідомості, парадоксальний контраст яких свідчить про щось більше, ніж наявність у протестантизмі, як і у всіх конфесійних типах християнства, віруючих і теологів більш "ліберального" і більш "консервативного" напрямку. "Фундаменталізм" може здаватися консервативним, але за своєю суттю він настільки протилежний консерватизму, як і ультракритицизм.

Характерно, що після Першої світової війни з протестом проти ідеології ліберального протестантизму кінця минулого століття і спеціально проти позитивістського "історизму" в екзегезі виступили не прихильники вузького консерватизму, а засновники неоортодоксального руху, який більш відомий як "діалектична теологія", начолі з Карлом Бартом (1886-1968). Неоортодокси скептично віднеслися до поняття "сакрального", відрізняли поняття "віра" й "релігія". Вони стверджували, що акт віри здійснюється всередині "секулярної" життєвої ситуації. Так, в проповідях Барта підкреслюється світський і життєвий колорит євангельських притч. Цю думку Барта можна охарактеризувати як послідовне осмислення в контексті XX століття центральних ідей протестантизму.

Ідеї благоговіння перед життям Альберта Швейцера збагатили сферу позаконфесійного гуманізму, засвоюючись поряд з ідеями Л.Толстого і Махатми Ганді і перетинаючись з вченням Дитриха

Бонхоффера про конкретний досвід інаковості ближнього як єдиний легитимний спосіб пережити трансцендентність Бога.

Синтез ідей “діалектичної теології” з екзистенціалізмом і ліберальним скепсисом при аналізі Нового Завіту породжує програму “деміфологізації”, запропоновану Рудольфом Бультманом, яка стала впливовою течією після Другої світової війни. Мислитель інтерпретував не лише певні аспекти євангельських текстів, зокрема про чудеса, але й парадигму Євангелія в цілому як “міф, непридатний для сучасної свідомості, і такий що підлягає критичній деструкції”. З його точки зору, для віри потрібен не “історичний Ісус”, про якого, власне, нічого неможливо знати, а тим більше не догматичні тези, що ототожнювались з “міфом”, а певний абсолютний екзистенційний вибір, перед яким розп’яття Ісуса поставило особистість віруючого.

Інший представник інтелектуального протестантизму - Пауль Тілліх прагнув витлумачити віру в термінах екзистенціалізму та психоаналізу. Поряд з ним можна назвати американського теолога Рейнохольда Нібура, який намагався розробити підхід до сучасних соціальних та культурних проблем на основі “християнського реалізму”.

Крайні можливості ліберального протестантизму виявились реалізованими за посередництвом “теології смерті Бога”, що набула особливого розвитку в США у 60-ті роки XX століття. Прихильники цього напрямку пропонували визнати за Богом “реальність”, але відмовити Йому в “існуванні”. Аналогічною формою тих самих ідей виступає “теологія процесу”, пов’язана із спадщиною американського філософа А.М.Уайтхеда. Вона виходить з того, що Бог, знаходячись у відносинах взаємовпливів із світом, який змінюється, сам знаходиться в процесі розвитку. Відтак він виступає таким, що в цілому не існує. Подібні погляди, які радикально заперечували трансцендентність Бога, викладалися в Англії англіканським єпископом Дж.Робінсоном.

Позиція щодо “смерті Бога” має свої підстави. Адже жертви XX століття виявились такими страшними за масштабом, що це поставило під удар навіть долю Бога. І річ не лише в тому, що гітлерізм розпочав свідому провокацію проти Декалогу, випробування десяти заповідей їх запереченням, а марксистський атеїзм намагався затвердити життя під порожніми небесами. “Антропологічну катастрофу” спонукала загрозлива суперечливість цивілізації та екзистенції. Як вірно це підмітив С.Б.Кримський, “Людина виявилася розп’ятою між палеолітом свого духовного підпілля та науково-технічним прогресом, який став нагадувати сокиру в руках дикуна” [Кримський С.Б. Заклики духовності XXI століття.- К., 2003.- С. 4] Недаремно на Другому Ватиканському

Соборі наголошувалося, що сам гуманізм перетворився на спробу замінити релігію Бога, що став людиною, на релігію людини, що оголосила себе Богом. Отже, цивілізація робить людей богами раніше, ніж вони стають гідними статусу людини.

З іншого боку, знаходячись на таких позиціях, протестантська теологія втрачає свою ідентичність, перетворюється на один з видів розумової гри, притаманній культурі постмодернізму, поряд з поставангардистським мистецтвом, “аналітичною психологією” К.Г.Юнга, структуралізмом і постструктуралістичним деструктивізмом тощо. Релевантність для віруючих, яка обіцяє їм звільнення від табу, ним самим і забирається, адже в ситуації всездозволеності лібералізм перестає бути привабливим. Тому К.С.Льюїс справедливо казав про таких “теологів без Бога”, що люди більше поважали б їх, якщо б вони проголосили себе атеїстами.

Незважаючи на те, що перед усіма конфесіями постає одне й те ж завдання – враховувати сучасну дійсність, вирішується воно все ж залежно від конкретних інституційних і теологічних традицій того чи іншого напрямку християнства.

Так, характерною властивістю сучасного християнства в цілому постає прагнення створити соціальну програму. Зокрема, соціальній програмі протестантизму властивий широкий спектр питань, серед яких чільне місце посідають: свобода совісті, права і гідність особистості; церкви і нація; церкви і держава; церкви і суспільно-політичне життя; християнські конфесії та інші релігії; християнська етика та світське право; здоров'я особистості і народу; економіка, праця, власність; війна, мир, військова служба; злочин і покарання; наука, освіта, культура; проблеми екології; соціальне служіння церков; церкви та світські засоби масової інформації [Социальная позиция протестантских церквей России // Отв. ред. В.П.Крушельницкий.- М., 2003].

Послідовність тем, які розглядаються у документі, відображає пріоритети Церков: людина, сім'я, церква, суспільство, держава, світове співтовариство. У центрі всього знаходиться людина як “образ і подоба Божа”, із своїми здібностями, правами і відповідальністю, гідністю, потребами і турботами. Над усім цим постає Бог, що “дає життя, наділяє кожного правами і можливістю служити одне одному та суспільству в цілому, створюючи і підтримуючи утворений Ним світ.”

Найважливішою складовою протестантської духовності постає віротерпимість. Така позиція протестантизму випливає з того, що людство все ще не досягло тієї ступені толерантності, при якій всі без винятку політичні, суспільні й релігійні організації безумовно діяли б за

принципами злагоди, коли віротерпимість посідала б особливо відповідальне місце у правосвідомості людей. “Толерантність – це повага, прийняття і правильне розуміння багатоманіття культур нашого світу, форм самовираження і способів виявлення людської індивідуальності,” – наголошується у соціальній концепції протестантизму. Сутність толерантності – активно доброзичливе ставлення до кожної людської особистості, громадянська згода у демократичній державі. Християни і всі люди доброї волі повинні визнавати право будь-якої людини мати власний світогляд. Діалог завжди кращий, ніж протистояння. Тому люди мають навчитися доходити злагоди без взаємних звинувачень і без взаємної ненависті, злості вміти обговорювати різні точки зору. Мета діалогу – не досягнення єдності у думках, що повсякчас тягне за собою принизливе загальне підпорядкування певній панівній ідеології, а рівноправне, шанобливе партнерство. “Толерантність щодо чужих переконань – найкраща профілактика екстремізму,” – наголошують протестанти [Там само.- С. 10].

Ще однією характерною рисою соціальної доктрини протестантизму є ставлення до взаємовідносин Церкви і нації. З цього приводу зазначається, що помилковою слід вважати думку про прихильність Бога до конкретної країни внаслідок сповідування її громадянами певної релігії. Жоден народ не може бути переконаним, що національні успіхи виступають природним результатом його виняткової праведності. Небезпека подібних тверджень полягає в тому, що вони слугують передумовою для переваг однієї релігії або конфесійної організації за рахунок дискримінації інших, для ініціювання відповідних віросповідних законів, подеколи відносячи такі дії до “божественного доручення.”

Що стосується міжетнічних відносин, то протестанти зокрема зазначають, що Церкви не поділяють народи на малі і великі, більш чи менш значущі. Культурна, етнічна різноманітність держави є нашим загальним досягненням. Це повинне взаємозбагачувати народи. Церкви з повагою ставляться до культури певного народу, етнічних спільнот, закликаючи віруючих виявляти увагу та зацікавленість їх менталітетом, культурними цінностями. Визнаючи нові реалії і здійснюючи свою місію, Церкви відкриті до діалогу і не прагнуть ліквідації відмінностей між культурами. Навпаки – їх метою є плідотворна і творча взаємодія цих культур.

Одночасно з широким культурним обміном між країнами, регіонами і окремими групами людей необхідно забезпечувати умови для збереження своєрідності культури кожного народу. Разом з тим, потреба

у самовизначенні не повинна призводити до проявів націоналізму, ксенофобії, культурної ізоляції і замкненості. Церкви виступають на захист унікальності кожної людської особистості і своєрідності спільнот.

Окремо в документах висловлюється розуміння протестантами поняття “любов до Батьківщини.” Остання виявляється передусім у діяльності, спрямованій на зростання рівня добробуту країни і суспільства. “Ми цінуємо нашу історичну і культурну спадщину з її вічними духовними і моральними цінностями, - наголошується у соціальній концепції.- Виступаючи частиною нашого народу, ми своїм творчим служінням здійснюємо внесок до його загального розвитку” [Там само.- С. 12].

Визначаючи свою позицію в питанні “Церква та суспільно-політичне життя”, протестанти визнають, що, по-перше, люди релігійні, високоморальні можуть розходитися у поглядах щодо політичних і соціальних питань, по-друге, відокремлення Церкви від держави не є перешкодою для служіння заради вдосконалення суспільства і держави, по-третє, взаємна терпимість, конструктивний діалог і співробітництво поєднують людей, сприяють вдосконаленню суспільства та збереженню релігійної свободи. Натомість заперечується така точка зору, згідно якої кожний, хто не поділяє цих поглядів сприймається ворогом, а також вважається неприпустимою політична діяльність, що тягне за собою розбрат і ненависть.

Відкритість і толерантність, як нові передумови співіснування протестантів з іншими релігіями, значно вплинули на їх позицію щодо останніх. Так, ними декларується рішучість сприяти подоланню будь-якого відчуження і ворожнечі між людьми, в тому числі й на релігійному ґрунті. Церкви визнають все, що веде до відкритого діалогу і терпимості у відносинах між людьми, а зрештою сприяє гідності людської особистості. Для досягнення задекларованої позиції протестантськими Церквами здійснюються такі кроки:

- спільні дії в межах існуючого законодавства, спрямовані на захист релігійної свободи;
- спільні проекти із соціального служіння суспільству;
- зустрічі на різних рівнях для молитов про мир, єдність у суспільстві, про тих, хто при владі, про народ;
- проведення спільних семінарів на різні богословські теми, в тому числі з питань сімейного життя, освіти, здоров'я та ін., спрямовані “на взаємне збагачення у пізнанні Господа Ісуса Христа та поліпшення якості життя.”

Що стосується ісламу, іудаїзму, буддизму та інших релігій, то кожна з цих релігій має свій погляд на Бога і Всесвіт, людину, її життя і смерть. Тому протестанти закликають до миру, гармонії, поваги й терпимості до послідовників різних релігійних переконань, до всіх людей доброї волі, незалежно від їх світоглядного вибору.

Проте однозначно негативною є позиція протестантів щодо оккультизму. “Звертання до оккультної практики є вираженням людської непокори Богові й одна з найнебезпечніших форм ідолопоклоніння,” – стверджують вони. Водночас протестантами здійснюються кроки для відокремлення їх духовної практики від культової практики неохристиянства. Останнє отримало у них назву псевдодуховних релігійних культів, які, на думку протестантських богословів, розвиваються у трьох напрямках: лібералізму, для якого властива надмірна “гнучкість” і некритичне ставлення до гріховних елементів земних культур, що призводить до хаосу в духовному житті, непомітному злиттю з світом. В результаті зникають межі між Церквою і світом; еклектизму, тобто безпринципному поєднанню різних, несумісних, а часом – протилежних духовних вчень; екуменізму – руху за формальне об’єднання не лише різних християнських конфесій, а й інших релігій, що веде до неприпустимих компромісів в сфері духовного буття [Лещук І.І. Лабіринти духовності (Екологія духу).- Одеса, 2001.- С. 28].

Крім того, богослови протестантизму застерігають від фанатичного шляху до духовності. Під фанатизмом вони розуміють пристрасну, крайню степінь відданості своїм поглядам, поєднану з нетерпимістю до чужих поглядів і прагнень, засновану на сліпій вірі у достовірність своїх суджень та дій всупереч аргументам і фактам реальності. У даному разі фанатиком можна вважати людину, яка відрізняється несамовитою релігійністю, крайньою нетерпимістю, а також надзвичайно віддану якійсь справі або ідеї.

Йдеться про формування особливої “екології духовності”, адже внаслідок поширеного вжитку поняття екології стало універсальним і асоціюється з безпечним співіснуванням (сумісністю) різних об’єктів як матеріального, так і духовного світу. Зокрема, протестантськими богословами вживаються поняття “екологія релігії”, “екологія свідомості” тощо. В цілому, така позиція випливає з соціальної доктрини протестантизму, де наголошується на взаємозв’язку між екологічною і духовною кризами.

Протестантські богослови вважають, що соціальні проблеми і фізичні страждання людей найчастіше походять від проблем духовного характеру. Тому у своєму соціальному служінні церкви допомагають

долати не лише “наслідки гріха” (приміром, зростання кількості розлучень, дитяча злочинність, демографічна криза, різного плану залежності), але й працюють над подоланням їх причин, пропонуючи суспільству програми духовно-морального оздоровлення. При цьому християнин повинен турбуватися не лише про власний добробут, а й про покращання якості життя інших людей за принципом: “Возлюби свого ближнього, як самого себе.” Рефреном звучать слова, що декларують позицію протестантизму у галузі соціальної справедливості: “Християнське милосердя і любов протягуються за межі людської справедливості – вони не суперечать їй, але набирають сили там, де справедливість безсила. Справедливість може вимагати покарання винного, але виправити його вона безсила. Натомість любов і милосердя не перестають боротися за грішну людину, прагнучи відновити зневажену нею самою людську гідність” [Социальная позиция протестантских церквей России.- С. 65].

Такий протестантський ірраціоналізм в інших питаннях межує з суворим практицизмом. Наприклад, щодо проблеми злочину і покарання зазначається, що злочинці не повинні відчувати себе безкарними. Державні структури (у тому числі – правоохоронні органи) покликані сприяти зміцненню законності і гарантувати, по можливості, невідворотність справедливої відплати. В розділі “Економіка. Праця. Власність.” програми наголошується, що завзята праця та підприємливість мають винагороджуватися. У господарській діяльності це відбувається через отримання доходу та прибутку, а також морального задоволення від реалізації своїх здібностей. З християнської точки зору, прибуток, який одержується під час праці, не є засобом накопичення заради задоволення власної жадібності та егоїзму, а можливістю послужити благу – своєму, своїй родині та ближніх.

Підсумовуючи, слід зазначити, що в сучасному світі нічого не розуміється “саме собою”, а потребує свідомого вибору, зусилля, науичіння. Нині сутності християнства більш відповідає статус апостольської віри, безпритульної віри місіонерів і катехуменів, що діють поза захистом державних інституцій. Тотальна антропологічна криза, яка є характерною властивістю доби постмодерну яскраво виявляється, зокрема, там, де політичні сили не змогли добитися політичної перемоги. Ця криза стосується передусім спадковості поколінь, тобто психологічної можливості для батьків практикувати свій авторитет, а для спадкоємців – приймати пропонувані цим авторитетом цінності. Реальність нашого часу ставить під питання вже не гармонію цих відносин, а їх основи. Якщо раніше людина вірила, за словами С.К’єркегора в те, що про буття Бога в

ранньому дитинстві їй розповів батько, то нині людина може прийняти Бога без будь-яких моральних або обрядових зобов'язань внаслідок своїх релятивістських або гедоністичних переконань, коли будь-яке зобов'язання видається наївним, нав'язливим, застарілим. Так зване “пермесивне” суспільство сучасних високорозвинених країн не подібне репресивному суспільству тоталітаризму, але вседозволеність першого, як і заборони другого, припиняють для “простої людини” дію старого соціального зобов'язання: належати до місцевого приходу, хрестити дітей, у неділю разом із всім селом або кварталом йти до церкви. Іншими словами, назавжди закінчилася “косянтинівська доба”, коли християнство разом із державною владою давало буттю цілих народів загальнозобов'язкову норму.

З іншого боку, та обставина, коли в своїх традиційних ареалах християнська віра із автоматично успадкованого атрибуту нації перетворюється на предмет особистого вибору, постає корисним для культурної творчості під знаком християнства. Йдеться не лише про “аккультурацію” християнського віровчення, його перехід на інші “культурні коди”, що пов'язано із синкретизмом і двовір'ям в традиційно нехристиянських країнах. Так, у XIX столітті лише протестантизм корелював з престижним становищем культури. Водночас в країнах православних і католицьких віра залишалася “побутовим сповідництвом” народних мас. На початку XX століття, навпаки, з'являється велика кількість православних і католицьких мислителів, письменників, що займають помітне місце у європейській культурі. Приміром, Жак Марітен, Етьєн Жильсон, Габріель Марсель, Романо Гвардіні, Вол.Соловійов, М.Бердяєв, С.Франк, А.Лосєв. Це також католики в літературах традиційно некатолицьких: в англійській – від Грема Гріна до Дж.Р.Толкіна, а в німецькій – від Гертруди фон Ле Форт до Генриха Белля.

Для християнського життя і культури XX ст. властивий тип “конвертита”, “наверненого”, такого, що прийшов ззовні – із атеїзму чи релігійного індіферентизму, з іншої конфесії, релігії. Наприклад, католицький філософ Жак Марітен – нащадок кальвіністів, так само німецька католицька поетеса Гертруда фон Ле Форт і православний мислитель Олів'є Клеман. Захисник католицизму в англійській літературі Честертон був нащадком пуритан, а О.Мень - сином єврейки, що прийняла православ'я.

В наш час християнство не потребує політичної охорони внаслідок утримання силою внутрішньої динаміки. Змінилася соціальна позиція західного християнства. Новим фактором в житті християнства

XX століття виступає єкуменічний рух за возз'єднання християн різних віросповідань. Він обумовлений ситуацією християнства як віри, що заново пропонує себе нехристиянському світу. Людина, яка в акті особистого вибору стає християнином, рідше успадковує конфесійну культуру своїх прашурів, але й взаємні претензії конфесій стають для неї менш актуальними.

Нова доба ставить питання про істотну серцевину християнського вчення, яка виявляється крізь окремі особливості того чи іншого типу. В такому разі для християнства існує небезпека редукціонізму, Проте певна міра спрощення стає адекватною відповіддю на жорстоку реальність радикального виклику християнству з боку тоталітаризму та секулярного релятивізму. В цьому випадку йдеться про інтелектуальну чесність, що не примушує відмовитися від віроповчальних переконань, але зобов'язує бачити в реальній історії і житті різних конфесій справжню любов до Христа, одного й того ж для всіх віруючих у нього.

§6. Змирщення християнства та відстороненість його від світу

Глобальні соціальні, політичні й культурні катаклізмами XX століття проявили себе передусім у знеціненні чи запереченні глибинних основ Західної чи Європейської цивілізації. А оскільки християнство вважається її базовою основою, то це дало привід наголошувати на його кризі, бо ж саме християнство, мовляв, за нових умов уже перестало відповідати запитам і проблемам сучасної людини з її культом утилітарної раціональності.

Втім тут відразу треба внести ясність: парадоксально, але так звана християнська цивілізація ніколи так і не була за своєю суттю християнською. Цей висновок ґрунтується на тій підставі, що обстоювані нею мораль, культура, політика, право, освіта і т.д. жодним чином не відповідали вимогам християнського віроповчального закону, стрижень якого складає морально-етична доктрина.

З огляду на останнє, зауважувати на якійсь тотальній кризі, яку сьогодні переживає християнство, було б абсолютно неправильно. І це на тій підставі (підкреслимо тут це ще раз), що його традиційні новозавітні віроповчальні положення (і передусім морально-етичні норми) тільки з великою натяжкою вписуються в рамки сучасного світу: християнство

завжди витіснялося суспільством на периферію, як рудимент чи анахронізм, що не відповідає духу і вимогам часу. І таке ставлення громадянського суспільства до нього не є чимось новим, оскільки завжди було притаманним для Європи (згадаймо тут, зокрема, хоча б античність, добу середньовіччя чи добу буржуазних революцій Нового часу). Це – по-перше.

По-друге, релігія Євангелій проголошує словами апостола Івана, що „весь світ лежить у злі” (1 Ів. 5:19). Він є власністю уособленого в Сатані зла (Ів. 12:31, 14:30, 16:11; 2 Кор. 4:4). Люди, які живуть у ньому, відтак є невільниками. Згідно з передсмертною молитвою Христа (Ів. 17:15), його бажанням було забрати віруючих зі світу зла. Саме в цьому виявлялася його основна місія на Землі: спокутати „підневільних” із цьогосвітнього рабства (Гал. 1:4). Християнство повчає, що істинного знання, добра і щастя людина в земному світі ніколи не знайде. Місія Христа, за Новим Завітом, була спрямована на те, щоб допомогти людині здолати відчуття світової дисгармонії. Вихід зі складних життєвих колізій пролягав для неї вже через заперечення буття чуттєвого як буття неістинного і відхід від нього до справжнього буття Бога, який є абсолютним Добром і водночас сенсом буття і самим буттям. У цьому сенсі ранньохристиянська проповідь не проголошувала, як відомо, перетворення дійсних умов світу, а лише корегувала свідомість того, хто пов’язаний із цим світом. Праведник мусить зберігати свій внутрішній світ у світі жалю й насилля. „Не любіть світу, ані того, що в світі. Коли любіть хто світ, у тім немає любови Отцівської, бо все, що в світі: пожадливість тілесна, і пожадливість очам, і пиха життєва, це не від Отця, а від світу” (1 Ів. 2:15-16); „Ніхто двом панам служити не може, бо або одного зненавидить, а другого буде любити, або буде триматись одного, а другого знехтує. Не можете Богові служити й мамоні” (Мт, 6:24).

Отже, за Новим Завітом, християнство не є, та й не може бути, релігією широких мас, релігією більшості, оскільки більшість ніколи не визнає одну з вихідних віроповчальних ідей християнства – положення про дуалізм світу земного і світу божественного, за яким усе земне є злом.

Ніякої кризи християнство ніколи не переживало і не переживає зараз. Тут треба зауважувати не на кризі християнства, як про це намагаються твердити впродовж всього XX століття (і особливо в останні його десятиліття) різного роду теологи (здебільшого протестантські і католицькі), політики, соціологи і культурологи, а з одного боку, на кризі сучасної, несправедливо званої християнською, цивілізації, яка завжди

була у переважній своїй масі християнською тільки номінально, а з іншого ж – на кризі самої людини.

Ще в 20-тих роках ХХ ст. окремими протестантськими (К.Барт, Р.Бультман, Р.Нібур, П.Тіллх та інші), а також католицькими теологами (одним із лідерів католицького модернізму був французький екзегет А.Луази, прихильник радикального перегляду ісагогіки і біблійної герменевтики) стали підніматися питання щодо гармонізації істин віри з сучасним мисленням, які, так чи інакше, своїм підтекстом були спрямовані на подолання, як на їхній погляд, однієї важливої проблеми – усталеного у християнському віровченні протистояння земного і небесного, віднайдення нових аргументів для віруючого, аби переконати його не „зрікатися” світу, а, попри зауваги Нового Завіту, полюбити світ, зробивши його (віруючого) у такий спосіб людиною, яка не буде вже закривати себе „шкарлупою догми”, а буде вільною, не обтяженою рамками традиційного євангельського віровчення.

А втім втрата в масовій європейській свідомості релігійно-моральної об’єктивної Істини знецінює разом з тим саме поняття свободи – свободи як морального самопокладання. Вибір між добром та злом втрачає відтак втрачає об’єктивну безумовну значимість, оскільки самі поняття добра і зла значною мірою віддаються на відкуп індивідуальної совісті. Останнє, підкреслимо, і є тим головним лейтмотивом, яким скеровується рух сучасного людства до так званого нового плюралістичного суспільства.

Зазначимо тут принагідно, що теологи, які тією чи іншою мірою намагаються прилаштувати віровчення Євангелій до запитів, вимог світу, у переважній своїй масі ніколи не виявляли офіційну позицію тієї чи іншої християнської конфесії, не говорячи вже про новозавітне віровчення. Їхні розмірковування на тему примирення християнства із сучасним світом, власне, про його змирнення є справою індивідуальною і в контексті існуючих конфесійних доктрин розцінюються як єретичні, антихристиянські.

Ці богослови наголошують на кризі сучасного християнства, оскільки самі вони по-суті не є і ніколи не були у власному смислі християнами. А якщо такі богослови й належали колись і десь до тієї чи іншої Церкви, то тільки номінально.

Дійсна християнська релігійність виражається не в контексті мінливих людських запитів. Вона не може прилаштовуватися до проблем і потреб бездуховного світу, бо ж інакше таке „модернізоване” чи „оновлене”, вважає, змирнене, християнство перестане бути, власне, християнством як релігією Євангелій.

Та й дійсно, на якій підставі можна виправдати подібне змиршене християнство, в рамках якого, скажімо, не існує ідеї Бога, ідеї гріха чи наявне ухвалення шлюбів між особами однієї статі (на сьогодні подібних теорій серед християнського загалу існує вже чимало). Усе, що передбачає ідея змиршення – це вихолостити релігію Христа від усього того, що, на погляд суспільства, суперечить свідомості сучасної людини, а це, головним чином, саме й стосується передусім базових положень віровчення – заповідей про гріх, про віру у викупну смерть Ісуса Христа, морально-етичної доктрини.

Сама ідея змиршення християнства, по суті, не має чогось спільного взагалі з християнською традицією. Відтак, якщо й говорити про кризу християнства, то її треба розуміти, на нашу думку, не як кризу його віроповчальних норм чи морально-етичного закону, а як кризу окремих християн, які намагаються підім'яти християнство під себе.

У цьому контексті варто тут навести слова Євангельського Христа про таких віруючих. „А що ти ледь теплий, ні гарячий, ні холодний, то викину тебе з моїх вуст” (Об. 3:16). „Ледь теплий” християнин, за словами Ісуса, є набагато гіршим навіть за невіруючого чи відвертого антихристиянина, оскільки він, не відрізняючись, по суті, своїм світоглядом і своїм життям від світогляду невіруючих, водночас прагне називатися християнином, дискредитуючи у такий спосіб перед світом ідеї про викупну жертву Спасителя і християнську праведність.

З огляду на останнє, колишню Ніцшеанську ідею про „смерть Бога” відтак доцільно в цьому контексті тепер розуміти не як ідею смерті християнства, а як ідею смерті християнської цивілізації в умовах глобальних соціальних, політичних, ідеологічних і культурних трансформацій доби переходу від модерну до постмодерну. І основною причиною занепаду цієї цивілізації, якщо вона тільки хоче бути християнською, якраз є неприйняття вихідної для християнства ідеологічної посилки, суть якої складає допущення і визнання об'єктивного існування надприродної реальності – існування ідеї Бога, Бога як вищої і сталої інстанції, Бога як вищого Суду, якому є підзвітною особа і який через релігійний закон регулює особистісні й соціальні відносини, визначає добро і зло, праведність і гріх.

Так чи інакше, але європейській цивілізації не треба християнство, яке обстоює гріховність людини. Їй треба зручне, певною мірою, – атеїстичне християнство, християнство без ідеї Бога, а відтак – без новозавітного морально-етичного закону, без заповідей як регуляторів людського життя. До речі, подібні тенденції обстоюються так званою теологією „безрелігійного”, „приземленого” чи „мирського”

християнства, згідно з якою людина мусить вирішувати свої проблеми сама, без втручання Бога (вперше подібна теологічна концепція була викладена німецьким лютеранським пастором Д.Бонхьоферром). І якщо подібна концепція претендує на звання християнської, то яка її тоді відмінність від ідей сатанізму, адже, по-суті, те саме обстоюють й ідеологи сатанинських течій, зокрема, А.Ш.ЛаВей – засновник однієї з наймасовіших у світі сатанинських груп, відомої як «Церква Сатани» [Див.: ЛаВей А.Ш. Сатанинская Библия.- К., 1996].

Наприклад, сучасні так звані у відомому смислі протестантські теологи розглядають секуляризацію нинішнього суспільства як процес, який веде до „безрелігійної” людини і „безрелігійного” світу. Сутність їхніх поглядів зводиться до того, що, хоча в розвитку суспільства по шляху до сучасного „повнолітнього” світу дійсно відслідковуються серйозне „відпадання від Бога”, тим не менше цей розвиток не належить витлумачувати як антихристиянський. Треба, мовляв, просто зрозуміти, що за цих нових умов суспільство потребує проголошення Євангелії Христової „по-новому” (вважай – „нової” Євангелії) [Религия и Церковь в современную эпоху.- М., 1976.- С. 128-129].

Подібні тенденції „примирити” християнські цінності з сучасним світом констатуються сьогодні, як здоровий демократичний плюралізм, у межах якого християнин може обирати те християнство, яке йому до вподоби, які норми віровчення якого йому вигідні, а які – ні. До речі, ці мотиви плюралізації християнства, певною мірою, співзвучні з теорією так званої „громадянської релігії”, основоположником якої виступив американський соціолог Р.Белл. Згідно зі вченням останнього, та чи інша людина вправі не просто обирати для себе „церкву за своїм уподобанням”, а й досить довільно, за своїм бажанням слідувати традиційним християнським нормам. Зауважимо тут принагідно, що наприклад, радикалізм католицьких модерністів вивів їх за межі не лише своєї конфесії, а й християнства взагалі, підірвавши в такий спосіб в католицьких колах на довгі роки, аж до II Ватиканського собору довіру до біблеїстики і практично Біблії взагалі.

Яскравим прикладом модернізації християнського віровчення, підгонки його до потреб пересічного користувача може слугувати Союз незалежних місіонерських громад, що називає себе "Сім'я". Відмітною рисою доктрини "Сім'ї" постає специфічне розуміння нею євангельського "закону любові". В Декларації віри "Сім'ї" читаємо: "Безсумнівно, одним з найбільш суперечливих принципів нашої "Сім'ї" є наше переконання щодо того, що гетеросексуальні відносини в любові поміж дорослими членами союзу зі згоди усіх зацікавлених сторін -

незалежно від того, одружені (заміжні) вони чи ні, - абсолютно прийнятні в очах Бога. ... Статеві стосунки і політика у "Сім'ї" (яка не має нічого спільного з розпусними діями, всупереч твердженням деяких наших наклепників) засновуються і скеровуються певним принципом з Писання, відомим як Закон Любові. Закон Любові Господа проходить червоною ниткою у багатьох місцях Нового Заповіту. ... "Люби Господа Бога свого усім серцем своїм, і усією душею своєю, і усією своєю думкою". Це найбільша й найперша заповідь. А друга однакова з нею: "Люби свого ближнього, як самого себе" (Мт. 22:37-39)". Підкреслимо, що грецькі слова $\alpha\gamma\alpha\lambda\eta$ (любов), $\alpha\gamma\alpha\lambda\omega$ (любити) в оригінальному тексті Нового Завіту, на який посилаються ідеологи Сім'ї, та й загалом у грецькій мові, за жодних обставин ніколи не означали «любові статевої». Для цього там існує інше слово, яке дійсно несе на собі саме те смислове навантаження і яке хотіли адепти Сім'ї бачити в Новому Завіті – $\epsilon\rho\omega\varsigma$. Однак, слово $\epsilon\rho\omega\varsigma$ взагалі відсутнє в текстах Нового Завіту. І ще: "Статеві стосунки між людьми, що практикуються у відповідності з тим, як це наказано, призначено і визначено Богом, являють собою чисту, непорочну функцію. ... Ми дотримуємося ліберального ставлення щодо статевого зв'язку між особами, які досягли повноліття, якщо він виникає зі згоди усіх залучених сторін. В практичному житті статеві стосунки грають дуже незначну роль у житті членів наших громад і являють собою прерогативу, що висловлює згоду щодо гетеросексуальних дорослих членів союзу, де подібні дії вважаються правомірними" [Отношение, поведение, современные верования и учения, касающиеся секса // Сем. Наша декларация вери.- б/м, б/г).

„Важливо відзначити, - як це слушно зауважує А.Осіпов, - що при всьому різноманітті релігій, будь-яке вчення, бодай що хоча б і містить деякі зі стрижневих істин і ознак релігії, але яке відкидає інші, не може розглядатися як цілком релігійне. Таких псевдорелігій багато. У деяких з них за релігійною зовнішністю ховається справжній матеріалізм і атеїзм. В інших явний містицизм поєднаний із свідомим і відвертим богохульством" [Осипов А.И. Путь разума в поисках истины.- <http://www.wco.ru/biblio/zip/osip1.zip>]. Тут обов'язково треба згадати про саме таку псевдорелігійну систему, яка іменує себе як «саєнтологічна релігія» чи «Церква Саєнтології». Головним аргументом, який заперечує саєнтологію як релігію є відсутність у її віровченні ідей надприродного, гріха і спокути.

Радикальні теологи виходять з того, що християнська релігія в сучасному світі може вижити за однієї умови – пристосуватися до світу. Відтак, на їхню думку, не зупиняються навіть перед необхідністю

трансформації суті самого віровчення християнства, тобто того, що ще донедавна вважалося у ньому недоторканим.

І якщо одні переконані, що сучасне християнство належить витягувати від невідворотного процесу занепаду шляхом суттєвої модернізації всього його віроповчального комплексу, то інші навпаки – впевнені в тому, що його „спасіння” криється не в підгонці ідейних основ до стандартів світу, а в його реставрації, відновленні ранньохристиянської традиції, тобто традиції, що висновує виключно з текстів Нового Завіту.

Прихильники реставрації християнства, тобто ідеї, яка обстоює ранньохристиянську ідею відстороненості світу зауважують, що модернізація релігії викликана передусім незнанням чи небажанням знати Євангельську вістку. Примітно, що і перші, і другі звинувачують одні одного практично однаково – засуджують в егоїзмі, у прагненні бути надлюдиною, небажанні розуміти істинні проблеми і потреби людини, а зрештою – у безвір’ї і незнанні змісту самої Євангелії.

Родонаачальниками реставрації християнства постали пресвітеріани Бартон У. Стоун (1772-1884), Томас Кемпбелл (1763-1854) та його син – Александер Кемпбелл (1788-1866), яких свого часу за обстоювання ідей, несумісних із положеннями “Вестмінстерського віровизнання” [Визнання віри Пресвітеріанської церкви], було відлучено від Пресвітеріанської церкви. Стоун і Кемпбелли започаткували так званий “Реставраційний рух” – рух повного відновлення (реставрації) первісного новозавітного християнства, його віровчення і Церкви не шляхом проведення деномінаційних реформ, як на тому наголошували свого часу реформісти і протестанти, але шляхом повного його відновлення. Останнє можливе, як вони вважали, на підставі лише однієї Біблії. “Якщо проповідується тільки Біблія, без перекручувань і замовчувань – проголошували реставратори, - тоді ніщо не зможе роз’єднати християн. Той факт, що світ зараз так роз’єднаний в релігійному плані, засуджує всіх тих, хто не проповідує лише те, що написано в Біблії...” [Браунло Л. Чому я належу к Церкви Христовой.- С. 66]. Стоун і Кемпбелли були переконані, що при бажанні повсякчас “можна відродити Церкву, відтворивши її такою, якою вона була в часи Нового Завіту. Якщо знайти креслення будівлі, зведеної тисячоліття тому, і віднайти саме такі будівельні матеріали, то чи можна збудувати точнісінько таку ж будівлю, як та, що її було зведено тисячоліття тому? Відповідь: ”Так”. Ми маємо плани, накреслені Богом для створення Його Церкви. Їх викладено в Новому Завіті. Ми маємо людей - точнісінько той самий будівельний матеріал. Якщо ми уважно

застосуємо зразки Божого Слова по відношенню до життів теперішніх заблудних чоловіків і жінок, ми матимемо Божу сім'ю, Церкву. Щоб здійснити це, нам треба повернутися до віри і практики, яких чекає Бог від Церкви. Ми повинні повернутися до християнства Нового Завіту” [Оуен Г. Христос Нового Завіту і Його Церква Нового Завіту.- К., 1992.- С. 31].

Ідеї реставрації, в тому чи іншому вигляді, нині обстоюють окремі Церкви Христа, окрім Церкви Христа, званої ще як «Бостонський рух», Християнська Церква, Свідки Єгови, різного роду харизматичні течії і, до певної міри, також Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, за тим хіба що винятком, що остання, поруч із Біблією визнає ще й інше для себе Святе Письмо – „Книгу Мормона”. Однак у всій своїй повноті ранньохристиянську ідею зречення світу на сьогоднішній день сповідують лише Свідки Єгови.

„Зверни увагу на те, - зауважують останні, - що Ісус ... не назвав Своїх учнів частиною світу сатани. ... Істинні християни мусять триматися окремо від світу. ... Світ сатани – це організоване людське суспільство, яке існує окремо від видимої організації Бога (мається на увазі організація Свідків Єгови.- П.П.). Християни повинні триматися окремо від цього світу”. Ты можеш жити вечно в раю на земле.- New York: Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., 1989.- С. 208-209. І ще: „Ти живеш серед людей, які являють собою сьогоднішнє організоване людське суспільство. До цих людей належать перелюбці, корисливі особи та інші люди, які коять зло. Ти, може бути, працюєш з ними, ходиш разом з ними до школи, їси разом з ними, береш участь з ними в інших справах (1 Кор. 5:9, 10). Ти повинен навіть любити їх так, як це робить Бог (Ів. 3:16). Але істинний християнин не любить зла, яке творять ці люди. Він не поділяє їхні погляди, їхній образ дій та їхні цілі в житті. Він не бере участі в їхній спотвореній релігії і політиці. І хоча йому приходится часто працювати в торговому світі для заробітку на життя, він не бере участі в нечесних торгових справах; і придбання матеріальних речей не є найважливішою метою життя. Зважаючи на те, що він з – а нову систему Бога, він уникає дурного спілкування з людьми, які живуть для світу сатани (1 Кор. 15:33; Пс. 1:1; 25:3-6, 9, 10). У результаті виходить, що він у світі сатани, але не є частиною його” [Там само.- С. 212].

Ідея відстороненості християнства від світу, як поруч і ідея його змирення, незважаючи на те, що вони є полярно протилежними, є абсолютно неприйнятними на сучасній стадії розвитку суспільства. І це ось з яких причин.

Християнська відстороненість світу має за свою основу ранньохристиянське положення про необхідність цілковитого зречення земного. Як засвідчує аналіз синоптичних Євангелій, ідея «Царства Небесного» на початкових станах розвитку християнства несла в собі, так би мовити, земний зміст. Перші християни, очікуючи прихід месіанської доби, були переконані, що царство Месії, Небесне чи Боже Царство буде в першу чергу царством земним як царством вищої божественної справедливості і добра на Землі і то за життя того покоління, яке жило в I столітті. «Я вам кажу, - говорить євангельський Ісус, - що деякі з отут присутніх не зазнають смерті, аж поки не побачать Божого Царства» (Лк. 9:27). Подібну думку віднаходимо і в Євангелії від Марка (9:1), і в Євангелії від Матвія (16:28) і навіть у посланнях апостола Павла. „Бо це ми вам кажемо словом Господнім, - зауважує останній, - що ми, хто живе, хто полишений до приходу Господнього, ми не попередимо покійних. Сам бо Господь із наказом, при голосі Архангола та при Божій сурмі зійде з неба, і перше воскреснуть умерлі в Христі, потім ми, що живемо й zostались, будемо схоплені разом із ними на хмарах на зустріч Господню на повітрі, і так завсіди будемо з Господом” (1 Сол. 4:15-17); „Ось кажу я вам таємницю: не всі ми заснемо, та всі перемінимось” (1 Кор. 15:51).

Раннє християнство, загалом, характеризує зречення матеріального майна і повну відсутність приватної власності. У ранньохристиянській громаді існувала колективна власність. Важливо принагідно також наголосити на тому, що практично жоден із ранньохристиянських документів не говорить про фізичну працю (землеробство, скотарство, кустарництво тощо) на благо спільного життя громади. Євангельський Ісус недвозначно засуджує фізичну працю, визначаючи її як «щогосвітні клопоти». «Не можете Богові служити й мамоні, - повчає він. - Через те вам кажу: Не журіться про життя своє – що будете їсти та що будете пити, ні про тіло своє - у що зодягнетесь. Чи ж більше від їжі життя, а від одягу тіло? Погляньте на птахів небесних, що не сіють, не жнуть, не збирають у клуні, та проте ваш Небесний Отець їх годує. Чи ж ви не багато вартніші за них?... І про одяг чого ви клопочетесь? Погляньте на польові лілеї, як зростають вони, - не працюють, ані не прядуть... Отож, не журіться, кажучи: Що ми будемо їсти, чи: Що будемо пити, або: У що ми зодягнемось? Бо ж усього того погани шукають; але знає Отець ваш Небесний, що всього того вам потрібно. Шукайте ж найперше Царства Божого й праведності Його, - а все це вам додасться» (Мт. 6:24-26, 28, 31-33). Означені клопоти поставали у вченні Христа зайвими, адже пришестя Царства, за його наголошуваннями, вже «наблизилося»: надходить кінець світу та

визволення. Саме в цьому контексті християнські громади вели лише споглядальне, молитовне й суто споживацьке життя.

Однак якщо цілковите зречення земного ранніми християнами було виправдане, так би мовити, скорим приходом Христа (і то за життя того покоління, яке жило в часи діяльності Назарянина, тобто десь на межі I-II ст.ст.), то подібна ідейна зорієнтованість щодо світу нині є абсолютно невинновданою, оскільки ставить віруючого, як громадянина, в опозицію до держави, до чинного законодавства, бо ж на нього, як громадянина, розповсюджуються не лише права, а й конкретні обов'язки. Більше того, подібна позиція буде розцінюватися соціумом як суто егоїстично-споживацька, бо ж буде проявляти себе в тому, що такий християнин буде громадянином рівно настільки, наскільки це не буде суперечити його світогляду. З одного боку, він буде керуватися законами держави щодо захисту своїх прав і свобод, певними благами і здобутками цивілізації, якщо ті необхідні для ведення нормального життя і не суперечать його вірі, а з іншого – займати позицію пасивного споглядача, більше того – брутального критика цієї цивілізації, в якій він існує і якій водночас все таки не належить. Останній, живучи на цій землі, буде любити її стільки, скільки це важливо і можливо у світлі віровчення і необхідно йому для ортодоксального в його уяві ведення релігійного життя. Однак їхній кінцевий ідеал – не розбудова, не моральне вдосконалення “цьогосвітнього” суспільства, пасивне очікування і сподівання досягти за рахунок праці інших єднання з Богом. Зазначимо, що саме такої позиції дотримуються Свідки Єгови. Це – по-перше.

По-друге, оскільки християнська ідея відстороненості світу обстоює неокосмополітичні ідеали, то антинаціональне, антидержавне налаштування його adeptів очевидне. Вони не ідентифікують себе в етнонаціональному і культурному просторі, обстоюють відверто агресивні космополітичні, наднаціональні, інтернаціональні, позанаціональні, ненаціональні погляди, мотивуючи це тим, що справжнє новозавітне християнство стоїть поза етнічними і культурними вимірами. З останнім навряд чи можна погодитися, бо ж в Біблії немає жодного тексту, який би засвідчував це таке твердження.

З іншого боку, тенденції до модернізації чи змирення християнства, які були і є загалом притаманними для сучасного протестантизму, у своїй основі несуть також негативні наслідки (і то не лише для християнства, а передусім для самої людини). Так, протестантський модернізм, обстоюючи тезу про загальну кризу християнської релігійності, означену, за його позицією, передусім його ідеологічною відірваністю і неспроможністю витлумачити й вирішити на

рівні традиційного віровчення низку проблем, пов'язаних з екзистенційними потребами сучасної людини, водночас намагається обстоювати, як запоруку подолання існуючих кризових явищ як в сучасному християнстві, так і зокрема в протестантизмі, як обумовлену необхідність, гармонізацію релігії зі світом людини, а фактично осучаснення її, виходячи з проблем і потреб сьогодення.

„Основою модернізму, – слушно зауважує Ю.Рижов, – є суб'єктивність релігійного досвіду. Модерніст буде стверджувати пріоритет свого індивідуального релігійного досвіду, своїх переживань і почуттів над деякою жорстко регламентованою традицією, тоді як традиціоналіст скорше пожертвує своїм релігійним досвідом, якщо він йде врозріз з традицією. У контексті модернізму віра набирає глибоко індивідуалізованого характеру. Як наслідок, виникає різниця між вірою і релігією. Якщо віра розуміється як дещо внутрішнє, притаманне людській природі, те що відображає суб'єктивність особистості, то релігія оцінюється як зовнішній, мінливий, необов'язковий комплекс ідей і ритуалів (які часто підміняють собою віру). Іншим наслідком модернізму є змищення теології, коли акценти зміщуються від трансцендентного (Бога) в бік іманентного (світу і людини)” [Рижов Ю.В. Християнство на переломе времен: между традицией и модерном.- <http://marcobinetti.narod.ru/versiorus/alltexts/modern.htm>].

Подібна постановка проблеми, з огляду на ідейне прив'язування віровчення християнства до потреб “цього світу”, фактично перекреслює традиційні ідеали і цінності християнства, спотворює характерну для нього ідею теоцентризму, підмінюючи її фактичним антропоцентризмом – рисою, яка притаманна саме для сатанізму. Так, ставлячи, в центр християнства пересічного споживача, замість Бога й Спасителя, християнський модернізм виступив фактично в ролі руйнівника християнства, його ворога. І саме це, на наше переконання, дійсно може спричинити справді загальну непоправну кризу, (і то не лише протестантизму, а й християнства загалом).

Таким чином, так чи інакше, ідеалом і кінцевим пунктом прогресу людства постає ідея егоцентризму, ідея самодостатності людини (вважай, надлюдини), що прогне поставити себе на місце Бога і замінити собою Закон. Під цю ідею підкладається й інша, згідно з якою людина мусить оволодіти суспільством, підпорядкувати його собі для його ж блага і встановити в ньому царство любові і братства. Утім, що витікає з егоїзму і на егоїзмі ґрунтується, у тому не може бути жодних зачатків любові і відданості. Той, хто свідомо заключив себе у своєму ж Я, не спроможний буде вже скинути його владу над собою і у такий спосіб звільнити себе.

Іншими словами, егоїзм в християнстві скасовує ідею Бога, а відтак і ідею Христа й спасіння. А християнство без Христа, поза Христом не може бути в принципі. Заповіт Спасителя не передбачає встановлення самотужки, самовільно царство всезагального задоволення, благополуччя і миру, бо ж його Царство не від світу цього. Той, хто, називаючи себе християнином, намагається зробити це сам, нищить християнство під самий корінь, бо ж керується улесливими мріями гордої думки, яка підміняє йому правду Христову [Новое христианство без Христа.- http://www.lcl.spb.ru/archive/texts/new_christ_without.htm].

З огляду на вищезазначені специфічні риси сучасного християнського модернізму в обох його проявах – змирщення і відстороненості світу, намагаючись змоделювати ймовірні тенденції формування й подальшого становлення антропологічної концепції християнства за умов переходу до постмодерну, можна сміливо відзначити той факт, що у християнської постмодерної антропології немає майбутнього (маємо тут на увазі майбутнього як справді християнської теології). Вона, по суті, є тупиковим пунктом, який однозначно веде не до подальшого становлення християнської антропології, а до занепаду християнства взагалі.

Змирщення християнства і відстороненість його від світу виступають, по суті, тільки способами дехристиянізації суспільної свідомості в новітній історії світу, які відкривають невтішну духовну альтернативу: збочення в самообожнення чи негативна свобода – свавілля одинокої душі, яка не в силах віднайти істинного миру і спокою, а тому вгасає в постійній погоні за матеріальними і псевдодуховними задоволеннями, коли життя, дароване людині для вічності, походить на грані гедонізму і відчаю”.

У сучасній ситуації віруючим неодмінно треба віднайти ту „золоту середину”, в якій стрижневі цінності і віроповчальні ідеали релігії Христа гармонійно були б вплетені в канву сучасного стану людства. Тут ми маємо на увазі не підгонку віровчення до мінливих стандартів чи запитів більшості, а виключно одне – зробити Євангелію сучасним і зрозумілим для людини XXI століття. Суспільство мусить нарешті отямитись і зрозуміти, що його розгнущдані пороки, довільні морально-етичні норми, нівеляція етно-культурного підґрунтя в світлі сталих законів духовного життя не більше, як швидкоплинна мода.

§7. Трансформація концепту Логос в добу постмодерну

В сучасному українському релігієзнавстві надзвичайно цікавлю є проблема трансформації релігії в добу постмодерну. Сьогодні в Україні ми маємо змогу спостерігати процес співжиття різних – традиційних і нових синкретичних релігій. Між їхніми віровченнями відбувається своєрідна (відкрита – всередині однієї релігійної парадигми і прихована – між різними) комунікація, що з необхідністю потребує використання взаємозрозумілих слів. З цієї причини звернення до традиційного християнського концепту Логос, який також активно використовується теоретиками нових релігій для власних потреб, є надзвичайно актуальним і своєчасним.

Спроби аналізу концепту Логос у світовому релігієзнавстві та філософії здійснювалися здебільшого як християнського та визначального для загальноєвропейської логоцентричної настанови, під впливом якої розвинулися всі новочасні раціоналістичні досягнення. В російській філософії спроба досягнути “Логос” як базовий концепт релігійно–духовної (християнсько–європейської) культурної традиції належить С.Аверинцеву [Напр.: Аверинцев С.С. София–Логос. Словарь.- К., 2001], який спирався на попередні дослідження з історії російської філософії [Напр.: Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории: Философско–историческое исследование.- Харьков., 2000.; Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли// Сочинения.- М., 1991.; Лосев А. Логос // Философская энциклопедия в 5и т.,– М., 1964,– Т.3,– С. 64–66.; Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений.- М.,– 1990; Лосев А.Ф. Бытие–имя–космос– М., 1993, та ін.]. В основному на цей концепт звертали увагу як на базисний для західної аналітико–дискурсивної раціоналістичної традиції [Напр.: Богомолов А.С. Диалектический Логос: Становление античной диалектики.- М., 1982 та ін.], однак на суттєвій відмінності “логоса” та “раціо” наголосив ще Ерн В.Ф. [Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли // Сочинения.- М., 1991]. Осягнення концепту Логос як основи релігійно–духовної культурної традиції провадилися і західними філософами [Напр.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии.- М., 1989.- № 9.- С. 116–164; Гадамер Г.Г. Миф і логос // Герменевтика і поетика.- К., 2001.- С. 106–109; Гадамер Ганс-Георг. Истина і метод.- К., 2000.- в 2х т. та ін.].

Останнім часом, в зв’язку з наявною кризою традиційного логоцентризму та загальнохристиянської парадигми, серед переважно

католицьких філософів, починають з'являтися праці, в яких аналізуються концептуальні засади християнства [Напр.: Каспер В. Ісус Христос.- К., 2002.- 427с.] та здійснюються спроби визначити межі допустимих їх інтерпретацій з метою збереження християнства в епоху постмодерну [Напр.: Жицінський Ю. Бог постмодерністів.- Львів, 2004.- хіх +200с.]. Однак дане питання потребує сучасного релігієзнавчого дослідження, в якому може бути простежено не лише роль концептуальних засновків для релігійної парадигми, а й трансформації, які відбуваються з цими концептами в добу кардинальних світоглядних змін. Об'єктом цього дослідження є сучасний теоретичний рівень християнства та неорелігійних синкретичних утворень. Предметом – значення концепту Логос у його різних інтерпретаційних варіантах доби постмодерну. Завданням статті є проаналізувати сьогоденні традиційні та новітні інтерпретації концепту Логос (християнські та біляхристиянського типу) та визначити специфіку його трансформації в добу постмодерну.

Концепт Логос забезпечив загальнохристиянській парадигмі втворення онтологічного, екзистенційного та гносеологічно-епістемологічного рівня, сприяв розробці метафізичної, епістемологічної та антропологічної її сфери. Якщо для християнства Логос є межею та мірою людського та божественного, посередником між іманентним та трансцендентним, живим смыслом, смыслом життя, втіленим Словом Божим та Спасінням людини, то сьогоденні синкретичні течії, використовують цей традиційно випробуваний релігійний концепт у власних цілях, переінтерпретовуючи його в нехристиянському значенні. Тому засновкові смисли прихильників цих течій відрізняються від християнських, а відповідно, іншим є й їхній світогляд. Ми дійсно живемо в світі, де, з одного боку, зруйновані зовнішньовизначувані кордони, а з другого — у світі, де розставляються нові кордони на теоретично-релігійному рівні, адже поруч живуть люди, які використовуючи один і той же засновковий смыслопокладаючий концепт, знаходяться в різних світах — їхні світогляди кардинально відрізняються.

В епоху постмодерну, на протигагу позитивістському переконанню в тому, що “релігія не має жодної надії пережити модерн... сучасна думка знову відновила права метафізики та релігійних форм знання” [Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія.- К., 1996.- С. 248-249]. Однак ці релігійні форми необхідно мають відповідати сучасним світоглядним запитам. Можливість інваріативно-контекстуальних інтерпретацій традиційного християнського концепту Логос на суб'єктивному рівні свідомості є тим чинником, що пропонує механізми подолання сучасних

світоглядних криз в європейсько-християнській культурній традиції методом звертання до її витоків засновків. Коли раціоналізм епохи модерну зазнає кризи, яка закладена в безсумнівній переконаності у тотальній владі раціональних законів, в незмінній раціональності світу та людини, на порятунок людській межово самовідчуженій суб'єктивній свідомості приходить традиційний концепт “Логос”, максимально багатоманітно зінтерпретований відповідно до постмодернових вимог у вигляді безлічі релігійних християнських (і біляхристиянських) вчень. Він не протиставляється раціоналізму та “раціо”, а намагається примирити останнього з позараціональною стихією буття, вказуючи йому на власне обмежене функціонально й галузеве місце. Раціоналізм не заперечується, однак визнається як такий, що покликаний задовольнити лише певні прагматичні потреби людської свідомості. Духовна ж сфера покладається трансцендентно щодо “раціо”. Екзистенція вкорінена глибше. Раціонально осмислити її неможливо. У добу постмодерну шлях віри, емоційне самовпорядкування визнаються не менш вагомими методами забезпечення людського буття.

У Біблії концепт Логос ототожнений із Ісусом Христом (зокрема, в Євангелії від Івана). Центральною постаттю в усіх християнських віровченнях є Ісус Христос. Саме християнство вже навіть у назві своїй визначається щодо формули “Ісус є Христос” [Див. наприклад: Каспер В. Ісус Христос.- К., 2002.- 427 с.; В начале было Слово... Изложение основных библейских доктрин. Основы вероучения Христиан Адвентистов седьмого дня.- 2002.- С. 38-39 та ін.]. Ця формула є основою загальнопарадигмального віровизнання. У ній констатується головна аксіома християнства, що Ісус із Назарету, якому присвячені Новозавітні Книги, є єдинородним Сином Божим, Сином людським, Словом (Логосом) Божим, що втілювався в історії й житті конкретної людини. Це втілення називається боговтіленням і є повним одкровенням Бога християн про себе, світ, творіння, людину, історію, спасіння (план Божий), що текстуально розкривається в Біблії. Ми бачимо, що у християнстві концепт Логос (як смисл або позначуване) трансформується у метарівневу основу та смисловий центр, що з'єднує собою позначуване денотатом Ісус Христос, водночас створюючи умови для цілісності цього визначного для християнства десигнату.

Будь-які антропологічні (й онтологічні, поскільки “ним постало усе” як творчим Словом Божим) уявлення християнських теорій безпосередньо залежать від їх христологічних розробок. На доксально-конфесійному значеннєвому розумінні концепту Логос формується й розуміння методології осягнення дійсності, одкровення Божого та

програма досягнення спасіння. Тобто, в християнстві, де як Істинний Смысл закладений в акті Божого творіння в світ, історію й людину, концепт Логос об'єднує собою в нерозривну цілісність онтологічну, екзистенційну та гносеологічно-епістемологічну сфери світогляду прихильників загальнохристиянської парадигми, формуючи в такий спосіб для них цілісну світоглядну модель дійсності, в якій людина відчувається гармонійно включеною й необхідною центральною ланкою. З іншого боку, христологія також корелюється із загальними світоглядними настановами (темпорально й локально визначеними) прихильників певної конфесії, адже має адекватно забезпечувати їхні сутнісні світоглядні потреби і надавати істинний зміст їхньому життю як відкуплення від кінечності та абсурдності людської життєвої ситуації (хаосу, зла та смерті), тобто стати сотеріологічною програмою. З приводу цього можна сказати, що в християнстві помітним є відмінне розуміння божественності Логоса залежно від того, наскільки трансцендентним розуміється Бог та як локалізується поняття світу й витлумачується надприродне. Чим більшим в просторі й часі та менш залежним від людини уявляється Всесвіт (чим більше людина відчужена від природи), тим більш інтимно-особистісним співбесідником людини (в її прагненні подолати свою самотність) стає Ісус Христос. У такому випадку надприродне починає розумітися як сутнісно притаманне людині із-за того, що в Ісусі Христі дві природи (людська і Божя) нероздільно й водночас незлитно існують. При такому інтимному відношенні з особистісним посередником між Богом та людьми, Бог починає розумітися більш олюдненим.

У християнських теоріях спостерігається й деяка оптична залежність бачення трансцендентності Бога від опосередкування й узалежнення особистісних уявлень про нього кількістю визнаного традиційного матеріалу (релігійного передання): чим більше індивідуальний досвід опосередковується й узалежнюється усталеною загально-конфесійною традицією, тим менше людина покладається на власні сили або більш безсилою й узалежненою відчуває себе. Від сталості та консервування традиційних інтерпретацій залежить також і відношення до людських засобів пізнання — розуму і мови. Постає проблема відношення до методів і засобів, якими людина намагається наблизитися до Бога (через пізнання і впізнання волі останнього). Одрокровення Боже здійснюється Бого-людськими словами, а людині дана лише людська мова [Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое // Аверинцев С.С. София—Логос. Словарь.- К., 2002.- С. 394-395]. В такому випадку вона намагається або досягнути змісту сказаного (якщо вірить у

правомірність власного розуміння слів, до неї промовлених, та верифікує здобуті результати належним чином — у католицизмі [Катехизм Католицької Церкви.- 2002.- С. 25]), або очікує осяяння смыслом (адже їй дані лише точно фіксовані значення слів, істинний смысл яких вона не може осягнути із-за слабкості й недосконалості власних розумових здібностей, а тому покладається на конфесійно визнаний досвід — в православ'ї [Сокращенное изложение догматов веры. По учению Православной Церкви. Преосвященнейшаго Платона, Архиепископа Костромского и Галичского.- М., 1999.- С. 1]), або намагається точно слідувати даним Богом (на людській мові) вказівкам (адже їй дано лише текст одкровення Божого, а будь-яке намагання його витлумачити призводить до підміни смыслу сказаного людськими домислами — в протестантизмі, зокрема у лютеран [Колб Роберт. Християнська віра у Лютеранському викладі.- USA, 2000.- С.20], та адвентистів [В начале было Слово... Изложение основных библейских доктрин. Основы вероучения Христиан Адвентитов седьмого дня.- 2002.- С. 12-13] та ін.], або натхненна прикладом Ісуса Христа та підкріплена його любов'ю сміливо вирушає на пошуки власного смыслу сказаного в Біблії (в неопротестантизмі епохи постмодерну наголошується на користі визначеної методології, що забезпечує ефективне досягнення прагматичної мети). Однак в будь-якому випадку одкровення Боже є зверненням до людини із закликом перейти в істинне життя — здобути остаточний смысл існування і подолати свою кінечність у відповіді на заклик Бога.

З поглибленням відчуження людини (від природи, світу, інших людей) змінюються і сотеріологічні уявлення. Якщо для католиків і православних, віровчення яких формувалося значно раніше, індивідуальна сотеріологія невіддільна від всезагальної, то вже для протестантів провідного значення набуває індивідуально-групова сотеріологія, а для неопротестантів (а тим більше доби постмодерну) — індивідуально-особистісна сотеріологія. Для останніх вона є визначальною (всезагальна постає як похідна). З поглибленням самовідчуження людини (втрата нею відчуття субстанційної суб'єктивної цілісності та віри в Абсолютний смысл світу та свого життя) поділяються і функціонально-діяльна (зовнішнім чином здійснювана) та сутнісна (внутрішня як самоздобуття) сотеріології, хоча вони і не можуть існувати одна без одної, оскільки від сутнісного перетворення та самоусвідомлення людини залежить і її життєвий шлях. Однак з прагматичних міркувань функціональна або діяльна сотеріологія, яка є значно зрозуміліша і більш доступна для здійснення, а також корисна для

комфортного співжиття в суспільстві, сьогодні користується більшим попитом. Тут помітна залежність від розуміння концепту Логос як смислу (Логос як смисл або внутрішнє слово), або значення (логос як зафіксоване значення, вимовлене слово). Якщо смисл визнається осяжним крізь значеннєве його схоплення (текстуальну фіксацію та витлумачення в традиції), то постає необхідність сутнісної сотеріології як досягнення істинного смислу життя. У випадку, якщо таке витлумачення смислу вважається невиправданим власне людським смислотворенням, бо нам остаточно дане лише значення, зафіксоване в тексті (Біблії), то наголос робиться на діяльно-функціональній сотеріології як правильній програмі засвоєння і відтворення цього значення. Відповідно й особа Ісуса Христа в першому випадку розуміється сукупно з тими смисловими наповненнями метафізичного та епістемологічного плану, що склалися на основі його інтерпретацій творцями християнської парадигми, а в другому — як конкретна історична особа, життєописанню якої присвячені книги Нового Завіту.

Для загальнохристиянської парадигми принциповими є такі моменти: необхідно мають бути присутніми два суб'єкти діалогу одкровення та спасіння — індивідуальний (людина) та абсолютний (Бог), а необхідним локусом сотеріологічної події їх спілкування є Ісус Христос. Таким чином, концепт Логос в його християнському ототожненні з особою Ісуса Христа стає не лише засновковим смислом загальнохристиянської парадигми, але й мірою та межею божественного та людського, остаточною верифікацією правомірності власне людських інтерпретацій надприродного та методологією самовизначення людини.

Для основних трьох гілок християнства (включаючи і новітні протестантські течії) в онтологічному рівні все зрозуміло і чітко визначено: існує єдиний трансцендентний Бог — творець світу. А оскільки світ є реалізацією його творчої потенції в єдиному вольовому акті через посередництво Його Слова (абсолютної істини), то це і є єдиний реальний світ (досконале творіння досконалого автора). Але долучено до християнських засад в добу постмодерну починають витворюватись ряд неорелігійних синкретичних течій біляхристиянського типу, які ми умовно означили як постраціональний синкретизм. Вони, як спроби нових парадигмальних утворень, використовують специфічно переінтерпретований відповідно до власних контекстуальних запитів концепт логос (що дві тисячі років демонстрував свою успішність та життєздатність як засадничого концепту релігійної парадигми), вживаючи чи не вживаючи саме слово “логос”. В своїх онтологічних розробках автори нових релігійних теорій, використовуючи

найрізноманітніші джерела для духовного натхнення, вибудовують віртуальні багаточисельні світи, що переливаючись один в одного, взаємодіють між собою. Історичний християнський час розпадається в таких вибудовах в безліч циклічних епох. Відповідно до цього і сотеріологічні програми замінюються кармічними законами, при цьому пом'якшується есхатологізм християнської установки. Простір також розпадається на різновимірні вияви буття. Всесвіт постає як незліченна кількість різноманітних світів. А кожен з цих відносно автономних світів має власну істину і смисл свого буття, випадковий або вґрунтований в якомусь іншому метарівневому смислі, і цей останній теж може не бути остаточним. Логос як Слово Боже, яким створено світ, втрачає свою абсолютну семантичну тотальність, адже для кожного світу має бути своє Слово (своя безумовна істина). Логос як істина, як Смысл стає відносним, посилюються його функціональні характеристики, він розуміється прагматично – як методологія побудови правильної моделі дійсності (яка б містила мінімальну похибку — в сайєнтологічних розробках Рона Хаббарда), засіб безпосереднього прилучення до Істинної реальності (у Останньому Заповіті Віссаріона), чи креаційна світлоносна енергія, яка, оформлюючи буття, витворює істинну реальність (в концепції Марії ДЕВІ Христос), або конкретне Боже Слово в якому міститься правильна програма життєдіяльності людини (в теологічних розробках Сан-Мьон Муна). Відбувається своєрідне множення онтологічних рівнів, як вони можуть бути визначені в свідомості людини, але з умовою винесення їх назовні, як відносно автономних реально існуючих дійсностей. Таким чином здійснюється своєрідне озовніщення дискретних світоглядних елементів, надання останнім статусів відносно незалежних реальностей. Бог в такому випадку, здебільшого перетворюється на життєдайну енергію, що живить цю безмежну систему ймовірно-реального, а Логос стає джерелом креаційної (в концепціях Церкви Останньої Євангелії чи Великого Білого Братства) енергії, правильною методологією здійснення програми виживання (в теоріях Сайєнтології чи Церкви Об'єднання). У цьому хаотичному накопиченні віртуальних світів, які творці таких концепцій поступово намагаються систематизувати, людина губиться, оскільки сама стає основою таких побудов. Із її світоглядного горизонту зникає єдиний метарівневий абсолют – трансцендентний Бог з його істинним смислом буття світу і людини, проголошеним в єдиному Слові Божому, що було верхньою межею людської ідентичності як сутнісний смисл життя для християн.

Собі за мету дані течії ставлять повернути цілісність і гармонійність самовідчуженій людині, чого, як вони вважають, можна

досягти шляхом безпосереднього прилучення до джерела істини і любові – реально об'єднуючого й гармонізуючого (містично-іраціональний східний ухил) – або, маючи у використанні дієву методологію самовдосконалення та самозростання, піднявшись до ступеня абсолютної всезагальної цінності (раціонально-прагматичний західний ухил). Відповідно до чисельності автономних онтологій (конкретних контекстів), можлива варіативність виявлення в них Істинного Смыслу – узгоджено з прагматикою даного контекстуального світу. Вибудовуються громіздкі системи, в які послідовно вписуються “новознайдені елементи” – нові ери, світи, цикли і т.д., в яких Істина може виявлятися варіативно, не суперечливо щодо контекстів. Метою цього є вдосконалення людини – автономної особи і цілого людства, складеного з таких автономних осіб, створення досконалої людини. А оскільки це відновлення або створення досконалої людини відбувається поступово, то є декілька “прищеп”, які фіксують черговий щабель в підйомі людини на більш досконалий рівень. Тут концепт Логос розуміється як схематизована процесуальність в поступальному русі від гріхопадіння до удосконалення, як межа між рівнями вдосконалення людини, відповідна міра досконалості щодо кожного конкретного етапу. Незважаючи на те, що ці схематизовані системи часто виражаються в біблійних символах і інтерпретуються нібито узгоджено до християнських світоглядних умов, вони докорінно відрізняються від загальнохристиянської світоглядної моделі. Концепт логос постає в них як схема, метод вибудови такої схеми та закон взаємовідносин елементів цієї схеми. Християнська метафізичність тут замінюється на своєрідну схематизовану антропологію, де навіть сама автономна особистість тепер розглядається як складна самоудосконалювана система, що складається з різнорідних, незліченночисельних елементів. Способом удосконалення людини є впорядкування цих елементів з метою досягти вищого рівня організаційної досконалості людини–системи. Тут Логос іноді інтерпретується як візир, план, схема, керівництво до її створення та джерело енергії. Вважаючи себе носіями істинного знання, провідники цих течій самі себе називають часто Логосом (або втіленим Словом Божим) як уособленням абсолютної Істини, творчої сили та енергії любові.

Автор статті не вважає доцільним відносити ці неорелігійні течії до загальнохристиянської парадигми, адже тут з концептом логос, який ніби-то вживається у відповідності до своїх християнських концептуальних смислових моментів, відбувається кардинальна трансформація: руйнується його смислове ядро, сформоване ще на зорі

християнства (що було текстуально зафіксоване в Новому Заповіті та авторитетно витлумачене в Символі віри та Святому Переданні). Зокрема, відповідно до християнської смислової вимоги концепту Логос неможливе нове пришествя (втілення) Слова Божого, оскільки подія здійснення входження Слова Божого в історію людства необхідно має одноразовий характер. Біблійно зафіксована Його історична з'ява є остаточним розкриттям Одкровення (вилиттям абсолютної істини Слова Божого в історію людства) і не потребує додаткової “божественної інформації”. Тому ж і з'ява додаткових “Нових (Останніх) Завітів” суперечить християнській вимозі Єдиного Одкровення Божого, в якому актуалізований повністю Істинний Смысл (Слово Боже) творить єдину онтологічну і екзистенційну реальність. Це ставить в сумнівну позицію саму остаточну підставу істинної реальності світу християнської традиції — Логоса як Єдиного Сина Божого, Слово Боже, що втілювалося, олюднювалося і перебуває з нами в особі Ісуса Христа.

Проаналізуємо сучасні нехристиянські інтерпретації концепту Логос на прикладі синкретичних релігій доби постмодерну, що дещо поширені сьогодні на Україні. Марія ДЕВІ Христос (Велике Біле Братство) робить спробу оновити відповідно до сучасних науково-здобутих знань дохристиянську стоїчно-неоплатонічну концепцію Логоса. В системі запропонованих нею метафізичних уявлень центральне місце (для людини) між Богом і матерією займає Логос. Всесвіт, як і людина (мікросвіт) розуміється нею перш за все як система енергетичних потоків різної напруги (від матеріальності до світлової духовності). Свідомість, якщо вона подолала свою обмеженість, що полягає в її самоототожненні з власним матеріальним носієм, перетворюється в джерело світла. Таким чином, людина, усвідомивши свою божественну природу, перетворюється в логоса — джерело творчої духовної світлової енергії, самотрансцендується, стає початком наступного світотворення, реалізуючи задум Творця в своїй сотеріологічно-творчо-гармонізуючій світлоносній місії. Сама Марія Деві Христос також є обов'язковою частиною світотворчо-спасенної програми і до Логоса має безпосереднє відношення: його земне уособлення — Ісус Христос був “експлантований” в неї [Див.: Господь Мария ДЭВИ Христос. Последний Завет Единого Бога Живого Марии ДЭВИ Христос.- К., 2000.- С. 124-127].

Поскільки Космос постійно еволюціонує, то есхатологічна програма існує для конкретизованого окремого світу. Посередництвом конкретних уособлень Логоса (світлової, вогняної творчої енергії) здійснюється творчо-сотеріологічна програма для кожного окремого

світу [Там само.- С. 154]. На безособовому рівні він є законом гармонізації еволюціонуючого Космосу, законом подолання хаосу, методом підпорядкування матерії божественній програмі — оформленню буття. Перемога світла над темрявою, життя над смертю, порядку над хаосом, гармонії над огидністю є проникненням логоса в глибини простору і часу. Таким чином, логоси творять вічно і є скрізьприсутніми [Там само.- С. 514].

Спасіння у віровченні Великого Білого Братства розуміється як “виникнення логоса” — перетворення людини в логоса посередництвом самої Марії Деві Христос [Там само.- С. 242]. Марія в цьому процесі постає як Логосоматір. В такий спосіб кількість логосів множитьсся і вони є творчими логосами майбутніх світів. Сотворення ніколи не завершене і постійно продовжується в часі, розуміється як поступове завоювання творчою енергією простору, оформленням його Логосом в світ.

Інший представник біляхристиянських синкретичних течій східного типу Віссаріон (Церква Останнього Заповіту) акцентує увагу саме на особистісно-індивідуальному витлумаченні Логоса, розуміючи його конкретно — як свою власну Особистість. Він є живим Логосом — Істиною втіленою, вимовленим Словом Божим. Це нагадує нам гностичні концепції Логоса часів створення християнства. Накладаючи на містичне уявлення про “невичерпне джерело Істини” свою конкретну інтерпретацію, він проголошує: “Я є Істина, прийдіть і напийтесь”. Це — здійснене одкровення Творця. Якщо Ісус Христос є передпроголошенням Одкровення Отця, то Віссаріон є Післямовою [Виссарион. Послесловие: 17-22], бо ж люди, обмежені своїм кінечним становищем, не можуть збагнути вічну Мову Отця: їм дано розуміння лише вимовлених в кінечності слів. Людина із-за своєї індивідуальності принципово не здатна на здобуття і осягнення істини, бо ж Істину знає лише Істина [Там само: 32-61]. А людина живе в ілюзорній реальності, створений її власною індивідуальністю. Однак остаточна істина є: вона уособлена Віссаріоном. Людині ж залишається лише смиренно усвідомлювати свою принципову нездатність її осягнути [Там само: 81-107] і вірою покладатися на Отця та його Мудрість, сприймаючи Слово не як виявлене (вимовлене зовнішньо), а як творче (внутрішнє), що надихає, спонукає і дає сили людям витворювати (людиною і через людину) нову істинну реальність (всезагальна сотеріологічна програма) [Там само: 135-192]. Осягнути власну істину, призначене їй розуміння Істини Отця людина може лише в момент безпосереднього живого спілкування з втіленим Словом Божим — Віссаріоном [Виссарион. Последний Завет: 18-23]. Як втілене живе Слово Боже, олюднений, уособлений в кінечності вічний Логос,

вимовлений для людини безпосередньо, Віссаріон сам в своєму житті, приреченому на нерозуміння, несприйняття і страждання, є євхаристійною жертвою в ім'я спасіння людей [Виссарион. Слово Виссариона: 7:21-27]. Від індивідуальної зустрічі з ним і особистісного прийняття та споживання його як Істини, залежить спасіння людини. Тут не може бути й мови про якісь інші відносини між людиною та Богом, крім як здійсненого одкровення в момент спілкування з Віссаріоном. Будь-які тлумачення Слова Божого, коли-небудь здійснювані і фіксовані, є спотворенням Слова Божого, підміною остаточної Істини людськими її інтерпретаціями. Із власним Смыслом людина єднається лише в момент живого спілкування з втіленою Істиною (Віссаріоном).

У Церкві Об'єднання, започаткованій Сан-Мьон Муном “на основі нового одкровення, отриманого від Бога”, вихідним постулатом є необхідність частки людської відповідальності в справі Божого Творіння [Див: Принцип объединения: в основных чертах. — Ассоциация святого духа за объединение мирового христианства- М., 1993.- 287 с.]. Істина у Сан-Мьон Муна визнається абсолютною і єдиною, однак виявляється зовнішнім (через наукове пізнання) і внутрішнім (через релігію) чином. Тому будь-які зусилля відшукати істину Космосу і життя людини, незалежно від способу і шляху пошуку, зрештою спричинять до єднання з Богом-Творцем. Останній тлумачиться як “гармонійно-єдиний суб'єкт з дуальними властивостями первісного Сон-Сан і первісного Хьон-Сан — першопричина похідного світу”. За його тлумаченням, Бог-Творець мріяв про створення ідеального світу, однак для реалізації цього задуму потрібно було здійснення частки відповідальності людини у втіленні Трьох Благословень Божих: визріванні досконалої особистості, досконалої сім'ї та досконалого світу під керівництвом досконалої людини. Кожна особистість створена як дитя Боже, щоб, удосконалюючись, стати втіленням добра і жити в Царстві Божому на землі і в духовному світі [Там само.- С. 83].

Боже провидіння спасіння полягає в тому, щоб з'явилися такі небесні особистості, які здійснили б Три Благословення Божих і встановили б Царство Небесне [Там само.- С. 86]. З цією метою спасіння Бог послав Сина Свого Ісуса Христа — як Спасителя світу цього. Тому Месія повинен постати перед Богом як першопочаток всіх ідеальних людей і здійснити мету творіння Божого. Послати Месію - це відповідальність Бога, але повірити в Нього - це відповідальність людини [Там само.- С. 91]; вимовити Слово - це відповідальність Бога, але реалізувати Слово - відповідальність людини. Таким чином ціль творіння буде здійснена лише тоді, коли людина прийме на себе частку

відповідальності й повіривши, житиме згідно зі Словом Божим. Відповідно до Трьох Благословень існує і три вимови Слова Божого: Старий Заповіт, Новий Заповіт та Завершений Заповіт в час Другого Пришестя (через Сан-Мьон Муна). Запорукою спасіння є віра в Слово Боже та практичне прийняття на себе частки відповідальності в акті Творіння через життя узгоджено зі Словом: “провидіння воскресіння здійснюється тоді, коли Бог дає людині Своє Слово (Істину) і людина виконує свою відповідальність, вірячи в істину і живучи за нею” [Там само.- С. 102]. Істинна людина, що здійснила ціль творіння, є уособленням Бога, істинним сином чи дочкою Бога і має Божественну цінність. Якби Адам і Єва створили підґрунтя віри (дотрималися Заповіді Бога, не засумнівалися в його Слові), вони стали б досконалим втіленням Слова Божого, досконалими особистостями, тобто остаточною ціллю творіння. Бажання Бога було в тому, щоб вони стали субстанційними особистостями, що відображають Його, і істинними володарями над всім існуючим. Однак, не створивши основи віри, вони втратили субстанційну основу, на якій могли втілити особистість Бога [Там само.- С. 144]. Гріхопадіння Адама і Єви має наслідки, які покликаний виправити Месія: тенденція не притримуватися точки зору Бога; прагнення покинути своє місце; зміна порядку володарювання; виникнення гріховної природи. [Там само.- С. 147]. План Божого Творіння реалізується через Боже провидіння (відновлення відповідності ідеї Божого Творіння) в історії людства. Ціль провидіння відновлення, яка полягає в досягненні цілі творіння, буде здійснена через Месію, тому доля відповідальності людини полягає в тому, щоб підготувати підґрунтя (віри та субстанційне) для Месії [Там само.- С. 231]. Воля Божа має бути виконана через особистостей, на яких покладається місія її виконання. Оскільки попередні ключові особистості не змогли цього реалізувати через гріховну природу людини, що не хоче брати на себе частку своєї відповідальності, то в провидіння Другого Пришестя (Сан-Мьон Муна) на землі здійсниться ідеальний світ Божого суверенітету і буде повністю відновлено владарювання людини над всім сущим. Отже, ідеальний світ, на думку Церкви Об’єднання, який Бог замислив спочатку під час творіння і який Він протягом всієї історії, з часу гріхопадіння людини, пристрасно хотів встановити на землі, реалізується як ідеальний світ, де людина, все створене і весь Космос служать Богу і перебувають в гармонії один з одним. Ідеальний світ — це світ Космічної ідеї, в центрі якої Бог [Там само.- С. 263]. Звідси зрозуміло, що на думку Сан-Мьон Муна головною ознакою християнського концепту Логос (як Слова Божого, втіленого в Ісусі Христі) є істинний смисл Слова, який

реалізується як ціль його об'єктивації. Невідповідність явища та його поняттєвої форми є гріхом. Провидіння існує як методологія приведення їх у взаємовідповідність, а людина, в якій реалізований істинний смисл (ідея) Божого задуму є втіленням Слова Божого. Тут також простежується схематизоване розуміння концепту Логос без збереження його християнських характеристик.

Засновник західно орієнтованої неорелігійної течії раціоналістично-прагматичного спрямування (сайєнтології) Рон Хаббард, навпаки, не вживає “дискредитованого” (на його точку зору) з позицій сучасного позитивістського світогляду концепту Логос (який покладався на віру прихильниками загальнохристиянської парадигми, що виключало можливість його раціональної верифікації). Натомість він намагається розробити універсальну методологію самовдосконалення людини, користуючись виробленими на концепті логос методами та засобами. Сайєнтологія, претендуючи на звання релігії, прагне дати повноцінну цілісну світоглядну модель своїм прибічникам. Тут проблема істинних засновків вирішується судженням про неможливість досягнення істини з індивідуальної “точки зору(бачення), що обмежена спотворенням”, однак на відміну від релігійних новоутворень християнського коріння східного типу, де істина уособлюється конкретною людиною і зводиться до свого відношення, або вислову цієї персони, стосовно кожного конкретного факту і випадку, Саєнтологи вважають, що розуміння істини можливе і може бути здійснене самою людиною (кожним конкретним індивідом), вдосконаленою через пропоновану ними методику (звільненням Тетаном) на вищому щаблі духовної організації. Отже, істинні засновки можна усвідомити, зрозуміти, побачити практикуючи сайєнтологічну методику, що дозволяє зменшити похибку в сприйнятті дійсності. Внаслідок цього людина може удосконалитися до такої міри, коли її свідомість міститиме якомога менше спотворень (і зможе їх контролювати), адже саме останні заважають правильній точці бачення і самоусвідомленню Тетана. Цей рівень можливий і доступний. Саме на ньому людина знайде істинну себе й істинного Бога – остаточний засновок буття (Восьма динаміка, що має бути гармонізована після гармонізації і виправлення всіх семи попередніх динамік – рівнів функціонування системи). На думку сайєнтологів, важливо не робити поспішних визначень тих остаточних засновків, що висновуються індивідуально, а існують істинно й обумовлюють наявність буття, бо такі постулювання засновків буття в будь-якому випадку є хибними або нівелюють саме життя [Что такое Саєнтология? Всесторонний справочник по самой быстрорастущей религии в мире. Основано на работах Л.Рона Хаббарда.- New Era, 1998.- С. 657].

Цікавою є спроба сайєнтологів витворити відповідно до власної методології онтологічний рівень своєї концепції (він є похідним від гносеологічного та екзистенційного і не має бути суперечливим щодо сучасних науково-популярних теорій світотворення) [Фактори: 1-10 // Там само.- С.660-і далі]. У “Факторах” читаємо: “Спочатку була причина”. В порівнянні з християнським “Спочатку було Слово” (Ів. 1:1) стає помітно, що в результаті спроби специфічної “на потребу часу” перетрансформації концептуального базису християнства (зокрема, концепту Логос – “Слово”), залишаються лише ті його характеристики, які не суперечать постмодерним вимогам, тобто концепт перетворюється на свій сегмент, адже “причина” міститься в “Слові”, як смисл, що є сутнісною причиною будь-якого слова. Причина прагне наслідків, а Творче Боже Слово християнства прагне своїх наслідків – творення світу. Однак в християнській онтології ми зустрічаємося із смисловою структурою світу (Слово, це перш за все смисл, який ним виражається), а в сайєнтологів – із систематизованою формалізованою структурною моделлю (в яку, при потребі, ми можемо досить легко вписати будь-які знані нами смисли). Смилова модель світу необхідно вже є певним цілісним (і замкненим) описом реальності, що має свої визначені незаперечні істинні засновки (в християнській парадигмі наявність абсолютного суб’єкта творіння, Бога-Творця, уможливорює і цілісний смисловий опис реальності, здійснений на основі віри в абсолютну істину Його Слова). Натомість саєнтологи, відповідно до сучасних постмодернових закликів до плюральності, вгрунтованій в принциповій можливості множинності істин (як спротив глобалістичним тенденціям нівеляції автономії особи), надають можливість описати кожному реальність за їхньої схемою індивідуально (наповнюючи її власними смислами та значеннями).

Ми бачимо, що вихідною в усіх цих постмодернових неорелігійних утвореннях є діяльна індивідуально-особистісна сотеріологія. Батько прагматизму Джеймс Уільям визначає, що, за прагматичної форми релігійності, індивідуальні суб’єкти буття стають співтворцями Божими у справі сотворіння Всесвіту і його спасінні. Відповідно, від їх власних властивостей і зусиль залежить не лише індивідуальне удосконалення і спасіння, але і (через попереднє) спасіння Всесвіту через його удосконалення до гідного спасіння статусу [Див. з цього приводу: Джеймс Уільям. Прагматизм и религия // Джеймс Уільям. Воля к вере.- М., 1997.- С. 319-320]. А при остаточному переорієнтуванні з антропотеоцентризму на антропоєоцентризм сотеріологічна та творча роль індивідуального суб’єкта — конкретної

людини майже абсолютизується. Для християнської парадигми навіть в добу постмодерну характерним залишається визнання наявності єдиної Абсолютної Істини, хоч визнається, що смисл її вище від будь-яких значеннєвих людських інтерпретацій [Див. з цього приводу: Жицінський Ю. Бог постмодерністів.- Львів, 2004.- С. 144-145]. Однак людина, в намаганні осягнути істину, трансцендує за власний горизонт у сферу абсолютних цінностей. А в новозапропонованих парадигмальних схемах таке трансцендування людини виявляється витвором нової власної реальності із встановленням особисто створених цінностей. В цих синкретичних неорелігійних проектах використовують в переінтерпретованому (нехристиянському) значенні загальнопарадигмальний християнський концепт Логос. Однак його значення та способи витлумачення чи застосування у них різні. Якщо Марія Деві Христос намагається повернутися до дохристиянського смислового навантаження цього концепту, Віссаріон специфічно абсолютизує лише частину його християнського навантаження (відкидаючи інші сутнісні характеристики християнського Логоса), то Сан-Мьон Мун розуміє його схематично як поняттєву форму (Божого Слова) та метод її правильної реалізації, а Рон Хаббард, намагаючись (відповідно до кардинальних постмодернових вимог) взагалі повернутися до доконцептуального рівня осягнення дійсності, успішно використовує методологію, вироблену на основі концепту Логос. Помітним є те, що для східноорієнтованих синкретичних неорелігійних утворень, творці яких (Марія ДЕВІ Христос та Віссаріон) намагалися створити альтернативу в основному православній християнській традиції, в якій відсутня можливість довільної інтерпретації засновкових концептів, характерним є ірраціоналізм (забуваються раціоналістичні характеристики Логоса), а для західноорієнтованих (Сан-Мьон Мун, що не був вихований в християнському культурному середовищі, та Рон Хаббард, який намагався заперечити загальнохристиянську парадигму) – крайній прагматизм. Відповідно у їхніх інтерпретаціях Логосу в першому випадку помітно акцентування на його ірраціональних смислових моментах (творча світлова енергія – в Марії, конкретно влюдене слово Боже – Віссаріон; потік творчої енергії чи джерело істини, до яких можуть прихильники долучитися неопосередковано інтелектуальними процедурами); а в другому – використовуються його функціональні та педагогічні можливості при максимальному редукуванні смислу концепту Логос (коли з усіх значень давньогрецького “Λόγος” - “слово”, “смысл”, “поняття”, “оповідь”, “закон”, “розум” і т.д., залишається тільки

“мета” або “причина”, яка, при потребі, може бути початком і основою будь-якої моделі дійсності).

Тут ми маємо справу зі специфічними спробами витворення власних релігійно-світоглядних парадигм, які б відповідали провідним постмодерновим установкам на прагматичний антропоєгоцентризм в поєднанні з новітніми онтологічними уявленнями про безмежний у просторі та часі Всесвіт. В усіх цих теоретичних розробках поняття Бога практично заміщується поняттям вищого ступеня розвитку людини, або видозмінюється в ході перенесення на людину (конкретну) божественних характеристик та прерогатив. Цьому, безсумнівно, сприяв вироблений в християнстві антропоецентризм та мотив спілкування двох природ в Ісусі Христі (християнство) з його сотеріологічними наслідками. Християнський Логос, як єдино втілене Слово Боже в Ісусі Христі, є несумісним з сучасними домаганнями людини посісти місце Бога в особі індивідуально-втіленого творчого Логоса (Порівняйте: Віссаріон, Логоси як сини Марії-Деві Христос, Господь Другого Пришестя, що остаточно втілює ціль Божого Творіння, Оперуючий Тетан в сайєнтології). Сьогодні людина сама прагне посісти місце посередника між Божественним та людським, стати межею природного та надприродного, дійовим творцем нової реальності, мірилом істини. Нашому сучаснику з такими світоглядними установками більше не потрібен конкретно історично з’явлений Ісус Христос, втілене Слово Боже, як остаточно і повністю здійснене Одкровення Бога, текстуально зафіксоване Біблією. Людина почуває себе самодостатнім джерелом самотрансценденції і практично знімає верхню обмежувальну її лінію (горизонт християнського розуміння людини — Ісуса Христа як посередника між Божественним і людським в особі втіленого Логоса християнства), розглядаючи це як спасіння і подолання кінечності.

Отже, ми бачимо, що в добу постмодерну традиційний релігійний концепт Логос використовується, відповідно до постмодернової вимоги плюральності, в багатьох інтерпретаційних варіантах. З одного боку, всередині загальнохристиянської парадигми, відповідно до конфесійних установок, відбувається або консервація усталеного традиційного його значення без можливості критичного підходу до усвідомлення, або здійснюються його переосмислення в межах християнського семантичного наповнення концепту Логос. З іншого боку, витворюється ряд неорелігійних синкретичних течій, в яких, для задоволення світоглядних потреб людей, які сумніваються в істинності загальнохристиянської парадигми, концепт Логос отримує свої нехристиянські інтерпретації. Творцями цих новітніх релігійних теорій

здійснюються спроби з точки зору сучасних світоглядних очікувань їхніх потенційних прихильників або повернутися до дохристиянського тлумачення Логоса, або, відповідно до кардинальних постмодернових вимог, повернутися до доконцептуальних способів сприйняття дійсності, коли нівелюється його смислове наповнення, а залишається лише функціональне (замість Логоса, як творчого Слова Божого, залишається лише Причина та метод побудови моделі дійсності, вибудований на цьому традиційному концепті).

§8. Утопія єдиного християнства та конвергенційні процеси в ньому

Сьогодні, на зламі тисячоліть, утворилася унікальна для всього людства ситуація, яка ставить його, вперше за всю його історію, перед проблемою вибору і накресленням своєї подальшої долі, тобто спонукає розв'язати низку доленосних питань, які в комплексі, так чи інакше, зводяться до одного: „Чи є можливим подальше буття людства?“, бо ж нерозв'язання (чи хибні розв'язання) наявних глобальних проблем сучасності означатиме його загибель (а, можливо, що й кінець усього живого на Землі).

XX століття довело, що розв'язання глобальних проблем сучасності (виходячи вже з того, що вони є загальнопланетарними) не є справою (та й не під силу) однієї соціальної групи, одного етносу, держави чи навіть континенту, оскільки вони виходять далеко за межі й можливості останніх.

З небуваюю гостротою дає про себе знати і криза ідеологій доби поступового переходу від модерну до постмодерну. Вона яка зачіпає всі, без винятку, сфери людського життя і передусім релігійну. І справа тут не стільки в тому, відповідає чи не відповідає релігія сьогодні запитам сучасної людини, чи дає вона відповідь на низку поставлених нею смисло-буттєвих питань, а чи ж можливим є те, що бодай хоча б сфера релігії не виступала одним із чинників, які посилюють чи провокують глобальні кризові трансформації суспільства, не відігравала б роль одного з головних дезорганізаторів, дезінтеграторів на шляху об'єднання людства. Бо ж релігійні відносини, впливаючи на політичні, економічні, національні й расові відносини, визначають у багатьох випадках відносини і міждержавні і внутрідержавні, тобто зумовлюють психологію

і дії груп, від яких буде залежати дієвість самого процесу об'єднання людства задля подолання кризових явищ сьогодення. Іншими словами, нині, як ніколи до цього, на представників всіх релігій покладається надія примирення.

У цьому плані перший крок був здійснений Римо-Католицькою Церквою, яка на II Ватиканському соборі вперше проголосила екуменічний шлях в історії християнства. І все ж, здавалося б на цілком своєчасне і вкрай необхідне рішення об'єднатися християнам перед лицем тотальної глобальної катастрофи, екуменічний рух XX століття став причиною ще більших конфронтацій між християнськими конфесіями, аніж ті, що були впродовж історії християнства до нього, оскільки розмірковування над проблемою християнської єдності неодмінно поставили кожен з конфесій перед з'ясуванням питання і якою мусить бути та єдина Церква і яке віровчення вона буде обстоювати? А оскільки поняття „християнство” і „Церква”, згідно з Новим Завітом, є поняттями тотожними, то проблема єдиного християнства стала розумітися не як проблема об'єднання християн в єдиній Церкві Христовій, а як проблема доктринальних компромісів, тобто, виходячи з того, що будь-яка християнська конфесія ґрунтується на певній доктрині, проблема об'єднання автоматично зорієнтовувала в бік визначення можливої єдиної для всіх християн доктрини. Утім, зважаючи вже на те, що різність конфесійних доктрин християнського світу, за Новим Завітом, передбачає різність сповідань, а єдине християнство мусить уособлювати одне сповідання, це перетворило екуменічну ідею на цілком утопічну.

Загалом, наявність постійних конфліктів між християнськими течіями була притаманна ще ранньому християнству, так що акцентувати на конфліктогенності як рисі, що притаманна виключно сучасному християнству було б неправильно. Так, незважаючи на заповіт Ісуса Христа перебувати його послідовникам у братерській любові один до одного, шанувати й зберігати єдність Церкви та її віровчення (Ів. 13:34-35; 17:20-21), релігія Євангелій практично з часу виникнення являє собою конгломерат церков і віросповідань, напрямків і течій, які зазвичай перебувають у постійній ідеологічній ворожнечі між собою.

Вже в Посланнях апостолів Павла, Петра, Івана, у Книзі Об'явлення Івана Богослова читаємо про наявні сперечання з проблем віровчення між окремими ранньохристиянськими громадами (Див.: Дії 15:24; 2 Кор. 11:4, 13, 26; Гал. 1:7; 2:4; 2 Пет. 2:1-22; 1 Ів. 4:1; Юда 3-16; Об. 2:2, 6, 14-15).

“... Стало відомо мені про вас, мої браття..., - писав Павло, - що між вами суперечки. А кажу я про те, що з вас кожен говорить: я ж Павлів, а я Аполлосів, а я Кифин, а я Христів. Чи ж Христос поділився?” (1 Кор. 1:11-13). На наявних у ранньому християнстві постійних ідеологічних конфліктах і взаємних звинуваченнях у слідуванні ересі зауважував і відвертий антихристиянин, римський філософ-еклектик кінця II ст. Цельс. Зокрема він писав: “Нехай не вважають, начебто я не знаю, що деякі з них (з християн – *П.П.*) визнають того ж само Бога, що й іудеї. Інші ж – іншого, конфронтуючого з цим, від якого й походить Син. Є й третій рід, який називає одних пневматиками, інших – психіками. Дехто проголошують себе гностиками, а деякі, визнаючи Ісуса, бажають разом з тим жити за законом іудеїв, як і маса іудеїв. Є також і сивіллисти. Я знаю також і симоніан, які називаються елленіанами як шанувальники (вчення – *П.П.*) Елени чи вчителя Елена, марцелліан – шанувальників Марцелліни, гарпократіан, послідовників Саломеї, послідовників Маріамни, Марти, маркіонітів, на чолі яких стоїть Маркіон. Кожен з них шанує іншого вчителя... Вони злословлять один проти одного найжахливішим чином, [вивергаючи] явні й таємні [прокляття]. Вони ні по жодному пункту не можуть дійти згоди. Вони у всьому брідяться один одним... Від усіх цих до такого ступеню розбіжних між собою [сект], ганебним чином викриваючих себе самих у суперечках, можна чути: “Для мене світ розіп’ятий, і я для світу” (Гал 6:14). Християни, розходячись між собою у вченнях, говорять, що вони знають більше, ніж іудеї”. (Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.- М., 1990.- С. 304-305). Зауважимо, що саме наявний факт міжхристиянської конфронтації слугує для Цельса одним із головних аргументів беззмістовності ідеалів християнства.

Так чи інакше, але стан ідеологічних воєн, які тривали впродовж усієї історії християнської релігії силує визнати його як цілком природний. Причина такої внутрішньої конфліктності християнства криється, певно що, в одному – первісне християнство не ставило за мету утверджувати догматично своє віровчення, бо ж чекало, за обіцянкою самого Спасителя, скорого встановлення Царства Божого як стану вищої божественної справедливості і добра на Землі (Мт. 16:28; Мк. 9:1; Лк. 9:27). Відтак основний акцент воно робило на усному проголошенні новозавітного вчення, яке було спрямоване виключно на те, аби підготувати людину гідно зустріти очікуваного кінця світу. Як такого, догматично вибудованого віровчення, як то видно з Нового Завіту, первісне християнство не мало. Та воно було йому й непотрібне в канун

очікування кінця всього земного. Все, на чому зауважували його провісники, можна звести лише до кількох простих положень, прийняття яких й перетворювало людину на християнина.

Характеризуючи християнство перших віків, Ф.Енгельс справедливо зауважив, що воно, "... як небо від землі відрізнялось від пізнішої, зафіксованої в догматах світової релігії Нікейського собору; воно до невпізнанності не схоже на останнє. У ньому немає ні догматики, ні етики пізнішого християнства; але зате є відчуття того, що ведеться боротьба проти всього світу і що ця боротьба увінчається перемогою; є радість боротьби і впевненість у перемозі, що повністю втрачені сучасними християнами..." [Енгельс Ф. До історії первісного християнства // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30-ти т.- Т. 22.- К., 1965.- С. 453-454].

"Християнське вчення, - зауважує сучасний російський християнський філософ Л.Корочкін, - початково виступило як система моральних принципів, додержування яких було вже достатнім, щоб вважатися прихильником цього вчення, (тобто бути – П.П.) християнином" [Корочкин Л.И. Христианство и судьбы человечества: Размышления о сути христианства.- М., 1991.- С. 43]. Єретиком чи антихристиянином оголошувався виключно тільки той, хто "не визнавав Ісуса Христа, який прийшов був у тілі" (1 Ів. 4:2-3), тобто не хотів бачити у ньому Месію, не вірив у його жертвну смерть задля спасіння людства, не бажав сповідувати християнські морально-етичні норми.

Якщо спробувати застосувати це ранньохристиянське мірило істинності до всіх існуючих сьогодні християнських конфесій, то, як виявляється, всі суперечки, взаємні образи у поширенні єресі будуть виглядати тільки пустим базіканням, оскільки всі вони дотримуються головного – положення про те, що Спаситель "прийшов був у тілі", а відтак на цій підставі всі вони мусять визнаватися за істинні і жоден із них, у такому разі, не може бути єретиком. Як бачимо, конфлікти провокуються не стільки самим Новим Завітом, скільки відмінністю традицій, догматів, Символів віри, різного роду постанов тощо, які обстоює окремо та чи інша конфесія і які здебільшого не мають нічого спільного з елементарним, доступним для розуміння кожному неосвіченому, віровченням і традиціями ранніх християн, принаймні, як про це можна судити з новозавітного канону, але про це дещо нижче.

Центром усього християнського вчення, його суттю, є славнозвісна Нагірна проповідь. Саме в ній Спаситель виголошує головні положення свого вчення, сповідуючи які людина переходить із беззмістовної периферії своєї істоти до сутнісного центру свого буття,

відроджує втрачене з причини гріхопадіння своє божественне начало – “образ і подобу Божу”, наближаючись в такий спосіб до Бога, його праведності і святості, а відтак – до справедливого й гідного людини життя. Втім треба усвідомлювати, що Нагірна проповідь – це не сухий морально-етичний кодекс, а тільки керівництво до нових відносин людини з Богом, до “нового життя”, яке водночас неможливо розпочати для віруючого самотужки, тобто поза Богом, а лише “з Христом і в Христі”.

Примітно, що Євангелії не писалися з тим, аби дати якийсь чіткий виклад християнської доктрини, буквально передати всі слова та дії Ісуса Христа, а лиш задля того, щоб дати основне – переконати читачів, що галілейський тесля Ісус виявився Сином Божим і обіцяним старозавітними пророками Спасителем з тим, щоб розкрити лише суть його вчення. І їхня суперечливість (як канонічних, так і апокрифів) яскраво доводить це. Заувагу на те, що первісне християнське вчення ніхто з ранніх християн не ставив за мету викладати у письмовій формі подають і тексти послань, в яких його попросту немає, а є лише коментар і розкриття окремих його положень (і то вже для тих, хто був базово знайомий з ним). У цьому контексті стає цілком зрозумілим те, чому сьогодні нам часом надто важко осмислювати окремі місця, скажімо, у посланнях апостола Павла, бо ж вони писалися для тих, хто був християнином, тобто вже сповідував християнське віровчення. Більше того, у першому столітті нікому не спало б й на думку вибудовувати віровчення християн на підставі якихось існуючих текстів. Усе, чим керувалися християни перших століть, була усна авторитетна апостольська традиція.

На відсутність у Новому Завіті чіткого панорамного викладу християнської доктрини вказує й сама його стилістика. Власне кажучи, до текстів Нового Завіту лише з натяжкою можна застосувати поняття “релігійний закон”, оскільки в них немає ні чітких заповідей, ні церемоній, ні організації релігійного життя, ні вчення про священство, як то наявне у Старому Завіті, зокрема в Торі. Весь Новий Завіт у масі своїх положень зводиться тільки до однієї стрижневої, за словами Христа, “нової” заповіді любові, яка варіативно дублюється в різних текстах Нового Завіту (Ів. 15:12; Рим. 12:9-10; 1 Кор. 13:1-8; Фил. 2:3-4; 1 Сол. 4:9; Євр. 13:1; 1 Ів. 3:11 та ін.): “Нову заповідь Я вам даю: Любіть один одного! Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви!” (Ів. 13:34)

Парадоксально, але з огляду на постійні суперечки між християнами впродовж двох тисячоліть, приходимо висновку, що Ісусова заповідь любові, яка передбачає милосердя, довготерпіння, всепрощення,

так і не була зреалізованою між тими, хто називає себе християнами. І справді, якщо прислухатися особно до зауваг представників усіх конфесійних утворень протягом історії християнства, то ми мали і маємо суцільно сектантське і єретичне християнство. Складається навіть враження, що істинне християнство мало місце тільки в першому столітті і то обстоювалося безпосередніми учнями Ісуса Христа, тому що в тому вигляді, в якому воно стало поширюватися вже в II-III століттях, воно стало являти надзвичайно складне, запутане і суперечливе віровчення, єдність якого вдавалося утримувати лише великими зусиллями і то здебільшого зовнішніми щодо цього чинниками.

Так, зі смертю останнього з апостолів і тих, хто був безпосереднім слухачем проповідей Ісуса, християнство починає помітно обростати під впливом еллінізму і східних релігій різного роду “чужорідними” елементами, серед різноманіття яких затирається його первісна морально-етична основа і спрямованість. З II століття, власне, Ісусове християнство впевнено трансформується на культ Ісуса Христа з усіма необхідними для цього атрибутами (пантеоном святих, положеннями про храм, складними обрядами тощо). І це зрозуміло, оскільки релігія розповсюджувалося не у вакуумі, а в конкретному середовищі. В ньому ж, як відомо, завжди існують звичаї і настанови народного характеру, традиційні релігійні уявлення. З огляду на це, історію християнства, повною мірою, можна впевнено називати, з одного боку, історією асиміляції, адаптації та імпровізації з перевагою то однієї, то іншої сторони, одного впливу над іншим, а зрештою – рахунку однієї конфесії над іншою, а з іншого - й історією поступового і динамічного відходу від вчення його засновника.

А оскільки записаного вчення не залишив після себе ні сам Ісус із Назарету, ні загалом перші його послідовники, то всі спроби Реформації, неоортодоксії, неопротестантизму, неохристиянства реставрувати християнське віровчення і життя християнської громади часів апостолів, незважаючи навіть на те, що розуміння новозавітних положень з кожним століттям стає, за словами богословів, все дедалі глибшим, виявилися марними. Більше того, саме це блага прагнення повернути християнству його первозданність спричинило масу нових міжхристиянських конфліктів і деномінаційних новоутворень.

Зважаючи на позицію окремо кожної християнської деномінації, всі вони особно вважають себе істинними, а у поєднанні – всі вони без винятку є єретики і сектанти. А все тому, що у світлі Нового Завіту, а відтак і віровчень всіх християнських конфесій, істинною може бути завжди тільки одна Церква, оскільки вона є містичним тілом Христа (Еф.

4:3-4; 1 Кор. 12:20). Зауважимо, що деякі з західних богословів ще у ХІХ ст. намагалися витлумачити деноменаціоналізм як норму для християнства. Для обстоювання своєї позиції вони навіть використали євангельську притчу “Про виноградину і галуззя” (Ів. 15:1-11), в якій, як на їхній погляд, Ісус, прогнозує виникнення всіляких християнських течій, а відтак й легалізує їхнє існування у середовищі єдиної Церкви. Звідси – християнство треба розуміти як єдність у різноманітті. “Я правдива Виноградина, - зауважує євангельський Ісус, - а Отець Мій – Виноградар. ... Я – Виноградина, ви – галуззя!”

Проте нині, як і століття тому, християнство вперто намагається вирішити дилему: хто – справжній християнин, а хто – ні, яка конфесія – істинна, а яка ж – ні. І, по суті тоді, ні про яке доктринальне об’єднання християнства й гадки бути не може.

Ось, як, наприклад, подібна позиція висвітлюється окремими представниками православ’я. „Екуменічна „теорія гілок” (*branch-theory*), згідно з якою Церква розділена на православну, католицьку і протестантську „гілки”, знаходиться в повному протиріччі зі вченням Православної церкви. Єдність і єдиність Православної Церкви завжди сповідувались, починаючи зі святих Апостолів, усіма святими Отцями й вчителями Церкви, Цим і пояснюється палка ревність святих Отців, що проявляється при будь-якому відділенні і відпаданні від Церкви, рівно як і їхнє строге ставлення до ересей і розколів” [Перепелкитна Л. Екуменізм – путь, ведущий в погибель.- СПб., 1992.- С. 6]. З іншого боку, в окремих православних працях древо Церкви подається в наступному вигляду. Буяє і квітне лише „православна” гілка, а ті, що позначають католиків, протестантів і неохристиян є сухими [Див. напр.: Кобзарь С., диакон. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом.- Донецк, 2004.- С. 296]. „Тільки духовні сліпці можуть не здригнутиися від апокаліптичного жаху, екуменічних зустрічей і асамблей, кожна з яких незмінно знаменує собою новий ступінь духовної деградації” [Перепелкитна Л. Екуменізм – путь, ведущий в погибель.- С. 3].

Католицька церква дещо інакше витлумачує існування „гілок” в християнстві. „Нажаль, протягом віків серед учнів Христа не раз виникали поділи. Ці поділи аж ніяк не те ж само, що і природне різноманіття, яким відрізняються помісні чи окремі Церкви і в якому присутній і виражається єдина Церква Христова. ... Так протягом віків сформувалось різноманіття помісних Церков, яке сприяло і продовжує сприяти духовному збагаченню Вселенської Церкви, не приносячи шкоду єдності” [Іоанн Павел II. Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую.- М., 2000.- С. 725-726]. І ще: „Єдність Церкви

розкривається у двоїстому аспекті: вона є її характерною рисою, глибоко вкоріненого у самій Божественній єдності Пресвятої Трійці, але за неї несуть відповідальність також і віруючі, які повинні його сприйняти і втілювати в життя” [Там само.- С. 728].

Як це слідує з останнього твердження, єдність Церкви за єкуменізмом ґрунтується передусім на єдності у сприйнятті догмату Пресвятої Трійці. Однак вже це саме по собі не може бути об’єднавчим мотивом і стимулом на тій підставі, що розуміння цього догмату окремими „гілками” християнства розуміється по-різному, у тому числі католиками і православними. Так що всі твердження про повернення „гілок” до єдності Церкви не є можливим, бо ж всі ці „гілки” є доктринально різними, а відтак не єдиними за своєю суттю. Ми тут не будемо вже говорити про доктринальну відмінність у лоні протестантизму і неохристиянства. Іншими словами, кожна „інша” Церква обстоює своє оригінальне віровчення і саме це її вирізняє з-поміж усіх інших. Доктрина, віровчення за Новим Заповітом є завжди священною, а отже й істинною, відтак – незмінною. То ж чи можливим є доктринальна єдність між християнами? – Однозначно – ні!

Як на нас, то встановити сьогодні що є істинним християнством, а тим паче вірити у відродження віровчення первісної християнської громади, абсолютно неможливо, оскільки християнство вже надто далеко відійшло від початкового Ісусового християнства, втративши з ним будь-який зв’язок. “Слід пам’ятати, - зауважують у своїй книзі “Відповідь - у Біблії” протестанти Г.Морріс та М.Кларк, - що сьогодні не може бути істинної Новозавітної Церкви з тієї очевидної причини, що у Церкви в період Нового Завіту (тобто в I столітті – П.П.) ще не було для керівництва (писаних текстів – П.П.) Нового Завіту, як у нас! Однак, незалежно від місцевих і часових відмінностей, істинною Церквою в біблійному контексті буде будь-яка місцева громада, яка визнає Господа Ісуса Христа в ролі свого Глави, приймає Священне Писання як богонатхненну і повністю авторитетну основу своєї доктрини і практики...” [Морріс Г., Кларк М. Ответ – в Библии.- М., 1993.- С. 185].

Відтак кожен, хто спробує відтворити сьогодні на тій чи іншій підставі віровчення первісної християнської громади зрештою отримає не що інше, як тільки нове деномінаційне віровчення, а, по суті, говорячи мовою конфесійного богослов’я, нову срьєсь. Інакше кажучи, кожна існуюча конфесія, так чи інакше, але прагне монополізувати християнство, довести, що тільки обстоюване нею віровчення і є тим єдиним, проголошуваним безпосередньо Ісусом Христом та його апостолами, віровченням. А факт його “істинності” витікає вже з того, що

ця конфесія існує, а відтак не визнає чинними для себе всі інші конфесійні віровчення. Обстоюючи свою оригінальну доктрину вже в такий спосіб вона засуджує як єретичні всі інші. Останнє чітко доводить, що єкуменізм зі своїми ідеями „єдиного християнства”, „нового християнства” є не чим іншим, як прагненням монополізувати християнство в одній, тепер вже новій „єдиній” християнській конфесії, а фактично – виокремленням в його межах нової деномінації, бо ж якщо це „нове” об’єднане християнство проігнорує хоча б одна з якихось конфесій, то весь єкуменізм зведеться нанівець як шлях, що нездатний зняти існуюче в межах релігії Євангелій протистояння.

Усе це підводить нас до досить песимістичного висновку: християнство завтрашнього дня буде, певно що, таким розділеним і ворожим саме в собі, як то спостерігалось і століттями до цього. Бо ж якщо християнської єдності не було досягнуто в період від апостольського часу до наших днів, причинами злагоди в ньому не були ні війни, ні суспільно-політичні, ні економічні кризи, то наївно думати, що загроза загибелі людства (і це при тому, що, за традиційними християнськими поглядами, есхатологічні уявлення є очікуваними і бажаними) зможе бути чинником цього об’єднання.

Вірити у вселенське братство християн й ідею об’єднання всіх конфесій у єдину Церкву Христову може лише далека від внутрішніх проблем християнства особа, а чи ж формальний чи номінальний християнин. Якщо й можливі певні конвергентні процеси в християнстві, то їх під силу зробити тільки номінальним християнам. Втім номінальні віруючі, хоча й складають переважну частину деномінацій, не є у світлі християнських доктрин істинно вірними, тобто, по суті, не є християнами. Будь-які спроби „загнати” християн в єдину Церкву шляхом компромісів між віровченнями не тільки приречені наперед на неуспіх, а й вони чреваті новими конфліктами (і то не лише релігійними).

„Розділення, безумовно, суперечать замислу Христовому, - зазначає Папа Іван Павло II.- Неможливо собі уявити, щоб та Церква, яку заснував Христос... не була б єдиною. ...Треба визначити, де саме лежить рів очевидного розділення, переступивши який не можна не пошкодити віру” [Іоанн Павел II, Папа. Преступить порог надежды.- М., 1995.- С. 185-186].

Справді важко усвідомити, щоб релігія, яка плекає заповідь любові до ближнього, водночас так ненавиділа його. На думку теологів, цей „рів очевидного розділення” пролягає не в різності конфесійних вчень, обрядів і традицій, а в загальному занепаді християнської віри як „віри в Христа, Сина Божого” [Мельников А., Харьков В., Генрих Э.

Религія антихриста.- М., 1991.- С. 32]. Проте, як на нас, проблема лежить у відсутності серед християн взаємоповаги, милосердя, а відтак – любові до ближнього свого, тобто до свого одновірця.

Зважаючи на зауваги теологів, якщо конвергентні процеси в християнстві залежать тільки від занепаду віри (і це визнає християнський світ), то тоді постає питання що стоїть на заваді скасувати його? А справа полягає в тому, що ця теологічна теза, також як і екуменізм, є нездійсненною, утопічною, бо ж навіть якщо й увесь християнський світ покається у своєму безвір'ї (хоча це –також утопія), сама по собі віра в Ісуса Христа не приведе всіх християн до єдності у віровченні, бо ж не віра визначає віровчення, а віровчення визначає віру, тобто тільки останнє виступає головним критерієм її істинності, а воно мусить ґрунтуватися завжди на Новому Завіті. А оскільки в ньому відсутній, як ми про це вже зазначали вище, чіткий виклад власне релігійного закону як такого, то проблема каяття християн у занепаді їхньої віри стає нерозв'язною.

І справді, як можна сьогодні об'єднати між собою, скажімо, Свідків Єгови, православних, мормонів і католиків, коли вони, з огляду на їхні доктрини, традиції і богослужбові тексти, власне, сповідують різних Ісусів Христів, а тому й різних богів, оскільки, згідно з Біблією, однастайність у віровченні передбачає однастайність у вірі, спільність визнання одного Бога? Згадаймо в цьому контексті хоча б про конфлікт між протестантами і католиками в Англії, про протистояння Московського Православ'я і Ватикану.

Наприклад, один з найбільш активних членів екуменічного руху при Константинопольському Патріархаті, нинішній архієпископ Американський Яків, який у церковних колах славиться своїм „провокаційним модернізмом”, обстоює думку про необхідність появи „нового християнства”, яке мусить базуватися на цілком інших – нових поняттях і визначеннях (we are in need of a New Christianity, based on entirely new perceptions and definitions). До речі, ідею „нового християнства” у свій час відкрито став проповідувати і папа Іван XXIII. Так ось, архієпископ Яків мотивує це тим, що стрижневі положення традиційного християнства сьогодні виявляються надто застарілими для сучасної людини, оскільки нові досягнення людства далеко перевершили старі елліністичні ідеї. „Ми не можемо вчити людей тому християнству, з яким ми самі колись познайомилися...”

Так, прихильниками „нового християнства” у США було відкрито так званий „храм порозуміння”, а також утворено „Союз об'єднаних релігій”, головну мету діяльності якого має складати створення

загальнолюдських символічних храмів в різних частинах світу. Принагідно зауважимо, що названий союз обстоє, поруч з ідеєю об'єднання всіх релігій в одну з тим, щоб „розбудувати світ, який буде жити в єдності і згоді”, також ідею „встановлення нового світового уряду як єдиної істинної міжнародної влади”, як тієї дієвої сили, яка одна зможе віднайти „вірне розв'язання всіх проблем людини” [Апостоли екуменізма // Русская линия.- http://www.rusk.ru/Press/Almanac/Alm10_11/a10_2.htm].

Втім „нове християнство” цього Союзу передбачає не тільки відхід від „старих елліністичних ідей”, а по суті заперечення євангельської ідеї як такої. Воно зрештою прямо передбачає створення нової релігії, яка буде ґрунтуватися на конгломераті ідей, запозичених з таких релігій як буддизм, іудаїзм та іслам. Якщо обстоювати екуменізм у дусі синкретизму й об'єднання різних духовних традицій різних релігій, а з усього видно, що екуменістична ідея стає дедалі потужніше розумітися саме так, то щось добре з нього (екуменізму) людство не отримає, адже він болюче вдарить не по одному християнству, а й тепер вже і по інших світовим релігіям, а відтак і значить по конкретним культурам, націям та державам. По суті, такий християнський екуменізм вже не має чогось спільного з християнством, а є відкритим гуманістичним ідеалізмом та утопізмом, бо ж з християнства вилучається його головний наріжний камінь – Біблія як критерій істинності віровчення, як нормативний морально-етичний закон і головне – сама євангельська звістка.

Більше того, незважаючи на певне обнадійовання екуменістів у скорому примиренні й об'єднанні християнства, екуменізм так і не випрацював скільки-небудь чіткої та переконливої моделі того, якою мусить стати та Церква майбутнього, в якій будуть подолані всі розколи другого тисячоліття християнської ери. Якщо прихильники екуменізму вважають, що, створюючи „нове християнство”, у такий спосіб буде скасоване міжконфесійне протистояння, то вони глибоко помиляються. Істинне об'єднання християн не може і не повинне спотворювати в будь-який спосіб саму християнську ідею. Екуменізм – це передусім боротьба за повернення чистоти віри, повернення моральних засад в життя християнського суспільства, повернення людини через віру її в надію в її щасливе майбутнє, а не жалюгідне загравання з іншими релігіями з надією віднайти в їхніх віровченнях і традиціях для себе якісь нові ідейні костилі.

Зважаючи на те, що загалом християнство ХХ століття відзначають дві крайнощі – модерністська гуманізація релігії Євангелій і євангелічне її обожнювання, то, певно що, гармонію треба вбачати у

віднайдені рівноваги між ними. А це реально зробити винятково на основі оцінювання цих двох тенденцій у контексті Нового Завіту як єдиного критерію і мірила, що визнається всіма віруючими. Іншими словами, екуменізм можливий, але уможливлення його залежить від того, який зміст вкладається в нього. Якщо він загрожує християнству смертю, то ним навряд чи буде перейматися весь християнський світ.

Як на нас, доки всі, без винятку, християни не усвідомлять, що доля людства з часом все більше буде залежати від єдності землян, що вузькоконфесійна заикленість християнства стоїть на заваді консолідації всіх людей, що плідне відродження християнської як загальнолюдської моралі в суспільстві можливе спільними зусиллями, що чвари між християнами, говорячи тут мовою християн, не грають на користь євангелізації світу і „спасіння” людей, доти ідея єдиного християнства буде нездійсненною. Відтак, мова може йти не про „оцерковлення”, а тільки про істинну євангелізацію суспільства, яка мусить передбачати не нав’язування тій чи іншій людині думки про істинність якоїсь однієї конфесії, а про культивування в ній образу й подоби Бога, про орієнтацію її до віднаходження в християнстві для себе нових смислів життя, усвідомлення значимості себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. І це важливо робити саме зараз, коли техногенна цивілізація вибиває з людини все людське, знищує її віру саму в себе, нищить її як особистість, усвідомлення її творчої ролі у світі в ролі вінця Божого творива.

Проте допоки що на сучасному рівні науково-технічного і демографічного розвитку взаємовідносин різних суспільств, народів, держав між собою, як і до цього в історії, ідея консолідації людства, як водночас і сама ідея єдності християнства, є нездійсненною мрією. Подальше буття людства, швидше за все, буде продовжувати протікати у формі розділяючих світоглядів, які напевно зрештою приведуть колись до загального знищення, загибелі цивілізації взагалі, а може і всього живого на Землі [Гусейнов А. Золотое правило нравственности.- М., 1988.- С. 238].

«В епоху постмодернізму, тотальної дехристиянізації і паганізації Європи, коли хитаються всі опори людського існування, саме християни покликані відповісти, і відповісти вагомо, на виклики нашого часу. Це можна здійснити тільки в єдності. Нікуди подітися, нам усім – православним, католикам, протестантам – треба відповідати на ці виклики часу, на ці запити розгубленої сучасної людини, яка гине від індивідуалізму, егоїзму, що роз’єднують її зі всіма. Така людина, якщо

вона стає на шлях духовного пошуку, не може бачити Церкви розділеної в самій собі. Вона не піде туди, де наявне внутрішнє роз'єднання. Саме це роз'єднання може виявитися для неї перепорою, що загороджує дорогу до вічності, до спасіння» [Иеромонах Арсений (Соколов). Християнство сегодня. Взгляд из Испании.- <http://foryou.kherson.ua/slovo.1011.1.html>].

Відтак ідея єдності сучасного християнства мусить розумітися не як єдність доктринальна між різними гілками християнства, а як єдність, що ґрунтуються на співпраці між конфесіями, співпраці на міжцерковному і навіть позацерковному ґрунті. У цьому контексті проблема єдності християнства не потребує втручання у цей процес держави. Це буде тільки загострювати об'єднawчі процеси. Таке розуміння ідеї єдності не буде загострювати міжконфесійні чвари щодо визначення, хто є найістиннішим, а хто – ні, хто є вірним, а хто – єретик. Більше того, воно передбачає поважливе ставлення до інакшемислячих християн, до іншої християнської доктрини, до іншої Церкви. Зараз, як ніколи до цього, актуальною постає виконання всіма християнами заповіді Христової про любов, згідно з якою любов передбачає й любов до ворога. Час розкидання каміння минув і настає ера „збирання каміння”.

§ 9. Харизматизація як світова тенденція християнства

Релігія як складний соціально-культурний феномен, який притаманний історії людства на всіх етапах її розвитку не може лежати осторонь глобальних людських процесів. В умовах зміни парадигм людського мислення, масової секуляризації суспільної свідомості, науково-технічної та інформаційної революції, соціальних і екологічних катаклізмів сучасне християнство змушене відповідати “на виклик часу”, шукати і пропонувати людині такі духовні підстави її життя, які допоможуть їй знайти відповіді на вічні екзистенційні запити у стрімко змінюваному світі.

Деякі дослідники вважають, що в епоху постмодерну традиційні релігії, насамперед, християнські, знаходяться в занепаді, а християни (представники різних конфесій) втратили свою ідентичність. Так, Г. Рормозер сучасну ситуацію в європейській культурі визначає як „постхристиянську і далі пише: „... Оскільки ми живемо в

постхристиянську епоху, перед нами виникають значні труднощі. Вони полягають в тому, що сьогодні світ не можна назвати огульно християнським чи нехристиянським. З невловимою амбівалентністю, як у сутінковий період, з легкістю хамелеона одне переливається в інше... ” [Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху „постмодерна” глазами христианского публициста//Вопр. философии.- 1991, - № 5.- С. 75].

Зупинимось на розгляді християнського харизматизму та його „гіпертрофованих проявів” – сучасних харизматичних рухів як своєрідної форми релігійної модернізації християнства доби постмодерну. В чому ж полягають корені харизматизму як онтологічної складової, внутрішньо іманентної християнству? Чому спостерігається особливий вибух харизматизму в наш час? Спробуємо відповісти на ці та інші питання.

Визначимось спочатку з наповненістю самих термінів. В християнстві поняття „харизма” (з новогрецьк. „дар”, „подарунок”, а далі – „здібності”, „талант” [Новогреческо-русский словарь.- М., 1980.- С. 808]) закріпилося як „дар Божий” і посіло певне місце у християнських віросповідних доктринах, а тому, коли мова йде про харизматичні дари, то маються на увазі дари Духа Святого, поділені, згідно Нового Завіту, за троїстим принципом: дари одкровення – мудрість, знання, уміння розрізняти духів; дари сили – віра, чудотворення, зцілення хворих; дари мови - пророцтво, говоріння іншими мовами (глосолалія), тлумачення. В релігієзнавстві харизматичним рухом називаються виокремлені різноманітні сучасні напрямки неохристиянства, а також орієнтації в середині ортодоксальних релігій, які сповідують набуття харизматичних дарів у поцейбічному житті шляхом безпосереднього спілкування з Богом. Харизматичні рухи в неохристиянстві віднайшли своє інституалізаційне втілення в створенні харизматичних Церков. На відміну від них харизматичні рухи всередині традиційних християнських конфесій не набули самостійної інституалізації. В контексті окресленої проблематики сутність харизматизму можна визначити як процес зміни стану свідомості людини, який виходить за рамки релевантної експлікації сучасними методами наук про свідомість. Наявність певних методик „харизматизації” особистості забезпечує одноманітність, повторюваність та масовість феномену харизматизму. Специфічними наслідками „харизматизації” є наочна зміна поведінки, яка інтерпретується віруючими як зішествя на них „Духу Святого”, підтвердження чого вони вбачають в „отриманні Його Дарів” і яка призводить до стійких змін в їх особистісному світосприйнятті та еталонах буття. Визначальним постає саме індивідуальний містичний досвід як єдиний „реальний” доказ присутності Бога, що, по суті, відповідає духу постмодерну, коли

відбувається еклектична інтеграція філософії, релігії, науки. Означений містичний досвід постає об'єднувальною основою для віруючих різних конфесій, про що йтиметься нижче.

Розглядаючи харизматизм в широкому розумінні, можна віднайти в історії християнства багато прикладів його прояву (монтаністи, катари, вальденси тощо). Це дає нам можливість виокремити християнський харизматизм як особливий феномен християнської релігійності. Він становить собою складне духовне явище, що ґрунтується загалом на християнській доктрині про трипостатність бога. Основи християнського харизматизму закладені зокрема в християнській пневматології, християнській антропології й ряді інших теологічних дисциплін, розробкою яких займається християнське богослов'я. Відтак, харизматизація християнства – це постійний процес. Не вдаючись до розлогих історичних екскурсів, зупинимось лише коротко на аналізі досить вагомих та ілюстративних проявів харизматизму в християнстві, а саме „трьох хвиль Святого Духу”, як їх виокремлюють релігієзнавці й богослови.

„Перша хвиля” припадає на початок XIX ст. Це виникнення традиційних п'ятдесятницьких церков, де хрещення Святим Духом проявляється у глосолалії і є своєрідною сходиною на шляху реалізації п'ятдесятниками своїх духовних можливостей. Впродовж майже піввіку п'ятдесятницький рух залишався сектантським і критично сприймався представниками традиційних християнських Церков. Поступово й в ці церкви стало проникати говоріння мовам, хоча спочатку ці явища ними не афішувалися. Серед чинників, які сприяли постанню й поширенню п'ятдесятництва, варто виділити наступні:

- 1) Стан релігійності в традиційних християнських конфесіях, коли християни відчували, що їхня релігія – раціональна й зводиться до зовнішньої ритуальності.
- 2) Особистісні переживання, які знаходяться в основі “нового способу віри” людини, переповнюють її та називаються „хрещенням у Святому Дусі” або „Святим Духом”.
- 3) Процеси модернізації та глобалізації суспільства в умовах постмодерної цивілізації, які в площині релігії супроводжуються секуляризацією, демократизацією, певним знівелюванням конфесійних особливостей традиційної християнської культури.

Саме тому другою “хвилею Святого Духа” вважають поширення харизматичного руху всередині вже існуючих Церков.

Порівнюючи “першу хвилю”, тобто період виникнення і розповсюдження п’ятдесятницького руху, з “другою хвилею” – періодом розвитку харизматичного руху всередині традиційних християнських Церков, можна зауважити на наступному: на відміну від п’ятдесятницького руху, який піддався різким нападкам, харизматичний рух впродовж 20-х років XX ст. зумів знайти доступ майже у всі „народноцерковні і вільноцерковні общини”, отримавши широке визнання й підтримку в керівних колах Церков. Швидке розповсюдження харизматичного руху в кількісному відношенні супроводжується певними „якісними” втратами, бо ж спостерігається деяке спрощення в теологічній доктрині. В харизматичному русі знаходиться місце як для фундаменталістських, так і для критичних (по відношенню до Біблії), як для екуменічних, так і для сакраменталістських переконань. Загальним знаменником цього руху є не сповна ґрунтоване на Біблії переконання у вірі, а формування харизматизму як індивідуальної форми релігійності.

На початок 80-х років XX століття панувала думка, що харизматичний рух, якщо брати його у світовому масштабі, вже пройшов кульмінацію свого існування. Але з того часу, коли “друга хвиля” харизматичного руху стала втрачати динаміку розвитку, починається його нова епоха - епоха “третьої хвилі Святого Духа”.

“Третя хвиля”, відома ще за назвою „пауер-івенжелізм” (тобто “євангелізм у силі”), піднялася на початку 80-х у зв’язку з рухом за ріст громад. Цей рух був спрямований насамперед на охоплення християнських громад, що ще не стали харизматичними, та створення нових громад, які б початково мали харизматичне спрямування. Цікаво, що ця хвиля бере свій початок (як і обидві попередні) у Каліфорнії (США). Характерною рисою цього періоду є створення харизматичних Церков, тобто інституалізація харизматичних рухів, яка відбувається на наших очах нині в усьому світі. Однією із помітних ознак третьої, об’єднуючої хвилі християнського харизматизму є відсутність явищ, які викликають розбіжності у представників різних віросповідань. Багато християнських громад, які не мали в минулому зв’язків з харизматами, починають раптом молитися за зцілення хворих й одержують досвід зцілюючої сили.

Істотна різниця між „третьою хвилею” харизматичного руху і двома попередніми в тому, що в „першій хвилі” „силу Божу” для служіння набувають переважно штатні пастори, у „другій хвилі” - відповідальні з мирян керівники домашніх гуртків та осередків, а в „третьій хвилі” „дари Святого Духу” можуть одержати вже всі християни. Тобто „харизматизація” вірних в харизматичних громадах „третьої хвилі”

стає „тотальною”. Відомий євангельський богослов Д.Паккер, характеризуючи харизматичний рух, називає його свого роду хамелеоном (згадаймо згадану вище цитату Г.Рормозера), що пристосовується відтінками свого богослов'я до того навколишнього середовища, в якому знаходиться, і коли зовнішні чинники змінюються, то й він змінює своє забарвлення. Іншими словами, орієнтацію сучасного харизматичного відродження можна охарактеризувати як деяку нову і більш глибоку форму єкуменізму: кожний християнин „оновлюється” завдяки власному релігійному досвіду в своїй релігійній традиції, але при цьому певним чином поєднується з іншими віруючими, які також „оновилися”, але вже в своїх традиціях. Отже, всі „три хвили Духу Святого” – це „суттєва частина харизматичного руху в християнстві як такому. Це означає, що майже всі християнські деномінації тією чи іншою мірою насичені „харизматичною ідеєю” [Див.: Бюне Ф. Игра с огнем.- Spiel mit dem Feuer., 1991.- 320 с.].

Об'єктивні явища в соціально-економічному, політичному, культурному та ідеологічному житті сучасного постмодерного суспільства зумовлюють секуляризацію масової свідомості. Релігійність стає справою індивідуального і довільного вибору. Та криза віри, яка спостерігається повсюдно, не може не торкнутися і систематичної (догматичної) теології. Одне з основних понять, якими сьогодні користуються прибічники постмодерну можна означити наступним чином: світ як текст і свідомість як текст, інтертекстуальність, криза авторитетів та епістемологічна невпевненість, фрагментарність оповіді (принцип нонселекції), тобто ті явища, які для християнства можна означити як свобода інтерпретацій Біблії, фрагментарність і довільність у витлумаченні біблійських оповідей. Відтак, богословські інтерпретації феномену харизматизму в сучасному християнстві розглянемо через призму постмодерністської ідеї, яка саме в тому й полягає, що текст виникає як продукт зустрічі „свідомості автора” зі „свідомістю читача”. При цьому не ставимо собі за мету довести істинність якихось одних теологічних аргументів і заперечити інші, оскільки це б порушувало принцип позаконфесійності академічного релігієзнавства. Нас цікавить розвиток харизматизму, його трансформація, серед чинників якої можна відзначити формування різних богословських поглядів на цей феномен, як продукт постмодерного суспільства.

В першоапостольській церкві прояви харизми сприймалися як практична робота Святого Духа. Однак з часом це розуміння зазнало серйозних змін і трактувалось по-різному. Всі деномінації християнського спрямування тісно пов'язують високий духовний рівень

християнства в часи апостолів, поширення Євангелія в супроводі чудес і знамень Духа Святого з першоапостольською церквою. Однак християнські ортодокси не надають такого значення глосолалії, тобто розмові з Богом незрозумілою мовою (від грец. *glossa* – незрозуміле слово і *lalien* - говорити), як це роблять харизмати. Таку точку зору вони аргументують посиланнями на апостола Павла, який “осмислює дар глосолалії... як спілкування людини, наділеної цим даром з Богом. Він протиставляє цей шлях індивідуального містичного богопізнання таланту проповідника-пророка” [Богачевская И.В. Язык религии в контексте национального самосознания.- К., 1999.- С. 72]. “Як говорить хто чужою мовою, той не людям говорить, а Богові, бо ніхто його не розуміє, і він духом говорить таємне... А тепер, як прийду я до вас, браття, і до вас говорити буду чужою мовою, то який вам пожиток зроблю, коли не поясню вам чи то відкриттям, чи знанням, чи пророцтвом, чи наукою?.. Так і ви, коли мовою не подасте зрозумілого слова, - як пізнати, що кажете? Ось тому, хто говорить чужою мовою, нехай молиться, щоб умів вияснити... Розмовляю я мовами більше всіх вас; але в Церкві волю п'ять слів зрозумілих сказати..., аніж десять тисяч слів чужою мовою” (1 Кор.14, 2 –19). Це місце Нового Завіту викликає багато суперечок серед християнських богословів різних конфесій.

Католицькі богослови інтерпретують харизму як надзвичайний духовний дар, посланий певній особі заради блага Церкви, наприклад, дар святих, непогрішимість папи і таке інше. У католицькому канонічному праві стверджується, що „харизми необхідні для життя Церкви” [Джероза Л. Канонічне право.- М., 1996.- С. 308].

З позицій історико-еклезіологічного аспекту зазначається, що як “давні церковні об'єднання (чернечі ордени, братства) так і нові (церковні рухи) зародились не тільки завдяки людському устремлінню об'єднатися, але завдяки об'єднуючій силі, яку отримав їх засновник чи засновниця як дар первинної харизми” [Там само.- С. 309]. Однак, поряд з харизмою, “об'єднуючу роль відіграють два інших конституційних елементи, які мають інституційну природу: Слово і Таїнство” [Там само.- С. 309].

Слід зазначити, що серед трьох основних напрямів християнства, католицькими богословами найбільше приділяється уваги обґрунтуванню і визначенню місця харизми в церковному житті. Зокрема, в документах II Ватиканського собору висвітлюється специфічна природа харизми в п'яти тезах:

- 1) харизми, як „особливі дари благодаті” (*gratias speciales*);
- 2) харизми вільно розподіляються Духом „серед усіх прошарків віруючих”;

- 3) завдяки харизмам віруючі стають „здатними і готовими” (*aptos et promptos*) прийняти на себе різні функції для „подальшого розширення Церкви”;
- 4) самі харизми поділяються на „екстраординарні” та на „більш прості й поширені”;
- 5) всі вони без винятку підлягають „суду авторитету Церкви”, який визначає їх істинність.

Вивчення документів II Ватиканського собору дає можливість виокремити три лінії, всередині яких можна уточнити конституційно-еклезіологічну роль харизми, а саме:

- 1) Харизма – це особлива благодать, що відмінна від Слова і Таїнства, але орієнтована на побудову церковного *communio*.
- 2) Харизму не можна звести тільки до індивідуального таланту, а також до дару Духа, який абсолютно всім дається в хрещенні.
- 3) Існуючий взаємозв'язок між харизмою і служінням засвідчує належність харизми до Конституцій Церкви, на протиположному протестантському протиставленню Харизми та Інституції.

В католицизмі явище харизматизації виявляється вже впродовж 35 років [Див. дет.: Сайнен В. В последние дни. Излияние Святого Духа в XX веке.- К., 2003.- С. 44-53]. Ще в 1961 году Ватикан почав розробляти і впроваджувати програму повернення молоді в лоно Матері-церкви, хоча ставлення до харизматизації в середовищі католиків не можна назвати однозначним.

В православ'ї відсутня чітко розроблена богословська концепція харизми, як це зроблено в католицькому канонічному праві. Виокремимо дві позиції православ'я щодо харизматизму. Перша позиція – критична. Вона стосується практичної діяльності харизматів. Друга – стосується богословського розуміння харизми як Дару Святого Духу, початково притаманного також і Православній Церкві. Харизматизм у тих його формах, які притаманні сучасним харизматичним Церквам, не закріпився в православ'ї, як то сталося у нього з католицизмом, де отці Церкви легалізували харизматичний рух, закріпивши й обґрунтувавши його в канонічному праві, тим самим взявши його цілком під свій контроль.

Сьогодні відомою практикуючою харизматичні дари Православною Церквою є хіба що Грецька Православна Церква Америки. Починаючи ще з 1972 р., за сприяння о.Євсевія Стефану стали з'являтися повідомлення про цей рух в журналі „Логос”, де отець наводить такий аргумент на користь харизматичного руху: „Дерево пізнається за плодами

його... Чи демонструють ці плоди присутність диявола чи освячуючого Духа Христа? Жоден православний, якщо він має здоровий розум, побачивши власними очима плоди Духу, не зможе помилитися у своїй відповіді на це питання” [Логос.- 1972., январь-февраль]. Позитивним, на думку о.Євсевія, є те, що харизматичний рух несе „нову присутність Бога, нове розуміння Христа, сильніше бажання молитися та можливість славити Бога, нове бажання читати Св. Писання, тому що воно оживає, нове прагнення передати іншим знання про Христа, нове відчуття світу і радості...” [Там само.- С. 125].

З різкою критикою такого підходу до харизматизму виступив інший представник православ'я о. Серафим Роуз, вважаючи прояви цього феномену формою спокуси, що „пов'язана із прагненням людини досягти високого стану або духовних видінь, не очистившись від пристрастей і водночас сподіваючись лише на власні судження” [Роуз С. Православие и религия будущего.- Волгоград, 1991.- С. 194]. Вважаючи харизматичні рухи цілком протестантськими за своїм походженням, спрямуванням, богослужбовою практикою та кінцевою метою, С.Роуз стверджував, що „це явище, яке залишає лише фрагмент з чого б то не було істинно християнського, підмінюючи християнство емоційною „релігійною історією”, жертва якої впадає в оману, вважаючи, що вона „спасенна”. Якщо „харизматичне відродження” й відрізняється від протестантського відродження, то тільки тим, що додає нову категорію криптоспірітичних феноменів, які більш ефективні та об'єктивні, ніж просте суб'єктивне відродження” [Там само.- С. 125].

Розглядаючи харизматичний рух як одну з форм екуменічної духовності, о.Серафим вважає її наділеною таким релігійним досвідом, який не може вважатися християнським. І це явище, на його думку, закладає підвалини зародження нової релігії, яка за своєю суттю вже не буде християнською [Там само.- С. 131]. А “нова релігійна свідомість, до якої входить і харизматичний рух, – зазначає він, – це демонічне посвячення, що існувало раніше в рамках лише язичницького світу” [Там само.- С. 132].

Православний богослов української діаспори в Канаді о. Степан Ярмусь, визнаючи наявність як негативних, так і позитивних сторін у практиці харизматичних рухів, зазначає: „Благодать в ортодоксальному розумінні — це Дари Духа Святого. Тому ні християнське життя, ані Церква не мислимі без Благодаті Святого Духа, бо то тільки Дух Божий оживотворює Церкву завжди — від першої Християнської П'ятдесятниці і по сьогоднішній день. Усе, що діється в Православній Церкві: всі Таїнства, всі Богослуження і всі моління можливі тільки завдяки

Благодаті Святого Духа” [Ярмусь С. Духовість українського народу.- Вінніпег, 1983.- С. 35]. Відтак, на думку о. Степана Ярмуса немає християнської церкви поза харизмою, яку він ототожнює з проявом Духу Святого.

Підкреслюючи протестантське походження сучасного харизматичного руху, о. Ярмусь вважає, що „протестантизму харизматизм необхідний, бо в ньому немає таїнственного життя; харизматизм можна припускати і для католицизму з його формалізмом та священним легалізмом. Пропозиція харизматизму для Православної Церкви — це пропозиція, яка припускає заперечення її Благодатної природи, заперечення її Істоти” [Ярмусь С. "Charismatism" An Outline of its Discussion. Вінніпег, 1985.- С. 48], оскільки „сама природа Православ'я, природа наших релігійних переживань — харизматичні від самого початку існування Церкви, бо без цього ні Православ'є, ні Православна Церква, ані релігійне життя не існують” [Там само]. Отже, в цій концепції харизматизм сприймається як певний „компенсатор” втрати „благодаті Божої” протестантизмом та католицизмом, тобто якщо б ці церкви не втратили первісної благодаті Духа Святого, а зберегли її (як православ'я — за о. Степаном), то ніякого харизматизму не потрібно було б.

Спільним для богословських рефлексій о. Роуза та о. Ярмуса є їх переконання, що дари Святого Духу не відкриваються тим, хто знаходиться поза істинною Церквою (тобто православ'ям). „Благодать Святого Духу була дана всім нам, вірним Христу, в таїнстві святого хрещення і закріплена таїнством миропомазання... як прийнято в святій Церкві, вічній охоронниці цієї благодаті” [Роуз С. Православие и религия будущего.- Волгоград, 1991.- С. 143].

Православне богослов'я рішуче визначає стан харизматів як такий, що є за своєю суттю протилежним „витрезвінню” і рівнозначний спокуси (самообману). Як вітчизняні, так і західні православні богослови схильні розглядати сучасний харизматизм і його „візитну картку” - глосолалію як „демонічну обсецію (осаду, блокаду), тобто одержимість злими духами на відміну від посесії, повної одержимості бісами [Дунаев Д. Харизматизм как психическое оружие массового поражения // <http://www.kiev-orthodox.com/apology/religions/harismatism.htm>]. Одним із найактивніших представників крайнього негативного сприйняття сучасного християнського харизматизму є російський „сектознавець” О.Дворкін, який, зокрема, зазначає: „Молитовні зібрання вводять сектантів в ірраціональний екстаз, при якому вони входять в інший стан розуму. Вони переходять в інший світ, наповнений демонами, занепокоєнням, стресом та розпачем. Разом з тим вони робляться своєрідними

наркоманами пережитих на зборах станів і вже більше не можуть жити без ейфорії від „іномовлення”. У такий спосіб відбувається контролювання свідомості членів секти її керівництвом” [Дворкин А. Введение в сектоведение.- Н. Новгород, 1998.- С. 56].

Харизмати, в свою чергу, вважають наявність у віруючої людини “дарів Святого Духу” доказом автентичності її віри. Саме присутність в релігійному русі цих дарів розглядається ними як доказ безперервності християнської традиції від часів перших апостолів. Вони проголошують втрату цих здібностей традиційними християнськими конфесіями доказом того, що вони “відступили” від вчення Христа, аргументуючи це тим, що:

- 1) Говоріння іншими мовами припиниться лише підчас другого пришествя Ісуса Христа.
- 2) Пророцтва і говоріння іншими мовами не замінилися канонм Нового Завіту, тому що не вважалися таким Божим Словом як Священне Писання.
- 3) Головна мета зішествя Духа Святого з харизматичними проявами – євангелізація і проповідь християнства, які й відбуваються за біблійними словами: “Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете...аж до останнього краю землі будете Мені свідками” (Дії 1, 8).

В той же час можна виокремити точку зору протестантів-нехаризматів, яка базується на думці, що дія духовних дарів припинилась після смерті апостолів і апелює до того, що:

- 1) Чудеса і знамення слугували лише для підтвердження проповіді апостолів.
- 2) Згідно Першого Послання до коринтян говоріння іншими мовами припинилось при завершенні канону Нового Завіту (1 Кор. 13, 8-10).
- 3) Оскільки християнство має досконале одкровення від Бога, тобто Закінчене Священне Писання, то немає потреби в таких дарах, як пророцтво і глосолалія [Див.: Харинк К. Харизматическое движение.- Одеса, 1996.- С. 64-71; МакАртур Дж.Ф. Харизматики.- М, 1991.- С. 84-97].

Протестантські дослідження всіх основних течій цієї християнської конфесії прагнуть показати факт дару „говоріння мовами” у Новому Завіті як такий феномен, який дається віруючим Святим Духом з особливою метою. Протестанти-нехаризмати вважають, що „говоріння

мовами” у Новому Завіті дарується не кожному, а тому лише, кого обирає Дух Святий. Вони підкреслюють, що не існує такого веління, щоб кожний віруючий брав участь в цьому. В Новому Завіті немає твердження, що „говоріння мовами” є ключем до більшої духовної сили, а навпаки є твердження про те, що мови припиняться (1 Кор. 13:82).

Особливий зміст цього твердження викликає безліч суперечок серед протестантських дослідників. Зокрема, стверджувалося, що „мови” потрібні були лише в новозавітні часи (Б.Уарфілд) і що вони припиняться самі собою (М.Унгер). Примиренська позиція щодо мов полягає в тому, що сучасної глосолалії не слід прагнути штучно, як не слід її й забороняти. Цей компроміс підтримується в різних колах нехаризматичних протестантів. Якщо який-небудь випадок прояву глосолалії ідентифікується з новозавітним даром „говоріння мовами”, то, відповідно до протестантського підходу, необхідні докази, що він строго відповідає новозавітним описам цього дару, включаючи джерело, призначення, природу, порядок, роль для місії і т.д. Доказ ідентичності явища не може ґрунтуватися на особистому досвіді чи на авторитеті будь-якого вчення, а повинне ґрунтуватися на свідченнях Святого Писання з цього питання.

Харизматизм, як зазначалося неодноразово, закріпився в багатьох традиційних конфесіях — єпископальній Церкві, пресвітеріанській, методистській, баптистській, лютеранській тощо.

Сьогодні цілий ряд християнських церков, в тому числі й окремі об'єднання Адвентистів сьомого дня, використовують так званий „Давидів стиль служіння”, в якому велика роль відводиться співу і танцям в церковному служінні. Такі церкви називають „святкуючими”.

Влітку 1991 року в бюлетні п'ятдесятницько-харизматичного руху США „Timeline” з'явилася публікація „П'ятдесятницьке оновлення серед Адвентистів сьомого дня”. В статті говорилося про пасторів Давида Шнайдера і Данаа Симпсона, які оновили свої адвентистські громади на кшталт п'ятдесятницьких. Успіх цих общин спонукав деяких церковних керівників АСД підтримати п'ятдесятницький рух всередині церкви настільки, що Генеральна Конференція стала посилати пасторів в спільноту Шнайдера для навчання „новим концепціям і програмам богослужіння”. З лютого 1990 року громади Адвентистів сьомого дня на території Америки почали переходити на новий стиль богослужіння, який деякі називали „явленням”. В Україні покищо невідомі такі явища в середовищі адвентистів, однак цілком можливо, що харизматизація торкнеться й українських адвентистів.

Отже, харизматичний рух став виходити за межі церкви п'ятдесятників. Тепер віруючі, „хрещені Духом”, не прагнуть вийти із своїх церков й приєднатися до тих деномінацій, які глосолоають: політика змінюється в бік охоплення існуючих конфесій і створення „недомінаційних” і „інтер-домінаційних” церков.

Розглянуті вияви ставлення різної християнської конфесійної теології до харизми та харизматизму свідчать, що вони спираються перш за все на теологічну традицію тієї чи іншої конфесії. Виявляється різноманітний спектр ставлення до сучасного харизматизму – від повного неприйняття його православними ортодоксами до спроб проголосити цей прояв релігійності істинно біблійним і апостольським в харизматичних церквах. Ми бачимо спробу „вписати” харизматичні прояви в контекст конфесійного богослів'я та богослужбової практики в католицизмі.

Отже, вищезначена плюральність думок і поглядів, можна навіть сказати цієї множинності апофеоз, зреалізовується у своєрідній „трі зі стилями” і смислами попередніх епох, стиранні меж між структурами, формами тощо. Ми спостерігаємо, що християнський харизматизм доби постмодерну характеризується таким типом творчості, який в постмодерні розуміється як „відкриття відкритого”, тобто постійне цитування, компіляційна, колажна дійсність, своєрідна „гра” з давно створеним.

Ілюстративними в цьому плані виступають сучасні харизматичні громади. Звернемося до деяких характеристик цього явища на українських теренах. Виходячи з вищевикладеного матеріалу і з означення терміну „християнський харизматизм”, ми бачимо, що харизматичні громади постають не новаторами в поверненні до традицій першоапостольської церкви, а на новому витку історії намагаються пристосувати християнське вчення до нових умов.

Характерне для постмодерну в релігії розмивання ідеї Бога в харизматичних громадах набуває особливого смислу. Це навіть не „співробітництво” віруючої людини з Богом, а вчення про „малих богів”. Згідно тверджень харизматів, після навернення природа людини змінюється з сатанинської на божественну, тобто людина стає „маленьким богом”. Набуваючи природи Христа, вона має можливість здійснювати все, що здійснив Христос: „Ми (харизмати – *Авт.*) піднімаємося на такий рівень в нашому спілкуванні з Богом, що раніше це здавалося б казкою. Я говорю це тому, що ми маємо той самий дух віри, що й Бог” [Аделаджа С. Приготуйтеся к жатве: грядущая слава Сиона.- К., 2001.- С. 14], - так стверджує лідер харизматичної церкви „Посольство Боже” С.Аделаджа.

Як ознака постмодерну, тут виражається десакралізація Священного Письма, як наслідок в харизматів – свобода в інтерпритації ідей, текстів, подій. Можна віднайти і легко проінтерпритувати будь-який вірш з Біблії для даного конкретного випадку чи проблеми. На основі цього з'являється література, з одного боку, далека від релігійної, а з іншого – насичена цитатами з Біблії і покликана керувати життям харизмата у всіх сферах його діяльності – від сімейної до підприємницької. Тобто, на релігію переносяться всі існуючі життєві проблеми, вона прагне ввійти в непритаманні їй сфери суспільного буття, крім того цей процес входження відбувається через окремих осіб. Згадаймо, з яким захопленням і гордістю харизмати озвучують приналежність до своєї громади зірок шоу-бізнесу, відомих депутатів тощо. На сучасному етапі розвитку українського суспільства показовим було висунення кандидатом в президенти адепта харизматичної церкви Л.Черновецького. В своїй передвиборній програмі він, зокрема, зазначав, що є автором законопроекту про клятву суддів на Біблії.

Як бачимо, присутнє в релігії постмодерну прагнення до тотальності реалізується в харизматів у їх прагнення тотальної євангелізації. В гаслах, якими керуються харизмати, звучать заклики „зруйнувати твердині, взяти землю для Ісуса Христа”, „підкорити міста, країни”, куди вони прийдуть. Так, програма однієї тільки церкви „Посольство Боже” вражає масштабністю планів – 5 млн. людей, спасених в церкві, 20 млн., які повинні покаятися в Україні, 50 тисяч рукопокладених на служіннях пасторів, 500 млн. тих, хто пізнав Христа через місіонерів у всьому світі [Див.: Новое начало.- К., 2002.- 44 с.]. Відтак поняття „перемога”, „подолання”, „дисциплінований розум, що мислить позитивно” лунають так часто, що християнське життя тепер постає далеко вже не як шлях пацифізму, жертовності й упокорення.

В постмодерновому суспільстві характерною для релігії постає втрата нею своєї ролі морального імперативу. Слід відзначити в цьому аспекті активне проникнення представників харизматичних церков у сферу підприємництва, великого та малого бізнесу. Їх настанови містять у собі об'єктивно вигідну для ринкових відносин ідеологію, відповідно до якої „дохід є зримим вираженням благословення Богом праці віруючого і тим самим богоугодності його економічної діяльності” [Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества.- М., 1994.- С. 203]. На відміну від „старих протестантів”, їх етичні погляди необтяжені „пуританською суворістю”, відношення до бізнесу харизматів знаходиться, мабуть, в дещо іншій моральній площині, є більш компромісним та прагматичним. Відношення

до різного роду фінансових справ їх членів – цілком позитивне і прогресивне. Цікавими в цьому контексті є книги Дж.Беннета „Как преуспеть в бизнесе, не потеряв душу”; Д.Принса „Божий план для твоих денег”, С.Аделаджа „Научитесь руководить”) та ін. Вважається, що це дає змогу реалізувати особисті творчі можливості віруючих, розвивати здібності в ряді сфер життєдіяльності, кожна з яких є відображенням божественних якостей, закладених в людині.

Варто торкнутися й такого важливого моменту як втрата своєї сакральності обрядово-церковною практикою в постмодерному суспільстві. В харизматичних громадах вона є дуже спрощеною і зводиться до виголошення проповідей та отримання “хрещення Святим Духом”, яке супроводжується дарами говоріння і зцілення. При цьому спостерігається майже повне сприйняття форм сучасної культури. Тут присутні і сучасна музика, і танці, і співи. Як зазначає В.Єленський, “деякі богослужіння є певною мірою еклектичним поєднанням скаутських свят, спортивних шоу з елементами специфічних культових практик афро-американської субкультури (підтримання високого рівня екзальтації, постійне плескання у долоні, щільний контакт між проповідниками і загалом - підбадьорливі вигуки, піснеспіви, спільні трапези тощо)” [Єленський В. Релігія після комунізму.- К., 2002.- С. 66]. Відтак форма виявляється несуттєвою в порівнянні зі змістом. Десакралізація культу проявляється у виборі місця богослужінь, вірніше у відсутності вибору, бо ж тут вже неважливим є, чи це легкоатлетичний манеж, а чи ж кінотеатр, чи щось інше). Легко сприймаються і доволіно використовуються харизматами форми української культури, власне зовнішня атрибутика, що покликане сприяти полегшенню їх інтеграції в український духовний простір (жовто-блакитне поєднання кольорів при оформленні залів, українські костюми, фольклорні мотиви в релігійних гімнах тощо). Так, пропонування харизматами своїх релігійних поглядів подібне, скористаємося термінологією А.Баркер, на “релігійний супермаркет”, де необхідно практику своєї конфесії правильно “подати” і “продати”, що й здійснюється за допомогою вільного витлумачення біблійних текстів. Цікаво, що однією з методик навернення харизматів є “система 12”, яка полягає в тому, що кожен член харизматичної громади в результаті здійснення особистої євангелізації повинен обов’язково залучити в спільноту ще 12 неофітів. Можна, звичайно, заперечити, що не кожен здатний залучити таку кількість нових прибічників, однак, як зазначалося вище, харизматам притаманна масштабність планів. І навіть, якщо кожний харизмат залучить до своєї церкви не 12, а хоча б одного чи двох потенційних членів, то в цілому система працюватиме. Крім того,

серед методик навернення можна виокремити й такі як:

1. Спонтанність навернення, яке, на відміну від катехізації в традиційних християнських церквах, не потребує спеціальної попередньої підготовки неофіта. Доктринальні засади церков харизматичного спрямування дають „вичерпні” пояснення явищам дійсності, причому засвоєння релігійних істин не вимагає від новонаверненого якоїсь спеціальної підготовки. В той же час основні її положення не позбавлені абстрактності і невизначеності, що дозволяє задовольнити потреби людей різних рівнів духовного й інтелектуального розвитку. Видимість ясності і непорушності релігійних істин породжує у прихильників відчуття усталеності і впевненості, умиротворення і спокою.

2. Індивідуальний, персоніфікований підхід до кожного потенційного члена харизматичної громади, так зване „бомбардування любов'ю”, що ґрунтується на індивідуальному підході до кожного потенційного харизмата. На початковій стадії залучення новонаверненого до Церкви він відчуває вплив групової уваги до себе і “бомбардування любов'ю”. Суть цього “бомбардування” полягає в тому, що у неофіта викликається почуття, ніби тут чекали саме його. Він почуває постійну опіку з боку інших членів церкви. Такий індивідуалізований, інтенсивний підхід до потенційних, а потім і новонавернених членів харизматичних церков, без сумніву, має переваги перед відомими формами роботи інституталізованих ортодоксальних християнських спільнот.

3. Диференціація щодо різних соціальних груп, до яких належать члени громади. При харизматичних церквах існують групи, що, мають чітку суспільну спрямованість. Принципи організації їх різноманітні: за статтю (чоловічі, жіночі), за віком (молодіжні, дитячі, підліткові), професійні (юридичні, медичні), за уподобанням (групи прославляння, танцювальні, хорові тощо).

4. Постійна само- та взаємоіндукція adeptів харизматичного руху. Харизматичні церкви свідомо чи несвідомо використовують психологічні методи, які за довгі часи християнства виявили себе найефективнішими щодо впливу на свідомість віруючої людини. Новонавернений отримує змогу звільнитись від своїх турбот, страхів, беручи безпосередню й неодноразову участь в харизматичних зібраннях. Шляхом аутосугестії він переконує себе тут в тому, що отримує в Церкві саме те, що йому потрібно.

5. Більша, ніж в традиційному християнстві, багатоаспектна залежність адепта від своєї релігійної групи та її лідера. Члени харизматичних Церков внаслідок індоктринації потрапляють у

різноманітну залежність від громади, яка ними як залежність не сприймається. У новачків складається враження спонтанності своїх емоцій, добровільності поведінки. Члени Церкви вважають, що пропонувані їм переконання відповідають їх власним ідеалам, неоформленим і незреалізованим до моменту появи на харизматичному зібранні.

Можна сказати, що індивідуалізація свідомості, свобода думок, соціальний успіх, як ознака обраності, секуляризація світосприйняття, поступове стирання граней між церквою і культурою, світським і сакральним – ці основні ознаки постмодерністського часу цілком знаходяться в руслі діяльності харизматичних Церков.

Отже, всі вищезазначені методики, діючи в комплексі, впливають надто потужно й забезпечують харизматичним Церквам постійне кількісне зростання. Нині в світі нараховується більше півмільярда віруючих-харизматів. В Україні найбільше поширення харизматичний рух набув в Києві і в південно-східних регіонах, де діють близько 297 громад, що становить десь 59,6% їх загальної кількості. Характерним є той факт, що ряди місцевих харизматів ростуть не тільки за рахунок членів сім'ї. У харизматів, на відміну від баптистів чи свідків Єгови, не поширені багатодітні сім'ї. Вони зростають не тільки за рахунок новонавернених, а й за рахунок прихильників інших церков: має місце політика прозелітизму. Послугуючись даними Державного комітету у справах релігій станом на 1 січня 2005 року зазначимо, що кількість харизматичних громад (1140) серед всіх релігійних громад, зареєстрованих в Україні, становить близько 3,8%, серед громад християнського спрямування – близько 5%, серед протестантських громад – близько 13,2% (Релігійна панорама.- 2005.- №2). Це говорить про те, що не слід перебільшувати вплив харизматів на суспільство в кількісному відношенні, однак не слід його і недооцінювати в якісному.

Розглянувши харизматизм як онтологічну складову християнства, внутрішньо йому іманенту, прослідкувавши його трансформацію на різних етапах суспільного розвитку, можемо зробити висновок, що сьогоденні харизматичні рухи (як інституйовані, так і харизматичні орієнтації всередині традиційних церков) не є відірваними, самостійними явищами. Вони є частиною постійного процесу, притаманного християнству. Харизматизація, яка, як видно з вищевикладеного матеріалу, охоплює поступово всі напрямки християнства наочно ілюструє той постмодерністський стан християнської релігії, який став помітною тенденцією в житті сучасного суспільства. Цілком відповідаючи принципам постмодернізму – деконструкції, радикальний

плюральності, релятивізму, еkleктизму, фрагментарності та заміні реальності симулякром – харизматизація стрімко поширюється в християнському світі. Християнство вже не може розраховувати на виняткові позиції, перевагу в сучасній ідеології та культурі. Воно в цьому втрачає свої позиції. В умовах плюральності істини воно може виступати як одна з істин серед рівноправних. Враховуючи те, що Україна постає поліконфесійною державою, однією з основних цінностей сьогодні постає налагодження міжконфесійного діалогу.

2

**ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ
В ХРИСТІЯНСТВІ УКРАЇНИ****§1. Релігійність в Україні:
характер і напрямки змін**

Стан і зміни в релігійності населення пострадянської України, треба це визнати, соціологічними методами вивчався надто поверхово. Практично відсутні були масштабні довготермінові проекти, які б цілеспрямовано досліджували релігійність українців в її динаміці впродовж багатьох років за стандартами, що є загальноувживаними в сучасній соціології релігії. Але включення України до міжнародних соціологічних дослідницьких програм з вивчення ціннісних і релігійно-поведінкових орієнтацій, національні проекти, зорієнтовані на одержання громадсько-політичного, соціально-демографічного, соціокультурного портрету населення України, які передбачали б також вивчення його ставлення до релігії, та окремі фокусні дослідження релігійності, репрезентовані в загальноукраїнському масштабі, все ж дають певне уявлення про релігійність в Україні останніх років та тенденції її розвитку в порівнянні з іншими країнами (остання обставина гадаємо є особливо важливою).

Очевидно, що відновлення релігійно-інституційної мережі в обсягах, необхідних для задоволення релігійних потреб, а також розгортання релігійними інституціями катехитичної та євангелізаційної праці, зумовило звернення до релігії певної кількості людей. Але слід погодитися, що в цьому зростанні істотною є питома вага також й інших чинників. По-перше, ми не маємо надійної відправної точки-оцінки рівня релігійності і навіть емпіричні матеріали, отримані свого часу радянськими дослідниками, вимагають дуже обережного ставлення, бо ж вони у частині конкретних цифрових показників були явно заниженими. По-друге, це звернення до релігійних інституцій, як і до політичних,

національних, культурних центрів соціального тяжіння, надія на їхній перетворюючий потенціал, що може тягнути за собою також і декларування віри в ідеї й догмати, проголошені цими інституціями. По-третє, це конформізм, який примушує значну частину суспільства поводитися згідно з пануючими в ньому тенденціями. Прикметно, що 2002 р. 9,5 % опитаних українців, котрі віднесли себе до невірних відвідували богослужіння кілька разів на місяць, а 71,4% - раз на місяць (УЦЕПД, 2002).

Природно, практики і, особливо, декларації належності є великою мірою питанням особистісної й групової ідентичності тих, хто вважає себе православними, в Україні виявляється більше, аніж віруючих. 47, 8% невірних назвали себе просто православними (УЦЕПД, 2002).

У зв'язку з цим можна говорити про принаймні два рівні проблеми. Перший – це той потужний імпульс, який отримує вияв (чи демонстрація) релігійності у колективах, для яких такий вияв є важливим індикатором тотожності та демаркаційною лінією у відносинах з “іншими”, у першу чергу із тими спільнотами, від яких вони прагнуть відокремитися. Те, що релігійність дістає значну підсилюваність за умов, коли процеси націтворювання не закінчені, свідчать, зокрема, українські реалії. Скажімо, на початку 2004 року УПЦ МП мала 10310 громад проти 4506 в обох незалежних Українських Православних Церквах (УПЦ КП та УАПЦ), тобто в 2,3 рази більше. Водночас, патріарх Філарет і речники Київського Патріархату неодноразово підкреслювали, що, згідно з результатами соціологічних досліджень, про свою належність до УПЦ КП наголошує набагато більше опитаних, ніж про належність до УПЦ МП. Це підтверджується дослідженнями, що здійснюються впродовж уже кількох років різними соціологічними службами: від 25% до 32% опитаних повідомляють про свою належність до УПЦ КП, від 7% до 12% – до УПЦ МП, від 0,5% до 2% - до УАПЦ. Інтерпретація цих результатів для тих, хто знайомий з реаліями релігійного життя України, може бути тільки однією: декларуючи приналежність до Київського, а не Московського Патріархату, особа декларує свою ідентичність, яка має український вектор. Втім, священноначалля незалежних церков інакше пояснює ситуацію. Так, патріарх Філарет вважає, що незмінність пропорцій між УПЦ МП та УПЦ КП спричинилася державною політикою несприяння УПЦ КП з боку держави [Див.: Федів Л. Патріарх Філарет: Церква в нас відокремлена від держави, але не відділена від народу // Молода Галичина.- 1999.- 27 листопада].

Можна також припустити (якщо не стверджувати), що під час демонтування комунізму декларації релігійності значною мірою

відображали невдоволення режимами, які пригнічували релігійну свободу. Хоча виокремити “протестну” компоненту в загальній масі самодекларацій досить важко. Її очевидна присутність підтверджується найбільш активним і очевидним зростанням релігійних настроїв серед освічених прошарків й молоді, які були найпослідовнішими соціальними агентами трансформацій, а також певним спадом рівня самоідентифікацій у деяких посткомуністичних країнах впродовж уже першої половини 1990-х рр.

Другий рівень проблеми – це відтворення традиційної релігійної культури і формування нової суспільно-політичної ситуації, соціокультурного і психологічного клімату. В цій атмосфері “церковність” стає соціально легітимізованим і заохочуваним елементом поведінки, що, в свою чергу, підсилює релігійну поведінку і храмову активність.

Ця атмосфера передрікає межі окремих деномінацій – можна говорити радше про певний набір цінностей, фрагментів історичної пам’яті, символів, моделей поведінки, звичаїв та ритуалів, які не співпадають із інституалізованою релігійністю. Церква (Церква *per se*, а не конкретна релігійна організація) посідає особливе становище в суспільстві. Вона, як ідеальний тип і незаплямована субстанція, стабільно отримує найбільшу громадську довіру. Церква присутня в публічному дискурсі, її спадщина, артикульована в офіційних промовах і текстах як “наша духовність”, “незамулені витoki”, “берегиня” тощо, також постає як свого роду ідеальний тип, що має небагато спільного з реальними історичними подіями.

Атмосфера, що розглядається, успадкувала, поза сумнівом, деякі суттєві риси традиційної премодерної культури, що виявляється далеко не тільки лише в старанному відтворенні етнографічних деталей. По суті справи, так звана “народна”, “популярна” релігійність в Україні, тісно пов’язана з аграрною культурою, була одним з головних вогнищ спротиву радянській церковній політиці. Виступи селян на захист своїх храмів, самовільне використання зачинених церков тривали аж до горбачовських реформ не лише в Галичині, але й на Поділлі і на Волині. Живучість “релігійних забобонів” в українському селі, відмова від праці в дні найбільш шанованих свят, високий рівень релігійної обрядовості, велелюдні відзначення “храму” (зруйнованого найчастіше ще в тридцятих роках) – постійні теми результатів перевірок ідеологічної роботи в українських регіонах.

Відновлення традиційного культурного архетипу супроводжується і відновленням, скажімо, питомої домодерному

суспільно-релігійному типові практики патрунування церкви носіями влади, які дедалі частіше стають ктиторами і гарантами недоторканності церковного майна. В різний час українські медіа повідомляли про спонсорування будівництва храму в рідному селі Президентом України, главою його Адміністрації, багатьма міністрами, мерами великих міст й багатьма депутатами різних рівнів. Державні й політичні лідери незмінно поздоровляють співвітчизників з релігійними святами у ЗМІ, а звернення носіїв влади або їхніх дітей до Церкви з метою здійснення “обрядів переходу” перетворюються на помітні інформаційні приводи.

Зрозуміло, що ця атмосфера не може не сприяти зростанню особистісних декларацій релігійності. Якщо ми звернемося до результатів соціологічних досліджень, які фіксували зміни в релігійності населення України, то побачимо практично в першу чергу постійне, хоча і не лінійне, зростання числа респондентів, які декларують віру в Бога. В 1991 р. про це говорять 43% (ІФ) – 48% (КМІУС) – 49% (RRR) опитаних; наприкінці 1990-х – на початку 2000-х рр. – 66% (СОЦІС, 2000) – 78% (УЦЕПД, 2000) – 60,2% віруючих плюс 19,4% тих, хто хитається між вірою і невір’ям (УЦЕПД, 2002), і навіть 86% (КМІУС).

Водночас, в персонального живого Бога, а не в якийсь тип Вищої Надприродної Сили, беззастережно вірить набагато менше – 23% (AND) – 25% (УЦЕПД). 20,6% опитаних в 1998 р. знає і сильно вірить, що Ісус, який жив серед нас, є Сином Божим і Богом (AND). 14,6% респондентів при цьому не впевнені, що Ісус реально жив серед людей, 16% вважає його лише екстраординарною людиною, а не Богом, 14,5% не розуміють цієї проблеми до кінця, хоча й вірять, що Ісус є Божественною персоною. Зміни тут також не є радикальними. В 1991 р. в те, що люди можуть мати персональний зв’язок із Богом, вірило 16% українців (RRR).

Це ж стосується і релігійної поведінки. Попри неухильне зростання віруючих в Бога, дуже істотне збільшення числа сакральних об’єктів (впродовж 1992-2003 рр. в Україні було повернуто релігійним інституціям понад 3,7 тис. культових будівель і більше 4 тис. збудовано). Питома вага тих, хто регулярно відвідує богослужіння є досить стабільною. В 1991 р. богослужіння принаймні раз на тиждень відвідували 3% опитаних і 16% - декілька разів на рік. В другій половині 1990-х рр. раз на місяць і частіше храми відвідували 16,6% (EVS, 1999) – 17,8% (УЦЕПД) – 18,7% (AND) опитаних. В 1999 р. на питання: “Як часто Ви проводите час з людьми у Вашій церкві, синагозі, мечеті?” – “раз на тиждень” відповіло 8,3% респондентів; “раз – два на місяць” – 5,3%; “декілька разів на рік” – 18,5% і ніколи – 51,4% (EVS, 1999). Цікаво, що питома вага тих, хто регулярно, щонайменше раз на місяць,

відвідує храми, практично не змінилася і в інших посткомуністичних країнах: в Росії – 6% в 1991 р. і 7% в 1999 р.; в Угорщині – 23% та 23,9% в 1998 рр.; в Чехії – 13% і 13,6 % відповідно; в Литві – 28% і 30%; в Словенії – 35% та 33,2%.

Інші індикатори релігійної поведінки (сповідь, молитва, читання Біблії тощо) також не дозволяють говорити про стрімке зростання особистісної релігійності.

Серед виразних “поведінських” змін, які фіксуються практично всіма дослідженнями, є лише очевидне і цілком зрозуміле зростання числа тих, хто відвідує церкву декілька разів на рік. Простіше, це люди, чия ідентифікація зумовлює їхнє звернення до церкви для освячення вузлових подій власного життя і, природно, набагато частіше – своїх рідних і близьких.

Як і в більшості європейських країн, релігія не формує ціннісного ядра особистісної структури більшості українців або не сприймається в такій якості. Релігія в ціннісних перевагах молоді поступається сім’ї, цікавій і добре оплачуваній роботі, коханням, друзям, прагненню мати власний бізнес, вільному часові, хобі, але випереджає політику, а також відвідини вечірок, дискотек і, в межах можливої похибки, суспільному статусу (УкрНДІмолодь, 1996). У ціннісних перевагах всіх вікових груп, старших за 18 років, релігія випереджає прагнення мати власний бізнес, розваги, політику й знаходиться на одному рівні за важливістю з хобі (EVS, 1999). У дослідженні УЦЕПД (січень-лютий 2000 р.) релігія посідає 16 місце серед 18 цінностей, важливість яких було запропоновано визначити за п’ятибальною шкалою 2010 респондентам (меншу важливість мають кар’єра і політика). Релігія також посіла передостаннє місце серед якостей, що їх опитані вважають за необхідне прищепити своїм дітям [Див.: Багіна Л. Народ золотієї середини? // Дзеркало тижня.- 2000, 4 березня].

Воцерковленість більшості населення країни залишається дотепер ще досяжною метою українських церков: тільки 1,6 % опитаних 1998 р. Зазначили, що мають “дуже тісні зв’язки” з церквою і 5,5% - “тісні” (AND). Для порівняння, в Польщі цей показник становив 11,6% та 42,2%, в Хорватії – 2,5% та 41,3%, Словенії – 2,5% та 29,4%, Угорщині – 4,8% та 15,9%, в Литві – 1,9% та 15,7%, в Східній Німеччині – 2,5 та 8,7%, у Чехії – 2,4% та 5,4%. Серед 16 типів об’єднань громадян, які було перелічено в дослідженні EVS, 1999, і про членство в яких було запропоновано зазначити респондентів, релігійні громади згадали 4,3% опитаних (про роботу в цих організаціях на громадських засадах повідомили 2,3% респондентів). Це, звичайно, свідчить про низький

рівень релігійно-інституційної залученості населення країни, але, водночас, набагато більшою мірою – про гранично низький рівень соціальної активності, тому що за кількістю залучених в їхню діяльність релігійні організації поступаються лиш профспілкам (20,6%) і випереджають політичні партії й групи, культурно-просвітницькі об'єднання, творчі спілки, молодіжні, спортивні, жіночі, правоохоронні, милосердницькі, доброчинні, природо- і пам'яткоохоронні та інші організації.

“Ножиці” між деклараціями віри в Бога та релігійними практиками фіксують практично всі дослідження. Найбільш дискусійним лишається питання: чому зростання релігійних самодекларацій не супроводжується відповідними змінами в релігійній поведінці? Також не до кінця є зрозумілим, чому питома вага тих, хто вірить в Бога, не стабілізувалася в першій половині 1990-х рр., а й надалі зростала? Певно що, в інтерпретації даного феномену треба бути дуже обережним.

Найпростіше було б визнати, що віра лишається важливою для більшості громадян пострадянських країн, але вони не знаходять в традиційних Церквах відповідей на свої духовні запити і лишаються поза їхньою огорожею. Дослідження (ІФ, УНДІ молодь, УЦЕПД) дійсно фіксують помітне число респондентів, яким не подобається формалізм і стереотипність богослужінь, а також поведінка та моральне обличчя священнослужителів. Але розчарування в традиційних церковних інституціях (яке, втім, є зовсім не лінійним, масовим явищем) не пояснює зростання числа віруючих в Бога. Можливо ми маємо справу з поширенням “нової”, багато в чому еклектичної релігійності, яка відкидає інституційні рамки, жорсткість церковних приписів, але, водночас, чинить опір раціональності й обмеженості цього світу. На такому ґрунті зростають різні неортодоксальні вірування (магія, чаклунство, віра в НЛО, астрологія тощо), а також вражаюча для країн, чия культура формувалась під вирішальним впливом християнства, віра в реінкарнацію (28% усіх опитаних).

Можна також припустити, що релігія продовжує відігравати компенсаторну функцію. Опитування громадської думки в Україні свідчать про невдоволеність життям як стали тенденцію масового самовідчуття посткомуністичного суспільства і поширення соціального песимізму, про в цілому нижчий матеріальний рівень і соціальний статус віруючих порівняно з невіруючими. Так, 11% опитаних в Україні Українським інститутом соціальних досліджень та Центром “Соціальний моніторинг” наприкінці 2000 р. переконані, що рівень життя в країні ніколи не зростатиме, а 37% - що це відбудеться в далекому майбутньому

[День.- 2000, 11 січня]. Але в кожному разі для того, щоб робити ультимативні висновки про причини зростання релігійних самодекларацій в Україні (як і в деяких інших пострадянських країнах), слід мати надмірну самовпевненість.

Інша проблема, яка впливає з результатів досліджень релігійності в Україні, є очевидна відсутність кореляцій між бурхливим зростанням релігійних декларацій і станом суспільної моралі. Характерно, що зростання декларацій релігійності не супроводжується піднесенням останньої, швидше навпаки, наскільки про це можна судити з рівня злочинності, числа покинутих дітей, полишених напризволяще перестарілих батьків, стану ділової етики тощо. В такому разі посткомуністична ситуація в Україні або спростовує дюркгеймівську теорію, згідно з якою трансцендентний вимір, встановлений релігією для людської поведінки, заохочує особу для більш високих і жорстких стандартів поведінки, або будемо вимушені визнати, що посткомуністичні трансформації не супроводжуються тим, що в публіцистиці отримало назву “духовного відродження”.

Певною мірою “випереджаючу” інтерпретацію цього феномену можна знайти у теорії позитивної/негативної релігійної та моральної поляризації П.Сорокіна. Дослідження впливу національних, соціальних і політичних катастроф на релігійне і моральне життя індивідів й суспільств дозволило йому зробити висновок, що цей вплив полягає не у відродженні релігійності і не в моральному піднесенні, а також не в простому зростанні нерелігійності й занепаді моралі, а радше в етично-релігійній диференціації та поляризації відповідних популяцій. Обидві ці тенденції, за П.Сорокіним, співіснують і багаторазово посилюються в кризові часи за рахунок поверхової, звично-рутинної релігійності й моральності більшості, яка (більшість) за “нормальних умов” не є надто гріховною і не нерелігійною, але й не дуже святою і побожною. Під час потрясінь і радикальних змін ця більшість має тенденцію до поляризації, яка відбувалася фактично завжди. Як правило, доводить П.Сорокін, негативна поляризація превалює над позитивною на початковому етапі “лихих часів”, в той час як позитивна поляризація стає домінуючою на останньому етапі критичного періоду та після його завершення. За умови, додавав соціолог у розпалі “холодної війни”, якщо суспільство, про яке йдеться, не гине при цьому в катастрофі [Див.: Сорокін Питирим А. Главные тенденции нашего времени.- М., 1997.- С. 198-200].

Не викликає сумніву, що традиційну релігійну культуру в Україні було значною мірою зруйновано. При цьому “репресивно-політична” складова була не єдиним чинником її руйнування. Наприклад, лише

трохи менше третини опитаних в Україні (31% УЦЕПД) стверджують, що вони виховувалися в релігійному дусі. Можливо цю цифру слід сприймати з певною обережністю. Суспільна атмосфера загального схвалення релігійних цінностей певною мірою абереує минуле і навіть казуальні вияви традиційної поваги до Церкви з боку батьків й прабатьків можуть тепер сприйматися як релігійне виховання. В такому разі серйозність шкоди, що її зазнала традиційна релігійна культура впродовж попередніх десятиліть, виглядає це більш серйозною. Особливо при порівнянні з питомою вагою населення інших європейських країн, які отримали релігійне виховання. Український показник нижче не лише отриманих для Польщі (97%WVS), Ірландії – 94%, Італії – 93%, Австрії – 32%, але й для країн, які вважаються найбільше заторкнутими процесом секуляризації: Фінляндія – 51%, Німеччина (Схід) – 48%, Норвегія – 45%, Данія – 43%. Серед країн, де здійснювалися дослідження, лише в Швеції, Латвії, Білорусі, Росії та Естонії тих, хто отримав релігійне виховання в сім'ї, виявилось менше, ніж в Україні.

Водночас, цю культуру не було повністю знищено. Те ж опитування УЦЕПД зафіксувало серед респондентів 85% похрещених (або в інший спосіб залучених до релігійної традиції, абсолютна більшість – в радянські часи), а інтегрований результат показників релігійності, отриманих СОЦІС восени 2000 р., дозволяє стверджувати, що приблизно 15 – 20% дорослого населення України дотримуються релігійних приписів і ведуть відповідний спосіб життя.

Найбільшу життєздатність традиційна релігійність демонструє в регіонах, де найменшою мірою зруйновано сталий культурний архетип, невід'ємною складовою якого є парафія як вагома громадська одиниця, священник – як член місцевої еліти, церковний календар – як природний стрижень річного циклу і храм – як елемент і просторового, і соціального пейзажу. Передовсім, це є Галичина і Закарпаття, а також Буковина, Волинь і Поділля. Достатньо згадати, що Різдво вважають найважливішим святом року 6,92% опитаних у Донецьку і 34,27% - у Львові [Див.: Результати крос-регіонального дослідження... // Ставропігон. Щорічник.- Львів, 1997.- С. 186].

Відзначимо, що всі без винятку дослідження релігійності, які здійснювалися в Україні, свідчать про дуже великі, часом – різкі відмінності в головних показниках релігійності між Західним регіоном країни – з одного боку і Сходом та Півднем - з іншого. Наприклад, у жовтні 2002 р. Віруючими себе назвали 86,6% опитаних у Західному регіоні України, 56,1% - у Центральному та 50,5% - у Східному (УЦЕПД, 2002). На нашу думку, ці відмінності не можуть бути з'ясовані виключно

різною тривалістю панування в регіонах політичного режиму, який ставив собі за мету подолання релігійності. Можна припустити, що особлива роль Греко-Католицької Церкви в Галичині як важливого фактору етнічної ідентичності сприяла формуванню в регіоні іншого типу релігійної культури, аніж та, що складалася під впливом Православної Церкви у Великій Україні. Ця культура не зазнала деструкції того масштабу, що “великоукраїнська” внаслідок декоренізації, потім – промислового перевороту і капіталістичної індустріалізації Подніпров’я, а в XX ст.- насильницького розселення, варварської модернізації і руйнування традиційного селянського світу, невід’ємною складовою якого поставала Церква. Важливим також було й те, що Греко-Католицька Церква була релігійною інституцією національної меншини. Співпадіння етнічних і конфесійних рамок для спільноти, що перебуває в іноетнічному та іншорелігійному оточенні – чинник, що традиційно сприяє набагато більш послідовній релігійній поведінці й консолідації навколо “своєї” релігійної інституції. Це також справедливо і для ситуації з українцями-православними у міжвоєнній Польщі.

Іншими словами, істотні відмінності в показниках релігійності між Західною і Східною Німеччиною або Західною і Східною Україною пояснюється переважним чином не тим, що на Сході було вкорінено суспільно-політичний лад, який прагнув до маргіналізації і, поступово, повної елімінації релігії, а, насамперед, різними типами релігійної культури, які історично сформувалися.

До предметного поля “релігійної культури” ми відносимо: релігійну насиченість усього соціокультурного простору; стан механізму трансляції релігійного досвіду від старших поколінь молодшим, стереотипи релігійної поведінки; стан релігійного виховання й навчання, розвиненість теологічного комплексу, відданість населення певному церковному інституту, а також роль цього інституту (інститутів) в становленні і розвитку нації. Очевидно, що релігійна культура може знаходитися в дуже широкому якісному діапазоні – від розквіту до занепаду. Однак кореляція її стану з особистісною релігійністю, як нам уявляється, не є лінійною. Ця культура може бути “маніфестуючою” або “латентною”, якщо прийняти розрізнення П.Тіллха, пізніше розвинуте Р.Беллою та Ф.Хаммондом.

Стан релігійності не може також вважатися прямим наслідком економічних досягнень чи негараздів або бути безпосередньо питомим політичному устроєві. Релігійна поведінка постає комбінацією великої кількості соціальних, культурних, історичних і духовних чинників, серед

яких дуже помітною виявляється та роль, яку відіграла Церква у становленні й збереженні нації та її розвитку. Цей чинник виявляється вагомим за ту, наприклад, обставину, до якої саме гілки християнства – православ'я, католицизму чи протестантизму – належить переважна більшість населення тієї чи іншої країни.

Очевидно, що релігійна культура може знаходитися в дуже широкому якісному діапазоні – від розквіту до занепаду. Однак кореляція її стану з особистісною релігійністю, на нашу думку, не є лінійною.

Підсумовуючи розгляд головних напрямів змін у релігійності українського суспільства, слід зазначити, що Україна не може бути тією “дослідницькою моделлю” для з'ясування характеру релігійних трансформацій, що їх спричиняє (пост)модерність. Навіть найбільш послідовні захисники секуляризаційного концепту виходять з того, що (пост)модерність підважує підвалини релігії і “витискає” її майже виключно до сфери приватності за винятком низки обставин. До цих обставин належать: незакінченість націєтворення; загроза національному суверенітету; соціокультурна транзитність; особливий статус того чи іншого релігійного інституту в соціальній системі; значущість релігії в кристалізації колективної тотожності, а також у процесі відокремлення від а) референтних колективів та б) від непопулярних режимів.

Хоча ми не вважаємо, що без цих умов релігія з неодмінністю полишає публічну сферу і перестає бути вагомим чинником у політиці, суспільно-культурному розвитку і, хоча й незрівнянно менше, у сфері соціального контролю, необхідно визнати, що релігійні процеси в Україні не дають змоги ані підтвердити, ані спростувати цю тезу [Див.: Єленський В. Двадцять чотири Європи. Теорія секуляризації і релігії на заході Старого Континенту // Людина і світ.- 2003.- №11.- С. 28-37].

Що ж стосується України, то відтворення релігійно-інституційної інфраструктури в масштабах, необхідних для належного виявлення релігійних почуттів, нарощення присутності релігійних інституцій в різних соціальних сферах, до яких вони традиційно є чутливими, та дедалі більш очевидна інституалізація місіонерської, євангелізаторської, освітньої, просвітницької, каритативної діяльності релігійних інституцій є найбільш виразними і найменш спірними з-поміж релігійносуспільних змін в Україні, як в більшості інших посткомуністичних, передовсім – пострадянських країн.

З найменшою визначеністю можна оцінювати індивідуальний сектор релігійних трансформацій у посткомуністичних країнах. Дослідження не дозволяють твердити про розгортання тут процесів, пов'язаних з масовим “проривом до святого”, перетворенням релігії на

фактор, що вирішальною мірою детермінує соціальну мораль і спосіб життя. Принципове збільшення числа релігійних громад, зростання релігійних автодекларацій та релігійної присутності в політиці і суспільному житті не супроводжується в країні ні адекватним збільшенням релігійної поведінки, ані піднесенням соціальної моралі. Релігія стає важливим чинником легітимації національного будівництва і політичного процесу, консолідації соціокультурного простору та громадської респектабельності; реприватизація релігії постає для України більш помітною тенденцією, ніж її зміщення у світ особистих значень. Криза ідентичності в сучасній Україні, відсутність загальногромадського консенсусу з життєво важливих питань розвитку країни, брак загальнозначущих ідеалів й розчарованість в особах та інституціях, які в різні часи претендували на роль національних лідерів, створили передумови для утвердження в масовій свідомості впевненості в особливому місці релігійних інституцій, передовсім історичних Церков, в процесі національного будівництва і подоланні посткомуністичних патологій. Церква, як ідеальний тип, як Боголюдський організм, а не конкретна релігійна організація, стала лідером у рейтингах народної довіри [Див.: Релігійна панорама]. Частина українських еліт вбачає в ній єдину реальну силу консолідації посткомуністичного суспільства і потужний чинник у формуванні модерної української нації.

Від кінця 80-х років м.ст. українське суспільство демонструє дедалі більш високі автодекларації релігійності, а також підтримку процесові відтворення релігійної культури та довіру Церкві як інтегральному ідеальному типові. Разом із тим, це зростання не супроводжується співмірними змінами в особистісній релігійній поведінці (питома вага осіб, що послідовно виявляють її, впродовж 90-х років м.ст. зросла незначною мірою), а також відповідними змінами в соціальній моралі. Декларація релігійності стає маніфестацією власної культурної ідентичності (зростаюче схвалення колективних моделей релігійної поведінки, домінування “православних” над “віруючими” у соціологічних дослідженнях) та ідентичності етнічної (належність до УПЦ Київського Патріархату стабільно декларує значно більше респондентів, ніж до УПЦ Московського Патріархату за співвідношення їхніх громад як приблизно 1:3 відповідно), невдоволеності якістю життя, змістом соціальних перетворень і недовіри головним державним інституціям (довіра “Церкві взагалі” стабільно перевищує довіру всім іншим інституціям).

Від середини 90-х років м. ст. суспільна атмосфера, в якій релігійні цінності або, принаймні, релігійні символи і поведінка, що

підтримують відповідні релігійно-культурні моделі, виходить за межі Західної України. За дуже невеликим винятком, регіональні еліти вважають для себе обов'язковим демонструвати свою підтримку одній з Православних або Греко-Католицькій (в Галичині) Церкві; церковний супровід стає неодмінною складовою практично всіх громадсько-політичних заходів як у центрі, так і на периферії. Це зумовлює доволі енергійне храмобудівництво і створення нових релігійних громад.

§2. Вільний релігієвибір людини як складний духовний процес

Осмислення будь-якої проблеми людського буття, в тому числі й питання релігійного самовизначення особистості, поза контекстом тих процесів, які сьогодні відбуваються на національному й світовому рівнях, є вельми проблематичним. Релігієвибір, свобода віросповідання, як і в цілому свобода совісті, правові механізми та можливості їх практичної реалізації, зокрема і в Україні, певною мірою корелюються з якісно новим поліаспектним явищем, яким є глобалізація. Остання в науковому дискурсі розглядається як “сукупність тенденцій, які спрямовані на формування всесвітнього взаємозв'язку між соціальними явищами і соціальними акторами” [Див.: Therborn G. Globalizations dimensions, historical waves, regional effects // *Internationale sociology* – L., 2000.- Vol. 52, № 2.- P. 155].

Цілком очевидно, що таке визначення є одним з багатьох, яке сьогодні використовується в різних галузях гуманітарного знання. Зауважимо, що і сам термін “глобалізація” має безліч значень. Багатьма дослідниками вона розглядається як багатоплановий і макромасштабний та суперечливий світовий процес, який впливає на всі сфери життя як окремого суспільства (суспільств), так і особистості. Остання стає суб'єктом світових відносин. Відбувається процес становлення, формування нової людини – глобальної, постіндустріальної, інформаційної.

Векторно глобалізація спрямована на подолання відмінностей, які обумовлюють існування одиниць, систем і виміру ідентичності. З одного боку, вона веде до певної стандартизації та утвердження “однаковості на рівні форми”, а також до “спеціалізації на рівні змісту”, а з іншого – активізує супротив цим уніфікаційним процесам, зміцнює тенденцію до

збереження національно-культурної та релігійної самобутності. Разом з тим відчутним стає процес диференціації культури, політики, релігії, людських спільнот. Суспільство, зокрема українське, в культурному, політичному, конфесійному вимірі стає радикально плюралістичним, гетерогенним. Гетерогенність дедалі більше переміщується в центр людського буття.

Глобалізація також об'єктивно пов'язана із суттєвими духовними перетвореннями як на рівні окремого соціуму, так і особистості. На жаль, вони (ці перетворення) нерідко супроводжуються руйнацією культурних традицій, цінностей, усталених форм національного чи релігійного буття людей. Тобто, нині чітко виявляє себе фактор, який відомий польсько-швейцарський філософ Ю.Бохенський охарактеризував як "кризу, що викликана зміною в духовній ситуації та відповідним щодо цього розривом з основними поглядами минулого" [Див.: Бохенський Ю. Духовна ситуація в часи // Вопр. Філософії.- 1993.- №5.- С. 94].

Духовна ситуація, що склалася передовсім в українському суспільстві, з необхідністю актуалізує процес зміни базових світоглядних установок, орієнтацій, тематизує проблему ідентичності, в т.ч. й релігійної. В цьому аспекті для значної частини людей, громадян України, а також інших постсоціалістичних країн, гострою постає нині потреба пошуку фундаменту, на якому можна збудувати особисте й суспільне життя. У цьому контексті вельми актуалізуються питання: Як впливає на процес релігіївбору глобалізація? Чи є цей вибір вільним? Який ми бачимо у цьому процесі механізм взаємозв'язку? Чи є глобалізація перепорою на шляху реалізації права на вільне самовизначення, а чи ж навпаки -сприяє свободі релігіївбору? Це – складні питання. Вони стосуються однієї з інтимних і делікатних сфер буття людини – її духовної сфери, сфери її совісті, а також проблем взаємовідносин у площині "держава – релігійна організація (церква) – індивід".

Як уже відзначалося, сучасні глобалізаційні процеси – це передовсім глибокі зміни характеру та організуючих принципів буття людини, держав, які знаходяться в тісному глобальному взаємозв'язку і взаємодії. Важливим аспектом цього процесу є й те, що він має за мету підвищити якість не тільки матеріального, а, перш за все, духовного життя людей.

Разом з тим варто взяти до уваги, що глобалізований, техногенний світ певною мірою порушив гармонію духовного і душевного складу людини. Останню нині більше хвилює її внутрішній світ, смисл життя. Це зумовлює те, що процес її самовизначення, в т.ч. й релігійного, стає

проблематичним з точки зору адекватності існуючим умовам її буття. Вона змушена поєднувати у своєму світогляді “низку аксіологічних кодів”, що значно утруднює як процес її самовизначення, так і самореалізації [Див.: Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії.- Львів, 2005.- С. 188].

Ці зміни стосуються й релігійної сфери, зокрема й українського соціуму. Породжені глобалізацією транспарентність кордонів держави, прискорення темпів демократизації, зростання соціальної мобільності населення, міграційних потоків, а також підвищення рівня впливу міжнародних правових норм, зокрема з прав людини, в тому числі й свободи совісті, значною мірою сприяли розширенню спектра релігій, як внаслідок релігійної дифузії, диференціації існуючого релігійного середовища (особливо християнських конфесій), так і активної зарубіжної місіонерської діяльності. Зауважимо, що остання негативно сприймається окремими “традиційними” українськими церквами, розцінюється як прозелітизм, як протизаконне посягання на їх “канонічну територію”, зокрема УПЦ, як “акт руйнації” православної ідентичності українців. До речі, позиції УПЦ, УГКЦ, УПЦ КП щодо оцінки місіонерської діяльності зарубіжних релігійних центрів, а також релігійних новоутворень, співпадають. Подібних оцінок дотримується і Конференція Європейських Церков. В одному з її документів-рекомендацій наголошується, що “будь-яка місійна діяльність, яка не бере до уваги місцеві Церкви та їхній культурний контекст, може швидко призвести до прозелітизму” [Див.: До проблеми примирення у спільній місії в секуляризованій Європі: деякі рекомендації // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм. У 3-х т.- Львів, 2004.- Т. 3.- С. 185]. При цьому місіонерська діяльність “різного роду нових релігійних груп” характеризується як така, що “протистоїть християнській вірі”, як “виклик”, “загроза” християнським церквам [Там само.- С. 185 – 186]. Зрозуміло, що такий підхід входить у протиріччя не лише з правом людини на вільний релігійний вибір, а й з правом на безперешкодне одержання і поширення релігійної інформації та ідей без втручання державних властей (релігійних чинників – М.Б.) і незалежно від державних кордонів [Див.: Документ Копенгагенської наради з людського виміру НБСЕ // Правові основи свободи совісті і релігійних організацій: міжнародні та українські правові документи (витяги).- К., 2002.- С. 35].

Ведучи мову про місіонерську діяльність релігійних організацій, активізація якої якраз і припадає на період поглиблення глобалізаційних процесів, розширення їх впливу, зокрема на український соціум, маємо

взяти до уваги, що саме поліконфесійна місіонерська діяльність створює для особи можливість обрати те віросповідання, яке відповідає її потребам, її пошукам і духовним запитам. З другого боку, місіонерська діяльність, поряд з іншими чинниками, сприяє формуванню феномена поліконфесійності. Скажімо, лише в Україні число нових церков, релігійних напрямів, рухів за останні 15 років зросло більш ніж у три рази і становить сьогодні 120 видів конфесійних формувань, у т.ч. 75 християнських.

Як уже відзначалось, глобалізаційні процеси певною мірою спричинили й плюралізацію релігійного середовища в демократичному суспільстві. Однак релігійний плюралізм – це не лише констатація факту поліконфесійності. Це, по-перше, певний стан буття релігії в суспільному просторі, де відсутні уніфікація і монополізм на релігійну істину. Релігійний плюралізм передбачає певною мірою коректне, в рамках закону співіснування множини церков, релігійних напрямів, рухів – суб'єктів міжконфесійних відносин, жоден з яких не може домінувати над іншими. По-друге, це - рівність означених суб'єктів перед законом, що є одним з важливих параметрів виміру релігійного плюралізму. По-третє, це - єдність у розмаїтті. Її відсутність, як свідчить історія, унеможливує існування плюралістичної “цілісності”, сприяє актуалізації взаємної нетерпимості, конфліктності. Хаотичне поліконфесійне середовище, як правило, позбавлене конструктивних взаємозв'язків і взаємовідносин. Конфесійні інакшості, їх віросповідні відмінності в конституюваному плюральному релігійному просторі постають одним із чинників спілкування й діалогу між релігіями, однією з умов свободи їх суспільного буття. Зауважимо ще раз, що плюралізм, а тим більше релігійний, вимагає від держави нейтральних підходів щодо інтерпретації світу, формалізованих принципів справедливості й рівності та всезагальності права.

На нашу думку, важливим у контексті проблеми, яка осмислюється, є те, що релігійне розмаїття в його плюральному вимірі в демократичному суспільстві (маємо на увазі передовсім Україну) об'єктивно формує, якщо так можна висловитись, “простір релігійних пропозицій (альтернатив)” для людей, які шукаються свій власний шлях до Бога, відповіді на життєво смислові питання. В даному аспекті особливо є значущим те, що на кожне своє питання вони можуть (у поліконфесійному середовищі) одержати декілька “рівноправних” відповідей. Хоча останні є, як правило, контрарними, тобто взаємовиключними або ж взаємодоповнювальними [Див.: Пазенок В.С. Філософія і право // Проблеми філософії права.- 2003.- Т. 1.- С. 54].

Вибираючи одну з таких відповідей, особистість самовизначається щодо подальших перспектив своєї релігійної самореалізації. Відтак, релігійний плюралізм уможливорює вільний релігійний вибір, а, скоріш всього, постає його необхідною умовою, тому що тільки за обставин наявності конфесійних альтернатив реальністю стає можливість вільного вибору. В моноконтексті – реальністю може бути лише прийняття наявної однієї релігійної парадигми або відмова від неї. Це – також “вибір”, однак далеко неповноцінний.

Відзначимо у цьому зв'язку, що потреба в життєво смислових основах буття, в “істині як альтернативі ілюзій” є визначальною рисою духовного ладу особи. Вона “завжди дуже сильно відчуває її у своєму серці, дошукуючись сенсу” як потреби “все своє існування оперти на істині, визнаній остаточною, яка дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам” [Див.: Іван Павло II. Енцикліка “Fides et Ratio” // Віра і розум – двоє крил людського духу”.- К., 2001.- С. 30-31].

Пошук істини, сенсу життя, зокрема, в тій чи іншій релігії є для людини глибоко духовною спонукою. Вона (особливо в сучасних умовах) постає як своєрідний “пробуджений запит духу”. Наголосимо ще раз, що найбільш відчутно такий “запит духу” проявляється в період релігійного самовизначення. Його реалізація відбувається в процесі вибору як одного з головних елементів свободи віросповідання. Щоб прийняти “істини віри”, концепти тієї чи іншої релігійної парадигми, її матрицю цінностей, людина має здійснити добровільний і свідомий вибір, вільний від будь-якого зовнішнього тиску. Вільний релігійний вибір – це, перш за все, прерогатива особистості і, як свідчить практика, у своїй основі це є всебічно осмислений, вмотивований її життєвий крок.

В процесі такого вибору, який, до речі, церква (зокрема католицька) визначає як “фундаментальний”, “людина вільно виражає свою згоду прийняти Боже свідчення” [Там само.- С. 17] і завідує цю згоду власною совістю. В даному аспекті релігійний вибір є особистісно глибоко усвідомлений акт “ввірення Богові”. Воля і розум індивіда в цьому процесі “найвищою мірою виявляють свою духовну природу, щоб дати змогу йому здійснити цей акт, в якому найповніше реалізується його особиста свобода” [Там само]. Отже, релігійне самовизначення особистості ґрунтується передовсім на виборі системи цінностей конкретного віровчення (християнства в його різновидах, мусульманства, неорелігій). Як наслідок цього вибору, постає самоідентифікація її з цими цінностями, що є виявом нею задоволення своїх духовних пошуків, потреб. Як слушно наголошує український релігієзнавець Л.Филипович, “більшість прихильників новітніх течій шукає в неорелігіях можливість

духовного вдосконалення, задоволення своїх інтелектуальних та пізнавальних потреб, пов'язаних з істинними уявленнями про Бога, світ, людину, її внутрішнє життя. Неорелігії, за визнанням самих adeptів цих рухів, дають їм можливість відчувати свій зв'язок з трансцендентним, включитися в соціальну діяльність, зняти напругу у відносинах із світом, іншими людьми” [Филипович Л. Неохристиянська релігійність в умовах конфлікту ідентичностей // Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., 2005.- № 9.- С. 68-69].

В цьому аспекті варто взяти до уваги й те, що в умовах глобалізації не лише змінюються мотиви суспільного буття, цінності, світоглядні орієнтації людини, а й (що особливо помітно) активно тематизується містика, різного роду езотеричні вчення, новітні типи світовідношення.

Самовизначаючись у наявному світоглядному розмаїтті, особистість передовсім стає носієм певної системи цінностей (релігійних, арелігійних), які для неї стають своєрідною сіткою духовних координат для свого самоутвердження, самореалізації.

Численні дослідження засвідчують, що релігієвибір – це складний, контрадикторний, інтрапсихологічний процес, який постає як аналітично-вибіркова й узгоджена активність розуму, совісті, волі особистості. Останні, а також уже наявні цінності особистості, її інтелектуальний рівень у своїй інтегративній єдності постають “суб’єктивною основою” релігійного вибору. Саме “суб’єктивні підстави”, зокрема “внутрішній духовний досвід” нерідко в поєднанні з певними “об’єктивними факторами” визначають практично вільний релігійний чи арелігійний вибір людини. Саме це, на думку відомого російського філософа І.Ільїна, “відкриває доступ до совісті..., релігії” [Ильин И.А. Путь к очевидности.- М., 1993.- С. 153].

Отже, поняття “релігієвибір” характеризує вільне, без будь-якого (владного, світського чи релігійного) примусу завізоване власною совістю та стверджене розумом і волею самовизначення особистості щодо конкретного віровчення, релігійних цінностей, орієнтирів. Релігієвибір – це розгорнутий в часовому просторі процес, пов’язаний з “важкою роботою” (Гегель), “томлінням душі”, всебічною рефлексією, що суттєво змінює внутрішній духовний континуум особистості. Це – акт (як уже відзначалось) глибоко інтимний, він спрямований на саму людину. Тобто змістом, завданням вибору є сама людина, розвиток і удосконалення її внутрішнього духовного світу, її самоздійснення.

Кожний “вільний релігієвибір має причину, однак остання в тому, хто вибирає”. Процес вибору, особливо на стадії прийняття остаточного

рішення (щодо вибору тих чи інших віросповідних альтернатив), пов'язаний з дією волі. З актом вибору, як пише Ю.Шилков асоціюється власне “пермісивне” (розв’язуюче) значення волі. Поняття “пермісивність волі” означає вільне волевиявлення суб’єкта в процесі вибору [Див.: Шилков Ю.А. Гносеологические основы мыслительной деятельности.- СПб, 1992.- С. 120]. Основою для вибору, прийняття рішення є мотив. Саме у мотиві зосереджені внутрішні прагнення від неусвідомлених до глибоко усвідомлених релігійних потреб й інтересів. Перш ніж здійснити релігіївбір індивід має зрозуміти, осмислити наявні релігійні парадигми, проникнути в їх сутність, усвідомити її. Відбувається своєрідний відбір інформації (спеціальна релігійна література, рідні, друзі – адепти тієї чи іншої віросповідної спільноти, місіонери, мас-медійні матеріали, що дають уявлення про певний релігійний напрям, рух, конфесію, сайти конфесій в Інтернеті тощо) про конфесії, їх віроповчання, культову практику, вимоги до неофітів. Тобто йде пошук такого віросповідання, яке близьке до духовних потреб особистості.

Привертає увагу та обставина, що більшість респондентів у ході соціологічних досліджень, серед головних джерел, з яких вони одержували і/або одержують інформацію (позитивну/негативну) про різні віросповідання, називає мас-медіа (майже 40%), релігійну літературу (понад 20%), зустрічі з місіонерами, особливо протестантського й неорелігійного напрямів [Див.: Воронцова Л.М., Филатов С.Б. Религиозность – демократичность – авторитарность // Полис.- 1993.- №3.- С. 145-146; Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану. Дис. канд. соціол. наук: 09.00.11.- К., 2001.- С. 88-92].

Дослідження підтверджують відчутну залежність між релігіївбором та умовами виховання в сім’ї. Так, серед віруючих на вплив релігійного виховання в сім’ї вказали 46% респондентів [Див.: Биченко А., Дудар Н. Релігійність українського суспільства: рівень, характер, особливості // Національна безпека і оборона.- 2002. - №10.- С. 15]. Відчутним в означеному процесі є і соціальне оточення. Одержана інформація (інтеріоризована, осмислена особистістю) постає важливим мотиваційним чинником у процесі релігіївбору. Отже, зміст інформації, форма її репрезентації у світоглядно-ціннісному пошуку часто-густо постають тим мотивом, що значною мірою визначає, задає вектор релігіївбору.

Мотивація є суб’єктивним відбиттям і проявом потреби як висхідної суперечності, що лежить в основі релігіївбору. Отже, в мотиві сконцентрована інформація про об’єкти релігіївбору в аспекті її

відповідності потребам і духовним пошукам особистості. Зауважимо, що переважаючим у виборі того чи іншого віросповідання, зокрема для неофітів-адептів неорелігійних утворень, “виявився пошук істини, правди (39,6%), прагнення до самопізнання, самовдосконалення, самовираження (16,1%)”. Для 50,4% неохристиян духовні пошуки стали відправною точкою їхнього релігіївбору. Останній, на їхнє переконання, “вмотивований пошуком смислу й мети життя, жадобою богопізнання” [Див.: Филипович Л. Неохристиянська релігійність в умовах конфлікту ідентичностей // Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., 2005.- № 9.- С. 73].

В процесі мотивації наявні релігійні альтернативи як об’єкти вибору оцінюються, осмислюються. При цьому набувають реальності три функції: інформаційно-пізнавальна, смислоформуюча і спонукальна. Перетворившись на реальний мотив, факт свідомості особистості, та чи інша релігійна цінність акумулює значну функціональну енергію (інформаційну, смислоформуючу) і спонукає до оцінки й вибору її. Тобто, як справедливо зауважує російський філософ С.О.Левицький, “в момент вибору ми вже маємо справу не з відкритим горизонтом можливостей (альтернатив – *М.Б.*), а з надзвичайно вузьким пучком їх, а перед початком моменту – вже з двома: “тим” або “цим” [Левицький С.А. Трагедия свободы.- М., 1995.- С. 94]. Від “енергетичної” напруги мотиву (його переконливості) в контексті конкретного об’єкта вибору і залежить сам вибір. Особистість виявляє готовність прийняти суще, знаходячи в ньому бажане належне. Співвідношення належного й сущого проявляється в мотивації. В цьому процесі один з таких об’єктів набуває акценту належного, який “перетворюється в живий голос совісті” і під її впливом у волевиявлення щодо нього. Тут “знаходить своє виявлення енергетика волі: надає онтологічний імпульс “хай буде!” бажаному і ціннісносмісловому значення сущому” [Тулчинський Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности.- СПб, 2002.- С. 361]. Відзначимо, що вибирають лише ту цінність, в т.ч. і релігійну, той життєво-смісловий орієнтир, інтенсивність мотивації яких є найбільшою, найвагомішою.

Однак вибір – це не лише надання переваги одній альтернативі, це також і відмова від іншої. У контексті релігіївбору важливо не тільки те, що вибрано, а й те, з якого масиву релігійних альтернатив це зроблено, від чого й чому відмовився індивід, на ґрунті яких критеріїв зроблений вибір чим він обґрунтований? Зрозуміло, що відповідь на ці запитання неоднозначна, вона вельми суб’єктивна, залежить від багатьох чинників: характеру, емоцій, волі, совісті вибираючого “Я”, а також, як уже

відзначалось, від об'єктивних умов, обставин впливу зовнішніх (не силових) факторів, в т.ч. й релігійного авторитету, оточення тощо. Нерідко життєві обставини буття авторитарність зовнішнього впливу постають, за словами Аристотеля як необхідність, яка “примушує здійснювати вчинки всупереч здоровому глузду” [Аристотель. Соч. В 4-х т.т.- М., 1976.- Т.1.- С. 151]. Тому часто невільний, прагматично обґрунтований релігієвибір зумовлює нетривкість у духовному світі особистості в контексті вибраного віросповідання, можливість швидкої зміни її, а то й переходу на позиції релігійної вільнодумності. І такі факти зустрічаються досить часто серед тих, хто на початковій стадії свого пошуку релігієвибору віддав перевагу одній з неорелігій.

Релігієвибір чи вибір інших світоглядних ціннісних орієнтацій з необхідністю передбачає і заперечення, відмову від світоглядних, в т.ч. і релігійних, засад, на яких ґрунтувалася минула духовна життєдіяльність особистості, процес самореалізації. В даному аспекті релігійне самовизначення (вибір), а отже, і свобода віросповідання включають у свою структуру раціональне заперечення минуло доцільності. Відзначимо у цьому зв'язку, що заперечення минулого духовного набутку має значно більшу силу, ніж сприйняття й утвердження нових цінностей, особливо релігійних. Розглядаючи процес самовизначення Г.Гегель наголошував на тому, що справжнє самовизначення є єдність самоствердження і самозаперечення [Див.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения. В 14-ти т.- М.,-Л., 1934.- Т.7.- С. 37].

Разом з тим як і новий релігієвибір особистості, так і заперечення старого, відмова від попередніх світоглядних орієнтацій, які вона змінює, це - справа її вільного вибору. В даному аспекті останній постає не тільки як самовизначення, а і як самоподолання. Зауважимо, що факт заперечення в процесі нового релігієвибору, не означає тотального зречення попередніх релігійних цінностей. Йдеться про “зняття”, перехід їх у підсвідомість, в “скарбничку релігійного досвіду минулого”. Маємо також враховувати, що “зняття”, відмова, зміна віросповідання – це надзвичайно складний психологічний момент у житті індивіда. Він не проходить безболісно, його не можна подолати одномоментним волевим актом. Це – процес тривалий. Він, як і утвердження нових релігійних цінностей у свідомості, в бутті неофіта, а тим більше за сучасних умов потребує “мурашиної роботи” розуму, совісті й волі.

Аналізуючи процес самовизначення особистості в релігійній сфері буття, слід прийняти до уваги й те, що кожна людина – носій трансцендентного суб'єкта, має власний унікальний досвід свободи і самовизначення, ідентичності.

Практика, приклади з релігієзнавчої, художньої літератури, бесіди автора з окремим віруючими засвідчують, що кожна особистість, якщо вона вільна у своєму релігіївборі, має власний оригінальний досвід пошуку і вибору свого шляху до Бога, вільного “усиновлення” нових віросповідних цінностей і життєво-сміслових координат. Останні стають для особистості близькими і співзвучними її душі. Релігійна духовність для індивіда – це “постійний рух”, в якому він розширює межі свого реального досвіду і на цій основі творить своє життя, свою самість. У процесі свого релігіївбору його суб’єкт відчуває себе вільним тією мірою, якою він усвідомлює свою відповідальність (перед собою передусім) за свої рішення.

Відповідальне самовизначення в релігійній сфері, можливість вільного вибору передбачають, як уже відзначалось, наявність певних передумов, як внутрішнього, так і зовнішнього плану. Передумовами вільного релігіївбору є наявність “критично мислячої свідомості”, внутрішньої здатності особистості до вибору та “простору вибору”, тобто альтернативних об’єктів вибору. Найважливішою у цьому аспекті постає свобода вибору тобто можливість для особистості без зовнішнього силювання, без “авторитарного слова” (М.Бахтін) зробити свій релігіївбір.

Відзначимо, що релігіївбір (релігійне самовизначення) особистості в демократичному суспільстві не регулюється правом. Останнє постає лише як зовнішня умова безперешкодного здійснення релігійного вибору, який має бути позбавлений будь-яких зовнішніх санкцій і втручань як світських, так і релігійних.

Процес релігійного самовизначення не підпадає під дію права, законодавчих норм. Право є формально зовнішнім і практично не впливає на форми, спосіб, шляхи пошуку людиною істини, суті трансцендентного єднання з Богом, на цей особистісний, інтимний процес. Це - справа її совісті. Йдеться лише про правовий захист свободи релігійного самовизначення. Право постає як принцип легітимації свободи вибору певного віросповідання. Воно (право) є форма буття й вираження цієї свободи в суспільному житті. Тому, коли ми ведемо мову про певні суспільні процеси в глобальному чи місцевому, регіональному вимірі і в цьому аспекті аналізуємо право людини на вільний релігіївбір, то маємо оцінювати їх з точки зору оцінки умов, які вони продукують для уможливлення і/або унеможливлення свободи цього самовизначення, як вони впливають на нього. А цей вплив, звісно, є. Він виявляє себе в збільшенні множини об’єктів релігіївбору, розширенні бази знань й інформаційного забезпечення релігіївбору. Зокрема, маємо на увазі

глобалізацію інформаційної сфери, формування глобального інформаційного простору, зростання в ньому частки й обсягу інформації про різні церкви, релігійні напрями, рухи.

Значна частина релігійних організацій має сьогодні свої сайти в Інтернеті, свої друковані видання, власні теле– і радіопередачі, які спрямовані на навернення людей до сповідування певного віросповідання. Інформаційний глобальний простір сьогодні постає одним із могутніх каналів впливу як на великі маси людей, так і на окремих індивідів, нерідко стимулюючи останніх до зміни релігії, здійснення конкретного релігійного вибору. З іншого боку, глобалізаційні процеси (зокрема, в їх європейському контексті) сприяють уніфікації міжнародних норм щодо захисту прав і свобод людини, їх розповсюдженню й утвердженню в багатьох країнах світу, хоча цей процес проходить надзвичайно болісно і суперечливо як в усіх сферах людського життя, так і в релігійному його секторі. Глобалізація екстраполює свій вплив, вносить певні корективи в буття останнього, його функціональність і/або дисфункціональність. Разом з тим, в означеному контексті помітною залишається тенденція зростання цінності прав і свобод духовного буття індивіда, зокрема його релігійної іпостасі. Глобалізація поки що не спроможна знівелювати самодостатність постмодерністського способу життя як певної системи цінностей, яка сьогодні протистоїть активним спробам універсалізації, передовсім у сфері духу. Прагнення індивідів, етнічних груп, націй зберегти свою культурну, релігійну ідентичність, своє розуміння свободи, в т.ч. й свободи совісті, залишається екстраординарним вектором їхнього буття у світі, що переживає епоху глобальних трансформацій.

§3. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну

Після тривалого періоду апології нової "симфонії" Церкви і радянської влади з середини 60-х років XX ст. в Україні розпочалося осмислення новітніх тенденцій у розвитку православ'я. Тоді ж у світовій культурі з'явилася течія, яка згодом отримала загальну назву "постмодерн". Аморфне на перших порах явище, яке проявлялось швидше в літературі та образотворчому мистецтві, за кілька десятиліть наклало свій відбиток й на інші сфери людського буття, в т.ч. і на

релігійну, включаючи православ'я.

Нині немає єдиної концепції розуміння постмодерну (зокрема, співвідношення із модерном) і його впливу на релігійний (зокрема, православний) чинник [Дет. див.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм.- Л., 1991]. Ми виходимо із того, що постмодерн, відкриваючи нові можливості для розвитку православ'я, не переkreслює й деякі модерністські тенденції в ньому (просвітництво, секуляризацію, розвиток релігійно-націоналістичних ідеологій), які мали спотворені форми або були пригальмовані на теренах СРСР. Нинішні постмодерністські тенденції до створення "очищеної і облагородженої" релігії не передбачають повернення ні до секуляризовано-безбожницьких, ні до крайньо-клерикальних її форм. Тому відродження чи "повернення" релігій в Україні не ідентичне відродженню її попередніх інституційних форм. "Досвід, який спонукав інші християнські народи до звільнення від інституалізованих церков, повинен стати уроком для Православної Церкви, що дасть змогу уникнути негативних наслідків", – небезпідставно стверджує провідний православний богослов Василіос Трімیتус [Трімیتус Василіос, єпископ Кіпрський. Православні духовні цінності та сучасність // Православні духовні цінності і сучасність.- К., 2003.- С. 265].

Наш аналіз розвитку православ'я за умов постмодерн базується водночас на тому розумінні, що постмодерністська парадигма, заступаючи (але не знищуючи) парадигму модерністську, виводить православне богослов'я на такий рівень розвитку, який максимально позбавляє останнє негуманних якостей, створює екуменічну парадигму з ідеями єдності християнських церков, миру між релігіями і народами. З іншого боку, постмодерн формує новий тип віруючого, утримання якого у лоні Церкви і нині є однією із найскладніших проблем православ'я. Адже плюралізм для людей невідготовлених – це часто своєрідна "всеядність, що межує з анархією" [Див.: Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодернизма" глазами христианского публициста // Вопросы философии.- 1991.- № 5.- С. 75-86], "різка і повна свобода у сприйнятті будь-чого" [Микола (Забуга), протоієрей. Православні цінності в сучасному українському контексті // Православні духовні цінності і сучасність.- С. 87]. Цей фактор свого часу дещо прямолінійно відзначав патріарх Димитрій (Ярема): "Бог наближається до людей, а люди тікають від нього" [Димитрій, патріарх Київський і всієї України. На порозі 2000 року. Послання до християн України.- Б.м., 1997.- С. 3]. Прямолінійність суджень Патріарха, на наш погляд, у тому, що люди не тікають від Бога (кількість віруючих збільшується), а

змінюється лише парадигма їх поєднання з ним. "Стара парадигма проголошувала, що якщо ти дотримуєшся істинного вчення, то будеш жити з Богом. Нова ж парадигма стверджує, що якщо ти живеш із Богом, то у тебе правильне вчення" [Вейз Джин Едвард. Времена постмодерна. Християнський взгляд на современную мысль и культуру.- С. 216].

Повертаючись до аналізу стану православ'я в Україні, необхідно насамперед відзначити, що наприкінці ХХ ст. Києво-Галицька митрополія Руської ПЦ (РПЦ) ні в богословському, ні в обрядовому й інституційному аспектах практично нічим не відрізнялося від православ'я на інших теренах СРСР. Національна специфіка, створюючи місцевий колорит, утримувала все ж тяжіння до уніфікації, а відтак не впливала на розвиток богословської думки. Тому до початку 90-х років ХХ ст. ми можемо говорити про спільні тенденції у розвитку православ'я на теренах України та всього СРСР. Входячи в організаційну структуру РПЦ, українські богослови не могли не йти в руслі стратегічної лінії цієї Церкви. Вони працювали над проблемами повернення Церкві права на участь у суспільному житті країни.

Розробкою проблем соціального вчення православної Церкви (за своєю суттю воно є відповіддю на потужні постмодерністські виклики суспільства) у 70-80-х роках ХХ ст. активно займалися митрополити Никодим (Ротов), Філарет (Денисенко), протоієреї В.Боровий, Л.Воронов, П.Соколовський, професор М.Заболотський та ін. На думку цих православних богословів, зокрема митрополита Філарета (Денисенка) – майбутнього патріарха УПЦ КП, участь Церкви в житті суспільства цілком виправдана, оскільки "християнське життя має ніби два виміри: вертикальний – містичний зв'язок людини з Богом і горизонтальний – піклування про людину і світ" [Филарет, митрополит. Доклад председателя Комитета продолжения работы Христианской Мирной Конференции, 14.X.1980 г. // ЖМП.- 1981.- № 2.- С. 47] Церкву не можна відділяти від світу, оскільки вона не є якоюсь замкнутою в собі сутністю, що не має внутрішнього зв'язку з ним. Саме гармонізація вертикального і горизонтального зв'язків християнського життя і є завданням Церкви.

Така зміна акцентів у православному богослов'ї й еклезіології Московського Патріархату була певним відступом від класичної (ортодоксальної) моделі християнства як вчення про трансцендентність і незмінність Бога, його могутність і всеобізнаність. Нові ідеї підкреслювали іманентність й динамічність Бога, його "здатність швидко змінюватися і залучати до партнерства людину" [Див.: Вейз Джин Едвард молодший. Времена постмодерна. Християнський взгляд на современную мысль и культуру.- С. 220]. Таким чином, творіння Боже – людина – стає

співпрацівником ("соработником") Творця.

Ці зміни акцентів у православному богослов'ї були стимульовані і зовнішніми чинниками. Мається на увазі практично подвійна зміна католицької парадигми (врахування головних ідей Реформації та своєрідне поставлення собі на службу новітніх модерністських напрацювань Другим Ватиканським собором, культивування ідеї пристосування до "демократії як всезагальної форми життя суспільства", а також важливі екуменічні кроки Константинопольського та інших православних патріархатів (спільне зняття анафем між Константинополем і Римом, робота Родоських комісій над скликанням Вселенського (Всеpravославного) Собору, участь у роботі Всесвітньої Ради Церков, екуменічних заходах тощо). Крім цього, ми не повинні нехтувати і вже згаданим вище фактом формування у християнському світі "нового віруючого", для якого проголошення лише догматичних істин є необхідним, але далеко не достатнім чинником утримання у вірі.

Нове бачення місця і ролі православ'я в світовому суспільно-історичному процесі проявилось у кількох важливих для подальшого розвитку конфесії (особливо це стосується Російської, Грузинської, Польської, Чехословацької, Болгарської, частково – Румунської та Сербської православних Церков) концепціях, які можна охарактеризувати як своєрідний перехід від модерну до постмодерну. Серед останніх виділимо такі: "богословських мостів"; "літургії після літургії" (неперервна місія, свідчення і християнське служіння в сім'ї, суспільстві, державі, світі в цілому); контекстуальність (чутливість) богослов'я до всього, що відбувається в світі і, як певний засіб регулювання змін – концепція "помірного оновлення", відповідно до якої правомірними і корисними для православ'я вважаються лише ті зміни, які проводяться Церквою власними засобами і які не ставлять під загрозу жодного із життєво важливих елементів церковної структури, не відкидають жодної важливої релігійної ідеї. Зазначимо, що введення цих концепцій як норми життя Церкви не могло не наштовхнути на їх неприйняття консервативною частиною кліру. Тому довгий час в церковних ЗМІ проводилася ідея про те, що "традиціоналізм та реформаторство не взаємовиключають одне одного, а є взаємообумовленими аспектами внутрішнього процесу оновлення релігії і Церкви" [Дет. див.: Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Особенности модернизации современного русского православия.- М., 1978.- С. 42-43].

Названі концепції мали втілюватися у життя Церкви за допомогою дияконів, які розумілися на кількох рівнях: мікродияконія (мале служіння – самовдосконалення віруючого та його сім'ї, своєрідне

“служіння самому собі”); макродияконія (“політична дияконія або, інакше кажучи, служіння світу і людству з метою утвердження миру, справедливості для його правильного розвитку й удосконалення”); мегадияконія (проявляє себе в рамках “християнського служіння світові”, спрямована на збереження людського життя як дару Божого); містична дияконія (намагання через літургійну систему і її центральну ланку – євхаристію – дати пастві віру в можливість прилучитися до “Царства Божого” вже на землі).

Зазначені концепції значною мірою й визначали розвиток православ'я після падіння соціалістичної системи на початку 90-х років ХХ ст. Новий розвиток богословських напрацювань кінця 60-х – 80-х років, зокрема "загальноцерковний погляд на питання церковно-державних відносин і проблеми сучасного суспільства в цілому" [Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.- М., 2000.- С. 4], відбувався із врахуванням нової специфіки, яка стосувалася становлення нових незалежних держав. Окрім політичних питань, Церкві також слід було сформувані власні підходи до витлумачення проблем, які ставили перед суспільством нові досягнення науки (клонування живих організмів, проблеми зміни статі, біоетики, евтаназії, трансплантології, екстрасенсорики тощо). Ці питання були настільки нагальними для вирішення, що за їхнє витрактування з православної точки зору взялися навіть світські особи [Див.: Силуянова И.В. Современная медицина и православие.- М., 1998.- С. 3].

Ми повинні також враховувати, що в Україні кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст. була наявною політична й економічна нестабільність, накладена на поліідеологічність і відмову від державної підтримки культу науки та раціоналізму, характерного для часу модерну. Це призвело до короткотермінової (5-6 років) популярності в суспільстві релігійних чинників. Проте включення України у вир глобалізаційних процесів не могло не виштовхнути на перший план базову постмодерністську ідею – релігія (в т.ч. й християнство) як система цінностей так само не обов'язкова і випадкова, як і будь-яка інша система [Див.: Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопр. философии.- 2001.- № 4.- С. 8]. Відтак православ'я в Україні опинилося перед необхідністю вирішення кількох важливих проблем модерністського (становлення української автокефалії, європоцентризм) та постмодерністського (виживання в умовах транскультурного, поліцентричного і мультирелігійного суспільства із розмитими критеріями віри і воцерковлення, культивування людини як "джерела найбільш серйозних економічних і політичних трансформацій"

[Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопр. философии.- 1998.- № 9.- С. 27] тощо) характеру.

У цьому зв'язку важливим і, на наш погляд, вирішальним для розвитку православ'я в Україні є питання: Чи можна було православ'ю в умовах "виходу на постмодерністський простір" обминути автокефальний рух, який майже десятиліття визначав розвиток богослов'я в Україні і за своєю суттю є поверненням до ідей модерну? Адже жодна із пострадянських країн так і не поставила питання автокефалії своєї православної Церкви. У Латвії, наприклад, мова йшла лише про автономний статус Церкви, а у Молдові опозиційний до Московського Патріархату рух формувався навколо ідеї об'єднання із Румунським Патріархатом.

На наш погляд, навіть за умов негайного надання автокефалії православної Церкві в Україні на початку 90-х років XX ст., виникнення Церкви, паралельної "офіційній", стало б явищем неминучим. По-перше, наприкінці 80-х – початку 90-х років XX ст. ідея автокефалії слугувала своєрідним ідеологічним оформленням політичного руху українців за незалежність. Як справедливо зауважує В.Єленський, "новопосталі держави відчувають брак джерел легітиматії і намагаються віднайти їх у власній історії та духовній традиції" [Єленський В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні.- К., 2002.- С. 216]. Не менш важливою є й проблема національної безпеки, яка не може бути доконаним фактом при збереженні духовного підпорядкування українців Москві [Див.: Духовно-релігійна складова національної безпеки України // Сьомін С., Кальниш Ю., Петрик В., Остроухов В. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна.- К., 2002.- С. 16-24]. Про це постійно пише відомий церковний та політичний дисидент о. Гліб Якунін, який відзначає, що поки зберігається "духовна імперія Олексія II" про знищення політичної імперії – Радянського Союзу – ще рано говорити [Див.: Якунин Глеб. Подлинный лик Московской патриархии.- М., 1996]. По-друге, формування автокефального руху відбулося під впливом кліриків Церков української діаспори, де автокефальна ідея не припиняла свого розвитку. І, нарешті, автокефалія на початку 90-х років розглядалася ієрархією Київсько-Галицької митрополії як ефективний засіб у протистоянні із україноцентричною греко-католицькою Церквою [Див.: Определения Собора Украинской Православной Церкви по вопросу полной самостоятельности Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г.

// Собор Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г.- К., 1992.- С. 36-39] і на той час виглядала абсолютно виправданою з точки зору канонічного права, оскільки базувалася на 34 апостольському правилі, 17 каноні IV Вселенського Собору та інших канонах.

Крім того, ми не повинні забувати, що “Українське й Російське православ’я – це два різні духовно-культурні утворення, які не можна механічно поєднати” [Колодний А. Духовні засади християнства – основа поєднання його Церков і течій // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні.- К., 2001.- С. 39]. Тому принаймні перші десять-п’ятнадцять років* відбувалася б адаптація московського за своєю суттю православ’я до його української моделі [Дет. див.: Саган О.Н. Національні прояви православ’я: український аспект.- К., 2001]. Всі наявні на той час священники в Україні були вихованцями московських духовних шкіл і прийняття ними засад Українського православ’я не могло бути явищем одночасним.

Сформований в умовах постмодерну принцип довільного підходу віруючих до своєї Церкви і навіть її віровчення (згадувана вище поліцентричність) призвела до кількісного росту і навіть утворення нових для України православних Церков. Тому поруч із зростанням УПЦ Московського і Київського патріархатів, УАПЦ, щорічно збільшується кількість вірних Російської православної вільної Церкви (закордонної), Української Істинно-православної незалежної Церкви, Російської Істинно-православної Церкви. З’являються окремі незалежні православні громади, серед яких відзначимо дві грецькі парафії. До православ’я тяжіють і Українська реформована православна Церква, Древлеправославна Церква (новозибківська згода), Російська православна Старообрядницька Церква (білокриницька згода).

Власне бачення православним кліриками майбутнього православ’я в країні призводить навіть до появи Церков-фантомів (УАПЦ Соборноправна, Українська Апостольська Православна Церква, Вселенська Православна Церква Всесвітнього Патріархату та ін.), які, окрім заяв про свою появу, до свого зникнення чи перетворення на об’єднання кількох парафій, не встигають більше нічим про себе заявити, оскільки малочисельність вірних нових об’єднань не дозволяє клірикам вийти за сферу внутрішніх проблем новоутворених Церков. Тобто,

* Московська держава, незважаючи на колосальний політичний тиск, зуміла добитися приєднання Київської митрополії лише через два покоління (32 роки) після політичного приєднання України у 1654 р. Нині такого тиску з боку держави немає, а тому зазначений нами термін можна розглядати як мінімальний.

всупереч православним канонам, ініціатори утворення цих Церков відстоюють постмодерністську ідею плюралізму істин.

Розвиток в умовах незалежної країни і претензії на автокефальний статус змусили православну ієрархію україноцентричних Церков формувати самобутнє богословське віровчення, бо ж окремішне існування потребувало й свого канонічного обґрунтування. Контекстуальність останнього диктувала і домінуючу на той час проблему – реанімація тих чи інших особливостей Українського Православ'я. Що це так, засвідчує хоч би лист патріарха Київського та всієї Руси-України Володимира (Романюка) президентові Національної Академії наук України Б.Патону, в якому патріарх звертається за допомогою до науковців з проханням допомогти "в дослідженні витокової історії Київської митрополії, особливостей Українського Православ'я, нинішньої ситуації в Православ'ї в Україні та світі". [Див. лист за вхідним №148 від 2.03.1994 р.] Історичні та богословські пошуки стали, власне, основою теоретичного обґрунтування в середині 90-х років ХХ ст. теорії "києвоцентризму". Ця теорія, на думку деяких дослідників, є своєрідним "богословським елементом концепції "великої слов'янської імперії з центром в Києві" [Сленський В. Релігія після комунізму.- С. 209], що проголошується низкою правих і ультраправих партій. Цим можна пояснити й активну участь самого патріарха Володимира (Романюка) у деяких "ультра-націоналістичних проектах" типу "Чину Іларіона", співзасновником якого він був.

Нового стимулу дістає також створена ще у ХVІІ ст. концепція "Київ – другий Єрусалим", що пропагує перетворення (легалізацію dokonаного факту) Києва на духовний центр якщо не Європи, то, принаймні, слов'янських народів. "Ми не хочемо ні чийось земель, ні політичної гегемонії, лише вважаємо, що тільки прабатьківська духовність нашої релігії спроможні відновити справжні християнські засади моралі на теренах східних слов'ян, – заявляв патріарх Володимир.- Як Рим є духовним центром усіх католиків, так Київ повинен бути духовним центром усіх православних християн на землях трьох слов'янських народів" [До духовних коренів. Розмова з Патріархом Володимиром // Літературна Україна.- 1993.- 23 грудня]. В такий спосіб московському месіанізму й теорії "третього Риму", яка в умовах постмодерну набула нових форм (єдність слов'янських народів, єдиний економічний та релігійний простір тощо), була протиставлена ідея українського месіанізму із осмисленням Києва як "другого Єрусалиму" – нового лідера всього православного світу.

З обранням у 1995 р. патріархом УПЦ КП митрополита Філарета

ідея “Києва – другого Єрусалиму” практично зникла із церковних книг та періодики Церкви. Проте не можна сказати, що вона забулася [Див., напр.: Митрополит Львівський і Сокальський Андрій. На шляху до нового Єрусалима // Неправда московських анафем.- К, 1999.- С. 411-422]. Новообраний патріарх надав розвитку Церкві дещо іншого, міжнародного характеру, що можна розглядати і як практичну реалізацію вищеназваної концепції. УПЦ КП взяла участь у Соборах паралельного Синоду Болгарської ПЦ, має налагоджені тісні відносини із Македонською та Чорногорською Церквами, ситуація в яких є дуже близькою до ситуації в Україні. Значний міжнародний резонанс викликала участь делегації УПЦ КП у міжнародній науковій конференції, що відбулася у Парижі під егідою ЮНЕСКО і була присвячена 400-річчю від дня народження митрополита Петра Могили. Таким чином, знаний у православному світі митрополит Філарет (він багато років був фактично другою особою в Московському Патріархаті) своєю активною міжнародною діяльністю практично ініціював ідею “паралельного диптиху”, що підривала б основи і так хиткої ієрархії в системі Помісних Церков й остаточно закріплювала б поліцентричність Вселенського Православ'я. Слід сказати, що ідея створення “паралельної православної сім'ї” є надзвичайно перспективною з огляду на неврегульованість питання отримання автокефалії, а тому викликала негативну реакцію диптихіальних Церков [Див.: Митрополит Смоленський і Калининградський Кирилл Расскольникови создают свой интернационал // Независимость.- 1997.- 3 октября] та окреме обговорення цієї проблеми на зустрічах православних делегацій в Єрусалимі (2000 р.) та в Нікеї (2001 р.) [Див.: 3 Послання Предстоятелів Православних Церков // Людина і світ.- 2001.- № 1.- С. 3]. Цікаво, що свою стурбованість з цього приводу висловила і Апостольська Столиця.

Якісно новим періодом у розвитку українського православного богослов'я і православ'я в цілому стало відзначення 2000-річчя Різдва Христового. УПЦ Київського та Московського Патріархатів провели низку резонансних конференцій (“Заповідь нову даю вам: любіть один одного”, “Примирення – дар Божий, джерело нового життя” та ін.), на яких обговорювалися, окрім проблем “канонічності-неканонічності”, толерантного співжиття, важливі питання буття Церкви в нових умовах посттоталітарного суспільства. Саме з 2000-го року проблеми екстенсивного розвитку поступово поступаються місцем теоретичним напрацюванням щодо перспектив не лише власної Церкви, але й православ'я в Україні в цілому. І першим значним поштовхом до цього стало прийняття соціальної доктрини Московським Патріархатом, а,

отже, й обов'язкове її впровадження (відповідно до рішень Архирейського Собору Російської ПЦ) в УПЦ МП.

Аналіз зазначеної соціальної доктрини – це завдання окремого дослідження. Відзначимо лише, що ця концепція, на наш погляд, вступила у певну суперечність із поглядами консервативно налаштованих кліриків УПЦ МП, які, за всіма ознаками, більше дотримуються розробленої на Помісному Соборі РПЦ 1971 р. концепції "помірного оновлення" (яку влучно характеризують за відомою формулою – "крок вперед – два кроки назад"). Можливо цим можна пояснити відверто "нейтральне" сприйняття нових російських ідей в Україні. Причому ця "нейтральність" проявляється як на теоретичному рівні (за чотири роки Церква провела всього три богословські конференції з обговорення доктрини, а український переклад соціальної концепції РПЦ, але чомусь із іншою назвою і без зазначення тих, хто її прийняв, вийшов друком в Україні лише через два роки – у 2002 р. [Основи соціальної концепції Української православної церкви.- К., 2002]), так і на практичному – як відзначають експерти, за кількістю притулків, їдалень та лікарень у "нашій переважно православній країні" православна Церква далеко не перша [Щеткина Е. Спасите наши души // Національна безпека і оборона.- 2001.- № 3.- С. 47]. І це при тому, що майже половина населення України (45,5%) вважає, що створення Церквою притулків для дітей, від яких змушені відмовитися батьки, значно зменшило б в країні кількість абортів.

Як свідчать соціологічні опитування, 58,5% віруючих очікують нині на соціальну активність Церкви [Див.: Національна безпека і оборона.- 2001.- № 3.- С. 22-23]. Ця тенденція знайшла відгук в іншій православній Церкві – УПЦ КП, яка, на наш погляд, нині стає своєрідним лідером серед православних Церков в Україні щодо "входження" Церкви в сучасне суспільне життя. Це й не дивно, адже її нинішній Предстоятель – один із теоретиків нових богословських напрацювань й орієнтацій на світ, які велися ще в 70-80-х роках ХХ ст. в Руській ПЦ. Крім того, Церква активно намагається донести свою позицію до віруючих. Дві щотижневі радіопередачі – "Євангельська духовність і сьогодення" (третя програма Українського радіо, ведучий професор КДА Дмитро Степовик) та "Святительське слово" (перша програма Українського радіо, патріарх Філарет відповідає на запитання, пов'язані із духовним життям) – мають велику популярність, оскільки побудовані за принципом живого спілкування із слухачами, а не традиційного викладі новин та проповіді-повчання про життя перших християн (програма "Благовіст").

На ювілейному Помісному соборі УПЦ КП, що відбувся в січні

2001 р., була репрезентована Декларація "Церква в Україні і світ на початку третього тисячоліття", яку можна назвати творчим розвитком тих ідей українських богословів, які були напрацьовані і оприлюднені у 1996-2000 роках [Див., напр.: Філарет, патріарх Київський і всієї Руси-України. 2000-ліття Різдва Христового та його онтологічне значення для людства // Український богослов.- К., 1999.- С. 17-46; Філарет, патріарх. Українська Церква і держава напередодні 2000-ліття Різдва Христового.- К., 1997 та ін.]. Призначення Декларації було сформульоване так: стати своєрідною соціальною доктриною Церкви на початку нового тисячоліття, практичною відповіддю на той виклик, який світ зробив і людині, і Церкві. Розробка нового бачення місця і ролі Церкви в нових для неї умовах посттоталітаризму підштовхувалося й рухом "знизу". Зокрема, потребувало відповіді питання про можливість участі вірних та кліриків Церкви у спільних з іншими Церквами (УАПЦ, УГКЦ, протестантські напрямки) акціях, присвячених тим чи іншим подіям як церковного, так і громадського життя. Наприклад, в останні роки стає постійною практика спільних богослужінь священиків УПЦ КП із кліриками УАПЦ та УГКЦ.

Назагал, Декларація не відійшла від загальної ортодоксальної лінії Вселенського Православ'я і основну увагу віруючих звертає саме на проблеми боголюдськості, місії Ісуса Христа, ролі Церкви у пропаганді цієї місії [Див.: Декларація ювілейного Помісного собору УПЦ Київського Патріархату "Церква і світ на початку III тисячоліття" // Голос Православ'я.- 2001.- № 3.- С. 3]. В Декларації чітко проглядаються базові концепції згаданих вище богословських напрацювань – концепції "богословських мостів", "літургії після літургії", контекстуальності. Зазначимо, що аналіз нових проблем суспільства з напрацьованих вже позицій виключає можливість критики з боку консервативної частини богословів. Таким чином, ми можемо стверджувати, що Декларація не пішла по шляху масового маркетингу, "підлаштування" релігії під нинішнє бачення населенням релігії як "одного із товарів у супермаркеті". І це, вважають деякі дослідники, певною мірою виправдано: "епоха постмодерну робить можливим відродження ортодоксального християнства" [Вейз Джин Едвард. Времена постмодерна.- С. 224].

Розділи Декларації ("Секуляризація суспільства", "Проблема сім'ї", "Церква і охорона здоров'я", "Церква і світ", "Християнство і науково-технічний прогрес", "Проблема екології", "Проблема біоетики", "Проблема клонування", "Проблема евтаназії" та інші) виявляють ставлення Церкви до тих чи інших питань. Але, на жаль, іноді позиція Церкви в документі розкривається надто схематично. Наприклад, розділ про проблеми біоетики так і не дає зрозуміти читачеві, що вкладають

богослови у це поняття і яка ж оцінка Церквою її конкретних проявів. Зазначено лише, що "Церква не може бути байдужою до проблем, які виникають у сфері біоетики. ... Досягнення біоетики потребують богословського осмислення. ... Церква, висловлюючи свою позицію з питань біоетики, виходить із вчення Божественного Одкровення про життя як безцінний дар Божий і про свободу, яка є невід'ємною сутністю людини, створеною за образом і подобою Божою" [Декларація ювілейного Помісного собору УПЦ Київського Патріархату "Церква і світ на початку III тисячоліття".- С. 5]. Не лише пересічному віруючому, але й клірику, на наш погляд, важко вибудувати певну позицію щодо біоетики на основі такого її витрактування. Саме тому Собор ухвалив допрацювати Декларацію із залученням провідних богословів і видрукувати її окремим виданням.

Наступним етапом вироблення лінії поведінки (місії) православної Церкви в сучасному постмодерністському суспільстві можна розглядати доповідь "Духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу" архієпископа УПЦ КП Димитрія (Рудюка), що була виголошена 15 липня 2004 р. на Помісному Соборі УПЦ КП [Див.: Духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу. Доповідь архієпископа Переяслав-Хмельницького Димитрія на Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського патріархату 15 липня 2004 р.- б/м., б/р.]. Виклад не виправдав сподівання щодо подальшого розвитку соціальної доктрини Церкви, проте містить цікаве бачення проблем нинішньої людини в секуляризованому й глобалізованому світі, світі зовнішньої апостасії (відступництва від віри). "Православній Церкві необхідно виробити правильний підхід до всіх процесів, які відбуваються у світі, для того, щоб рухатися далі" – так пояснює богослов свій підхід [Там само.- С. 35]. Доповідь, яку, до речі, підтримав і схвалив Помісний Собор Київського Патріархату, має концептуальний характер і, на наш погляд, слугуватиме подальшим орієнтиром богословських напрацювань не лише УПЦ КП, але й інших Церков. В ній викладено основне православне розуміння проблем світу часу постмодерну, а тому вважаємо за необхідне подати її дещо розширено.

Пояснення парадоксальності глобалізаційних (і постмодерністських в цілому) процесів, які визначають нинішній розвиток світу, автор шукає у християнстві, "християнському глобалізмі". Проте, як це вважає владику, християнська глобалізація має принципові розбіжності з нинішньою, які базуються перш за все на різному розумінні природи світу і людини, сучасному падінні авторитету світської влади в

цілому і умовній самостійності більшості урядів світу. "Сьогодні можна із впевненістю сказати, що переважна більшість урядів світу передала досить значну частину своїх повноважень міжнародним організаціям" [Там само.- С. 4]. А це не могло не привести до певної кризи демократії, оскільки "вибрані демократичним шляхом уряди і їх представництва в міжнародних організаціях програють впливовим міжнародним бюрократичним машинам, транснаціональним корпораціям, власникам ЗМІ і "гравцям" на полі "глобального фінансового капіталу" [Там само.- С. 13-14].

Головними небезпеками глобалізму, на думку православної Церкви є: вихід на перший план інтересів світового співтовариства в цілому; пригнічення локальних культур в ім'я певних "універсальних цінностей" (культурна глобалізація). Ці небезпеки накладаються на інші, сформовані "світом, який лежить у злі": формування споживацької свідомості і суспільства, побудованого на цій свідомості; наростання секулярних процесів, які у XX столітті набули незворотного характеру; зростання в суспільстві ролі засобів масової інформації і маніпулювання останніми суспільної свідомістю; перетворення спорту, масової культури в цілому (з її пропагандою насилля) у "активізаторів сфери інстинктів та пристрастей", які виводять людину із "душевного і духовного спокою" і "посилюють тілесні початки в людині"; пониження загального розумового розвитку людства, що супроводжує кризу класичної системи освіти і заміну останньої на "віртуальну" освіченість й масову культуру; руйнація інституту сім'ї ("світ став байдужим до сімейних цінностей"), що проявляється в уніфікації соціальної ролі чоловіка і жінки, послабленню виховного впливу батьків на дітей. Сюди ж слід віднести появу т.зв. "нових технологій сімейних відносин" (клонування людини шляхом терапевтичного і репродуктивного методу) та популяризація "содоמו-гоморської культури" [Там само.- С. 21].

В результаті такого розвитку людства, постає "нова людина епохи глобалізму як втілення вже третього богоборчого задуму" [Там само.- С. 26]. Причому попередні два проекти (людина німецького націонал-соціалізму та будівник комунізму епохи радянського інтернаціоналізму) не йдуть ні в яке порівняння із "глобалізованою" людиною. Руйнування храмів із каміння перейшло в стадію руйнування храму людської душі. Тому "нова" людина виховується на засадах сексуальної розпусти і, що найстрашніше, для неї смерть перестає бути таїнством і стає не лише буденною подією, але й "зачіпає нерв насолоди і пристрасті".

Як бачимо, Церква досить жорстко підходить до оцінки нинішнього світу. Відзначимо, що навіть протестанти та Апостольська

Столиця з початком постмодерну відмовилися від таких різких оцінок, фіксації фактів, а не накреслення реальних підходів до їх вирішення. Такий стан справ ми пояснюємо відсутністю богословської традиції в обговоренні цих і подібних проблем буття нинішнього світу. Тому в цілому доповідь можна оцінити і як певний крок назад від поступу до консерватизму.

З іншого боку, у доповіді наявна спроба дати чесний аналіз "внутрішній апостасії". Це перш за все відступ деяких православних Церков від традиційних форм релігійного життя й еклезіологічних положень (обмирщення кліру, тобто байдужість священнослужителів до богослужіння), втрата багатьма православними "першопочаткової християнської любові". А тому перспектива православ'я в сучасному світі, на думку владики Димитрія, в активному свідченні про себе у секулярному світі. Це можливо лише за умови лідерства (предстояння) пастиря в сучасному світі. А для цього слід підвищити якість духовної освіти і творчого розвитку богослов'я, допомагати сучасній людині у відновленні "в її свідомості істинного відношення до Бога і світу". Розуміння цього, на наш погляд, є значним зрушенням у православному богослов'ї.

Таким чином, вищенаведені думки свідчать про серйозні зрушення богослов'я УПЦ КП в бік оперативного реагування на ті (у визначенні Церкви – кризові) процеси, що відбуваються нині у духовній сфері населення України і світу в цілому. Кілька років до цього ще трагічніше ситуацію в Україні охарактеризував патріарх Київський і всієї України Димитрій (Ярема). У своїй своєрідній програмній брошурі "На порозі 2000 року. Послання до християн України" він вважав, що країна переживає духовний Апокаліпсис [Див. розділ "Двотисячний ювілей народження Христа й Апокаліпсис України" у кн.: Димитрій, патріарх Київський і всієї України. На порозі 2000 року. Послання до християн України.- Б.м., 1997.- С. 3-11]. На жаль, подальші богословські розвідки на подібні теми в УАПЦ практично не проводяться. Виняток становить хіба що творчий доробок одного із найближчих соратників патріарха Димитрія, а нині виключеного із ієрархії УАПЦ архієпископа Ігоря (Ісиченка), який, як і патріарх, не відходить від жорстко консервативної лінії. Зокрема архієпископ постійно застерігає від "хибної інтерпретації соціальної доктрини православ'я як конформістської, схильної до захисту й підтримки влади задля власних потреб Церкви" [Ігор (Ісиченко), архієпископ. Пастирська опіка Православної Церкви над господарчими елітами в Україні // Наша віра.- 2001.- № 4 (156).- С. 8]. В дусі патріарха Димитрія оцінює архієпископ і нинішню ситуацію в Україні, де

відбувається "зведення мотивів людської поведінки до кількох матеріальних збудників..." [Ігор, архієпископ. Українські Церкви входять до постіндустріальної цивілізації не готовими до пастирської місії // День.- 1999.- 4 листопада].

З іншого боку, не всі православні ієрархи в Україні поділяють думки щодо втрачання православ'ям ролі морального імперативу суспільства. Так, Предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир вважає, що говорити про духовну кризу нашого часу треба із застереженням. "Що стосується духовності, то ... в наш час ми бачимо не занепад її, а відродження. Духовна людина – це людина, яка живе за заповідям Господніми, яка ставить духовні цінності вище матеріальних, яка здійснює такі вчинки, що не приносять їй якоїсь вигоди. Те, що наш народ сьогодні за тяжких економічних умов будує храми не за вказівкою держорганів, а за покликом душі, засвідчує, що він не мислить себе без духовного, без Бога, без Православ'я" [Православный мир.- 2004.- № 1.- С. 1].

Свої висновки митрополит базує, очевидно, на цифрових показниках, за якими УПЦ МП є найбільшою і постійно зростаючою Церквою в Україні. А це свідчить, що богослови цієї Церкви й досі не аналізують базові для постмодерністського світу питання: Що це за віруючі? Декларування православними 25 чи навіть 35 мільйонів своїх вірних в Україні нині не викликає у богословів того оптимізму, який був на початку 90-х років ХХ ст. Адже нині зрозуміло, що багато із цих "декларованих віруючих" так і не дійшли до православного храму. Але навіть ті, які відвідують храми, часто не знайомі із віровченням і практикою Церкви, не керуються у щоденному житті православним віровченням. Так, даними соціологів, лише 13% віруючих в Україні підтримують ідею заборони абортів (причому відповідність такого кроку принципам релігійної моралі – далеко не основний їх аргумент) [Національна безпека і оборона.- 2001.- № 3.- С. 23]. До цього можна додати й інші, не менш сумні для кліриків, дані: майже 40% віруючих підтримали б законодавчий дозвіл на здійснення евтаназії, лише 12% віруючих вважають причиною самогубств втрату віри в Бога [Там само.- С. 22, 24-25]. І справа не лише в тому, що поступово зникає "церковний віруючий" у традиційному розумінні цього поняття – для багатьох теле- і радіотрансляції богослужінь (і то лише у великі свята) замінюють похід до храму. В цьому проявляється одна із основних ознак постмодерну – свобода людини у всьому.

Незважаючи на зростання ролі "віртуального" чинника (Інтернет, теле- і радіотрансляції) в житті сучасних людей, православ'я в Україні, на

наш погляд, не повністю усвідомлює можливості цього фактору постмодерністського суспільства, характеризуючи його як псевдокультурне і бездуховне явище. І хоча деякі владики розуміють, що "сучасна техніка сама по собі може бути духовно нейтральною, але вона може бути використана як для добра, так і для зла" [Доповідь Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета "Різдво Христове та його онтологічне значення для людства" // Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея "Заповідь нову даю вам: любіть один одного".- К., 1998.- С. 33], використання православними навіть власних ЗМІ залишає бажати кращого.

Причин цього багато, але головна із них – традиція існування у статусі державної Церкви – зорієнтовує православних кліриків на прагнення максимально залучити державний (політичний) чинник до розвитку конфесії. Це досить чітко проглядалося і проглядається у виступах практично всіх Предстоятелів православних Церков. Наприклад, щодо тих же теле- і радіотрансляцій богослужінь у православні свята суперечки відбуваються лише за час і порядок їх трансляції. Хоч вже давно назріла необхідність координації зусиль для створення, можливо навіть за спільні кошти всіх православних Церков, передач для різних вікових груп віруючих, як це роблять протестантські, а особливо харизматичні Церкви. Православним, на наш погляд, не слід нехтувати і необхідністю створення спільних інтернет-проектів. Нажаль, можливості Інтернету, багатьох церковних ЗМІ нині зведені лише до формулювання власного (з точки зору певної Церкви) бачення поточних новин та критики інших Церков чи іновірів. Це не лише не додає авторитету православ'ю в цілому, але й "є тією руйнівною силою, яка сприяє розвитку бездуховності, ... веде людство до самознищення" [Філарет, патріарх Київський і всієї Руси-України. Роль засобів масової інформації в підготовці відзначення 2000-ліття Різдва Христового // Роль засобів масової інформації у відзначенні 2000-ліття Різдва Христового. Матеріали науково-практичної конференції головних редакторів ЗМІ.- К., 1998.- С. 8].

Консервативність мислення "не випускає" православних також із кола модерністської ілюзії, що у створенні Помісної Православної Церкви вирішальну роль повинен відіграти державний чинник. І слід відзначити, що клірикам таки вдалося переконати у цьому чиновників – роками президенти України Л.Кравчук та Л.Кучма, прем'єр-міністр В.Ющенко, комісії і депутатські групи у Верховній Раді писали листи до Константинопольського і Московського патріархів, відвідували резиденції останніх з метою домогтися автокефалії чи хоча б автономії

для Української Православної Церкви. Неуспіх цих зусиль свідчить про недостатність політичного чинника в умовах постмодернізму. Цікаво, що взявши спочатку участь у цій гонці за визнання, УПЦ МП згодом взагалі зняла питання набуття автокефалії із порядку дня, а тому нині звинувачує державних чиновників у прояві рецидивів радянської тоталітарної політики.

З іншого боку, проблема зміни статусу Церкви – лише одна із багатьох, де може бути ефективно застосований державний чинник при нинішній "фатальній політизації церковного життя" [Інтерв'ю архієпископа Ігоря (Ісіченка) радіо "Свобода" 19 червня 2004 р. з приводу конференції "Помісна церковна традиція України як частина східної християнської цивілізації" // www.uaoc.kiev.ua/bratstvo]. Практично всі Православні Церкви намагаються задіяти допомогу держави при "освоєнні" інших сфер суспільного життя. І справа тут не лише в наявності великої кількості "бездіяльних і корисливих священиків", які розраховують на законодавчий захист православної Церкви від "конкуруючих тоталітарних сект і неорелігій" [Ігор, архієпископ. Українські Церкви входять до постіндустріальної цивілізації не готовими до пастирської місії // День.- 1999.- 4 листопада], як це відбувається в Росії. Мова йде про "допуск" до сфери світської освіти, пенітенціарної системи, виховання особового складу силових структури держави. Особливо багато у цьому плані зроблено представниками УПЦ МП – практично всі силові структури країни (Міністерство внутрішніх справ, Управління прикордонними військами, керівники установ пенітенціарної системи, Служба Безпеки України та ін.) підписали із цією Церквою договори про "духовне" шефство. Для цього в УПЦ МП запроваджена навіть посада голови синодального відділу із взаємодії зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями України, яку нині обіймає архієпископ Львівський і Галицький Августин (Маркевич).

Підводячи підсумок розвитку православної ортодоксії в Україні на етапі постмодерну, зазначимо, що православне богослов'я в цілому реагує на нові тенденції суспільного розвитку надзвичайно повільно. Православні Церкви ще бояться "впускати світ" (використовувати світські філософські, політичні, педагогічні та інші напрацювання) у своє віровчення, хоча у реальній церковній практиці цей "світ" вже давно присутній і, на жаль, у дуже вульгарних (як для Церкви) формах [Див.: Глеб (Якунин) Подлинный лик Московской патриархии.- М., 1997; Ігор (Ісіченко), архієпископ. Крутий батюшка // Дзеркало тижня.- 2003.- № 122 та ін.].

Уповільнює теоретичне осмислення нових процесів й те, що в

кожній православній Церкві воно відбуваються самостійно, без залучення богословів інших Церков і фактично вже після включення їх священників і мирян в соціальні процеси. Це часто призводить до суперечливих вирішень (на власний розсуд) парафіяльними священниками багатьох екзотичних (наприклад, хрещення чи одруження людей із зміненою статтю) чи давніх, але у нових формах (евтаназія, екуменізм тощо) проблем. Стримуючим фактором виступають й спроби кожної Церкви "винайти власний велосипед" – небажання використати чи визнати можливим факт використання чужих набутків, як це робив свого часу митрополит Петро Могила і завдяки чому він возвеличив Церкву. А тому маємо значне "відставання православної думки при освоєнні сучасних соціально-історичних умов, які постійно змінюються, в звичних для конфесії поняттях східно-християнського богослов'я, що робить православного священника безголосим навіть за умови його постійної самоосвіти" [Алипий, архимандрит, Исая, архимандрит. Догматическое богословие.- Сергиев Посад, 2000.- С. 5]. З іншого боку, Церква, яка не богословствує "не може ні повноцінно виховувати своїх чад, ні свідчити світу, який завжди залишається певною мірою позацерковним. Богослов'я ... є не якоюсь другорядною справою, а необхідною умовою дійсно церковної, православної проповіді й душопасіння" [Див.: Филарет, митрополит Минский и Слуцкий. Оценка состояния и перспективы развития современного православного богословия // Церковь и время.- 2000.- № 2 (11).- С. 19].

В Україні до цих загальноправославних проблем додаються ще й ті, що одні із найбільших, але не визнаних Церков – УПЦ КП та УАПЦ – перебувають під постійною загрозою бути звинуваченими у неправославності. Тому "дрейф" богослов'я україноцентричних Церков в бік врахування змін відповідно до вимог сучасного життя не може бути значним. Адже радикальні кроки у бік модернізації вчення нададуть їх опонентам додаткові козирі в запереченні визнання Церкви і звинуваченні їх у переході до протестантизму чи католицизму. Інша проблема в УПЦ МП – тут власні ініціативи розглядаються через московські критерії націоналізму і сепаратизму.

Найбільш активно серед православних Церков України у сфері подальшої творчої розробки і реального впровадження основних напрацювань в соціальній сфері є УПЦ КП. Саме тут спостерігається чітке розуміння того, що православ'я потребує нагального вирішення нинішніх питань, а не повторення старих вирішень старих питань, інакше Церква втратить молоді покоління, для яких не так важливо, яка богословська школа дасть відповіді на їхні питання. Пошук

православними Церквами різноманітних форм “служіння світу” став для них внутрішньою необхідністю, що створює можливості вийти за межі тільки задоволення релігійних потреб віруючих, здолати розрив між схоластичним богослов'ям і практичною участю Церкви у вирішенні різноманітних проблем сучасності.

§4. Конституювання Помісних Церков як правового інструменту захисту національних інтересів українського народу

Аналіз отриманих у ході соціологічного дослідження УЦЕПД результатів дає підстави стверджувати, що релігійність і Церква для українського суспільства становлять різні речі. По-перше, віра в Бога не відповідає рівню довіри до Церкви (який, проте, залишався найвищим до суспільних інститутів). Якщо віруючими вважали себе 57,8% наших співгромадян, то повністю довіряли Церкві лише 33,7%, причому з числа віруючих менше половини – 48%; із числа невіруючих - всього 7,8% [Дзеркало тижня.- 2000.- № 37]. Така ситуація свідчила про відчуження суспільства і навіть віруючих від самої Церкви.

Дистанціювання віруючих від Церкви можна розглядати як наслідок певного формалізму богослужінь, їх невідповідності способу життя віруючих, а також рівню їх конфесійної підготовки. В складних економічних умовах розвитку Української держави віруючі у своїй системі цінностей релігії відводили сьому із шістнадцяти позицій. Водночас більшість (87,1%) опитаних вважала, що релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих прошарків громадян у випадку, якщо влада приймає рішення, що призводять до зниження життєвого рівня населення (такої думки були 89,8% віруючих і 76,6% невіруючих). Це свідчило про те, що українці потребували Церкви більшою мірою громадянської, ніж містичної, Церкви-захисниці не тільки від гріха, а й від сваволі влади та імущих капітали.

Ще однією причиною відсутності підтримки Церкви як інституту було її зближення з владою. Як відомо, в Україні традиційно не довіряли владі, як представниці інтересів правлячої, іноземної еліти. І звична участь церковних ієрархів у різних офіційних церемоніях (через слабкість та розмежування), злива взаємних нагород не могли не викликати неоднозначних реакцій. За таких ситуацій громадяни переносять своє

ставлення до влади на ставлення до Церкви, що, на жаль, не сприяє зростанню її авторитету. Так, за дослідженням соціологічної служби центру Разумкова (жовтень 2003 року), 85,4% опитаних висловились проти включення Церкви в політику і проголошення нею політичних заяв [Церковні настрої в Україні // http://www.intellect.org.ua/index.php?lang=u&theme_id=7233&material_id=34721]. Так чи інакше, але лише 11,5% віруючих визнали, що цілком або частково прислухаються до тих політичних ідей, що пропагуються в їх релігійних організаціях.

Тому, беручи до уваги не лише декларації, а й реальне залучення до практики віри, до життя Церкви, можна стверджувати, що переконаних віруючих в суспільстві було не більше 15-20%. Це ті, хто не тільки впевнений, що віруючий повинен глибоко знати основи віровчення, а й знає їх, хто виконує нормативні вимоги морально-етичної релігійної доктрини, хто бере участь і в релігійних службах, і в житті громади. А більшість, які декларували себе віруючими, були такими номінально, що вірили “для себе”, через потребу підтримки ззовні, схильності до конформізму і дотримання традицій.

Цілком закономірно, що із-за недостатньої соціальної роботи найслабша традиція конфесійного самовизначення властива православ'ю. Визначилися з приналежністю до Церкви тільки 41,2% православних: кожен п'ятий із них (21,8%) зарахував себе до УПЦ КП, кожен шостий (16,4%) - до УПЦ і 3% - до УАПЦ [Дзеркало тижня.- 2000.- №37]. Але при цьому, як засвідчило опитування в жовтні 2002 року, враховують політичні позиції своїх релігійних організацій майже чверть вірних УГКЦ, близько 10% вірних УПЦ та понад 12% вірних УПЦ-КП [Релігія і церква в суспільному житті України // Національна безпека і оборона.- 2002.- №10].

Можливо, таку довіру можна пояснити активною соціальною позицією УГКЦ, її відстоюванням прав людини у випадках порушень з боку влади. Як приклад, можна навести Звернення у жовтні 2000 року Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ до духовенства, мирян та усіх людей доброї волі з приводу невиплати зарплатні. У Зверненні зазначалось, що “анархія і свавілля в різних прошарках суспільства виникають тоді, коли влада втрачає моральний авторитет. І цей процес моральної ерозії влади сягнув в Україні небезпечної межі. За існуючої суспільної пасивності і нерозвиненості громадянського суспільства влада несе основну відповідальність за ситуацію, що склалася в Україні.

Бог, про зв'язок з яким ми згадуємо в преамбулі Конституції України, відкриває на сторінках Біблії весь жах гріха нашої суспільної системи проти громадян: “Горе тому..., хто силує ближнього дарма працювати й не дає йому заробітку” (Єр. 22,13). Згідно з Біблією, не виплачена зарплата є, по суті, економічним убивством. Як за попередньої системи, так і тепер, безглуздо і злочинно знищується народ. ...Народ зникає з благодатної української землі у зв'язку з економічною бідністю - через недоїдання, аборти, еміграцію, хвороби, на лікування яких нема коштів, скорочення тривалості життя...

Усвідомлення правди слів Біблії щодо нерозривності моралі та економіки може стати першим імпульсом до оздоровлення ситуації, а зміна пріоритетів з егоцентрично утилітарних на християнські – “правдою, яка визволить нас”.

Науковці вважають, що протестантські і римо-католицькі церкви через соціальну спрямованість їх роботи є більш конкурентоздатними, ніж місцеві православні. Тому в умовах змагання посилились ізоляціоністські тенденції в православ'ї. Цей ізоляціонізм виявляється у небажанні вступати в безпосередні стосунки з іншими Церквами, у упередженості щодо партнерського богословського діалогу, у схильності відносити будь-які втрати на рахунок прозелітизму. Такий ізоляціонізм опосередковано впливає на бажання й можливості Церков сприяти модернізації суспільства, переорієнтуванню його на міжнародні (в очах духовенства – прозахідні) стандарти. Як наслідок, наприкінці 90-х років традиційні Українські Церкви стали радше консервативним елементом суспільства, ніж активним чинником перетворень [Мариневич М. Роль Церков у будівництві посткомуністичного суспільства в Україні // Незалежний культурологічний часопис “Г”.- 2001.- №22].

Історичні християнські конфесії, насамперед православна, виявляють стурбованість можливістю зміни соціокультурного обличчя суспільства. Звідси - апеляція до держави, ідеологічна кампанія навколо іноземних місій. Серед причин відставання місцевих церков:

- утруднена можливість модернізації православної конфесії з її акцентом на традиціях порівняно з римо-католицькою та протестантською;
- відставання східного богослов'я в сучасних соціальних, моральних та антропологічних питаннях;
- низький рівень богословської, духовної, педагогічної, культурної підготовки духовенства;
- значне послаблення місцевих церков протягом минулих десятиліть; їхні фінансові та матеріальні труднощі порівняно

з фінансовою потужністю капіталізованих закордонних місійних організацій;

- ідеологічний вплив розвитку Заходу, що створює модель (на противагу Сходу) привабливого способу життя (сучасні технології, добробут тощо) [Головащенко С. Історія християнства. Курс лекцій.- К., 1999.- Лекція 14].

Про матеріальну залежність Церкви свідчив, зокрема, священник: народний депутат України Юрій Бойко: “От ми говорили, що церква повинна займатися благодійницькою діяльністю. Тобто вона повинна стати жебраком, щоб допомогти жебраку? ...Наша церква духовно багата. Але матеріальна скрута – болюча тема”. Його підтримав протоієрей Володимир Табачин: “Вона є духовно багатою, бо главою церкви, і української теж, є Христос Спаситель, але вона бідна через розкол – від цього її бідність та нещастя”.

Отже, православні церкви в Україні фактично опинилися в зачарованому колі: щоб здійснювати соціальну роботу, їм потрібна була підтримка держави, але така підтримка супроводжувалась зловживаннями, вимогами політичної агітації на виборах за ті чи інші сили, що й призводило до падіння довіри до них, втрати ними авторитету в суспільстві. Деполітизація необов’язково мусить тягнути за собою зменшення ролі релігії в політичному житті України. Але можна з певністю стверджувати, що ступінь впливу релігії на політичне життя є обернено пропорційним до ступеня її політизованості, тому що сила її впливу не у тому, якою мірою Церква, як суспільний інститут, задіяна в політичній боротьбі, а у формуванні національної свідомості вірних.

Протягом восьми років (з моменту оформлення трьох православних Церков), регіонально визначений характер їх поширення в Україні практично не змінився. Це означає, по-перше, що з явища, яке було наслідком регіональних відмінностей між Сходом і Заходом, “поліцерковність православ’я” перетворювалась на чинник закріплення та відтворення цих відмінностей, іншими словами - на чинник регіоналізації України.

Як переконує світова практика, традиційно православні країни - Греція, Грузія, Болгарія, Румунія та інші - мають власні помісні православні церкви. Це досить позитивно впливає на зміцнення їх внутрішньо- і зовнішньополітичних позицій. Україна, як традиційно православна держава, також прагне до набуття єдиної національної церковної структури. Цілком очевидно, що церковно-православна проблема отримала статус загальнодержавної. Гасло “Національний

Державі - Національну Церкву” набувало особливої актуальності, оскільки в даному випадку конфесійний чинник виступає духовною основою консолідації української нації.

Відсутність в Україні єдиної Помісної Православної Церкви підривала й міжнародний престиж країни. Тільки предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир (Сабодан) з усіх православних ієрархів України є вхожим до Всесвітньої Ради Церков, але не як глава самостійної церкви, а як представник РПЦ. Відповідним чином увесь православний та й інший світ ідентифікує УПЦ МП з Московською патріархією, а на українських віруючих дивиться очима Москви, в яких вони виглядають агресивними “сретиками”, “розкольникми”, що вийшли з лона канонічної церкви.

Зусилля, спрямовані на утворення єдиної Помісної Церкви були пов’язані не тільки з тим, що новопосталі держави відчують брак джерел легітимації і намагаються віднайти їх у власній історії та духовній традиції”. Не менш важливою є й проблема національної безпеки, яка не може бути гарантованою при збереженні духовного підпорядкування українців Москві. Відомий церковний та політичний дисидент о.Гліб Якунін у багатьох своїх працях справедливо стверджує, що поки зберігається “духовна імперія Олексія II” про знищення політичної імперії - Радянського Союзу - ще рано говорити [Див.: Якунин Глеб. Подлинный лик Московской патриархии.- М., 1996].

Немає нічого природного для України в російській “православній” моделі взаємин між церквою та державою, зведеної до взаємин між Кремлем і Московським патріархатом. Очевидно, ми ризикуємо пропустити момент, - зазначали дослідники, - коли питання релігійної толерантності переміститься із з’ясування взаємин між православними на з’ясування взаємин із нехристиянами. І тут вибір ворогів і партнерів може виявитися найнесподіванішим - чого варті заяви учасників “круглого столу” від УПЦ про підтримку “боротьби ісламських народів із розтліваючим впливом Заходу” і негайне парировання учасника від УПЦ КП, який вигадав термін “християнський талібан” [Дзеркало тижня.- 2001.- № 42].

Можна погодитись з А.Колодним, що хоча в Україні Церква відокремлена від держави, держава не повинна бути байдужою до того, в якій формі проходять в її кордонах церковні процеси. Московський Патріархат все більше стає державною Церквою в Росії. Тому Україну не може не цікавити форма і мета підпорядкування її УПЦ цьому Патріархату, тим більше, що в його колах звучать часто явно антиукраїнські заяви, зорієнтовані на ігнорування нашого національного суверенітету. Не справою нашої держави є те, якими шляхами одержують

автокефалію Церкви, що існують на її території, але коли це веде до регіоналізації її території, формує сепаратизм та екстремізм, загрожує її територіальній цілісності, то тут вона не може виявляти свою байдужість [Колодний А. Нинішній стан православ'я України як вияв його історії // Релігійна свобода.- К., 2003.- С. 82].

Поштовхом щодо сприяння держави в утворенні єдиної Помісної Церкви став прихід до влади в Росії в 2000 році "пітерських православних чекістів". Путін демонструє фанатичну відданість православ'ю, а РПЦ демонструє не меншу відданість йому. Досить сказати, що під час зміни влади Патріарх Алексій II був єдиним діячем, присутнім при передачі "ядерної валізи" від Єльцина до Путіна. Чого вартий сам спогад Б.Єльцина, який у день відставки майже останнє, що зробив на посту президента, це "передав" В.Путіна в трепетні руки патріарха Алексія з наставлянням "слухатися порад цієї мудрої людини" [Щоткіна К. Між трьох святих вогнів // Дзеркало тижня.- 2001.- №29]. Росія історично максимально експлуатувала церкву і в період оновлення її було знову задіяно як один з державних механізмів.

В 2000 році шалений спротив з боку РПЦ викликали спроби отримання автокефалії УПЦ шляхом об'єднання православ'я. Лист Президента України Л.Кучми до Московського патріарха про надання УПЦ МП автономії, зустріч Л.Кучми із Константинопольським патріархом, лист прем'єр-міністра України В.Ющенка до Варфоломія I у травні 2000 р. про "відпрацювання ... моделі визнання помісності Української Православної Церкви й подолання розколу в Українському православ'ї") та ін. стали трактуватися московськими кліриками як рецидиви радянської тоталітарної політики втручання влади у справи Церкви.

По суті ж ситуація була значно простішою. Московський Патріархат є особливо зацікавленим у православній Україні, адже православні парафії України завжди становили і становлять основу РПЦ. Українське Православ'я за кількістю своїх громад постійно переважає Православ'я Росії. Історична й духовна традиція Київської митрополії була перебрана Московським Патріархатом і забезпечувала йому авторитет однієї з найдавніших православних церков у слов'янському світі. Остаточне відокремлення православної України змусило б РПЦ шукати власне історичне коріння, власні резерви для розширення та зміцнення своєї організації.

Тому Архієрейський Собор УПЦ МП (28 липня 2000 р.), розглянувши питання об'єднання Церков, виніс рішення про передчасність такого кроку і прийняв звернення до Вселенського

Патріарха з проханням про невтручання у справи православних Церков України. Зрозуміло, що на підтримку УПЦ МП виступила РПЦ. На архиєрейському соборі Руської Православної Церкви, що відбувся у серпні 2000 р. в Москві, зокрема, були прийняті “Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви”. У документі йдеться про те, що Церква зберігає лояльність стосовно держави. Але, і це було важливо, якщо влада примушує православних віруючих до відступу від Христа і Церкви, а також до гріховних дій (визначаються Церквою), то церковне керівництво може звернутися до віруючих із закликом до мирної громадянської непокори.

Громадська думка в Україні була недостатньо готова для істотної підтримки (а отже, й утворення) Єдиної Помісної православної Церкви в Україні. Як з'ясувало опитування, проведене соціологічною службою УЦЕПД в серпні 2000 р., ідею утворення ЄПЦ підтримало лише 39,9% респондентів, не підтримало - 42,8%. При цьому кожен п'ятий з прихильників ідеї об'єднання (22%) не зміг відповісти, яка з існуючих нині Церков могла б стати центром об'єднання. УПЦ КП назвали таким центром 47% респондентів з числа прихильників ідеї об'єднання, УПЦ - 17,9%, УАПЦ - 9,9% [Церква і суспільство в Україні - проблеми взаємовідносин // Національна безпека і оборона.- 2000.- №10.- С. 37].

В умовах соціально-економічних протиріч, відчуження влади від суспільства лише 14,4% опитаних вважали об'єднання Церков обов'язком влади, 63,1% були переконані, що представники влади не повинні втручатися у відносини православних Церков, у т.ч. 32,3% були певні, що таке втручання надмірно політизує проблему і не має нічого спільного з вболіванням за релігію, віру, Церкву [Там само].

В той же час, не зважаючи на довіру до Церкви як інституту (в жовтні 2002 р. - 61,2% опитаних), не було такої довіри до священноначалія [Релігія і церква в суспільному житті України // Національна безпека і оборона.- 2002.- №10]. На майнові проблеми як на головну причину міжконфесійних конфліктів вказали 23% опитаних. На перше місце респонденти поставили прагнення влади церковних ієрархів (39%); про те, що конфлікти між церквами “суто політичні”, заявило 20% респондентів. Проведене опитування ще чіткіше виявило основні риси міжцерковних конфліктів. Їх головними причинами громадяни вважали жадання влади з боку ієрархів – 47,4%; прагнення церковного майна та будівель – 32%; суто політичну природу – 17,2%.

Єдина Помісна церква навряд чи могла стати “дивом української політики”, вона може стати тільки дивом доброї волі українських ієрархів. Але в умовах політичного блокування з боку РПЦ зусиль

української влади чи спроможні вони були на подібні дива? Як слушно зауважує К.Щоткіна, зазначали дослідники, УПЦ повільно, але неухильно переходила у немилість, точніше, “старанно дискредитувалася самою ж Москвою, для якої “українське церковне питання” є справою принципу, а в цій ситуації здоровий глузд, як відомо, “відпочиває”. Теоретично Московський патріарх міг би зберегти свій вплив в Україні через УПЦ, якби не був таким прямолінійним, таким прихильним до російської політики, таким настирливим у проведенні цієї політики в нашій країні і таким відвертим у власному впливі на українсько-російські відносини в абсолютно світських сферах” [Щоткіна К. Компроміс патріархів // Дзеркало тижня.- 2001.- № 16 (340).- 21-27 квітня].

Більш виваженою та розумною є позиція відомого культуролога Івана Дзюби, який вважає, що “некоректною є формула: український народ - православний народ, якою особливо зловживають політики, що хочуть заманити нас у т.зв. слов’янський союз Росії, Білорусі та України, де насправді не було б більшості слов’янських народів, зате було б багато народів неслов’янських. Некоректною є і формула: український народ - християнський народ, тобто з поправкою на кілька мільйонів греко-католиків та протестантів. Бо ж значна частина громадян України - атеїсти або індивідуальні до релігії, є й немало мусульман, юдеїв, буддистів та ін. Роздрібненості, зовнішній залежності і занепадові українських церков давно пропонується альтернатива - об’єднання їх у помісній соборній українській Церкві. Упертий спротив такому об’єднанню виглядає провінційним анахронізмом на тлі широкого єкуменічного руху в світі” [Дзюба І. Сучасне суспільне і церковне становище в Україні // Дзеркало тижня.- 2001.-№20 (344).- 26 травня – 1 червня].

Оскільки розподіл церковного майна ще не закінчено і досить велика кількість храмів перебуває в руках держави, церква є залежною від влади. З іншого боку, будівництво нових церковних споруд за рахунок муніципальних коштів також впливає на “правильний вибір” служителів. Політики, маючи попередній досвід голосувань, в більшості намагались стати над церковним конфліктом. Декларуючи вірність церкві, вони в такий спосіб декларували вірність моральним цінностям, ідеї загалом. Крайні політичні сили, підтримуючи того чи іншого церковного владика, намагались на цьому заробити ще й конкретний політичний капітал.

А Церкви не проти була подеколи підіграти. Це засвідчили й останні президентські вибори. Їх владика усвідомлювали, що політичні заклики до вірних малоефективні. Однак вони вкрай ефективні стосовно держави й окремих політиків. Така поведінка церков - це демонстрація

їхньої політичної орієнтації та впливовості. Те, що цей вплив не має найменшого відношення до прийняття політичних рішень, залишається за дужками. Отже, виборча кампанія була непоганим часом для церковно-державних компромісів.

Характерно, що жодна з партій, які визначають себе як християнські і які брали участь у парламентських виборах 1998 р. та 2002 р. не наважились піти на вибори самостійно і розчинилися у політичних блоках. Проте, згідно з опитуванням, здійсненим наприкінці 2001 р., 6% респондентів висловили впевненість у тому, що проголосують на майбутніх парламентських виборах за партію, яка керується християнськими ідеями. Ще 33% вважали, що подібний вибір для них цілком імовірний [Людина і світ.- 2002.- №3.- С. 32]. У виборах брали участь лише дві християнські партії, які так і не подолали виборчий бар'єр, - Всеукраїнське об'єднання християн та "Християнський рух".

У передвиборчих програмах більшості політичних блоків та партій питання релігії і церков не мали пріоритетного значення. Партія зелених України, Соціалістична партія взагалі не згадували про цю проблему, інші –обіцяли "з повагою ставитися до різних світоглядних і релігійних переконань" (блок "За єдину Україну!"), дотримуватися принципів свободи совісті та віросповідань ("Жінки України"), "сприяти гармонізації міжнаціональних і міжконфесійних відносин" (СПДУ (о)). Блок Юлії Тимошенко висловився у своїй програмі за впровадження добровільної духовної освіти у школи.

Релігійна тематика була відсутня і у програмі "Нашої України", куди увійшли серед інших Християнський народний союз і Республіканська християнська партія, а також чутливі до церковних питань Рухи та Конгрес українських націоналістів. Напевно, розраховуючи на підтримку електорату Сходу України, В.Ющенко намагався не протипоставляти себе виборцям з ідеєю "Єдиної Помісної Церкви", яка не була нагайною для громадян. А відношення до УПЦ КП визначалось не стільки словами, скільки попередніми діями ("Не словом, а ділом!") учасників блоку "Нашої України".

Найбільш послідовними у здобутті "голосів Церкви" на виборах 2002 року виявилися комуністи. Під час активних спроб Президента та уряду Ющенка вирішити церковний конфлікт та зміцнити державну безпеку комуністи значно зблизилися з УПЦ МП та зробили до цього ще ряд кроків. КПУ виявила жорсткий спротив візитові папи Івана Павла II в Україну; вибачилась за репресії радянських часів (причому інших церков, крім УПЦ МП, ці вибачення не стосувались); засудила діяльність "розкольницьких угруповань, які ведуть боротьбу з канонічним

православ'ям" [Декларация о позиции Коммунистической партии Украины по отношению к религии и церкви // Прес-Служба Української Православної Церкви. Інформаційний вісник.- 2001.- Вип. 3.- Грудень.- С. 60-61].

Як засвідчили результати виборів 2002 року, тільки кандидатами в депутати Рад усіх рівнів та на посади голів органів місцевого самоврядування балотувалося 345 священнослужителів. До Верховної Ради висувалися кандидатури представників УПЦ КП, УАПЦ, УПЦ МП, Української християнської євангельської церкви, Всеукраїнського Союзу Об'єднань Євангельських християн-баптистів, Всеукраїнського Союзу Церков Християн віри євангельської (п'ятидесятників) та інші. Спробу стати депутатом українського парламенту зробили, зокрема, єпископ Донецький і Маріупольський УПЦ КП Юрій, відомий на Закарпатті священик Дмитро Сидор, популярний п'ятидесятницький пастор Володимир Франчук та відомий київський священик Юрій Бойко (УАПЦ), який єдиний став народним депутатом за списком "Нашої України".

Кандидатами в депутати Рад всіх рівнів були зареєстровані 128 священнослужителів УПЦ КП (обрано 82), 104 - УПЦ Московського Патріархату (61), 41 - УГКЦ (15), 30 - УАПЦ (18), 6 - ЄХБ (3), 5 - ХВС (2). Депутатами також стали представник Духовного управління мусульман Криму та Церкви Христа. Примітно, що на цих парламентських виборах, на відміну від 1998 року, було більше обрано священослужителів від УПЦ КП, ніж УПЦ Московського патріархату (УПЦ МП – 36; УПЦ КП – 12).

Але, як і на минулих парламентських виборах, найбільше духовних осіб балотувалося до місцевих Рад. До обласних Рад балотувалося 33 священнослужителі (депутатами стали три особи), до районних Рад - 180 (обрано 112), до міських - 59 (17), до сільських і селищних обрано 51 священнослужителя [Релігія і Церква років незалежності України (за ред. Проф. А.Колодного).- Дрогобич, 2003.- С. 322].

Церква - єдиний суспільний інститут, який на фоні падіння довіри громадян до політичних та громадських в Україні, продовжує зберігати стабільно високий рівень суспільної довіри. У жовтні 2002 р. повністю або частково довіряли Церкві майже дві третини (61,2%) опитаних громадян. В березні 2004 року єдиним інститутом, у якої баланс довіри-недовіри був зі знаком плюс, залишалася Церква – 48,8% їй довіряли і 13,3% не довіряли. Про це засвідчили результати всеукраїнського опитування, проведеного фондом "Демократичні ініціативи" і Центром соціальних і політичних досліджень СОЦІС з 1 до 7 березня 2004 року

[Українці і далі найбільше вірять церкві // ForUm.- 2004.- 26 березня]. Отже, Церква стабільно користується авторитетом у суспільстві та має значний потенціал впливу на процеси, що відбуваються в Україні.

Але довіра до Церкви не означає довіри до церковних інститутів. За поняттям “Церква” в свідомості громадян знаходиться багато цінностей та самих різноманітних тлумачень, що пояснюється особливостями релігійної ситуації в Україні. Одна з найбільш суттєвих її рис – це постатеїзм. Це вже не войовниче і спрощене матеріалістичне вчення, але в значній мірі збереження і створення багатьох психологічних стереотипів.

Першим з них є позацерковність. Ті, хто був практикуючим християнином, так ним і залишився, що особливо – як це спостерігається в Західній Україні. Серед “новонавернених” відсоток віруючих традиційних церков незначний - набагато активніші ті, хто в пошуках “сенсу життя” йде в протестантські, а особливо неопротестантські громади.

Другим суттєвим стереотипом українського постатеїзму є мода на церкву. Ця мода проявляється у відвідуванні церкви в дні великих свят (як правило, на Великодень та Різдво). Але мода при цьому надійно поєднана з ідеологією: загальні популярні тенденції поступово трансформуються в моду на ту чи іншу церкву. Нецерковним людям властиво надавати великого значення тому, яку саме церкву вони відвідують, просто тому, що в умовах соціально-психологічної незахищеності в суспільстві, свідчить про твій образ і “твою команду”. Особливо помітно це на прикладі представників влади. Підтримка тієї чи іншої конфесії “говорить сама за себе”.

Зрошення церкви з політикою, взаємозв'язок церкви і влади - третій характерний, класично традиційний стереотип нашого постатеїзму. Звертаючись до Церкви як інституту, політики не тільки декларують свою орієнтацію, а й демонструють свою єдність із народом. Хоча вони і не відчують всіх соціальних негараздів, зате вони, як і весь український народ, ходять у церкву. В певний час усі вони стоять зі свічками у столичних храмах.

Церковнослужителі повинні зважати на таке відношення - адже в ситуації “утилітарного використання” найвищі ієрархи, а через них нерідко і вся церква, втрачають авторитет у людей і відходять від соціального служіння. Але через внутрішню слабкість, роз'єднаність, відсутність чіткого законодавства та його виконання Церкви вимушені йти на співпрацю, навіть змагаються у своїй прихильності владі. Їх більшість стають “ретрансляторами” владних сподівань у формі

політичних заяв чи всенародних звернень.

Політичні заяви церкви орієнтовані передусім на владу, хоча й адресовані “народові України”. Найчастіше вони лояльні, як це було, зокрема, зверненням вищих ієрархів українських церков напередодні акцій опозиції. “Звернення до народу України, представників політичних партій і громадських об’єднань України”, крім Глави УГКЦ Любомира Гусара, підписали всі ієрархи українських церков. Найбільш показовим оправданням такого жесту дослідники вважають пояснення Патріарха Філарета на шпальтах “України молоді”: “У Біблії сказано, що Церква не може виступати проти влади, адже всяка влада від Бога, тому Церква підтримує державну владу”. Патріарх тут явно не побачив різницю між “не виступати проти” і “підтримувати”.

Для церкви, яка має в активі декларований Конституцією принцип від’єднання від держави, відмовитися від таких заяв було б не складно. Але у держави, як зазначалось, є два вагомих аргументи: відсутність церковної єдності і реституція. Питання, кому надати перевагу при поверненні власності (чи навіть передачі новобудов) виявляється надійним важелем управління соціальною політикою Церков. А ціна такої власності досить значна. Політично підтримуючи одну частину суспільства, Церква протиставить себе іншій і оголошує її чужою собі. Можна отримати за “послуги” храм, але на наступний день в нього ніхто не прийде.

З іншого боку, за умов низького рівня релігійної свідомості, слабкості мирянського руху, відмовитися від “взаємовигідних компромісів” з владою майже неможливо. Адже якщо ти відмовишся, то сусідня конфесія висловить готовність отримати те, що раніше пропонували тобі. Причому вдруге, втретє до тебе вже не придуть. Це відбувається як на рівні маленьких сільських парафій, так і вищих ієрархів і, відповідно, цілих конфесій.

Історичний досвід переконує, що цілком деполітизувати релігійне життя неможливо. Проте, реалістично оцінюючи участь релігійних організацій у політичному процесі, потрібно зазначити, що церкви не володіють ні технологіями, ні впливом, здатними сьогодні жорстко забезпечити певну політичну орієнтацію вірних. Тому використання релігійних організацій у політичній боротьбі не може забезпечити бажану ефективність. При цьому лише спотворюються сутнісно притаманні церкві функції, деформується релігійне життя. Довіра до релігійних інститутів в Україні буде зміцнюватись, а їх вплив зростати в процесі здійснення соціальної доктрини християнських церков, використання

важелів соціально-моральної критики та морального впливу на суспільство.

§5. Трансформація католицьких конфесій в роки Незалежності України

Адекватне вивчення католицизму в Україні неможливе без врахування його поступу у світі, надто за останнє сторіччя. Досвід осмислення дійсності XIX-XX століть та переосмислення всього свого історичного шляху призвів до якісних трансформацій цієї конфесії. Після Другого Ватиканського Собору й особливо за понтифікату Папи Івана Павла II про католицизм можна говорити як про вагоме явище сучасного духовного життя.

В нашій добі, яку називають, зокрема, шей добою постмодерну, католицизм постає, з одного боку, феноменом традиційним (адже в його лоні розробляються тисячолітні традиції, й часом підкреслено акцентуються як непроминаючі). З іншого ж боку - і таким, що має постмодернові риси: якщо врахувати, що постмодерн характеризується не лише певною втратою чи знеціненням сенсових парадигм, а й відмовою від жорстких схем та стереотипів, багатством пропозицій, в тому числі, й у сфері духовного. Справді, сьогодинішній католицизм демонструє елементи плюралізму, толерантності, розуміння філософських та духовних пошуків, навіть, здавалося б, далеких від тих, що відбуваються в його лоні. Частина сучасних авторів навіть зараховують Папу до постмодерністів. Як коментує цю думку архієпископ Юзеф Жицінський, “основний критерій такого погляду ґрунтується на тому, що в доробку Папи часто трапляється критична оцінка сучасної культури і водночас висловлюється пропозиція перегляду культурних моделей, породжених духом Просвітництва” [Жицінський Юзеф. Бог постмодерністів.- Львів, 2004.- С. 8-9]. Цей католицький речник, відміжовуючи католицизм від “дитячої хвороби постмодернізму”, не виключає певну взаємодоповнюваність його інтелектуальних пошуків та тих, що здійснюються католицькими й іншими чинниками: “спільним завданням усіх, хто на порозі третього тисячоліття хоче солідарно боронити культуру, є віднайдення універсальних цінностей, які б надавали сенсу інтелектуальним пошукам роду *homo sapiens*. Раздумуючи над роллю і статусом цих вартостей, людство за останні десятиріччя пережило

“дитячу хворобу” постмодернізму, коли деструкцію минулого, а часом навіть деконструкцію як таку вважали футуристичною панацеєю. Визволені з таких ілюзій, ми сьогодні можемо шукати нових інтелектуальних проектів, у яких тривога про майбутнє єдналася б із належною оцінкою традиції... У такій перспективі інтелектуальні пошуки нового обличчя Бога постмодерністів може стати частиною великого проекту, про який говорить псалмопівець, що ненастанно шукає Божого обличчя” [Там само.- С. 168-169].

Думки, а також і вплив католицьких речників – Папи, єпископів, ряду міжнародних католицьких організацій та рухів – є помітними у традиційному католицькому ареалі, а в окремих сферах – і поза ним. Католицизм залишається найбільшою світовою конфесією. При тому самі католицькі чинники не перебільшують свої успіхи, а навпаки – вважають їх недостатніми, та шукають шляхів і методів ефективнішої праці. Католицьке аджорнаменто продовжується. І скоріше не просто як модернізація, а як триваючі пошуки відповіді на виклики сучасності – бачить їх Магістеріум Церкви у оновленні тих чи інших доктринальних, пасторальних та ін. сфер, чи також і в акцентуванні певних компонентів у цих сферах досить принципово й навіть зглядна ригористично. І новації, і наголошення константних, фундаментальних положень відбувається з огляду на сьогоднішні потреби віруючих і світу (як вони розуміються в католицизмі), зокрема й потребу діалогу та співпраці з іншими конфесійними, церковними, релігійними спільнотами. Інкультурація як “вживання” євангельського благовістування католиків в ту чи іншу культуру розгортається, її проблеми зауважуються й опрацьовуються. Католицька “нова євангелізація” виявилась, напевно, найскладнішим завданням в секулярному критичному сучасному світі. Однак і ця програма здобуває певні успіхи, хоч на цій ділянці потрібне докладання ще багатьох зусиль і, можливо, ще нових ідей, на що католицька Церква, здається, має належний потенціал. В лоні католицизму помилки і прорахунки зауважуються, допускаються дискусії та критика. Найвищі речники католицизму “перехоплюють” її теми, здійснюють покаєння в гріхах, вчинених католиками в різні часи. Певна самокритичність вказує на самодостатність католицизму та потенціал його подальшого розвитку.

Якщо такі характеристики розвитку католицизму будуть актуальні й в осяжному майбутньому (а для такого припущення є підстави), він в цілому впоруватиметься з внутрішніми труднощами та порівняно більш-менш успішно шукатиме відповідь на виклики історії, а відтак утримає свої значні позиції в світі й продовжить їх розширювати в Україні зокрема.

Розвиток католицьких конфесій в незалежній Україні є досить динамічний і характеризується енергійними трансформаціями. Досліджуючи відродження греко-католицизму, правомірніше говорити про відродження й легалізацію церковних структур, а також про розвиток, певні перетворення греко-католицизму, котрий, як явище духовного життя західних українців, витримав радянські переслідування. Вчорашній “катакомбний” греко-католицизм переживає непросту еволюцію в нових умовах суверенної держави, у зв’язку з чим в ньому відбуваються трансформації концептуальних парадигм, ряд переакцентацій у поглядах на навколишній світ та самоідентичність, у душпастирській практиці.

Підпільний греко-католицизм був конфесією мучеників, людей, які, продовжуючи сповідувати те, що було “ліквідовано”, ризикували комфортом, волею чи й життям, а відтак був оповитий святим ореолом, вважався чи не єдиним фактором національного виховання та провідником упослідженої правди. Відповідно, моральний авторитет греко-католицизму був досить високим. В радянський період боротьба за легалізацію конфесії відбувалася разом і в контексті національно-визвольних змагань; лівова частка членів національно-демократичних організацій, зокрема, найбільш масового Народного Руху України, напередодні й під час перебудови складалася з греко-католиків. Як би не оцінювати долю греко-католицизму у формуванні світогляду чинників українського “П’ємонту”, то очевидно, що вона була чималою, суттєвою. Відтак, на момент легалізації греко-католицизму належав великий виховний потенціал, акумульовані можливості для багатообіцяючого нового старту в незалежній Україні, принаймні в західних її теренах.

Розвиток греко-католицизму в останньому десятилітті ХХ ст. – на початку ХХІ ст. демонструє як розгортання цього потенціалу, так і відновлення чи виявлення ряду проблем. З одного боку, спостерігається підняття над спокусою експлуатації мученицького ореолу, явно недостатнього в сьогоднішніх умовах для підтримки авторитету, з іншого ж – ще не пережитий комплекс “скривдженого” (і з ним чи ним посилені певні “скутість” у функціонуванні “назовні”, не завжди адекватна оцінка власних набутків та можливостей). Поруч з деяким послабленням конфесійного впливу на моральність вірних, проводом Церкви здійснюються спроби впливати на совість не лише останніх, але й українських громадян в цілому; в греко-католицизмі активізуються пошуки аргументів і важелів суспільного впливу. Поступово долається недосвідченість буття в умовах сучасного “ринку релігій” та необмеженого інформаційного простору (ситуація, відмінна від досвіду

“духовної альтернативності” за часів насаджування радянської ідеології), а також й не зовсім адекватне розуміння (насамперед через недостатню обізнаність) інших конфесій і в першу чергу православних. Водночас помітно реалізується відкритість (подивугідна після реалій підпілля) в сенсі активного обміну думок кліру й мирян, посилюється самодостатність, яка особливо очевидна в порівнянні з православними конфесіями (намагання вирішувати внутрішні проблеми без постійних апеляцій до сторонніх державних чи інших чинників), самодостатність, яка виявляється також і у русі до послідовної самоідентифікації (яскравий вияв - дискусії стосовно ідентичності). Відтак, в лоні греко-католицизму продовжуються пошуки свого автентичного “обличчя” у християнському світі та свого місця в духовному полі України, яка у пострадянську добу “відкрилася” ширшою і складнішою, навіть в “освоєній” Галичині.

Нові обставини породжують нові виклики та модифікують триваючі. Якщо спробувати виділити найбільш помітну характеристику трансформацій сьогоденного греко-католицизму, то це, напевно, модернізація, котра розгортається як ряд новаційних акцентів у його функціонуванні. При цьому варто відзначити, що греко-католицизм продовжує модернізуватися - саме продовжує, оскільки його розвиток згідно потреб часу помітно відбувався як мінімум з межі XIX-XX ст. Це проявляється, насамперед, не стільки в осучасненні трактування теоретичних його основ (крім, можливо, застосування і спроб розвитку згідно теперішніх українських реалій католицької соціальної доктрини, суспільного вчення), скільки у тих сферах його практичного прикладання, які дотичні найбільш актуальних ділянок душпастирства.

Відповідно потреб останнього розвиваються парафіяльні спільноти, мирянські організації, освітні й видавничі заклади. Так, з двох десятків греко-католицьких монаших чинів та згромаджень (кожне нараховує до кілька сот членів) більшість функціонують як спільноти активного апостольського життя. Їх члени живуть в невеликих домах по декілька осіб і є мобільні в пересуванні згідно потреб свого служіння. Нині відбувається розгортання роботи згромаджень у вже традиційних сферах (соціально-виховна і благодійницька, видавнича, просвітницька, також місіонерська і наукова) та її вихід на інші сфери. Багато зусиль прикладається до праці за новими методами з дітьми й молоддю (Студити, Чин Найсвятішого Ізбавителя), чимала увага приділяється роботі у ЗМІ (Василіани й Василіанки, Йосафатки). Практикується також праця на професійних посадах в лікарнях та інших місцях перебування немічних та особливо потребуєчих (Йосифатки). Характерним є також зростання згромаджень, що об'єднують як монахів чи й священників, так і

світських (Селезіани, "Воїнство Ісуса"), поява нових згромаджень, що утворилися як східні гілки римсько-католицьких орденів (францисканці). Ця тенденція, вже історична для греко-католицизму, природно продовжується з огляду на завдання сьогодення. Показово, що саме у доповіді III сесії (2002 р.) Собору УГКЦ, присвяченій проблемам виховання молоді, було наголошено на потребі всім монашим чинам УГКЦ, за прикладом орденів Вселенської Церкви, активніше діяти "у світі" – "здійснювати спасенну заповідь Христа в служінні своєму ближньому через повну посвяту свого життя справі "заліковування ран" нашої української спільноти", зокрема й через розбудову власних благодійних та освітніх структур.

Відразу ж після легалізації УГКЦ був чітко визначений пріоритет освітньої й наукової діяльності – підготовки компетентних кадрів для сучасного душпастирства, яке виходить далеко за церковні стіни. Відтворення і творення освітніх і наукових інституцій відбувається з урахуванням того, що в майбутньому це має бути система від початкової навчально-виховної ланки до університетських академічних навчальних та наукових установ світового рівня. Тому увага приділяється не лише суто священницькій освіті (семінаріям), але й організації й розбудові християнських дитячих садочків (перший почав працювати 1995 р. при монастирі Сестер Студійського Уставу у Львові) та греко-католицьких ліцеїв (Ліцей св. Климента Шептицького був створений 1991 р.), відбудові й розвитку Львівської Богословської Академії (знов відкрита 1994 р.). В ЛБА, працюючих при ній інститутах здійснюються фундаментальні та прикладні наукові богословські дослідження, що стосуються проблем духовності в різних сферах життя, розвиваються дотичні до богослов'я та філософії наукові дисципліни. На філософського-богословському факультеті Академії готують священників, науковців з філософії та богослов'я, викладачів, катехитів, перекладачів богословської літератури, працівників церковної адміністрації. Вперше за тисячолітню історію християнства в Україні студентами богословського факультету стали жінки та сестри монаших згромаджень. ЛБА стала основою Українського Католицького Університету, відкритого у 2002 р. та поповненого пізніше гуманітарним факультетом. Створено ряд спеціальних навчальних закладів, в яких здобувають богословську освіту як духовні, так і світські особи: Івано-Франківський теолого-катехичний інститут - перший навчальний заклад такого типу (1991), Дрогобицький катехичний єпархіальний інститут (1994), Катехичний інститут при ЛБА, а також Вищий Духовний інститут ім. Миколая Чарнецького ЧНІ у Львові (1997 р.). При храмах працюють недільні школи та ведеться

катехизація. В Парафіяльному правилнику УГКЦ [Парафіяльний правилник УГКЦ. Додаток до газети “Жива вода”.- 2002.- № 5). підкреслюється: недільна школа – обов’язковий атрибут кожної парафії та сфера її особливого піклування. Проте, необхідно відзначити, що динамізація освітньої сфери ще не охоплює всі ділянки: кількість навчальних закладів, особливо ліцеїв та гімназій, де б учні здобували світську, духовно наповнену освіту, поки що явно недостатня навіть для потреб греко-католиків Західної України, вже не згадуючи попит певного числа батьків в різних регіонах держави на таку освіту для своїх дітей. Ця багатообіцяюче освітнє поле є історично знайомим, а нині - справжнім викликом для греко-католицизму (як і інших конфесій), й вимагає ще багато праці й вкладень – кадрових, фінансових та інших.

Розгортання греко-католицького просвітництва забезпечують видавництва УГКЦ (їх зараз діє чотири: “Місіонер”, “Свічадо”, “Нова зоря”, видавництво радіо “Воскресіння”), численні періодичні видання, інші ЗМІ. Модернізація їх роботи полягає насамперед в розширенні асортименту, тематичного охоплення. Крім катехитичної, літургічної проблематики, подаються історико-пізнавальні, художні, мистецькі, наукові, краєзнавчі матеріали. Радіо “Воскресіння” репрезентує репортажі та інтерв’ю про непересічні події в світовому християнстві та українських Церквах, радіопроповіді священників та виступи єпископів різних конфесій, розповіді про візантійський та латинський церковний обряди, радіоверсії сучасних богословських праць, популярної та класичної, дитячої християнської літератури. Суспільна тематика широко висвітлюється, зокрема, і в молодіжних греко-католицьких виданнях (провідне з них – газета “Вірую” вийшла на загальноукраїнський рівень). Сучасний підхід до видавничої й взагалі, просвітницької роботи виявляється і у співпраці з науковцями. Так, в науково-культурологічному альманасі “Київська Церква” вміщуються наукові розвідки досить високого рівня в галузі історії Церкви, української культури і богослов’я. У греко-католицьких навчальних закладах працюють світські науковці, в тому числі й не греко-католики та позацерковні. Нарешті, низка греко-католицьких видань (зокрема, “Арка”, “Мета” та ін.) представлена в інтернеті, в якому щороку з’являється декілька нових греко-католицьких сайтів та вдосконалюються раніше наявні (Нині в Інтернеті представлено 35 греко-католицьких сайтів: <http://www.risu.org.ua/ukr/resources/ukrweb/>).

Для сучасного греко-католицизму характерна динамізація мирянської активності. Це проявляється у творенні (чи відтворенні) дієвих найрізноманітніших церковних і біляцерковних мирянських

організацій. Новими прикметами їх діяльності – кожної у своїй сфері – є пошук актуальних форм і методів роботи. Так, благодійні організації, наприклад, “Карітас”, Мальтійська служба допомоги, крім надання гуманітарної допомоги, провадять різні навчальні курси, табори та реколекції, де відпочинок доповнюється навчанням та корисною працею.

Модернізація греко-католицизму виявляється і в активізації “молодіжної політики”. Насамперед, це стосується повсякденної церковної роботи, зокрема, в недільних школах. Діють багато молодіжних об’єднань, програм. Молодіжні мирянські організації представлені найповніше на території Львівської архієпархії УГКЦ, але останніми роками спостерігається тенденція до виходу їх діяльності на інші терени України та створення нових, часом аналогічних, організацій в багатьох місцях присутності греко-католиків (зокрема, і в співучасті з римо-католиками). Такі молодіжні мирянські організації, як Молодіжний український союз, Молодіжна християнська організація “Просвіта”, Молодіжна християнська організація “Витанія”, Українська скаутська організація “Пласт”, організація республікансько-християнської молоді, спілка християнсько-демократичної молоді України, Товариство українських студентів-католиків “Обнова”, Марійська молодіжна дружина та ін. мають тематичне поле діяльності, а прикладом організації, що працює в різноманітних ділянках зацікавлень молоді християнської орієнтації – від навчання до дозвілля, від харитативних акцій до спортивних – є молодіжна спільнота “Українська молодь – Христові”. Діяльність УМХ регулярно висвітлюється в церковній пресі, перш за все у заснованій цією організацією газеті “Вірую”, повідомляється про нові оригінальні проекти УМХ, серед яких чимало сучасних “продвинутих”, як наприклад, школа лідера [Вірую.- 2002 - №10-11.- С. 14].

Багато уваги в сучасному греко-католицизмі приділяється актуальним суспільним проблемам. Напрацювання католицького суспільного вчення опановуються й розвиваються відповідно до теперішніх українських реалій і потреб. Це знаходить практичне втілення у вигляді як наробок повсякденної роботи Церкви (від заходів парафіяльного масштабу до навчальних програм Церкви), так і у всеукраїнських зверненнях Проводу УГКЦ, де дається реалістична, критична й водночас конструктивна оцінка суспільної ситуації в Україні.

Найбільш важливою характерною рисою таких наробок є наголошення на персональній відповідальності кожного за все, що відбувається або не відбувається в суспільстві [Хіба ревуть воли, як ясла повні? (Текст відповідей Блаженнішого Любомира (Гузара) на запитання журналіста ТРК “Студія 1+1” пана В’ячеслава Піховшека, наданий прес-

секретарем УГКЦ) // Дзеркало тижня.- 2002.- № 36 (411).- С. 4]. Що важливо, греко-католицьке бачення потрібних орієнтирів віруючих у суспільному житті активно пропагується, не залишаючись на рівні високоієрархічного чи конференційного обговорення. Так, до кожної парафії були донесені у “Зверненні до вірних” Синоду УГКЦ “Суспільні дороговкази віруючого” – “практичні, близькі до життя, вповні можливі для здійснення вказівки для усіх вірних...” [http://www.ugcc.org.ua/ukr/press-releases/article;215]. Це – десять принципів (викладені в десяти пунктах), що рекомендуються як засадничі для діяльності сучасних віруючих у приватному, сімейному, суспільному житті. Всі вони сформульовані позитивно і так, що дотримання їх справді залежить від волі окремої людини. Показово, що в усіх пунктах так чи інакше закладається адекватне бачення ролі індивіда в демократичному громадянському суспільстві – як вільної одиниці, свобода якої забезпечується повагою до свободи інших та свідомою солідарністю у спільноті. Так, у першому ж принципі наголошено: “Допомагаю суспільству через своє особисте життя в Божій благодаті. Шаную образ Божий у кожній людині”. І далі: “Вчуся цінувати суспільну єдність через участь у громадському і політичному житті”. Водночас, цілком похристиянському принципово звучить: “Шаную право інших у їхніх пошуках добра та істини”. А відтак, пропонується активна, не конформістсько-нейтральна позиція реалізації свободи свого світоглядного вибору, зокрема: “Впливаю на засоби масової інформації, щоб вони відображали християнську культуру”. Також дуже показово, що пункти “Суспільних дороговказів”, котрі стосуються особистої свободи вибору поведінки у справах повсякденного життя, викладені кінечніше, натомість дотичні справ, в яких реалізується така ж свобода вибору інших, виписані поміркованіше, з урахування того, що цими свободами не завжди користуються на користь обрання добра, а також і того, що обрати добро можна допомогти, але не присилувати. Наприклад: “Сумлінно виконую свої обов’язки”; “Докладаю зусиль до подолання розбрату, злоби і ненависті між людьми”; “Виховую дітей та молодь особистим християнським прикладом”; “Допомагаю їм протистояти спокусам”; “Не зазіхаю на спільне чи на особисте добро ближніх у матеріальній, духовній та інтелектуальній сферах”; – “Робитиму все можливе, щоб не брати і не давати хабарів”. Тобто, де можливо – принципово однозначні, де потрібно – помірковано рекомендаційні, ці “Заповіді” є ніщо інше, як орієнтири, котрі пропонує Церква для сучасників, котрі спроможні зробити свідомий вільний вибір.

Отже, для духовно-виховних розробок сучасного греко-католицизму характерний прикладний, реалістично спрямований характер та широта охоплення проблем. Приділяється багато уваги всім сферам людської життєдіяльності, бо кожна з них вважається тереном для духовного розвитку. Напрацьовуються не лише поради, як треба чинити згідно християнської духовності, але й надається практична допомога у їх виконанні, не тільки роз'яснюються причини негативної поведінки, але й робляться спроби допомогти запобігти ситуаціям падіння. Відповідна робота провадиться як серед усього загалу віруючих, так і, зокрема, соціально адресно – з різними їх категоріями, відстежується зворотній зв'язок.

Згадані трансформації греко-католицизму дають йому шанс еволюціонувати у напрямку української (не лише переважно галичанської) конфесії. Розповсюдження УГКЦ поза Західною Україною (втім, поки скромне), як і рішення про перенесення керівного осідку Церкви у столицю України, ще не є вирішальними кроками такої еволюції, але можуть бути її складовою частиною. Підставою для поступового розвитку греко-католицизму в загально український феномен можуть бути не лише його якісні вищеозначені трансформації, але і їх наслідки, зокрема, долучення до його лона певної частини українців в незахідних регіонах держави. Чимале число з них, особливо тих, що живуть в найбільш оросійшених районах з переважною присутністю УПЦ Московського підпорядкування, греко-католицизм приваблює чи не в першу чергу своєю не лише задекларованою або зовнішньо-обрядовою (як це буває сьогодні в православних церквах) національною орієнтацією. Експертні опитування, що проводились співробітниками Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України 2001 р., прямо засвідчили відповідні мотиви входження в УГКЦ (чи просто відвідування її храмів) вчорашніх атеїстів з колись православних родів. Ця категорія неофітів дає помітне число нових прихожан в східних та південних областях України. Однак, відзначимо й деякі інші прикмети практичного втілення греко-католицизму, привабливі для його можливих нових послідовників.

Багатьом потенційним читачам може сподобатися та греко-католицька періодика, котра (як от “Арка”, “Вірую”) тематично не обмежується суто “традиційними” церковними темами, а по-католицькі оперативно й відверто обговорює все гостро актуальне, що стосується життя особи і суспільства, як таке, до чого Церкві, природно, не може бути байдуже. “Вільним шукачам”, які вже звикли, як до норми, до необмежених дискусій з будь-якої цікавої їм теми, імпонуватиме

відкритість УГКЦ у вільному обміні думками віруючих, зокрема, на шпальтах греко-католицької преси (як от полеміка з приводу проблем родини, християнської освіти, тотожності Церкви, її модернізації тощо). Частина допитливих шукачів “хліба духовного” - люди, що замислюються над тими чи іншими конкретними духовними, моральними, світоглядними проблемами, можуть зацікавитися й відповідними тематичними виданнями УГКЦ. Прагнучим активного, “включеного” церковного життя “шукачам” імпонуватиме відтворення й динамічне творення дієвих найрізноманітніших церковних і біляцерковних організацій: молодіжних, дитячих, жіночих, професійних, проблемних, просвітницьких, благодійних (часто всекатолицьких). В центрі та більших містах, де все більше людей, особливо молоді, прилучається до всесвітньої інформаційної мережі Інтернет, вони звернуть увагу на сайти УГКЦ (офіційний – <http://www.ugcc.org.ua>, <http://www.risu.org.ua>, <http://www.zustrich.lviv.ua>), які й зараз містять чимало цікавого, сучасно поданого матеріалу, електронні версії новин та пресових видань, хоч в цьому напрямку є ще дуже багато роботи, в першу чергу в “контактних” та “дискусійних” блоках. І, звісно, привабливо виглядають служба та ін. служіння УГКЦ, де актуальний розвиток традицій поєднується з сучасними інноваціями.

Зрештою, Глава УГКЦ Любомир Гузар недвозначно оголосив греко-католицьку всеукраїнську геополітичну стратегію: Церква повинна переїхати до Києва і бути там присутньою, незважаючи на можливість незадоволення з боку православних Церков, особливо УПЦ МП, що звинувачують греко-католиків у прозелітизмі на канонічних православних територіях. “Таких труднощів ми не уникнемо, але ми не повинні зважати лише на інтереси певних груп, ми повинні думати категоріями України і релігії загалом” [Бюлетень Агенції релігійної інформації.- 2002.- №1.- С. 5-6, 15]. Це, крім іншого, вказує на зростаючу самодостатність греко-католицизму. Вона проявляється також і в тому, що у пошуках свого місця як в Україні, так і в християнському світі греко-католики стали менше оглядатися на думку інших, в тому числі й іноконфесійних чинників. Взагалі, як на сторонній, незаангажований погляд, греко-католицькій конфесії йде на користь (і може придатися ще більше за більшої послідовності) вихід на ширше видноколо здобутків та проблем християнського світу, початок долання хуторянськості як в Україні, так і в Європі. Це можуть оцінити в столичному регіоні та урбанізованих, секуляризованих осередках, де чимало людей почувуються частиною інформаційного й культурного простору, ширшого за Україну (і не обов’язково ширшого на Схід).

Оскільки ми аналізуємо трансформації греко-католицизму саме як конфесії, своєрідного напрямку християнства (а не церковної інституції), то, щодо пошуків в лоні греко-католицизму власної ідентичності, наголосимо два ключові вияви проблеми: теоретичні напрацювання й дискусії стосовно його церковного статусу та практичний розвиток греко-католицизму. Пошуки ідентичності, включно із гаряче обговорюваним питанням Патріархату УГКЦ, діяльністю сучасних її левеверистів й ширше - змаганнями “восточників” і “західників” вказує на продовження генетично закладеного в греко-католицизмі конфлікту між “східною спадщиною” та його функціонуванням як католицької конфесії. Ця історична проблема залишається, й поки що причетність до “двох легенів” християнства створює, поруч з частковими “внутрішніми дивідентами”, внутріцерковні труднощі, вже не кажучи про ускладнення у відносинах поміж східно- й західнохристиянськими чинниками.

Натомість, що стосується практичного розвитку греко-католицизму, то в ньому використовується і творчо розвиваються ефективні набутки римо-католицької та інших духовних практик, насамперед вже адаптованих і плідних в Україні (наприклад, родинні курси, допомога вагітним, молодіжні семінари, табори, паломницькі подорожі). В Церкві діють різноманітні організації й об'єднання (жіночі, сімейні рухи, професійні об'єднання: викладачів, лікарів тощо) - у співробітництві чи як складова частина всекатолицьких аналогів -, котрі працюють в тому чи іншому проблемному полі з різними категоріями віруючих. Отже, в лоні греко-католицизму активно застосовуються вже наявні відповідні напрацювання вселенської Церкви. При тому є можливість звернутися до авторитету Папи, брати участь в різноманітних програмах і акціях, ініційованих вселенськими католицькими організаціями, - що полегшує вироблення власних, що враховують вітчизняну специфіку підходів, та надання необхідної дієвої підтримки. Тобто, якщо у сфері теоретичного, богословського осмислення та ряді “гарячих точок” обрядових дискусій тривають балансування, часом хитання “між християнським Сходом і Заходом”, а також спроби їх синтезу, то у практичному функціонуванні греко-католицизм скоріше продовжує трансформуватися як католицька конфесія.

Така еволюція викликає неоднозначні оцінки не лише в лоні самої Церкви, але й серед релігієзнавців, аж до занепокоєння, чи не призведе це зрештою до втрати УГКЦ власного обличчя та розмивання національної духовності. Це занепокоєння можна зрозуміти, бо ж “український П'ємонт” був у ХХ ст. “останнім масовим бастионом” українськості й до нього правомірно застосовуються відповідні високі стандарти та

покладаються відповідні надії. Втім, зближення з вселенською церквою триває фактично весь період існування УГКЦ, починаючи від Берестя, а підйому Церкви у минулому столітті передувала здійснена з допомогою єзуїтів реформа ордену василіян, з яких переважно й формувалась церковна ієрархія (серед вихованців – реформованих василіян був і сам митрополит Шептицький).

На нашу думку, нині в УГКЦ відбуваються складні процеси, в яких вищеозначена еволюція зустрілася з новими національними викликами. Суть останніх полягає у визначенні того, що саме з національного духовного спадку актуально розвивати та що з нього залучати у цьому розвитку від інших, щоб в духовності плекати національне не в опозиції, а в гармонії з кращими духовними набутками глобалізованої Ойкумени (і насамперед – набутками поділяючих християнський спадок європейських народів). Відтак, якщо спробувати означити сучасну провідну тенденцію ідейного спрямування греко-католицького просвітництва й особливо виховання, то це, напевно, еволюція наголосу з відродження національної духовності (згідно з традиціями) на її розвиток (використовуючи традиції і згідно викликів часу).

Римо-католицизм в незалежній Україні, що за радянський період був маргінальним, майже непомітним феноменом, переживає досить динамічний розвиток. Зі зміною зовнішніх умов виживання на умови вільного функціонування, римо-католицизм розгортає свій потенціал. Прикметами цього є активне творення ним своїх освітніх та наукових інституцій, примноження найрізноманітніших церковних і біляцерковних мирянських організацій, видавництв і видань, зростання орденів (у першу чергу за рахунок місцевих новіців). Досить скоро римо-католицизм проявив свою самодостатність: Церква не кланчить допомоги, не запобігає, не прагне сподобатися за будь-яку ціну, вимогливо приймає нових членів, самотужки забезпечує широке просвітництво вірних та високий рівень індивідуальної роботи з ними. Отже, це – не лише повернення (ще, можливо, незавершене) колишніх позицій, храмів, віруючих, це – аджорнаменто в Україні.

Аджорнаменто (осучаснення) як трансформація римо-католицизму в нашій державі, зрозуміло, не могло б відбуватися без аналогічного контексту розвитку римо-католицизму в цілому, однак окремі складові всекатолицького аджорнаменто (насамперед, інкультурація) проявляються на українських теренах особливо інтенсивно, хоч і беззпроблемно. Надзвичайно цікавим, несподіваним для багатьох феноменом постає певна “українізація” РКЦ в Україні: як

інкультураційна робота кліру та як навернення в римо-католицизм українців (насамперед інтелігентів, але не тільки їх). У зв'язку з цим виникає цілий ряд питань, з яких для нас, з огляду на аналізовану проблематику, центральним є: чи призведе така “українізація” РКЦ до “українізації” римо-католицизму в Україні (мірою, можливою для римо-католицизму, тобто, може йтися про збагачення римо-католицизму вітчизняними духовними й культурними традиціями та його “асиміляцію” й використання для актуального розвитку цих традицій).

Наразі можна констатувати, що римо-католицизм в Україні приваблює не лише “традиційний” контингент. Про це свідчать: рекордне збільшення за досліджуваний період питомої ваги католицьких громад в порівнянні з кількістю громад інших традиційних конфесій, співставлення кількості римо-католиків (Церква подає дані від 800 тис. до 2 млн.) з кількістю поляків в державі (144 тис. згідно останнього перепису), склад за національним і конфесійним походженням навчальних закладів та новіціатів орденів РКЦ, дані експертних опитувань.

Прийчини цього, очевидно, варто шукати насамперед в сучасному розвитку римо-католицизму, що у своєму функціонуванні в найрізноманітніших сферах – духовно-виховній, просвітницькій, благодійницькій, виходить далеко поза церковні стіни. Сьогодні ті, хто відходив, повертається або навертається знову в римо-католицизм, знаходять: хто – богослов'я, що століттями не припиняло, а прискорювало свій поступ, інтелектуальну філософію, хто – практичне втілення досить дієвої соціальної доктрини: соціально спрямовану духовну працю й допомогу різним віковим, професійним, та іншим категоріям віруючих, хто – прозорий обряд та реально можливі й привабливі для сучасної людини духовні настанови, хто – можливість духовного виховання, цікавого дозвілля й гідного спілкування для своїх дітей, підлітків, доступні катехези й доступних, уважних і компетентних священників.

Таке функціонування римо-католицизму в Україні спирається на традиційно високий рівень підготовки його священнослужителів, потужну католицьку освітянську традицію. Пріоритетом підготовки римо-католицьких кадрів для України проголошено їх виховання з вітчизняних “пенатів” та навчання тут же [До семінарії по святість // Парафіяльна газета (далі – ПГ).- 2003.- № 28.- С. 1, 5]. Це стосується і новиків римо-католицьких орденів (нині в Україні діють 23 чоловічих і 56 жіночих інститутів посвяченого життя і товариств апостольського життя), що широко інформують про свою діяльність і запрошують тих, хто відчує відповідне покликання через найбільш доступні католицькі канали

(зокрема, “Парафіяльну газету”). Перспективу місцевого вирощування служителів Церкви вже почали реалізувати нині функціонуючі 6 римсько-католицьких богословських навчальних закладів: три Вищі духовні семінарії, Катехитичний духовний центр, Український католицький університет Святого Михайла та Вищий інститут релігійних наук Святого Томи Аквінського в Києві (останній є інституцією нового типу для України, яка готує не лише й навіть не стільки духовних, скільки світських спеціалістів, що можуть так чи інакше співпрацювати з Церквою). Модерні методи їх діяльності виявляються у використанні багатьох сучасних досягнень світських наук, передусім – суспільствознавчих, вивченні інших духовних традицій і різних культур, співпраці зі світськими науковцями (і не лише католицькими).

В римо-католицизмі віруючим пропонуються сучасні форми прилучення до божественного: зрозумілі, соціально адресні, локально адаптовані, спрямовані на вирішення конкретних актуальних для людей духовних проблем, нарешті – відкриті до живої творчості самих віруючих, зокрема й у розвиток їх національних традицій. Католикам (особливо молодшим) насамперед пропонується не дивуватися чи боятися Бога (Папа Іван Павло II протягом всього свого Понтифікату з перших своїх промов наголошував: “Не бійтеся!”), а розуміти Його, бути гідним “образом і подобою” Творця, отже – теж творити своє духовне життя та навколишній духовний простір у взаємопов’язаних стосунках “особа-родина-суспільство-Бог”. На спеціальних службах і катехезах для молоді через роздуми над Святим Письмом піднімаються злободенні для неї проблеми. Для дітей і молоді організовуються реколекції, табори, екскурсії, походи, всілякі тематичні зустрічі, диспути, гуртки, впроваджуються виховні програми. Такою роботою займаються як парафіяльний клір, всецерковні згромадження, організації, так і мирянський актив. Якщо б виховну працю РКЦ потрібно було б охарактеризувати лише одним емоційно наповненим виразом, то можна було б назвати її виховуючою оптимістично, не у протиставленні “грішному” світові, а з настановою власним життям робити його кращім. Це не є відходом у римо-католицизмі від “теології гріха”, але принципово життєрадісна акцентація розуміння буття, релігійності і самого Божества. Єпископ Станіслав Падевський теологічно аргументує такий підхід, зокрема, у статті “Чи був Ісус похмурим?”, яку завершує своєрідним промовистим застереженням: “Боже радості, пробач нам наш похмурий стан духу, який через незнання ми приписуємо й Тобі!” [ПГ.- 2001.- № 34.- С. 7].

Відзначимо, що римо-католицька теологія не лише вивчається, але й розвивається в Україні. В Інституті Томи Аквінського та в інших римо-католицьких освітніх закладах силами переважно місцевих церковних та світських науковців проводяться богословські, історичні, філософські, культурологічні дослідження. Провідні ідеї сучасної римо-католицької теології в Україні, за визначенням Олександра Слободяна [Слободян О. Розвиток римо-католицької богословської думки в Україні // Історія релігії в Україні. В 10-ти т. // Т.4: Католицизм.- К., 2001.- С. 167-188], концентруються навколо актуального вирішення завдань теоретичного осмислення та розробки практичних шляхів застосування багатства християнської думки для піднесення духовного наповнення життя українських громадян. Насамперед йдеться про подальше опрацювання католицького суспільного вчення, католицьких філософських, історіософських концепцій. Відповідні розвідки вміщуються в кварталнику «Колегія», альманасі християнської традиції, що видається у Вищому інституті релігійних наук Томи Аквінського.

Суттєвим є те, що сучасні розробки католицької соціальної доктрини активно застосовуються на практиці. Зусилля, покликані спонукати віруючих до гідної християн соціалізації, прикладаються Церквою, починаючи з виховання відповідального відношення до свого життя і життя близьких ще з лав недільних шкіл, які працюють у більшості парафій. На катехезах і шпальтах церковної преси обговорюються найрізноманітніші проблеми: дитячого спілкування, “батьків-дітей”, відносин на роботі, питання підготовки до вибору своєї “половинки” та критерії й методи обрання подружньої пари. До кожної важливої події в християнському житті (хрещення – свого чи хрещеника, вінчання) віруючі мають належно підготуватися в Церкві – або навчатися на спеціальних курсах, або ж скористатися індивідуальними консультаціями священика. Багато можливостей з отримання духовної допомоги мають подружжя. Проблеми відносин подружніх пар й батьків допомагають вирішувати, а також і запобігати виникненню цих проблем, педагоги і медики. Це відбувається, зокрема, на тематичних семінарах, як, наприклад, з планування родини. В РКЦ набуває розповсюдження рух за родину “Оаза нового життя”. В його рамках реалізується всебічна програма виховання дітей, молоді, подруж посередництвом спільних або окремих для батьків і дітей реколекцій, щомісячних зустрічей в “Домашній Церкві”, 15-денних літніх таборів. Учасники діляться досвідом успішного будування родинного вогнища та долаання конфліктів, праці над собою – в поліпшення себе як подружнього партнера, виховання малечі, консультуються у священиків та сестер,

зрештою, зав'язують дружні контакти з одновірцями й однодумцями. Подібні організації та акції часто об'єднують римо- і греко-католиків. Взагалі, для сучасного римо-католицизму, зокрема в Україні, характерно поживавлення мирянської активності. При цьому місцеві ініціативи часто зустрічаються з представниками міжнародних католицьких рухів. Нині на вітчизняних теренах, крім згаданих вище, діють ще й такі організації, як "Родина родин", "Легіон Марії", "Неокатехуменальна дорога", "Кола святого розарію" та ін. Разом їх 26 [Спільноти та рухи Римсько-Католицької Церкви в Україні // ПГ.- 2003.- №35.- С. 6-7]. В 2003 р. у Києві відбувся Конгрес мирян Східної Європи, центральна увага якого була присвячена пошукам ефективнішого впливу мирян-католиків на духовне оздоровлення суспільного життя їх країн.

Таким чином, в сучасному римо-католицизмі актуалізується соціотворчі функції. Треба особливо відзначити, що в римсько-католицькій душпастирській практиці постійно в центрі уваги знаходиться тема духовно виправданого, в умовах вільного демократичного суспільства, вибору поведінки, орієнтованої на розбудову такого суспільства через власне особисте життя. Відповідні форми (проповіді, реколекції, програми й акції, публікації церковних видань) церковної роботи є ланками систематичного навчання з огляду на буття кожного у взаємопов'язаних структурах мікро- і макроспільнот. Можливо, на порівняння з УГКЦ, РКЦ в Україні не так помітна своїми всеукраїнськими зверненнями з приводу тих чи інших суспільних проблем, хоч і такі пропонуються віруючим та всім людям доброї волі, наприклад, з нагоди виборів [Звернення Конференції Римсько-Католицьких Єпископів України // ПГ.- 2002.- № 10.- С. 1]. Однак РКЦ досить наполегливо й послідовно діє через виховання соціально конструктивного поведіння у приватній, родинній сфері, з яких, власне, й починається формування суспільно прийнятної (як для демократичної спільноти) поведінки.

Відтак, такі зусилля Церкви, й ширше – такі трансформації римо-католицизму в Україні як сучасної конфесії, відповідають духовним запитам не лише "старих" католиків, але й певної частини українців-шукачів своєї дороги до Храму. Отже, аджорнаменто римо-католицизму в незалежній Україні здійснюється як не лише розбудовчі церковні - кількісні, але і як суттєві якісні трансформації, причому силами і кліру, й мирян. Це, справді, вже не тільки відродження, але й еволюція римо-католицизму, що виражається насамперед в модернізації (як сучасного розвитку згідно й назустріч викликів часу) та інкультурації (як націленості на оживлення християнства в сучасній місцевій культури, як

повернення його в ролі практичного духовного імператива буденної культури життя).

Останнє ще не дорівнює українізації римо-католицизму в її можливому, вище визначеному сенсі (особливо в місцях концентрації переважно польських за складом парафій: Волинь, Західна Україна, де, зрозуміло, римо-католицизм залишається більш “польським” у своїх практичних виявах), однак його проаналізовані трансформації об’єктивно сприяють такій еволюції. В цьому ж напрямку розвиток римо-католицизму в Україні спонукають і провідні тенденції його поступу після II Ватиканського Собору. Поки-що, можливо, відповідні зрушення помітні більше як інкультураційні зусилля повсякденної церковної роботи, насамперед, в мовній політиці в усному і друкованому слові, й можуть викликати підозри з огляду на ще великий відсоток священнослужителів польського походження. Однак показово, що всі священники з інших країн, які приїжджають працювати в Україну, мають за три місяці опанувати українську мову для вільного спілкування з вірними, що лєвова частка римо-католицьких видань друкується українською, саме українська є мовою офіційної роботи Церкви та пріоритетною на службах та інших служіннях (в тому числі з дітьми та молоддю) в поліетнічних парафіях.

Вірогідно, проблема більшої “інкультурації” самого римо-католицизму в Україні буде поступово вирішуватися, зокрема, з кожним наступним випуском духовних навчальних закладів РКЦ в Україні, де навчаються громадяни України, що вирости тут і часто саме в українських родинах, з кожним річним поповненням римо-католицьких орденів, серед новиків яких все більшає українців, а також завдяки тим українцям, які є чи приходять в лоно римо-католицизму. На думку О.Слободяна, саме збільшення в сучасному римо-католицизмі етнічних українців, що спостерігається як серед кліру, так і серед віруючих дає підстави вважати, що РКЦ “вже сьогодні здатна у властивий для неї спосіб співтворити українську культуру разом з ... УГКЦ. Йдеться про історичний шанс стимулювання української культури, в якій завжди був західний елемент, а східні мотиви послідовно моделювалися в особливій формі національної ментальності, споріднені із суспільно-правовою свідомістю західно-європейських народів...”[Слободян О. Соціальна перспектива і концептуальні засади сучасної католицької теології в Україні // Колегія.- 2001.- № 2.- С. 80]. На дмку цього ж католицького автора, українізація латинської Церкви й теології конкретно постає як “входження в культурні глибини народу, вживання його мови для самовираження, солідарність з українським народом у його історії як у

добрі, так і у випробовуваннях, відповідальність за духовно-культурний стан народу, вдосконалення цього стану згідно з християнськими цінностями” [Там само.- С. 81].

Зрештою, щоб надалі не наражатися на зрозумілі (з точки зору історичної ретроспективи) застереження й занепокоєння ряду фахівців, які оцінюють діяльність РКЦ і з точки зору її впливів на розвиток національної духовності, цій Церкві варто було б послідовніше й рішучіше (згідно заявленого “стратегічного курсу”) “інкультуруватися” в Україні, зокрема - не допускати рецидивів “польськості” (як надання переваги польським зразкам релігійних практик, а не розвиток вітчизняних) чи спольщення (відповідного спонукання віруючих), як це буває, наприклад, на Волині. Також варто було б мати на увазі, що, з огляду на специфіку духовного розвитку нашої країни, на проблемний спадок співбуття в ній православних і католиків, недостатньо просто сучасно працювати (як в інших постсоціалістичних країнах з історично більшою католицькою присутністю), евангелізуючи з врахуванням національних особливостей та декларувати повагу до православних. Можливо, пошук “свого” обличчя для РКЦ в Україні доцільний у площині напрацювання саме місцевого, українського досвіду у вирішенні сьогоденних духовних проблем – як на теоретичному, так і на практичному рівнях.

Тепер зробимо висновки щодо трансформацій католицьких конфесій в Україні.

Греко-католицизм в незалежній Україні (як і в “катакомбний” період) виявив здатність застосовувати свій потенціал згідно тих чи інших умов. Нині для розвитку греко-католицизму характерним є пошук свого актуального “обличчя” в українських реаліях та модернізація (що з огляду на історичну тенденцію можна вважати і окциденталізацією – тією мірою, якою модернізація й динамізація притаманні сучасному католицизму).

Провідною трансформацією ідейного спрямування греко-католицького просвітництва й особливо виховання є еволюція наголосу з відродження національної духовності (згідно з традиціями) на її розвиток (згідно викликів часу). Греко-католицизм вже давно (і зокрема в незалежній Україні) не лише формально, але й фактично еволюціонує як католицька конфесія, а особливості поступу сучасного католицизму позначаються на релігійному бутті греко-католиків як мінімум не менше, ніж вплив їх східнохристиянського спадку. Відповідний сучасним потребам віруючих розвиток УГКЦ актуалізує в ній риси, що є аналогічними рисам інших католицьких церков, особливо з періоду

розгортання інкультурації у Вселенській Церкві. Тому хоч дискусії “восточників” і “західників” й продовжуються в УГКЦ, в цілому ж діяльність Церкви та значною мірою менталітет її членів об’єктивно все більше нагадують католицькі (зокрема сусідські східно-центральні європейські) аналоги.

Римо-католицизм в незалежній Україні (в толерантних умовах існування та можливості вільного вибору релігійно-церковної орієнтації українськими громадянами) демонструє досить динамічний розвиток, який характеризується такими висхідними і сталими трансформаціями, як модернізація й інкультурація, що супроводжується значним виходом за локальні етнічні та територіальні межі. Новою в РКЦ досліджуваного періоду є тенденція еволюціонування від Церкви переважно польської нацменшини в Україні в бік Церкви інтелектуального, інтелігентного міського й навіть сільського населення держави – як українців, так і представників ряду традиційно некатолицьких націй.

Це явище ще не дорівнює “українізації” римо-католицизму як більшої “інкультурації” його в Україні, але сприяє розгортанню таких потенцій. Означені трансформації РКЦ мають вагомі шанси продовжуватися й підсилюватися, витискати дисгармонійні їм явища, ставати дедалі більш визначальними в розвитку римо-католицизму в Україні та помітніше реалізовувати свій потенціал як тому, що відповідають напрямним аджорнаменто, інкультурації та “нової євангелізації”, відповідають стратегічним загальним католицьким інтересам, так і через поповнення Церкви українськими неофітами (внаслідок удоступнення світової інформації та можливостей порівняння РКЦ з іншими церквами й релігійними організаціями в Україні на тлі поступу свободи совісті; послаблення з приходом нових, неупередженим поколінням полонофобії як відлякуючого від католицизму чинника; через відштовхуючий частину українців від православ’я його розкол, а надто його проблеми з модернізацією та сучасною українізацією).

Духовно-виховна робота як в греко-католицизмі, так і в римо-католицизмі в Україні характеризується наростанням таких прикмет, як актуальність, конкретність, комплексність, апеляція до кращого, що є в людині, стимуляція персональної відповідальності та почуття солідарності, ставлення реально досяжних цілей й завдань в духовному розвитку особи, практична допомога у крокуванні до них, адресне спрямування виховної роботи, зворотній зв’язок. Відповідна діяльність націлена на виховання індивідів, здатних на самостійний вибір й відповідальність та на конструктивну співпрацю з іншими, а відтак – і на

§ 6. Інституалізація протестантизму як вихід у світ

Дослідження сучасного стану і тенденцій розвитку традиційних течій пізнього протестантизму в Україні – баптизму, адвентизму і п'ятидесятництва, а також свідків Єгови впродовж 1999-2005 років дозволило зробити, на наш погляд, вартісні з наукової точки зору й актуальні з суспільного погляду на ці конфесії узагальнення та висновки. При цьому в нашому дослідженні вони мають як універсальний характер, що стосується всіх чотирьох названих конфесій, так і конкретний контекст у вигляді розширеного аналізу характеру богословських, доктринальних, інституалізаційних змін, які за останні 15 років відбуваються зокрема в українському баптизмі та релігійній організації свідків Єгови. Дещо законсервувався в цей період адвентизм.

За роки існування незалежної України названі релігійні течії зросли кількісно у 5-10 разів. Темпи поповнення новими членами їхніх громад були найвищими, починаючи з 1991 до 1995 рр. У другій половині 90-х років вони дещо знизилися і майже стабілізувалися. Якщо до 1991 р. найбільш чисельною протестантською конфесією в Україні були баптисти, то на початок 2005 р. зрівнялися з ними за кількістю членів п'ятидесятники. Небагато від них відстають у поповненні своїх громад свідки Єгови, темпи зростання яких найвищі у порівнянні з іншими протестантськими течіями. Якщо у момент реєстрації і виходу з майже 70-літнього підпілля в 1990 р. свідків Єгови в Україні було близько 20 тисяч, то за 12 років їх кількість зросла у 10 разів. Високі темпи приросту були у Церкві АСД в першій половині 90-х років минулого століття.

Простежимо динаміку її зростання. Наприкінці 1990р. в Україні було 16478 адвентистів, у середині 1993р.- 31401 (363 громади), у 1995р.- 45702. Станом на 1 липня 1996р. функціонувало вже 676 громад Церкви АСД з 52593 членами, а у 2003р.- 898 громад з 61151 членом. На початок 2005 р. адвентисти налічували 1006 громад. Найбільше їх зосереджено у традиційних для адвентистів регіонах - у Закарпатті та Буковині, на Поділлі. Церква АСД зростає і в центрально-східному регіоні, особливо

стрімко останніми роками у великих містах – Києві, Донецьку, Дніпропетровську, Луганську.

Водночас у кожній із названих протестантських конфесій накопичуються проблеми, які можна в цілому охарактеризувати як проблеми інституалізаційного становлення і якісних доктринальних змін, що викликають певні протиріччя між традиціоналізмом і лібералізмом, між суто українськими й американо-європейськими протестантськими моделями налаштування конфесійного життя, між старшим і молодим поколінням віруючих, між “автохтонами” і “неофітами”, між залишками сектантської ментальності й новими оцерковленими формами функціонування громад, зрештою, між традиційним та новаційним (західним) богословським мисленням, що формується в кожній із названих протестантських церков.

Поряд з проблемами, які часто викликають напругу в конфесійному житті, є досить динамічні й ефективні засоби, методи і форми євангелізаційної, місіонерсько-проповідницької, інформаційної, освітньої, кадрової, підприємницької діяльності. Саме завдяки цим особливостям протестантським церквам в цілому і їхнім місцевим громадам вдається успішно розвиватися та досягати поставлених цілей.

Течії пізнього протестантизму за роки незалежності Української держави (1991-2005) пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, ступенем відкритості до суспільства і ставлення до держави і, навпаки, ставлення суспільства і держави до них - від секти чи деномінації до церкви.

Умови їхнього існування в тоталітарній радянській державі, коли вони були цілком заборонені або існували під жорстким (і навіть жорстоким!) тиском пропагандистських, адміністративних і каральних органів, зумовлювали їхню замкненість до суспільства, індивідуальне або й вороже ставлення до держави, конспіративний, напівлегальний і частіше нелегальний статус їхніх громад. Це зумовлювало їхню сектантську сутність. Суспільна легалізація, притаманний протестантизму динамізм сприяли формуванню нового типу конфесійної інституалізації і, що найголовніше, зняли табу щодо відкритості до світу та активного входження у суспільне життя.

Отже, ми вже не можемо за тими критеріями, за якими М.Вебер і Е.Трольч відрізняли секту від церкви, характеризувати названі конфесії як секти. Якщо, згідно кваліфікаційних ознак цих дослідників, церква у своєму ставленні до світу в цілому і, зокрема, до держави характеризувалася як консервативна і конформістська з універсальним принципом релігійна інституція, то секта характеризувалася як вороже чи

індиферентне у ставленні до держави, до світу в цілому утворення, вґрунтоване на принципах замкненості й свідомого та добровільного вступу.

Сучасні традиційні українські протестантські течії – баптисти, адвентисти та п'ятидесятники, а також свідки Єгови позбавились названих сектантських рис. Вони досягли високого рівня інституалізації – воцерковлення.

Вони мають ґрунтовно вибудований корпус богослов'я, чітку ієрархічну побудову організаційних структур, по-сучасному облаштовані свої релігійні центри, досить ґрунтовну систему підготовки кадрів – від коледжів і семінарій до інститутів та університетів, кваліфікований професорсько-викладацький склад з богословськими і науковими ступенями, власну високотехнологічну типографсько-видавничу базу. Вони ведуть десятки теле- і радіопередач, створюють розгалужені місіонерські центри, які охоплюють євангелізаційно-місіонерською і вербувальною діяльністю не лише Україну, а й весь східноєвропейський простір і навіть Далекий Схід, Центральноазіатський регіон і Закавказзя. Мають налагоджені зв'язки, координацію зі своїми закордонними центрами. Такий різновид конфесійного влаштування і церковно-релігійної життєдіяльності не може бути сектою. Традиційне ставлення деяких ієрархів та духовенства так званих історичних церков до цих протестантських течій як “сектантів” успадковане від самодержавно-православної Росії і комуністично-атеїстичного Радянського Союзу.

Динамічний приплив неофітів до майже всіх протестантських громад в Україні відбувався у 1990-1995 роках. Масові форми євангелізації (на стадіонах, в закритих залах, які наповнювали упродовж тривалого часу тисячі зацікавлених осіб) привели до баптистських, адвентистських, п'ятидесятницьких громад, до релігійної організації свідків Єгови тисячі нових охрещених членів. Ці люди не мали попереднього релігійного виховання, але мали свої особисті й життєві проблеми. Баптистські громади за цей період оновилися на 50%. Майже 150 тисячі осіб в ці роки прийшло, так би мовити, “із цього світу” в організацію свідків Єгови в Україні. Майже наполовину оновилися під час “мітингової” євангелізації громади адвентистів.

Традиційні протестантські служителі виявилися неготовими належним чином прийняти цих людей, допомогти їм звільнитися від поганих звичок, особливо від алкогольної, наркотичної чи окультної залежності. Більше того, частина служителів взагалі відмовилася займатися так званим воцерковленням цих неофітів. В результаті лише десята частина з них залишилася у цих протестантських церквах.

Саме цей масовий вихід поставив питання про ефективність проведення таких форм масової євангелізаційної роботи, які були характерні для першої половини 90-х років, зокрема, так званої євангелізації на стадіонах з участю іноземних євангелістів (Б.Грема, В.Гамма, С.Тіппіта, Д.Пондера – баптисти; Дж.Гіллі, Лі Хаффа, Л.Гаврейса, Дж.Картера – адвентисти). Окрім названих проповідників, пасторів, благовісників, євангелістів, євангелізаційні кампанії в Україні проводили ще майже 50 закордонних місіонерів-євангелістів. Оцінюючи початкову й кінечну ефективність таких форм євангелізації, українські протестантські авторитети мають певні застереження. Так, у баптистських друкованих виданнях подеколи з'являються критичні висловлювання щодо “мітингової євангелізації” [Матвиив В.Н. Меня беспокоит состояние дела Божьего в Украине // Слово веры.- 1993.- №7; Попов В. История и евангелизация // Слово веры.- 1992.- № 11 та ін.].

У другій половині 90-х років акцент змінився на індивідуальну євангелізацію з залученням до неї рядових віруючих. Одним із прикладів такої форми євангелізації є програма “Від серця до серця”, до якої залучені майже чотири тисячі віруючих ЄХБ. Оцінюючи ефективність цієї форми індивідуальної євангелізації, заступник голови ВСО ЄХБ В.Кульбич зауважує, що “статистика свідчить про те, що більшість ново навернених приходить до Господа завдяки особистому свідченню” [Євангельська Нива.- 2000.- №3.- С. 21].

Свідки Єгови в Україні зосереджують увагу саме на таких індивідуальних формах роботи із “зацікавленими” як “повторні відвідування” та запровадження “домашніх біблійних студій”. У 2004 р. їм вдалося у приватних квартирах “зацікавлених” осіб регулярно проводили майже 90 тисяч таких “студій”, що дало зримий наслідок – 7740 охрещених [Сторожевая башня.- 2003.- январь.- С.15].

Серед нових ефективних форм індивідуальної роботи, як вважають керівники майже всіх протестантських церков в Україні, є євангелізація людей з різними вадами здоров'я (глухих, слабочуючих, інвалідів); євангелізація національних меншин (болгар, гагаузів, циган, євреїв та ін.); євангелізаційна робота серед дітей, що знаходяться поза церквою, зокрема серед безпритульних; спеціальні євангелізаційні програми для засуджених й утворення у місцях відбування покарання протестантських громад.

Релігійна сім'я як раніше, так і нині залишається основним каналом поповнення протестантських громад. Так, у церквах ЄХБ діє понад півтори тисячі недільних шкіл, в яких навчається близько 50 тис. дітей, з якими працює майже 5 тис. Вчителів-євангелістів. Іншою

формою євангелізаційної роботи з підлітками є євангелізаційна програма АВАНА, яка, по суті, є своєрідним пристосуванням скаутської програми для ознайомлення дітей, а через них - і їхніх батьків з баптистським віровченням. На сьогоднішній день працює 230 клубів АВАНА, в яких задіяно 8500 дітей – учнів 1-9 класів.

Ефективною формою роботи з молоддю вважаються “Молодіжні християнські клуби і кафе”, на базі яких формуються нові баптистські церкви, значну кількість яких складає молодь. Активною формою євангелізаційного виховання є дитячі табори – літні і під час шкільних канікул в різні пори року. Зокрема, в 1999-2002 роках проведено майже тисячу дитячих таборів лише церквами ЄХБ. Організуються стаціонарні дитячі табори, для чого орендуються колишні піонерські табори й дитячі санаторії. Для подальшої євангелізаційної роботи з дітьми, які відвідали такі табори, створюються “Християнські дитячі й молодіжні клуби спілкування”. Утворена “Асоціація християнських таборів і клубів” з метою підготовки лідерів для роботи у клубах, обміну досвідом і поширення клубної роботи серед юнацтва. Розроблені спеціальні методики такої роботи.

Україна є важливим місіонерським форпостом для проведення євангелізаційної роботи на території країн – колишніх республік Радянського Союзу і в південно-західних країнах Європи. Понад 400 українських баптистських місіонерів працює в країнах Кавказу, Середньої Азії, Прибалтики і на Балканах. Останній з'їзд ВСО ЄХБ поставив завдання перед кожною церквою створити свої дочірні церкви в цих країнах.

24 п'ятидесятницькі місії, в яких працює понад тисячу українських місіонерів, здійснюють проповідницько-місіонерську роботу на терені східної й північної частини Російської Федерації. За останні 10 років українськими п'ятидесятницькими місіями [найбільш активні з них “Голос надії” (Луцьк) та “Добрий самаритянин” (Рівне)] створено більше двохсот церков християн віри євангельської – п'ятидесятників в Карелії, Комі, Удмуртії, Марі, Чувашії, Мордовії, Якутії, на Чукотці, Камчатці, Сахаліні.

Така ж форма проповідницько-місіонерської роботи застосовується і свідками Єгови, яку здійснює місіонерський корпус так званих “піонерів”. Вони зобов'язані щомісячно виконувати “квантум” – 150-200 годин місіонерської праці. Так, лише у 2002 році за такою програмою працювало 16 тисяч “повночасних піонерів”, які домоглися придбати для релігійної організації Свідків Єгови понад 30 тисяч неофітів.

Проте процес динамічного зростання й організаційного будівництва протестантських церков в Україні відбувається в умовах внутрішніх криз, які притаманні всім течіям пізнього протестантизму. Так, наприклад, виникнення великої кількості місіонерських організацій гостро поставило питання щодо місця місій у структурі баптизму, їхнього співвідношення з церквами, зокрема, їхньої підзвітності помісним церквам. Виникли протиріччя між новоутвореними місіями і традиційними церквами, між старими і новими церквами. Оскільки новоутворені церкви, як правило, дуже динамічні, використовують нові, не властиві традиційному українському баптизму форми богослужінь і часто критично ставляться до традиційних форм баптистської життєдіяльності (як до богослужбової, так і до побутової культури), то це викликає звинувачення нових церков і місій з боку старих церков у “відступі від євангельсько-баптистських принципів”, у “харизматії” тощо.

Частина консервативно налаштованих служителів церкви ЄХБ наголошує на категоричній необхідності дотримання традицій, що склалися у вітчизняному баптизмі. З ними не погоджуються представники нового покоління віруючих, особливо ті, які нещодавно прийшли до баптистських церков, не будучи раніше вихованими у баптистських традиціях. Особливо критично до порядку богослужінь, що склався у баптистських церквах і набув статусу незмінної традиції, ставляться представники інтелігенції. Виникло питання теоретичного опрацювання нового богослов'я. Як зазначає у статті “Її величність традиція” один із баптистських авторитетів; “необхідно окреслити “коло ортодоксії” у питаннях віровчення і практики, яке об'єднувало б нас як віруючих братства євангельських християн-баптистів. Тоді ми будемо звершувати богослужіння разом, незважаючи на другорядні розбіжності” [Гончаров К. Її величність традиція // Євангельська нива.- 2002.- №1.- С. 21].

Проблема ставлення до церковних традицій наклалася на споконвічний конфлікт поколінь. Відзначається, що “молоді більше притаманне прагнення до нового, змін, так і певна недооцінка духовних надбань і втрат попередніх поколінь” [Гараджа П. Атака на молодь // Євангельська нива.- 2000.- №7.- С. 7]. Найбільший ризик для українських баптистських церков полягає в освітніх та видавничих програмах, що здійснюються закордонними місіонерами. Це призвело до певної втрати ВСО ЄХБ чітких віровчительних положень, притаманних українському баптизму в минулому. Показовим є те, що на сьогоднішній день у ВСО ЄХБ відсутнє єдине офіційно визнане віровчення. Усі спроби щодо його створення натикаються на розбіжності у розумінні багатьох баптистських

положень різними групами українських баптистів. Особливі протиріччя спостерігаються між прихильниками кальвіністського та армініанського богослов'я у середовищі баптизму. Тому поширення відповідних модерністських поглядів в українському баптизмі багатьма традиційними баптистськими авторитетами оцінюється як негативний наслідок діяльності закордонних місіонерів і викладачів у баптистських навчальних закладах в Україні. Активні контакти із західними баптистськими церквами і навчальними закладами призвели до таких нововведень у богослужінні й обрядовій сфері, які не сприймаються значною частиною українських традиційних баптистів. Це стосується практики так званого “пасторського служіння”, “груп прославлення” та інших іновацій, які, по суті, розділяють віруючих на клір і рядову масу, строго ритуалізують богослужіння і, фактично, суперечать протестантському принципу “всезагального священства”.

Загострюються протиріччя між принципом незалежності окремих баптистських церков і необхідністю об'єднання їхньої діяльності. Як принцип незалежності кожної баптистської громади-церкви, так і ідея подальшої централізації мають своїх прихильників. Як одну із сучасних тенденцій та як можливу реакцію на адміністрування з боку обласного та центрального керівництва Всесоюзної Ради ЄХБ у минулому (за радянських часів) можна розглядати суттєве обмеження прав обласних об'єднань щодо помісних церков, всупереч їх реальному входженню до складу об'єднань. Така ж тенденція ще гостріше спостерігається у середовищі українського п'ятидесятництва, у якому динамічно діють відцентрові і навіть сепаратистські сили. З іншого боку, практично всі пропозиції щодо подальшої організаційної форми Союзу ЄХБ, що були направлені на адресу Правління Всеукраїнського Союзу Об'єднань ЄХБ з місць напередодні з'їзду ВСО ЄХБ у 2002 році, зорієнтовані на побудову єпископальної моделі церковного життя. Зрозуміло, що це передбачає й істотну централізацію. Іншим свідченням цієї тенденції є обрання єпископів (а не старших пресвітерів чи голів об'єднань) у низці областей.

Така ж тенденція спостерігається і в п'ятидесятництві, що викликає у деяких авторитетних членів цієї протестантської конфесії в Україні серйозні застереження. Так, п'ятидесятницький пастор В.Франчук охарактеризував перехід до єпископської форми як “особливо небезпечну тенденцію у п'ятидесятництві”. “Єпископатія, яка в останні 10 років опанувала п'ятидесятницькі верхи”, на його думку, є “потворним явищем”, оскільки “штучний поділ служителів церкви на пресвітерів і єпископів” – явище, не властиве первісному християнству. Б'ючи на сполох з приводу вкорінення цієї “небезпечної тенденції”, В.Франчук

застерігає: якщо не покласти край “подальшому відступу від простоти у Христі”, то “можна очікувати явлення п’ятидесятницького “Патріарха Київського, Львівського, Всеукраїнського” [Франчу В. Просила Розсип дождя у Господа.- Т.3.- К., 2003.- С. 967, 965].

Загострюючи увагу на цій “небезпечній тенденції у п’ятидесятництві”, В.Франчук пропонує задуматися над історією розвитку християнської Церкви, оскільки, на його думку, “занепад християнства почався саме з цього – з установаження і наступного звеличення влади єпископів. І також добре відомо, що відродження християнства, розпочате Реформацією, почалося саме з відкидання цієї влади” [Там само].

П’ятидесятницький рух, як у світовому масштабі, так, зокрема, і в Україні, ніколи не був однорідним, одностайним і централізованим. У світі існують десятки різних п’ятидесятницьких церков. В Україні також п’ятидесятництво поділене на кілька утворень: “Об’єднана Церква Християн віри Євангельської України” (700 церков з 65 тис. членів), “Союз вільних церков християн євангельської віри України” (258 церков з 23 тис. членів), “Церква Божа України” (34 церкви з 5 тис. членів). Найбільше п’ятидесятницьке утворення “Церква Християн віри євангельської” на 1 січня 2005 р. складалося з 1544 громад, членами яких було біля 110 тисяч осіб. Цей п’ятидесятницький союз має 828 збудованих “Домів молитви” і 198 – у стані будівництва. 1190 пасторів і 2012 дияконів працюють у громадах цього союзу, в яких функціонує 1072 недільні школи з 38 тисячами дітей, що навчаються у них. Цей союз має 20 навчальних закладів для підготовки пасторських кадрів, 42 періодичні видання, веде 22 теле- і радіопередачі в ефірі України. На 14 з’їзді ЦХВС, який відбувся в 2004 р. під гаслом “Щоб кожний виявився вірним” із звітом про його діяльність виступив голова цього Союзу єпископ Михайло Паночко, який відзначив, як небажаний факт вихід із ЦХВС 28 церков. Все це засвідчує наявність відцентрових тенденцій в п’ятидесятницькому середовищі, розшарування п’ятидесятницького руху в Україні, про загрозову конкуренцію традиційним п’ятидесятницьким церквам з боку новітніх харизматичних утворень, про зіткнення консервативної традиції і модерністських виявів.

Якщо раніше національна самобутність українських баптистів, їхнє православне коріння проявлялося і в тому, що святкували Хрещення, Стрітення, Преображення, то останнім часом значна кількість церков, особливо новоутворених, переходять до святкування лише Різдва, Великодня та Трійці, уподібнюючись у цьому закордонним баптистським церквам. Отже, йдеться про серйозні зміни у напрямку прозахідної

орієнтації українського баптизму. Зрозуміло, що це призводить до певного розриву з національною духовною традицією, перешкоджає сприйняттю баптизму як органічної частини української духовної традиції.

У той же час спостерігаються енергійні спроби з боку національно свідомих баптистів, як і інших протестантських течій в Україні, довести і зберегти свої самобутні українські витoki, свою спорідненість з національною духовністю. Певним чином це спостерігається у спробах українізації богослужіння. Але ці спроби притаманні окремим, здебільшого західноукраїнським громадам пізнього протестантизму. В цілому ж пізній протестантизм в Україні залишається русифікованим, чому сприяє і поширення (особливо в минулому) російського синодального перекладу Біблії, незрівнянне переважання російськомовної богословської літератури, російської мови викладання у більшості баптистських і п'ятидесятницьких, а також адвентистських навчальних закладах України.

В умовах свободи українські баптистські церкви зустрілися з новими проблемами, оскільки вчення, що несе в баптистське середовище України частина закордонних богословів й місіонерів, не відповідає богословському розумінню і традиціям вітчизняних богословів. В умовах воєнничого атеїзму практично єдиним джерелом богослов'я баптистських церков була Біблія. Богословські дискусії у вітчизняному протестантизмі відбувалися між різними течіями (переважно між баптистами і п'ятидесятниками), а не між лібералами і фундаменталістами. Але з кінця 80-х років м.ст. ситуація змінилася. Відкриті кордони, велика кількість постійно працюючих в Україні західних місіонерів та поширення перекладної богословської літератури створили сприятливі умови для широкого проникнення в церкви СХБ, як, зрештою, і церкви п'ятидесятників, адвентистів, різних форм у широкому значенні ліберального богослов'я.

Найбільший ризик для українських баптистських церков міститься в освітніх та видавничих програмах, що проводяться закордонними місіонерами. Допомога, яка надається Заходом у цих двох напрямках, як вважають вітчизняні баптистські авторитети, через певний час може проявитися зміною богословської орієнтації, принаймні в частині баптистських церков. Тому деякі лідери вітчизняного баптизму вважають за необхідне надавати особливу увагу не лише тренінгу пасторів, проповідників, євангелістів, тобто підготовці лідерів, а й розвитку всеохоплюючої системи церковної освіти, яка змогла б дати пересічним членам церков переконання на кшталт консервативного

вітчизняного баптистського вчення [Санніков С.В. Битва за вчення // Євангельська нива.- 1997.- №4.- С. 26-27].

Прихід до протестантських церков людей з вищою освітою також виявив деякі проблеми, оскільки більшість служителів протестантських громад не мають належної богословської підготовки й світської освіти. Отже, їхні проповіді, характер спілкування з такими неофітами не влаштовує і не приваблює останніх.

Підготовка нових кадрів служителів протестантських громад з підвищеним рівнем богословської освіченості, загальнолюдської культури, широкої світоглядної орієнтації розглядається у баптизмі саме в контексті розвитку місійної євангелізаційної діяльності. Нові можливості, що відкрилися перед церквами ЄХБ в процесі євангелізації, актуалізували нагальну необхідність підвищення рівня освіти віруючих як мінімум до середнього освітнього рівня суспільства. Ця потреба зумовлена ще й тим, що впродовж всього періоду радянської влади євангельські християни–баптисти, як, зрештою, й інші протестантські течії, практично не мали можливостей для богословського навчання своїх служителів й отримання віруючими середньої спеціальної, а тим більше вищої освіти.

Навчальні заклади ЄХБ, як і інших протестантських течій, зокрема, п'ятидесятників, адвентистів, а також свідків Єгови, зазнають потужного впливу на організацію навчального процесу з боку закордонних богословських навчальних закладів. Це зумовлюється як відсутністю певного досвіду, так і недостатнім рівнем богословської підготовки вітчизняних викладачів, хоча з самого початку заснування, скажімо, навчальних закладів ЄХБ в Україні декларувалося, що вони не повинні бути копіями закордонних закладів. На практиці лише останнім часом відбувається перехід від закордонних взірців до своїх вітчизняних, використання творчого досвіду державних вищих освітніх закладів в процесі організації навчального процесу, зокрема залучення до викладання, особливо небогословських предметів, кращих вітчизняних науковців, із врахуванням національних культурних особливостей при підготовці майбутніх служителів для баптистських церков України.

Активна євангелізаційна діяльність сприяла значному зростанню у баптистському середовищі кількості людей з вищою та середньо–спеціальною освітою. Нові умови (конституційні гарантії і правове забезпечення свободи совісті в незалежній демократичній Українській державі) відкрили для віруючої молоді можливості навчання у вищих та середніх спеціальних навчальних закладах. Частина студентів вищих та середніх баптистських богословських навчальних закладів, тобто саме

тих, хто у найближчому часі стане активними служителями церков ЄХБ, мають вищу або середньо-спеціальну освіту чи ж поєднують водночас своє навчання у богословських та світських навчальних закладах. Зазначимо, що це було притаманно першій половині дев'яностих років, коли до протестантських церков приходили люди, що вже мали відповідну світську освіту, але яким бракувало для ефективного служіння богословської підготовки. Останнім часом спостерігається інша тенденція, коли внаслідок несприятливих соціально-економічних умов до богословських навчальних закладів приходять молодь, що закінчила лише середню школу. Це викликає нові проблеми, оскільки випускники богословських навчальних закладів, по суті, не мають фахової спеціальності, тобто, з одного боку, фактично не є пристосованими для подальшого життя, а з другого – не можуть утримуватися за рахунок церков. Таким чином, придатність таких випускників як професійних служителів також викликає певні сумніви через молодий вік та брак життєвого досвіду, необхідного для служителя церкви за сучасних умов.

Процесам перетворення на західний кшталт українського пізнього протестантизму сприяють і нові служителі, особливо ті, які отримали дипломи за кордоном. Скажімо, у баптистській церкві з'явилася каста професіоналів. Це прискорює процес розділення членів баптистських церков на клір і мирян, всупереч традиційного декларування основоположного принципу протестантизму про загальне священство. У громадах спостерігається перехід з конгрегаційної форми управління до пресвітеріанської. Рядові парафіяни все менше беруть участь у вирішенні важливих проблем церковного життя. Поступовий перехід від конгрегаційної до пресвітеріанської (а іноді й до єпископальної) моделі управління відбувається не лише в помісних церквах, а й в обласних об'єднаннях та союзах в цілому.

Проте, незважаючи на жорстоке переслідування свідків Єгови упродовж усього періоду існування СРСР, комуністичному режиму так і не вдалося знищити чи бодай нейтралізувати діяльність цієї релігійної організації. У 1990 р.- після багаторічного періоду нелегального існування – розпочався процес легалізації Свідків Єгови. Легалізація і реєстрація їх громад в Україні (як, зрештою, у Російській Федерації та інших колишніх республіках СРСР) перетворили цю релігійну організацію у законотримачу щодо демократичної держави і відкриту до суспільства конфесію, позбавлену будь-яких сектантських особливостей та рис, в чому намагаються її й нині вже неаргументовано звинувачувати і кваліфікувати як “небезпечну секту” Православна і Католицька Церкви і

навіть деякі органи ЗМІ, використовуючи лексику й “аргументи” сталінського КДБ.

Релігійна організація Свідків Єгови в Україні має чітку управлінську систему і структуру, яка відповідає міжнародним стандартам, що склалися у цій конфесії упродовж останніх ста років її існування. Цілі, завдання, засади діяльності громад свідків Єгови, принципи членства, форми й методи функціонування цих громад, спосіб надходження коштів та управління майном засвідчують відповідність статутних положень цієї релігійної організації та її практичної діяльності вимогам Конституції України, Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, а також міжнародним правовим актам про свободу совісті, релігію, переконання.

Уперше в 1990 р. за всю довгу історію забороненого і нелегального існування в Україні й статусу фактично репресованої конфесії Свідки Єгови набули можливість вільно влаштовувати своє релігійне життя, поширювати своє релігійне вчення, ходячи від дому до дому, а також в публічних місцях у формі коротких усних проповідей, розмов із зацікавленими людьми тощо. Така діяльність, примножена релігійним запалом й енергією їхніх “вісників” (так в конфесійній термінології Свідків Єгови називаються публічні проповідники їхнього вчення і поширювачі літератури), не забарилася дати свої плоди.

Важливим показником в організаційно-проповідницькій активності Свідків Єгови є залучення зацікавлених віровченням осіб до влаштування в їхніх квартирах систематичного вивчення релігійної літератури – так званих “біблійних домашніх студій”. Це фактично відкриває перспективу до активного залучення цих людей до конфесії і прийняття ними символу водного хрещення. Масове розгортання проповідницьких кампаній, ріст “вісників” і постійне збільшення кількості “домашніх студій” відбувається насамперед у великих містах – Києві, Львові, Донецьку, Харкові, Запоріжжі, Дніпропетровську, Одесі, Сімферополі та інших. У 1995-1997 рр. щорічний приріст членів цієї релігійної організації дорівнював 20%. У 1997 р. про свою проповідницьку діяльність “від дому до дому” звітувало вже 78264 “вісники” і 72124 “піонери” (постійно заангажованих місіонерів). За три роки (1995-1997) охрестилися майже 40 тис. нових членів організації. 225 тис. “зацікавлених осіб” відвідували у 1997 р. зібрання Свідків Єгови [Всемирный отчет Свидетелей Иеговы за 1997 служебный год // Сторожевая башня.- Нью-Йорк, 1998.- Январь.- С. 21]. У 2003 р. їх кількість збільшилася до 270 тисяч, а в 2004 році до 280 тисяч.

Починаючи з 1998 р. до 2005р., в Україні щорічно майже на 10 тис. зростала кількість “вісників” і “піонерів”, які регулярно і постійно здійснювали євангелізацію, йдучи “від дому до дому”. Їхня кількість у 2002 р. сягнула 125892, а влаштованих ними “домашніх студій” у приватних помешканнях було аж 87 тис. У результаті кількість громад Свідків Єгови лише за останні шість років (1998 – 2004 рр.) зросла майже удвічі: у 1997 функціонувало 710 територіальних громад. Кількість їхніх послідовників і прихильників за ці ж сім років зросла більш ніж удвічі і у 2004 р. в Україні функціонувала 1401 громада, публічною проповідницькою діяльністю “від дому до дому” займалися 133 тис. “вісників” і майже 17,5 тис. так званих “піонерів”, які проводили у приватних будинках і квартирах 89933 “біблійну студію” для зацікавлених вченням конфесії осіб.

Вихід із стану підпілля, а відтак й із суспільної ізоляції, можливість вільно проводити свою проповідницьку діяльність (організовувати ті ж велелюдні конгреси у великих містах України, зокрема в Києві у 1993 і 2003 роках) демонструють особливості християнського служіння і бездоганну цивілізовану поведінку Свідків Єгови.

Водночас відбуваються істотні зміни в теоретичному богослов'ї цієї релігійної організації і буденній релігійній свідомості її послідовників. Простежимо процес цих змін, оскільки це має важливе значення для оцінки їх догматичної трансформації й організаційні перебудови.

Як відомо, Свідків Єгови традиційно класифікують як есхатологічно-месіанську течію. Це, безперечно, відповідно характеризується змістом і спрямованістю основних теологічних положень їхнього віровчення. Проте відразу зазначимо, що впродовж останніх п'ятнадцяти років (1990-2004 рр.) есхатологічна доктрина віровчення Свідків Єгови зазнала істотних змін. Йдеться насамперед про повну (в деяких положеннях часткову) відмову від методу так званої “біблійної хронології”, тобто обґрунтування певних конкретних дат стосовно “розвитку есхатологічного процесу”. Простежується цілковитий відхід від “актуальної есхатології” в інтерпретації “кінця існуючої системи речей” ще за життя “нинішнього покоління”.

Останньою есхатологічною датою, навколо якої розгорнулася потужна проповідницька кампанія свідків Єгови, став 1975 рік – “завершальний рік шеститисячної історії людства від Адама”. У сучасній літературі бруклінського центру про цю есхатологічну дату, як і попередні есхатологічні розрахунки і прорахунки, немає навіть і згадки.

Нинішнє покоління свідків Єгови фактично нічого не знає про постійні зміни, уточнення, доповнення в есхатологічно-хліїстичному віровченні їхнього теократичного центру – “Товариства Вартової башти, Біблії і трактатів”. Керівники громад свідків Єгови в Україні й віддані бруклінській керівній корпорації послідовники їхнього вчення, які були очевидцями цих змін, постійних поправок та уточнень, намагаються замовчувати ці прорахунки, керуючись традиційним бруклінським поясненням про те, що “світло із храму Єгови щораз виразніше і точніше висвітлює значення пророцтв в процесі їхнього виповнення”, а тому не слід зупинятися на пройденому чи критично оцінювати те, що не збулося.

Хронологічно-есхатологічними розрахунками про 1975 рік як “останній перед Армагедоном” розпочав свої біблійні дослідження третій президент бруклінського центру Натан Кнорр (1942-1977). Розрахунки і, зрештою, кінцеві прорахунки першого бруклінського президента Рассела навколо 1914 р., згодом - навколо 1925 року і подій Другої світової війни другого президента Д.Рутерфорда, очевидно не були враховані з повчальною метою Н.Кнорром, який, як і названі його попередники, обрав методом свого біблійного дослідження хронологію біблійних пророцтв в есхатологічному обрамленні. У бруклінському центрі були зроблені нові хронологічно-есхатологічні розрахунки, які привели клас “вірного і розумного слуги” до висновку, що “згідно з новим світлом із храму Єгови шість тисяч років історії людства закінчаться у 1972 році”. Це аргументувалося таким чином: “Від сотворіння Адама до кінця 1943 року минув 5971 рік. Отже, шість тисяч історії людства уже закінчуються і ми наближаємося до страшних подій, прообразом яких були часи Ноя” [Правда визволить вас.- Нью-Йорк, 1943.- С. 142].

Відтоді в літературі свідків Єгови, насамперед в часописах “Вартова башта”, “Пробудись!” та їхніх книжкових виданнях, постійно загострювалася увага на закінчення шеститисячної історії людства як важливому есхатологічному знаку. Правда, потім було зроблено поправку з 1972 на 1975 рік: “Маємо ще один хронологічний доказ того, що ми швидко наближаємося до кінця лукавої і злої системи. Згідно з достовірною біблійною ознакою шість тисяч людської історії незабаром повинні закінчитися. Після закінчення шести тисяч років панування гріха, хвороб, пригнічення і смерті, людство повинно втішатися відпочинком... Отже, в якому році шість тисяч років людського існування завершаться? Вони закінчуються у 1975 році. Світові події і біблійні пророцтва засвідчують, що наше покоління є останнім в цьому лукавому світі” [Пробудись!– Нью-Йорк, 1967, квітень.- С. 8].

Есхатологічно-проповідницька кампанія навколо 1975 року була досить потужною і тривала понад 30 років. Потік “біблійних досліджень” аргументувався, як на той час, досить переконливою базою доказів, передусім, навислою над людством термоядерною катастрофою, що в умовах напружених відносин між країнами НАТО і Варшавського договору, в атмосфері “холодної війни” між комуністичним Сходом і капіталістичним Заходом, як дамоклів меч, загрожувала самому існуванню людської цивілізації. Апокаліптичний алармізм посилювався іншими катастрофальними загрозами: поглибленням екологічної, енергетичної, сировинної, демографічної кризи, про яку досить переконливо говорили вчені, зокрема дослідники глобальних проблем сучасності з “Римського клубу”. У бруклінській літературі все це надто емоційно ілюструвалося фактами про негативні наслідки науково-технічної революції другої половини ХХ століття. Читачів переконували у “незворотній деградації”, моральній зіпсованості світу і необхідності якнайшвидших змін, що мали відбутися “у грядущому ще за життя нинішнього покоління знищенні всієї сучасної системи речей в Армагедоні” [Пробудись!– Нью-Йорк, 1967, квітень.- С. 8 -9].

З 1975 року бруклінська “керівна корпорація” поступово стала звільнятися від радикального хронологічного есхатологізму. В 1977 році президентом “Товариства Вартової башти, Біблії і трактатів” став Фредерік Франц, який очолював бруклінський керівний центр до своєї смерті у 1992 році. Емоційно виступаючи на багатотисячних конгресах свідків Єгови, Ф.Франц оперував традиційними есхатологічними ідеологемами: про “близьке знищення світової імперії фальшивої релігії”, “неодмінний в найближчому часі напад Гога із землі Магог на вірних свідків Єгови” (есхатологічний сюжет з старозаповітного пророцтва Єзекіїля); про “ООН як гидоту спустіння, яка зайняла місце Царства Божого на землі”; про “зближуюче проголошення миру і безпеки як есхатологічного знаку напередодні Армагеддону” (на підставі тексту І послання до Солунян 5:3); про те, що “князі Нового Божого світу вже є серед нинішніх свідків Єгови, і вони незабаром отримають владу” та інші.

Розвал СССР і соціалістичного табору, розрядка міжнародної напруги, завершення періоду “холодної війни” сприяли переорієнтації бруклінської теології з позицій “актуальної есхатології” до поміркованих, реалістичних суджень і висновків. 90-ті роки ХХ століття – це період очевидної, надто різкої переорієнтації Свідків Єгови від збанкрутілої хронологічно-есхатологічної есхатології на морально-етичні цінності. П’ятий президент “Товариства Вартової башти, Біблії і трактатів” Мільтон Геншель (1992-2001) поступово орієнтував організацію на

толерантне ставлення до інших релігій – християнських і нехристиянських, виступав проти розпалювання соціальної, расової, національної і релігійної ворожнечі. Ці теми, поряд з морально-етичними проблемами, за останнє десятиріччя посідають чільне місце в літературі свідків Єгови. Актуальними темами стали матеріали про шляхи попередження і подолання наркоманії, алкоголізму, СНІДу, аморальності. Все більше уваги приділяється висвітленню історії, культури, звичаїв різних народів. Отже, помірковане сакральне, есхатологічне досить виражено дозується із світським, сьогоденним, актуальним.

Багато матеріалів, які вміщуються в сучасній бруклінській літературі, спростовують подекуди наявне і, можливо, тенденційно поширюване твердження про свідків Єгови як релігійних фанатиків, схильних до обмеженого власними проблемами і вузькими конфесійними інтересами життя. Приваблюють своєю установкою на життєрадісне, поліфонічне світосприйняття, орієнтацію на загальнолюдські, суспільні справи, публікації в журналах “Вартова башта” і “Пробудись!”. Останнім часом все частіше в бруклінській літературі акцентується увага на необхідності плекання національної самоповаги як “здорового і морального почуття”, “оскільки в тому, щоб гордитися своїм народом, своєю мовою і своєю батьківщиною чогось хибного, з точки зору Біблії, немає” [Пробудись!– Нью-Йорк, 1998, 22 лютого.- С. 25]. Постійно публікуються матеріали про позитивне ставлення до освіти, культури, національних традицій, про гармонійне виховання підростаючого покоління і необхідність його активного входження в соціум. “Стати повноцінними членами суспільства”, “навчитися цінити свою культурну спадщину”, “вести більш повнокровне життя” – ці та інші соціокультурні дефініції поступаються місцем колишньому соціальному негативізму, витісняють негативне ставлення до “справ цього світу”, конфесійний ізоляціонізм і фанатизм.

Нинішні духовні авторитети бруклінського “Товариства Вартової башти, Біблії і брошур” ставлять й більш вагомі соціогуманітарні завдання: “Завдяки доброму вихованню у дитини розвивається життєрадісне сприйняття світу, і вона в майбутньому стане корисним членом суспільства... благотворний відпочинок, музика, захоплення, фізичні вправи, відвідування бібліотек, музеїв і тому подібного – все це відіграє важливу роль в гармонійному, всебічному розвитку дитини” [Свидетели Иеговы и образование.- Нью-Йорк, 1995.- С. 5].

Багато спеціальних статей і різноманітних матеріалів в сучасній літературі Свідків Єгови присвячуються суспільно-політичним, соціогуманітарним, педагогічно-виховним проблемам, зокрема,

позитивному висвітленню роботи правоохоронних органів, закладів освіти і культури, використанню наукового потенціалу людства, сучасній глобалізації, – взагалі проблемам постмодерного світу.

Що характерне для цих публікацій, які посідають одне з перших місць (до 35-50%) в цій конфесійній літературі? Насамперед, зміщення акцентів від апокаліптичного алармізму, який був характерний для цієї конфесії з початку її заснування і найбільш випукло проявився у 70-80-ті роки минулого століття, до виваженого аналітичного осмислення актуальних проблем сучасності, які, як підкреслюється бруклінськими авторитетами конфесії, “вирішуватимуться під егідою небесного уряду для всього людства”. Відтак модернізується саме канонічне поняття “небесне царство”, “Боже царство”, яке зображується як “світовий уряд”, котрий “займатиметься не стільки здійсненням реформ”, він “зробить докорінні зміни” на користь людства [Пробудитесь!.- Нью-Йорк, 2004.- березень.- С. 11]. “Досконалий, справедливий світовий уряд”, як більш зрозуміла дефініція для сучасної людини, підміняє саме біблійне поняття “Царства Божого”. “Царство Боже – це небесний уряд, який зробить багато більше, ніж просто щось реорганізує, виправить або перетворить. Цей уряд встановить принципово нову систему людського суспільства, об’єднавши під своїм правлінням усі народи. Цей уряд зосередить свою увагу на таких сферах, як освіта, працевлаштування, житлові проблеми, харчування, здоров’я, навколишнє середовище” [Там само].

Заміна есхатологічних понять “Царство небесне”, “Царство Боже” на більш прозорий і зрозумілий еквівалент – “справедливий світовий уряд” актуалізується у зв’язку із сучасною глобалізацією світу. “Всесвітня співпраця під егідою світового уряду” керівним центром Свідків Єгови у Брукліні подається як “реальне втілення Царства Божого на землі”. Такий архетип “Царства Божого” періодично піднімається на щит, йому надаються соціогуманітарні обриси. Так було в 60-70-ті роки минулого століття, які, як відомо, були надзвичайно критичним періодом людства у зв’язку напруженим протистоянням двох світових систем, загрозою термоядерної катастрофи для людства. У сучасній бруклінській літературі ця ідея набуває більш привабливих модернізованих обрисів: “Біблія запевняє нас в тому, що справжня світова співпраця при високоефективному світовому уряді входить в наміри самого Бога. Багато людей неусвідомлено просять про цей уряд, проказуючи слова Господньої Молитви: “Нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі” (Мт. 6:10). Відтак царство – це уряд. А Царство, або уряд, згаданий в молитві, очолює Князь Миру, Ісус Христос” [Там само]. Цей “світовий уряд” – “Царство Боже” має

принести людству справжній мир і безпеку”, не тільки скоротити, цілком ліквідувати всі ядерні озброєння”. В такий спосіб здійснюється трансформація есхатологічно-апокаліптичних, хіліастично-міленаристських ідей у зрозумілу для людини ідею. Проте, як показує досвід спілкування із Свідками Єгови, такий модерністський варіант “Царства Божого на землі” далеко не всіма сприймається і не вводиться у проповідницький обіг. Більшість віруючих схильна до традиційної інтерпретації есхатологічно-хіліастичного вчення. Проте, такого кшталту публікації, враховуючи попередній період радикальної “хронологічної есхатології”, разуюче орієнтують Свідків Єгови на життєрадісне сприйняття цього світу, місця і ролі людини в ньому, на загальнолюдські та естетичні цінності.

Однією із ключових тем в бруклінській літературі є проблеми сім’ї, виховання підростаючого покоління, соціальні проблеми молоді. Це також показово: оскільки ідеологічні установки зміщені з актуальної есхатології, яка в минулі десятиріччя тримала свідків Єгови в експресивній збудженості в очікуванні есхатологічної розв’язки ще “за життя нинішнього покоління”, на реальну життєву перспективу, з соціального песимізму і апокаліптичного алармізму на оптимістичне світовідчуття. Бруклінський центр активно використовує морально-етичний християнський ресурс. Визнаємо, що це приносить йому позитивні результати, оскільки приваблює більше неофітів, ніж апокаліптично проповідь і залякування Армагеддоном.

Вміщені у видруках Свідків Єгови матеріали мають досить широке спрямування: педагогічне, освітнє, виховне, морально-етичне, медично-оздоровче, психо-реабілітаційне. Вони побудовані на сучасних наукових методиках, які водночас доповнюються і підтверджуються біблійними висновками, порадами, вказівками. В цілому їхній позитивний вплив незаперечний, оскільки вони зорієнтовані на формування здорового способу життя, зміцнення й гармонізацію сімейних цінностей, на активне і відповідальне входження молодого покоління в громадське і суспільне життя.

Бруклінський центр демонструє реалістичне розуміння проблем сучасного людства у глобальному вимірі, а також намагається внести свою лепту у вирішенні актуальних соціальних, суспільних проблем. Про це свідчать, хоч би узагальнюючі назви часопису “ [Кінець ядерної загрози! // Пробудись!.- 1999.- серпень; Чи загрожує нам бактеріологічна зброя? // Пробудись!.- 2002.- вересень; Наука і релігія. Чи можливе примирення? // Пробудись!.- 2004.- березень; Ствольні клітини. Де межа дозволеного? // Пробудись!.- 2004.- листопад та ін.]. Мабуть, це і

посприяло тому, що в останнє десятиріччя відбувається масовий приплив неофітів до громад Свідків Єгови.

Отже, є підстави зробити висновок, що в релігійній організації Свідків Єгови відбуваються досить радикальні інноваційні зміни у віровченні, зокрема в його стрімкому відході від екстремістського есхатологізму до поміркованої соціально-етичної спрямованості.

Це, зокрема, пояснюється і тим, що до керма бруклінського керівного центру “Товариства Вартової Башти, Біблії і брошур” прийшло нове покоління керівників, яке витіснило з керівних посад директорів та членів президії Пенсільванського біблійного і трактатного товариства “Вартова башта” - традиційних “помазаників”, які вважаються, згідно вчення Свідків Єгови, “залишком залишених на землі членів небесного класу вірного і розумного слуги”. Нині право на керівні посади в бруклінській керівній корпорації отримали так звані “інші вівці”, не члени елітарного “помазаного останку”, які не претендують на участь в “небесному теократичному уряді”, а мають “земну надію” жити в царстві Божому на землі. В 2002 р. з керівних посад президента і секретаря Пенсільванської корпорації “Вартова башта” відійшли (були зміщені) М.Хеншель і Л.Свінглі, які виконували ці керівні функції як члени “помазаного остатку” з 1992 р. Їх замінили на вказаних посадах М.Ларсон і Ф.Сімоніс. Така “рокіровка» є безпрецедентною за всю історію Свідків Єгови. Президент Пенсільванської корпорації “Вартова башта” був завжди ключовою фігурою – очолював усі керівні органи. Такий порядок був незмінним за всіх президентів – Ч.Рассела, Дж. Рутерфорда, Н.Норра, Ф.Франца і останнього президента М.Хеншеля, який, очевидно, був змушений “добровільно” залишити цю престижну посаду, яка була пожиттєвою для всіх попередніх президентів.

Отже, молоде покоління бруклінських керівників, яке не належить до “помазаного залишку” і “класу вірного й розумного розпорядника”, виходить на чільне місце в адміністративних і юридичних структурах міжнародного центру Свідків Єгови. Це покоління керівників знімає з себе відповідальність за есхатологічні прорахунки, соціальний песимізм, радикальну і навіть екстремістську налаштованість своїх попередників з “помазаного залишку”.

Разом з тим, теократичний принцип керівництва організацією Свідків Єгови залишається незмінним. Це означає, що всі структури цієї релігійної спільноти в кожній країні, зокрема і в Україні, жорстко підпорядковані бруклінському центру. Проте таке теократичне підпорядкування дає неабиякі вигоди. Скажімо, будівництво комплексу будинків управлінського бюро Свідків Єгови в Україні у місті Львові,

типових “залів царства “ для всіх місцевих громад здійснюється значною мірою на кошти бруклінського центру. Без фінансової допомоги бруклінського центру не можна було б забезпечити проповідницько-місіонерські кампанії в різних країнах, зокрема, безкоштовного розповсюдження релігійної літератури, проведення грандіозних конгресів на стадіонах. Отже, бруклінська духовна опіка й фінансова допомога сприяє розширенню і зміцненню структур релігійної організації Свідків Єгови в Україні.

Майже всі течії пізнього протестантизму в Україні налаштовані на діяльність в умовах ринкової економіки, громадського суспільства, правової держави. Останнім часом баптисти, адвентисти і п’ятидесятники (крім Свідків Єгови) активно залучаються до суспільно-політичних, соціально-економічних і ринкових процесів. Під час виборчої кампанії 2002 р. 83 баптиста були зареєстровані кандидатами у депутати різних рівнів представницької влади, з них 4 – кандидатами у депутати до Верховної Ради України. Такі тенденції спостерігалися і в п’ятидесятницькому середовищі, представники якого активно включалися у виборчі перегони.

Незважаючи на яскраво виражену есхатологічно-апокаліптичну спрямованість адвентизму (центральною віросповідним завданням адвентизму є відтворення у проповідницькій діяльності апокаліптичної місії або так званої “трюхангельської вісті” згідно “Об’явлення св. Іоана Богослова 14:7-9, в якій йдеться про “останні часи світу”, “відхід від істинної віри”, покарання тих, “хто служить звірю і образу його”), Церква Адвентистів сьогомого дня багато уваги приділяє “соціальному служінню в цьому світі” у сфері освіти, охорони здоров’я і благодійності. В Україні функціонує “Адвентистське агентство допомоги і розвитку” (АДРА), зареєстроване у 1993р. Міністерством юстиції України.

Упродовж останніх 10 років АДРА реалізувала понад 150 гуманітарних проектів, ініційованих різними церквами, вітчизняними і міжнародними товариствами, урядовими й міжнародними організаціями.

З-поміж усіх протестантських церков в Україні адвентисти першими опрацювали і оприлюднили “Основи соціального вчення Церкви АСД в Україні”, надавши пріоритетності таким проблемам як: людина, сім’я, Церква, суспільство, держава. У центрі адвентистського соціального вчення – принципи суспільного і державного улаштування; взаємодія Церкви, суспільства і держави; наука і освіта; економіка, праця, власність; ділова етика і соціальна відповідальність підприємців та інші актуальні соціальні, морально-етичні рефлексії.

Адвентисти мають чітку позицію у ставленні до суспільних і політичних процесів в Україні. Осмислення соціально-політичних проблем і місця Церкви АСД в суспільно-духовному житті України пояснюється небайдужістю до нерелігійної рефлексії і виходом за вузько окреслене коло суспільних інтересів. З цього приводу знаходимо таке пояснення: “По-іншому стоїть справа у Адвентизмі, який завжди виявляв більшу увагу до різних аспектів суспільного буття, шукав у ньому одностудії” [Церковь АСД в общественно-духовной жизни Украины // Церковь христиан-Адвентистов седьмого дня в Украине.- К., 2003.- С. 99]. Уточнюючи таку позицію, адвентистських часопис зазначає: “Сьогодні особливо цінним є входження Церкви в суспільство. Існує тенденція відмежування, відходу від світу. Але Христос сказав: “Не благаю, щоб Ти їх зі світу забрав, але щоб зберіг їх від злого” (Ів. 17:15). Господь закликає нас шукати людей, які можуть внести щось добре в життя суспільства” [Там само.- С. 99-100].

З початку 90-х років намітилася стійка тенденція концентрації адвентистських громад у великих промислових і культурних центрах – Києві, Донецьку, Дніпропетровську. Це відображає загальні урбанізаційні процеси. Сучасне місто – найбільш привабливий об’єкт для пошуків роботи, освіти, кар’єри для молоді та людей соціально активного віку, які мають вищу освіту і конкурентноздатний професійний рівень. Цей фактор сприяє не тільки екстенсивному (кількісному, територіальному), а й, що найголовніше, інтенсивному розвитку протестантських громад, їхньому омолодженню та оптимізації соціально-демографічних показників, а відтак – активному “входженню у світ”.

Якщо змодельовати звичайну адвентистську громаду в Україні, то вона на початок ХХІ ст. має такі соціально-демографічні обриси: 30% її членів – віком 16-35 років, 80% – із середньою і 20% – вищою освітою, більшість яких зайнята у суспільному виробництві та живе у містах. 80% адвентистів-українців є робітниками державних і приватних підприємств, службовці, освітяни, працівники культури, медицини, журналісти, військовослужбовці [Церковь христиан-Адвентистов седьмого дня в Украине.- К., 2003.- С. 63]. Отже, динаміка розвитку адвентизму в Україні відображає як загальні тенденції, структурування сучасного соціуму, так і “входження” в глобалізаційний світовий простір. Активно включаючись в соціогуманітарні і соціокультурні процеси, Церква АСД в Україні таким чином “сприяє поглибленню її внутрішньої місії, зміцненню кадрового ресурсу, створенню різноманітності форм і методів обштинного життя” [Там само.- С. 64]. Це дозволяє Церкві АСД уже сьогодні досить оперативно вирішувати проблеми своєї інституалізації.

Так, діяльність протестантизму в Україні відзначається появою різних їх спільнот. Функціонує Українська асоціація християн-підприємців, яка об'єднує баптистів, що займаються підприємницькою діяльністю. Асоціація ставить собі за мету сприяти розвитку активності та підприємництва серед християн, надавати консультативну допомогу з економічних та юридичних питань, брати участь у здійсненні благодійницьких програм, сприяти розвитку християнської освіти для підприємців, проводити семінари з християнської етики та організації бізнесу, здійснювати євангелізацію у підприємницькому середовищі.

Функціонує медична асоціація ЄХБ України, яка об'єднує майже тисячу членів, з них 250 лікарів. Відповідно діють обласні християнські асоціації, основним завданням яких є євангелізаційна діяльність в середовищі медиків і благодійна діяльність – надання безкоштовної медичної допомоги і ліків, створення постійно діючих християнських шпиталів тощо.

Демократичні процеси, встановлення свободи совісті в Україні спричинили до певних змін у соціально-політичних поглядах євангельських християн-баптистів, створили умови для соціальної “розгерметизації” їхніх громад. Віруючі загалом позитивно сприйняли розбудову української державності. Певним свідченням цього є поступова українізація служіння в церквах ЄХБ. Як зазначив голова Всеукраїнського Союзу Об'єднань ЄХБ Г.І.Комендант, “ми навчаємо членів наших церков любити Бога й бути свідомими громадянами нашої України. Члени наших церков докладають усіх зусиль для відбудови незалежної держави, для того, щоб Україна посіла гідне місце у світовому співтоваристві вільних держав” [Баптизм у світі й Україні. // Релігійна панорама.- 2001.- №2.- С. 66]. Це стимулювало і зростання соціально-політичної активності віруючих – від участі у виборах як виборців до роботи у різного роду й рівня державних організаціях і установах. Разом з тим це створило певне напруження між старими стереотипами, що формувалися десятиріччями, й новими реаліями і можливостями.

Прихід за останні 13-15 років до баптистських церков значної кількості людей з вищою освітою спричинив певні зрушення в розумінні місця баптизму в громадському житті. Якщо раніше панувала закрита модель, то сьогодні багато євангельських християн-баптистів усвідомлюють необхідність побудови якісно нових відносин із суспільством, активної присутності у вітчизняному культурному полі тощо. З іншого боку, існує й доволі потужне консервативне крило, яке складається не тільки із старших людей, а й віруючих середнього та молодого віку, як правило, з числа потомствених баптистів, вихованих у

традиційному дусі. Вони виступають за збереження закритої моделі, яка, на їхню думку, конститутивно притаманна вітчизняному баптизму, що розглядає суспільство лише як поле для євангелізаційної роботи у вузькому значенні слова. Вони побоюються певної відкритості церкви, гадаючи, що це може призвести до втрати самобутності українського баптизму.

Маючи демократичний устрій своїх громад, внутрішньо орієнтуючись на демократичний принцип у своєму релігійному житті, баптисти переносять цю орієнтацію і на зовнішнє життя, підтримуючи розбудову в Україні демократичного суспільства. У політичних уподобаннях найбільш громадсько активної частини віруючих переважають партії християнсько-демократичної орієнтації (Українська Християнсько-демократична партія, Всеукраїнське об'єднання християн, Християнсько-демократичний союз).

З іншого боку, багато віруючих негативно ставляться не тільки до участі в політичній діяльності, а й до захисту своїх інтересів шляхом підписання різного роду звернень, листів до законодавчих і виконавчих органів влади. Що стосується ставлення до можливої участі в діяльності політичних партій та представницьких органах влади, то негативна позиція значної частини віруючих обумовлена не в останню чергу низьким суспільним рівнем довіри до цих інституцій узагалі.

Останнім часом у баптистському середовищі спостерігаються інтеграційні процеси, що знаходять своє відображення й в богословській площині. Наприкінці 2003 року розпочалася робота над соціальною концепцією ВС ЄХБ. Осмислення теологічних та соціально-значущих питань відбувається на якісно новому рівні, із залученням новітніх богословських ідей. Вироблення соціальної концепції українського баптизму, яка має врахувати всі існуючі позиції та тенденції, є досить складною справою для цієї конфесії. Однак, можна певним чином спробувати спрогнозувати її зміст. Скоріш за все, збережеться традиційна для баптизму ставлення до держави й відповідних обов'язків віруючих, що випливає з віровчительних документів ЄХБ, прийнятих упродовж останніх років. Можна очікувати й появи розділу, присвяченого ставленню до розбудови та перспектив розвитку суверенної української держави, участі ЄХБ у патріотичному вихованні. Потребують, безумовно, опрацювання питання участі в суспільно-політичних процесах (у діяльності політичних партій і громадських рухів, передвиборчих кампаніях тощо). Новаціями можуть стати осмислення актуальних для України проблем міжконфесійних і міжнаціональних відносин, ролі на пострадянському просторі. Релігійна організація Свідків Єгови в Україні

й надалі залишатиметься у теократичному підпорядкуванні бруклінського центру. А це в свою чергу забезпечуватиме очевидний вже зараз перехід від богослов'я “актуальної есхатології”, соціальної ізоляції, яка була в минулому притаманна цій організації, до поміркованих засад насамперед морально-етичного богослов'я, спрямованого на вирішення сучасних проблем людини, сім'ї, входження Свідків Єгови у світ. Зникатиме релігійний екстремізм і нетолерантне ставлення до інших релігій. У проповідницькій діяльності домінуватиме, що й приваблюватиме нових членів до цієї релігійної організації, проблематика загальнолюдського, гуманістичного спрямування, відкритості до “справ цього світу”, налаштованості на поцейбічне, а не на потойбічне у вирішенні важливих життєвих проблем. Світське, сьогоденне, актуальне все більше переважатиме есхатологічне, сакральне, трансцендентне.

§7. Неорелігії України в епоху постмодерну

Зміни, які відбуваються в релігійному житті сучасної України, тісно пов'язані із глобальними трансформаційними процесами в світі релігій. Результатом останніх є так званий релігійний постмодернізм, яскравим виявом якого є нові релігії. Їх появу можна розглядати як своєрідний виклик традиції, як творення релігійності нового типу чи навіть нової релігійної культури, як духовний пошук і самовираження постмодерної людини.

В нову епоху саме особистість та її переживання постають в ролі центру всього, що відбувається в житті, тому цей особистісний аспект є характернішою ознакою і самої епохи, і явищ, які породжуються нею. “Межова” людина втрачає чітку орієнтацію щодо цілей свого духовного розвитку. Вона соціально індиферентна, недовірлива і щодо істинності певного вчення, і щодо ефективності якихось обрядів, і щодо реальності авторитету церковної ієрархії. Свідомість такої людини характеризується амбівалентністю, еклектичним синкретизмом, готовністю одночасно належати до багатьох духовних традицій, тобто розмитою релігійною ідентифікацією. Десакралізація релігійного життя призвела до того, що певний духовний вакуум заповнюється альтернативними реальностями. Постмодерна людина сама творить об'єкт своєї віри і має право приймати чи не приймати різні положення тих чи інших релігій як істинні на свій вибір. У постмодерній епосі все старе втрачає свою переконливість, а то й

реальність. Її втрачає навіть Бог. Онтологічний Бог заміняється прагматичним, коли він виступає як Бог заради чогось: Бог – заради спорту (Шрі Чінмой), Бог – заради успіхів (“Повне Євангеліє”), Бог – заради самореалізації (New Age) і т.п. Сучасна людина звільняється від тягара традицій, а вимогою часу стає діяльність, заснована на вільному виборі. Для релігії тим самим з’являється новий шанс, адже на базі релігійного досвіду людина з-поміж багатьох релігійних традицій і культів віддає перевагу тому, що стає для неї справою власного вибору й переконання. Занепад релігії, основаної на традиції й авторитеті, може компенсуватися звертанням людини до релігійного досвіду як досвіду “внутрішньої волі”.

Усе це підтверджує думку М.Еліаде про те, що ХХ століття залишиться в пам’яті нащадків як епоха, яка знову відкрила “синкретичний релігійний досвід”, вирок якому колись підписала перемога християнства. Так само ймовірно, що привабливість підсвідомого та його проявів, цікавість до міфів і символів, мода на екзотику, примітивізм, архаїку із врахуванням усіх амбівалентних почуттів, що викликані цією ситуацією, – все це якось може привести до появи релігійності нового типу”.

Будучи, з одного боку, породженням, а з іншого - наслідком постмодерної парадигми, нові релігії в Україні чи не першими заявили про прихід нової доби, про входження країни до європейського і світового релігійного й духовного простору. Це мало як свої позитивні, так і негативні результати, які не лише вирішили та урізноманітнили, а й ускладнили сповнене соціально-економічною та політичною нестабільністю буття українського суспільства.

Найчисельнішою і найпотужнішою з них буде неохристиянська, до якої відносяться як історичні, але не традиційні для України християнські церкви, так і нові, недавно створені організації християнського походження. Всі вони з’явилися тут лише у кінці 80-х років ХХ ст., тому вважаються новими, не укоріненими в традиційну ментальність українського народу, його тисячолітню культуру релігійними явищами. Серед них назвемо такі: Армія спасіння, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), різні християнські церкви харизматичного напрямку (Церква Повного Євангелія, Церква Царства Божого, Церква Живого Бога, Українська Християнська євангельська Церква, Духовний центр “Нове покоління” християнських церков України), Церква Христа, Новоапостольська церква, Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці), а також проросійське неохристиянське утворення Церква Воскресаючої Богородиці (Богородична Церква) тощо.

Зауважимо на тому, що більшість названих місій, центрів, новітніх церков привнесені в Україну із-за кордону. Поодинокі спроби утворення власних модернових християнських об'єднань не отримали широкої підтримки серед українців: вони з більшим бажанням стають членами церков неукраїнського походження.

Всі ці релігійні течії виникали в рамках традиційного християнства з метою його осучаснення. Частково в XIX, а особливо з середини XX століть християнська Європа і Америка неодноразово фіксували сплеск чисельних відгалужень загальнохристиянського, євангелістського характеру, як правило, від протестантських церков. Вчення новоутворених церков, звісна річ, базуються на Біблії як основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як центральній фігурі релігійних доктрин. Характерним для неохристиянських угруповань є критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї церкви винятково істинним, відроджувальним рухом євангельського християнства, навіть месіанським у долі Христової віри; досконале знання Біблії з дозволом її вільного прочитання і власної інтерпретації; піднесення книг своїх пророків і вчителів до рангу віросповідних джерел, часом навіть авторитетніших за Біблію; визнання подекуди поруч з Ісусом Христом свого лідера керівником церкви, пророком або ж посланцем Бога. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється в дечому своїм власним розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла, раю тощо.

До другої групи НРТР належать релігійні організації орієнталістського спрямування. Вони репрезентовані неоіндуїзмом, течіями буддистського толку, поодинокими релігійними рухами японського, китайської, корейської орієнтації. Неоіндуїзм сьогодні є неодмінним елементом релігійного життя не лише Індії, а й багатьох країн Європи й Америки. Він виникає в першій половині XIX століття в рамках індуїзму як його сучасне прочитання для інтелектуалізованих верств Сходу і Заходу. Характерним для неоіндуїстських рухів є, як правило, опора на давню ведичну традицію при вдалому використанні досягнень інших культур, а також цінностей багатьох релігій. Всі течії неоіндуїзму проголошують себе різними учнівськими наступностями спільної духовної традиції індусів, в основі якої лежить принцип монізму, єдності в багатоманітті, нероздільності буття духовного і матеріального, профанного і сакрального. В усіх неоіндуїстських вченнях популярні ідеї універсалізму, синкретизму, рівності всіх релігій як пошуків своїх шляхів до Бога, духовного базису в реконструкції суспільства. Обов'язковим для

неоіндуїзму є наявність вчителя, майстра (гуру) як проповідника вчення і провідника духовних пошуків особистості, групи, течії. Неоіндуїстські рухи, будучи адаптованими до сучасної людини, особливо активно поширюються східними місіонерами з середини ХХ ст. переважно у формах культурних, просвітницьких, оздоровчих заходів. В Україні неоіндуїзм представлений громадами і центрами Міжнародного Товариства Свідомості Крішні, Ошо Раджніша, Саї-Баби, Шрі-Чінмоя, Місії "Світло душі", Міжнародного товариства "Всесвітня чиста релігія" (сахаджи), Трансцендентальна медитація та іншими.

Буддистські течії поширені в Україні переважно у їх модернових формах. Історично необуддизм виникає ще в першій половині минулого століття в Японії, але найбільше поширення одержує після другої світової війни в тій же Японії, в США, Західній Європі. Характерним для необуддистських течій є їх акцент на одній або декількох рисах буддистського вчення. Кожна з них претендує на ортодоксальне витлумачення вчення Будди, поєднуючи в своїх релігійних системах ідеї різних східних традицій, навіть християнства. Буддизм в Україні представлений громадами таких напрямів: дзен-буддизм, нітерен, різні школи тибетського буддизму (карма каг'ю, дзог чен, гелугпа, ріме).

Цікавим явищем сучасного релігійного життя в Україні, як, до речі, і в усьому світі, можна вважати відродження архаїчної релігійної свідомості у формі дохристиянських релігій, язичницьких світоглядних комплексів. Це вже третій тип НРР. Тут ми маємо громади послідовників вчителів і пророків Володимира Шаяна, Лева Силенка, прихильників прадавніх дохристиянських вірувань українського народу (РУНВіра - Рідна Українська Національна віра, рідновіри, ладовіри, вогнєщани, шанувальники давньоруської богині Берегині тощо). Оскільки не всі вони визнають свою язичницьку основу, то доречніше їх називати рідновірством. Будучи етнічними за походженням, деякі з них свої коріння мають в українській діаспорі.

Окрему, вже четверту групу – найбільш характерну для постмодернового релігійстворення, складають синтетичні (штучно створені) релігії, які в своїх догматах й культі опираються на множинні традиції (християнство, ведизм, буддизм, іслам), але не просто еклектично поєднують їх, а створюють свої власні вчення, систему обрядових дійств, сильну церковну організацію, претендуючи на статус надрелігії. В цих течіях надто розвинутий культ лідера, авторитет власних віросповідних джерел, присутня ідея богообраності їх послідовників. До цієї групи відносяться Велике Біле Братство (Спільнота преображеного людства), Церква об'єднання (або уніфікації), АУМ сікрікьо.

Поруч із названими вище новоутвореними релігійними організаціями в Україні діють різні позавіресповідні езотеричні об'єднання (теософське, антропософське, послідовники вчення Гурджієва, екстрасенсиорики тощо) та сайєнтологічні рухи (Саєнтологічна церква, Наука розуму, Християнська наука), які є неодмінною ознакою постмодерну. Їх можна розглядати як прояв нової й нетрадиційної для України релігійності, яка є в певному відношенні опозицією до офіційної ідеології традиційних релігій. Так, зокрема, вчення сучасних езотериків, акумулювавши езотеричні традиції різних епох, включило в себе віру в існування надприродного світу, містичні уявлення про нього, магічні засоби спілкування з ним, підкорення його своїм інтересам. Всі засновники езотеричних течій переконані, що тільки вони дають надзвичайно глибокі, приховані від "непосвячених" позитивні знання про світ. Сайєнтологічні вчення прагнуть поєднати в собі науку і релігію, адекватно віддзеркалити проблеми сучасного індустріального суспільства. Більшість існуючих в Україні езотеричних і сайєнтологічних рухів мають іноземне походження, тобто поширилися тут завдяки західним проповідникам, хоч їх засновниками подеколи виступали й наші співвітчизники (Олена Блаватська, подружжя Реріхів). Всі ці рухи, чия поява збігається із настанням нової епохи, дослідники об'єднали у специфічну групу, назвавши її Новий вік (New Age).

Особливе місце в релігійному житті світу та України займають послідовники Всесвітньої віри багаї, які вражають плюралістичністю расових, етнічних, культурних, мовних презентантів, відкритістю свого вчення до догматичних положень, священних книг та моральних вимог інших релігій. Маючи ісламське коріння і не відмовляючись від нього, ця релігія все більше набуває рис світової, оскільки поширена в більш ніж 100 країнах світу, визнає істинність багатьох духовних вчень, шанує засновників найбільш поширених релігійних традицій, ініціює міжрелігійних діалог і вітає міжконфесійне порозуміння.

Крім зазначених вище груп, в Україні є прихильники обожнення сил зла, поклоніння Сатані (Дияволу або Люциферу) – сатаніти, які доповнюють плюралістичну картину сучасної релігійності. Хоча прихильники Сатани існують в світі здавна, нинішній бум їх появи пов'язаний з індивідуалізацією і уособленням релігійної сфери. В кінці 70-х років в Росії, а на початку 80-х в Україні сатанізм заявив про себе як репрезентована в декількох громадах релігійна течія, віресповідні догмати і культові дії якої, будучи своєрідним антиподом християнства, побудовані на дзеркальному відображенні останнього. Сатаністи вшановують не Бога, а Сатану, читають Біблію навпаки, проводять так

звані "чорні меси" з використанням чорних свічок, перекинутих розп'ять, проклять, ритуальних жертвоприношень тощо. Моральна програма сатаністів відзначається крайнім індивідуалізмом, прагматизмом, егоїзмом, що утверджує особистісні пріоритети, перевагу над всіма, культ сили. Прихильники Сатани в Україні не чисельні, організаційно не об'єднані. Вони існують переважно як молодіжні угруповання з явним музичними (трешофільськими чи хардроківськими) зацікавленнями та екстремістськими світоглядними пристрастями, які з часом, при відповідному спрямуванні, можуть перерости у цілісну структуру.

В українському поліконфесійному середовищі доля нових релігійних течій і рухів незначна. За даними Державного Комітету України у справах релігій, станом на 1 січня 2003 р. в Україні офіційно діяло 1582 неорелігійних організацій, серед яких неохристиянських 1352, неоорієнталістських (східних) - 135, неоязичницьких (рідновірських) – 83 [Релігія і Церква років незалежності України. К.- Дрогобич, 2003.- С. 590]. На 1 січня 2005 року кількість зареєстрованих НТР дещо зросла, але дати точну цифру не видається можливим, бо цьогорічна статистика надто узагальнена. Тому, посилаючись на дані дворічної давності, можемо вирахувати, що із загальної кількості діючих релігійних організацій всіх конфесій в 2003 році в Україні (28541) новітні рухи склали 5,5%. Рік від року питома вага неорелігій хоч і мізерними темпами, але зростає: якщо на 1995 рік ми фіксували лише 1% зареєстрованих неорелігійних організацій, то в 2001 – їх вже біля 4% [Підраховано за: Таблиця змін мережі релігійних організацій України // Релігія і Церква років незалежності України.- С. 577-581]. Тобто щорічний приріст коливається між 0,5 і 1 відсотками. Іншими словами, при збереженні нинішніх темпів зростання неорелігійних громад через 15-20 років кількість нових релігій в Україні може скласти вже 10% від загальної кількості діючих релігійних організацій, і все це станеться за життя одного покоління (1990-ті – 2020-ті роки).

Але абсолютні та офіційні кількісні показники не відтворюють повноти процесу появи й розповсюдження нових релігійних течій в Україні. Треба мати на увазі, що є певна кількість релігійних громад, яка діє поза реєстрацією або через відмову державних органів визнати їх право на існування, або із-за небажання самої неогромади декларувати про свою наявність. І все ж таки, використовуючи лише офіційну статистику, подивимось на динаміку змін, що відбулися в прирості кількості релігійних громад взагалі і порівняймо їх з динамікою зростання новітніх течій.

Якщо 1989 р. визнати роком релігійного буму в Україні, коли була зареєстрована державними органами рекордна кількість громад, то в наступні два роки спостерігається спад приросту релігійних організацій. В 1992-1993 рр. відзначаємо їх певну стабілізацію з подальшим дуже незначним приростом - 2-5% щорічно. Такі загальні закономірності в зростанні всієї кількості релігійних організацій в Україні не відносяться до новітніх рухів, приріст серед яких лише з 1991 по 2001 рр. склав в середньому 500 % [Там само]. Так, наприклад, РУНВіровські громади зросли в 17 разів (з 3 громад у 1991 р. до 48 у 2003 р.). Орієнталістські угруповання за цей же період зросли в 6 разів (з 21 організації до 115). Подібні процеси відбувалися і в неохристиянському середовищі. Так, Церква Повного Євангелія з 1991 по 2005 рр. зросла з 3 громад до 495. Взагалі неіснуюча в Україні до 1992 р. Новоапостольська Церква зараз має 58 громад. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів за десять років утворила в Україні 50 своїх організацій.

Але етап екстенсивного розвитку релігійної мережі, в т.ч. й новітніх течій, в Україні завершився. Взагалі ріст релігійних громад стабілізувався і складає в середньому 2-3% на рік.

Традиційно, в силу свого космополітизму, нові релігії не знають географічних, державних, етнічних кордонів. Але в Україні є специфіка в їх географічному поширенні. Ми можемо говорити про регіоналізацію тих чи інших релігій, їх локалізацію по відповідних регіонах України. Розподіл нових течій за територіями кардинально відрізняється від поширення традиційних конфесій. Захід, найрелігійніший регіон України, де розміщено більше половини всіх релігійних громад, найменше відчуває на собі вплив новітніх рухів. Південні та східні області України, місто Київ нині є регіонами найінтенсивнішого поширення нових течій. В 2000 р. найбільша кількість неорелігійних організацій діяла в Донецькій (211), Запорізькій (63) областях, в Криму (61), місті Києві (101), які значно поступаються західним областям за загальною кількістю релігійних громад. Водночас у Львівській області серед 2674 громад тільки 17 відносилися до неорелігійних утворень, в Івано-Франківській з 1199 – 5, в Закарпатській з 1459 – 8, в Тернопільській з 1548 – 4, у Хмельницькій з 1352 – 19 [Див.: Новиченко М. Нові релігії на конфесійній карті України // Новітні релігії в сучасній Україні.- К., 2000.- С. 11-12]. Основна мережа релігійних неорухів знаходиться на Сході і Півдні України й продовжує зростати тут переважно за рахунок цих в минулому значно затеїзованих регіонів. У відсотку до загальної кількості існуючих на 1 січня 2003 р. релігійних організацій в Україні (28541) нові релігійні течії порегіонально поширилися так: Волинь – 0,2%; Північ –

0,8%; Слобожанщина – 0,25%; Галичина – 0,14%; Поділля – 0,33%; Степ – 0,6%; Закарпаття – 0,46%; Подніпров'я – 0,64%; Схід – 1,2%; Буковина – 0,1%; Південь – 0,6%; Крим – 0,3% [Релігія і Церква років незалежності України.- С. 590). Ще більш наглядним буде розрахунок, який зроблено на визначенні відсотку новотворів відносно загальної кількості релігійних організацій регіону. Тут найменша питома вага нових течій буде на Галичині (0,7%), потім йдуть Волинь – 2,1%, Буковина – 2,2%, Поділля – 2,55%, Північ і Слобожанщина (по 5,8%). Групу вищесередніх показників по Україні відкриває Крим – 7,6%, Південь, Закарпаття і Степ дають по 8%. Найбільш насиченими новими релігіями є Подніпров'я, де серед всіх зареєстрованих релігійних громад їх нараховується понад 10%, і Схід (Луганська і Донецька області) – з найвищим показником в 19,1% [Там само). Як бачимо, поширення новітніх течій носить не всеукраїнський, а регіональний характер і залежить від наявності й сили в регіоні традиційних церков.

Неорелігії з'явилися в містах переважно центральних і південно-східних областей України, де вони сьогодні в основному й поширені. Зруйнована внаслідок урбанізації традиційна релігійність, як і взагалі традиційний уклад життя з його особливим впливом громадської думки на поведінку людини, виявилися найкращим ґрунтом для поширення саме нових релігій з їх неприйняттям традиції. Показово, що у Львівській області, де проживає біля 3 млн. громадян України, зареєстровано 2674 релігійних громади, а в Києві, який за населенням дорівнює Львівщині, лише 663 [Дані про кількість релігійних організацій, що діють в Україні // Поточний архів Державного комітету України у справах релігій за 1991-2004 роки). Тому, з'явившись як міський феномен, новітня релігійність зберігає цю характеристику й понині.

Такий статистичний огляд НРТР, що фіксує їхню присутність в українському суспільстві, не дає підстав ані перебільшувати, ані применшувати значення нових релігій в релігійному житті українському суспільстві, для духовного розвитку сучасної України. Нові релігійні організації активно займаються просвітою, в прямому сенсі цього слова несуть слово Боже в маси, привертають увагу простих людей до проблем духовного життя, стимулюють їх вивчати релігійну літературу, особливо Біблію. Але їх участь в цих процесах майже пропорційна їхній присутності в релігійному просторі.

Загальна кількість послідовників нових релігій – невелика. Але сучасний неовіруючий суттєво відрізняється від традиційного віруючого. Соціологічні дослідження дозволяють виявити перш за все специфічний соціально-демографічний портрет носіїв новітньої релігійності (Наведені

цифри підраховані автором за матеріалами дослідження, які були проведені в 1994-1998 рр. Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України і зберігаються в його архіві. Частково результати дослідження видрукувані в книзі "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози" [К., 1994.- Ч. 2], а також в книзі А.Колодного, Л.Филипович, Г.Біддлфа "Religion and Churches in the Modern Ukraine" [К., 2001]. В нових течіях більше половини їх членів (51%) становлять молоді люди віком від 20 до 29 років, значною є й середня вікова група (від 30 до 49 років) - 38,2%. Як бачимо, переважна більшість членів новітніх громад у віковому сенсі є соціально найактивнішою частиною українського населення. Саме цей віковий прошарок суспільства працює, створює матеріальні та духовні цінності, а отже й тісно контактує із соціумом. Зрозуміло, що саме такі люди мають чималий вплив на оточуючих своїм життєвим досвідом, який, в разі його позитивності, є прикладом для наслідування і гарантом вірності обраного духовного шляху. Серед тих, хто не увійшов до "молодих" (10%), знайдемо представників всіх вікових категорій. Все це дає підставу вважати появу нетрадиційної релігійності переважно молодіжним явищем. Але з часом (в процесі свого утвердження та функціонування в Україні) вік новітніх рухів може й змінитися в бік їх "постаріння" як за рахунок подорослішання піонерів течії, так і за рахунок включення до рухів старших за віком людей, переважно батьків нинішніх неофітів.

Основне середовище, де виникають неорелігії, і переважний склад неогромад – це інтелектуалізовані верстви населення. Вони є мозком будь-якої неорелігійної організації, навколо якого групуються інші послідовники течії. Рівень освіченості неовіруючих порівняно високий. З вищою та незакінченою вищою освітою серед них є 54,1%. Найвищий відсоток тих, хто має вищу і незакінчену вищу освіту, спостерігаємо у багаї - 82%. Скажімо, серед буддистів такий рівень освіти мають 52,4% опитаних. Зрозуміло, що лише високоосвічені люди здатні привнести в суспільство нові ідеї, утвердити нові погляди.

Неовіруючі займають відносно привілейоване місце в соціумі, виконуючи функції ідеологів, проповідників, духовників, оскільки серед них багато представників інтелігенції (педагоги, науковці, лікарі, художники, інженери та ін.) та студентів, які становлять відповідно 29,2% і 21,5% від кількості усіх опитаних. Найменшим в новітніх рухах є прошарок робітників, службовців, працівників сільського господарства.

Інтелігентський дух новітніх релігійних течій має як свої позитивні, так і негативні наслідки. Будучи найбільш освіченою, культурною частиною суспільства, інтелігенція є найменш релігійною та

оцерковленою. Власне, це й призводить до того, що будь-яке запропоноване вчення сприймається як остання істина, як відкриття, яке робиться в надмір щирих і відданих формах. Але нездатність до критичного мислення, невміння відрізнити зерна від плевели, нездатність пропустити нове вчення через призму своєї традиції, свого світогляду часто призводить до світоглядної всеїдності, нерозбірливості, конфесійної розмитості прихильників новітніх течій, до їх дрейфування від однієї громади чи навіть течії до іншої.

Наслідки дослідження спростували існуючу думку про домінування серед послідовників неорухів росіян. Вважалося, що українці із притаманною їм природною релігійністю, яку вони не втратили, а лише своєрідно заховали навіть в комуністичні часи, на момент масової появи неорелігій конфесійно вже визначилися. В силу часового збігу національного і релігійного відродження українці, на думку дослідників, мали б обрати національно орієнтовані, а відтак, традиційні церкви. Але виявилось, що у складі нетрадиційних громад їх половина, росіяни становлять лише третину.

Певний відсоток опитаних взагалі не дав відповідь на питання про національну належність, продемонструвавши цим неістотність етнічного фактору в системі їх цінностей. Більшість українців (крім неоязичників), що стали членами нових течій, не володіють українською мовою (відповіді в україномовних анкетах подаються російською), ніяк не ідентифікують себе із українським етносом, виступають проти існування в Україні національних і державних церков, акцент роблять на загальнолюдських цінностях релігійних вчень, в більшості своїй не приймають ідею необхідності онаціональнення культової діяльності, видання богослужбової і богословської літератури обов'язково українською мовою тощо.

Як з'ясувалося в результаті соціологічного дослідження, нові релігійні рухи виявилися більш привабливими для жінок, ніж чоловіків. Їх серед прихильників нових течій нараховується 62%.

Безперечно, новий віруючий формує нове розуміння Бога, бачить нетрадиційні шляхи свого зв'язку з ним, практикує вже модернові обряди і переживає незвичайні психологічні стани. Творюється новий тип віруючого, нова релігійність. Український неофіт відрізняється від свого зарубіжного побратима тим, що останній приходив до неорелігій внаслідок переосмислення офіційних церковних доктрин і релігійної символіки, їх раціоналізації або ж розмивання системи догматичних релігійних норм. В Україні неорелігійні рухи поповнювалися переважно за рахунок невіруючих, а іноді й колишніх атеїстів, тобто тих, хто не мав

попереднього релігійного досвіду. Зрозуміло, що це суттєво впливає і на характер релігійної організації, в якій вирішальна роль надається лідеру при одночасному збереженні демократичних форм управління громадою.

Найхарактернішим для українських неорелігійних течій є те, що поява більшості з них, як вже було сказано, збіглася в часі з крахом тоталітарного комуністичного режиму. Поодинокі прихильники нетрадиційних релігій існували і до “горбачовської революції”, але вони не реєструвалися відповідними державними органами, оскільки не визнавалися їхні права на існування. Відомо, що більшість послідовників неорелігій, в порушення Закону про свободу совісті, в радянські часи переслідувалися. На відміну від Західних країн, де новітні релігійні явища постали певною альтернативою існуючим традиційним релігіям, на наших теренах вони виникали як рухи протесту, і не стільки спочатку як протесту релігійного, скільки загальносвітоглядного та ідеологічного - проти комунізму як теорії та практики. Тому ці рухи носили дисидентське забарвлення. Тільки з часом вони перетворювалися з рухів “проти” на рухи “за”. Відбувалася позитивізація змісту їх діяльності, настроїв. В цілому ж неорухи запропонували конструктивні, хоч і специфічні, шляхи подолання кризових станів людини, сім’ї, суспільства.

Новітні рухи, з якими познайомилася Україна в останні роки, не є наслідком внутрішнього розвитку українських релігій, модернізації традиційних церков, змінами в українській ментальності. Вони експортовані в Україну, бо є результатом діяльності проповідників та місіонерів з інших країн. Навіть неорелігії власного походження (наприклад, Велике Біле Братство) виникають як результат синтезу різних течій, містичних культів, езотеричних вчень, які в момент виникнення абсолютно не спираються на вітчизняну традицію. Так, у вченні Марії Деві Христос знаходимо єгипетські, індійські, грецькі та інші мотиви, і жодних українських ознак, зокрема навіть в мові проповіді, мові їхніх “священних текстів”. Незважаючи на це, багато з нових релігій прижилося в Україні, віднайшли тут своїх прихильників та послідовників. На перших порах особливо популярними були східні рухи та течії “Нового віку”, оскільки вони виступали явною альтернативою традиційній релігійності. Однак з часом українські неовіруючі повертаються в русло звичних та зрозумілих символів - в християнство, хоч і в модерновому його прочитанні.

Протягом недовгої, але вже історії, більшість неорухів пройшли в своєму розвитку певні стадії, на кожній з яких вирішувалися чітко визначені завдання. Спочатку прибулі із-за кордону місіонери (піонери) створювали невеличкі осередки послідовників, які потім завдяки

інтенсивній пропаганді свого вчення, впровадженню нової релігійної практики, благодійництву, встановленню зв'язків із закордоном та відвідуванню там своїх соратників, вивченню іноземної мови та навчанню за межами України зростали кількісно. Водночас йшло виховання та освіта українських проповідників і лідерів, розширювалася сфера діяльності місіонерів, створювалися навчальні центри, консультативні пункти, художні колективи і видавництва, благодійницькі фонди для матеріальної допомоги парафіянам, їхнього лікування тощо.

Нинішній етап в релігійному житті неорухів характеризується доланням недоліків перших років існування (“дитячих хвороб росту”), врахуванням досвіду діяльності своєї та інших неогромод, активною соціалізацією. Поступово неорелігійні організації, які на перших порах були надто замкнуті, пропагували якщо не зовнішню, то хоча б внутрішню відреченість від світу, відмовляються від неконструктивного критицизму на його адресу. Вони, як правило, нині вже зацікавлені у своєму включенні в соціум. Соціалізація нових рухів відбувається через благодійницьку діяльність, просвітництво, видання і поширення релігійної літератури, пропаганду істин свого вчення в засобах масової інформації, через факт визнання їх державою - реєстрацію в органах влади, через бажання налагодити стосунки з традиційними церквами тощо. Нові течії все частіше прагнуть якнайповніше включитись в різні сфери суспільного життя.

НРТР вимушені, якщо вони хочуть мати успіх серед населення, адаптуватися до конкретних умов свого функціонування. Так, в перші роки для нових громад гострою була мовна проблема. Оскільки майже всі неорухи прийшли в Україну з іншомовних, переважно англомовних країн або ж через західних посередників, то мовою богослужби, організаційної діяльності була, як правило, англійська мова (з перекладом частіше російською, ніж українською), незрозуміла для більшості їх українських неофітів. На відміну від Заходу, де нетрадиційні релігії були мовно адаптовані, Україна мала здолати цей мовний бар'єр, що сповільнило процес утвердження тут новітніх релігійних явищ. Зрештою це призвело до того, що, з одного боку, збільшалося в неорелігійних громадах людей, які розуміють англійську, а з другого - самі неорелігійні організації почали видавати свою віроповідальну літературу, вести проповіді рідною українцям мовою. Так, крішнаїти перекладали і видрукували україномовне видання творів Свами Прабхупади, великого формату півторатисячносторінкову “Шрі Чай-Танья-Чарі-Тамріту”. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів підготувала український переклад “Книги Мормона”, багатьох інших своїх віроповідальних книг. Подібний процес

спостерігається нині і серед деяких інших неорелігійних течій. Потребу в необхідній літературі громади задовольняли за рахунок російськомовних видань, але їх наявність і спрощувала, і водночас ускладнювала адаптацію новітніх релігій в Україні. З огляду на сучасну мовну ситуацію, українські віруючі прекрасно розуміють проповіді, книжки, релігійну періодику російською. Але новітній рух, який має богослужбову і богословську літературу українською мовою, в свідомості людей набирає (нехай лише зовні) ознак нечужої течії, до якої із-зі цього зростає довіра населення.

В руслі адаптаційних процесів для новітніх течій лежить і проблема врахування ними історичного, культурного та національного контексту в своїй місіонерській діяльності. Незнання місіонерами релігійної історії України та її сучасної релігійної конфігурації, особливостей релігійної духовності народу, серед якого вони проповідують свої вчення, лише шкодить новим рухам, їх утвердженню в Україні.

В інтересах самих релігійних громад важливим є врахування наслідків діяльності екстремістських релігійних угруповань, недопущення припливу до них людей випадкових, психічно хворих, прагматичних, по суті безрелігійних, щоб уникнути в майбутньому проявів релігійного фанатизму, екстремізму, зменшити зовнішню конфліктність і внутрішні протиріччя. Найбільш далекоглядні нові течії спираються на вітчизняну традицію, а відтак й отримують додатковий аргумент в поширенні своєї віри.

З часом новітні рухи позбуваються молодіжного екстремізму, притаманного їм в перші роки існування. Поступово, входячи в нормальне русло релігійного життя, нові громади стають більш традиційними, перетворюються в потужні організації з розвинутою інфраструктурою, із значним штатом функціонерів, чітким розподілом сфер діяльності як всередині громади, так і поза нею. Зрозуміло, що утворення таких інституалізованих громад веде до партикуляризації, корпоратизації суспільства за релігійною чи конфесійною ознакою. Але поява нових організацій означає, що відбувається професіоналізація релігійної сфери. Якщо на початку діяльність неорелігійних об'єднань характеризувалася деяким примітивізмом, дилетантизмом в управлінні, то поступово зростає і освіченість, і досвід конфесійних керівників, кожного з віруючих.

На сьогодні більшість неорелігійних громад вже організаційно оформилися, уточнили віросповідні положення, зміцнили свої позиції в соціумі, серед людей. Отже, в цілому відбулася стабілізація як кількості

неорелігійних громад та представлених в Україні різних релігійних течій, так і прихильників або членів цих громад. Найбільш організаційно стабільними нині є Церква Півного Євангелія, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, новоапостольці, крішнаїти. Вони вже увійшли в русло нормального функціонування як релігійних організацій. Але ще залишилися й такі релігійні течії, які організаційно не є цілісними. Їм доведеться ще стати власне релігійними організаціями. Зазначені тенденції свідчать про недовершеність духовних пошуків українців, про недоформованість релігійно інституалізаційних процесів в Україні. Крім того, є підстави для думки, що з часом активізується власне українське релігійстворення. Першим прикладом цього постало Велике Біле Братство. Бажано, правда, щоб цей процес відбувався не в таких екстремістських формах, як у білобратчиків.

Статус неорелігій в Україні регламентується “Законом про свободу совісті і релігійні організації”, за яким всі релігії рівні перед законом. Але ми розуміємо, що між законодавчою нормою та її реалізацією – величезна відстань. Тому виникають різноманітні проблеми, що є часто причиною і наслідком розгортання суперечливого релігійного процесу в Україні. Можна говорити як про явні конструктивні, так і негативні моменти присутності НРТР в релігійному полі країни. Треба погодитися, що НРТР:

1. урізноманітнили релігійне життя, але й посилили релігійну гетерогенність (різноманітність) українського народу, розділеність українського суспільства (до різнополітичності, поліетнічності додається і полірелігійність);
2. створили умови вільного вибору релігій, але ці умови не рівні для традиційних і нових релігій (відомо, що більшість неорелігій ресурсно підтримуються із-за кордону);
3. сприяли зростанню кількості релігійних течій, що свідчить про плюралізацію суспільної свідомості, релігійного світобачення зокрема. З одного боку, це зрештою сприяє демократизації держави, входженню України до світової спільноти, яка давно вже не є монорелігійною (навіть Європа, де, на відміну від Америки, існують історичні, традиційні, базові релігії), а з іншого – розмивають етнічну ідентичність, створюючи тим самим так звану проблему конфлікту ідентичностей. НРТР додатково децентралізують націю, не сприяють її духовній консолідації, створюючи плутанину в релігійній сфері, в якій сучасний віруючий відчувається розгубленим;

4. виявили й акцентували проблеми поколінь в їх релігійних визначеностях. Для старших людей, які не розуміють молодь за їх життєві орієнтації і принципи, з'явився додатковий дратівливий момент у відносинах “батьки-діти” – світоглядний, який тільки посилив відчуття зради традицій, знищення спадковості, духовної неперервності поколінь;
5. засвідчили повагу до прав людини на особистий вибір, але відсутність культури, в якій би інтереси особи і спільноти були збалансовані, призводить до нехтування загальнонаціональних пріоритетів;
6. пропонуючи нові трактування, нові концепції, нове розуміння життя і світу, Бога і людини, створили, без сумніву, певну загрозу традиційним релігіям, традиційній духовності, традиційному способу життя;
7. постаючи як чуже явище в результаті місіонерської діяльності, не будучи наслідком внутрішнього розвитку українських релігій, з часом поступово стали звичним явищем в духовному житті нації;
8. базуючись на певній традиції, як правило, чужій для українців, надали можливість познайомитися з іншим світом, з іншими культурами, привчаючи українців до толерантного співжиття з іновірцями; але негативуючи власні традиції, утверджуючи постмодерновий космополітизм, невільно стали додатковим фактором розмиття єдиної церкви, єдиної нації, єдиної культури;
9. демонструючи новітню форму співіснування позанаціональних релігій, надали приклад, як можна жити за новими правилами – не в ситуації постійного конфлікту, а в режимі діалогу;
10. збільшуючись за рахунок все нових неофітів, не здатні охопити духовними прагненнями більшу частину українців, які в основній своїй масі залишаються все таки поза конфесіями, ставляться до релігії індіферентно, незважаючи на проповідницькі та організаційні зусилля як традиційних церков, так і нових течій. І це при тому, що кількість місій в Україні за роки її незалежності збільшилася в 10 разів (з 20 до 298), а чисельність священнослужителів в релігійних організаціях зросла з 9773 в 1992 році до 27902 особи на початок 2005 р., тобто майже в 3 рази [Див.: Релігійна панорама.- 2005.- №2].

Вищесказане дає можливість зробити певні висновки щодо 15-тирічного існування НРТР в Україні.

По-перше, релігійна карта України, яка раніше була обмежена лише “дозволеними” 9 конфесіями, значно урізноманітнилася, що в житті народу створило унікальну ситуацію реального (практичного) релігійного і світоглядного плюралізму. Це, правда, веде до руйнації відносної релігійної гомогенності українського суспільства, але навряд чи її вдасться зберегти, якщо Україна усвідомлює себе частиною світового, зокрема європейського, співтовариства. Останнє давно вже характеризується як поліконфесійне.

Завдяки новим релігіям ідейний та екзистенційний простір України збагатився нетрадиційними підходами й способами життя, що будуються на інших світоглядних засадах, ніж ті, що були притаманні українцям від роду. Це можна сприймати як загрозу розмиття традиційної суспільної та індивідуальної свідомості, яка після багатьох років ідейної інтервенції ще не відновилася й не зміцнилася. В неї включаються деякі інородні уявлення і звичаї (зокрема, про переселення душ або надто активне чи навпаки – надто пасивне ставлення до життя). Присутність нових, альтернативних релігійних явищ струснуло традиційний світогляд, спосіб мислення, традиційні устої українського суспільства. Українці побачили, що є ІНШЕ і що воно не завжди гірше від українського. За кожною нетрадиційною релігією стоїть інша культура, інші стереотипи, які не збігаються з автохтонними. Світоглядна революція відбувається не просто в змінених умовах, а в умовах ринкової конкуренції. Не дарма сучасну ситуацію вибору релігій порівнюють з маркетом, де попитом користується дешевший і якісніший товар. Зрозуміло, що ніякий державний контроль за тим, яка релігія має стати масовою, не діє, повернення до ситуації домінування якоїсь однієї релігії чи церкви неможливе.

Більшість церков переконані в тому, що існування в одному релігійному і духовному просторі різних релігій, конфесій, релігійних громад – реальність, тому почалися пошуки форм активного і толерантного співіснування між ними. Останні завершилися утворенням фактично альтернативної державній Міжконфесійній Раді Церков, яка складається тільки з традиційних релігій і церков, структури для об'єднання релігійних меншин – Української асоціації релігійної свободи – національного відділення Міжнародної асоціації (International Religious Liberty Association). Політичні потрясіння в Україні кінця 2004 року спричинили появу Міжхристиянської та Міжпротестантської нарад

церков для оперативного реагування на складні суспільні процеси. Утворення таких структур є певною реакцією тих релігій, які стурбовані поправлінням українського суспільства, можливістю втрати демократичних досягнень українського законодавства, державно-церковної політики в сфері свободи релігії, утвердження толерантності і терпимості у суспільстві.

По-друге, етап інтенсивного розвитку релігійної мережі, в т.ч. й новітніх течій, в Україні завершився. Ріст релігійних громад стабілізувався і складає в середньому 2-3% на рік. Це орієнтує НРТР на зміну своєї стратегії і тактики в українському суспільстві. В останні роки громади акцентують увагу на інтенсивності свого розвитку, працюють над якісними показниками своєї присутності в суспільстві. Вони не стільки прагнуть залучити в свої спільноти нових вірних, скільки підняти духовний рівень вже наявних членів. В цьому у них вже є певні досягнення: налагоджено видання своєї літератури, відбувається підготовка українських проповідників, ведеться індивідуальна робота з кожним віруючим, якого залучають до навчання, підвищують його культурний, освітній, богословський рівень, а відтак – і всієї громади. Нові течії виступають за активну присутність віруючого в житті громади і суспільства, успішну адаптацію до конкретного етнокультурного середовища. Можна сказати, що нині громади НРТР переживають етап активного пристосування. Це надзвичайно піднімає їх творчий дух. На зміну строгій регламентації, обмеженням в діяльності, життю за чіткими вказівками керівників громад, які були необхідні раніше для їхнього виживання, приходить деяка лібералізація, заснована на принципі не обмеження чи виключення, а виправданій дозволеності і додатковості. Цінується ініціатива, пошук ефективних способів роботи з різними верствами населення, хоча, без сумніву, постійний і повсемісний контроль з боку керівних органів конфесій або церков за ними все ще зберігається.

В зв'язку з цим постала проблема свободи в релігії, проблема визначення тих меж людської творчості в релігійній сфері, які дозволені в тій чи іншій традиції. Найбільш успішними і стабільними виявилися ті, які віднайшли розумну міру між новаторством і консерватизмом, але дискусії в самих громадах продовжуються, часто в гострих формах явного незадоволення щодо політики керівництва, його стратегії релігійного розвитку і вибору тощо.

По-третє, НРТР – це не цілісний феномен. Він представлений різними генетичними коріннями, соціокультурними типами, соціальною орієнтацією, специфічним професійним та освітнім складом громад,

віковими особливостями adeptів певних течій. Оцінюючи віровчення і діяльність того чи іншого новітнього утворення, бажано прагнути до об'єктивності та історичності у підходах, аналізувати кожний рух індивідуально, конкретно, не переносячи автоматично побутуючі ще висновки щодо антисоціальності Великого Білого Братства 90-х рр. XX ст. на всі новітні течії, щодо негативних наслідків діяльності АУМ сінірікьо в Японії на діяльність такої ж організації в Україні.

Але скільки б не з'являлось нових течій, як за рахунок об'єднання або дроблення вже існуючих, так і поширення до певного часу абсолютно незнаних, при всьому цьому християнська домінанта в Україні збереглася і збережеться й надалі.

По-четверте, розгортання нових течій проходило за відносно сприятливих умов, які в наступні роки, певно, зміняться. На перших порах ні суспільство, ні державні органи, ні громадська думка не були налаштовані проти нових течій. Тепер суспільство більш обізнане (хоч і однобічно) лише з негативною оцінкою неорелігій. Тому на зміну його індиферентизму щодо нових релігій приходитиме негативізм. Суспільство у своєму ставленні до нетрадиційної релігійності в цілому стає дедалі нетерпимим, відчувається певний супротив поширенню новітніх течій з боку державних, церковних та частини громадських структур. В суспільній свідомості сформований, а в мас-медіа вербалізований сталий стереотип щодо НРТР: це чужі, ворожі, шкідливі, частіше всього – псевдорелігійні утворення, які зомбують українське населення, поширюють неправдиву віру, руйнуючи істинну духовність українського народу. Вони є тотальною загрозою українському суспільству, здоров'ю нації, державній безпеці. Всі віруючі НРТР – це, в кращому випадку, жертви, а в гіршому – бездуховні істоти, зрадники свого народу. Висновок один – винищити вірус захоплення неукраїнськими релігіями, навіть заборонивши їх діяльність.

По-п'яте, ставши фактом і фактором сучасного українського релігійного життя, НРТР все більше перетворюються з тимчасової та одноразової турботи на серйозну соціокультурну, ідеологічну, суспільно-психологічну, політичну, часом економічну проблему, яку неможливо вирішити шляхом простої заборони. Досвід із Великим Білим Братством, як і з АУМ сінірікьо, діяльність яких була припинена в судовому порядку, не призвів до бажаних результатів. Обидві організації існують. Тим більше, що, згідно з українським законодавством, діяльність в Україні релігійних спільнот не вимагає обов'язкової офіційної їх реєстрації. Феномен НРТР потребує глибокого і професійного вивчення, зацікавленості суспільства, в т.ч. і держави, тими процесами, що

відбуваються у духовній сфері. А це передбачає накопичування інформації про походження неорелігійних явищ та тенденції їх розвитку. Джерелами таких даних є не тільки віросповідна література НРТР, а й живе спілкування з їх керівниками, з простими віруючими, включене спостереження за їхньою активністю. Останнє особливо важливо для того, щоб бути в курсі реальних, а не надуманих проблем НРТР та їхньої присутності в суспільстві. В інтересах і суспільства, і НРТР досягнути безконфліктного співіснування, звільнитися від давніх стереотипів, від асоціальних чи навіть антисоціальних орієнтацій НРТР, від їх сектантських настроїв, від взаємної недовіри та агресивності, прагнути до інтеграції конструктивно налаштованих НРТР в українську постмодерну реальність.

§8. Трансформація державно-церковних відносин у незалежній Україні

Більш ніж тринадцятилітнє співіснування Української держави і Церкви в якісно нових умовах, що склалися на пострадянському просторі разом із становленням незалежної України, функціонування впродовж цього періоду державно-церковних відносин дають досить надійні підстави для наукового аналізу, цілого ряду узагальнень і висновків стосовно результатів реалізації в нових умовах державної політики щодо релігії, церкви і релігійних організацій, забезпечення в Україні права кожного на свободу світогляду і віросповідання - з одного боку, і налагодження та оптимізацію –церковно-релігійного життя - з іншого.

Зазначений період достатній, щоб оцінити, наскільки цілеспрямовано й ефективно здійснювалися державою захист прав і законних інтересів релігійних організацій, виявлялося її сприяння встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви в минулому; як на практиці забезпечувалися громадська злагода і співробітництво людей незалежно від їх світогляду чи віровизнання, запобігання виникненню конфліктних ситуацій між релігійними організаціями і вирішення їх винятково на правових засадах діючого законодавства, - словом всіх тих питань, що були задекларовані незалежною Україною на початку 90-х років і які

потім корегувались з врахуванням особливостей –церковно-релігійного життя українського соціуму.

Науковий інтерес має проблема як, по-перше, еволюція унормованих правом взаємовідносин між Українською державою і церквою вплинула на релігійність населення, на позицію релігійних організацій в державі і суспільстві і, по-друге, як сама релігійність, її рівень, форми прояву, зміст, динаміка, тенденції впливали на законодавця, на державні чинники, на характер і тенденції державно-церковних відносин в Україні.

Період часу був достатньо тривалим, щоб сама дійсність переконала навіть скептично налаштованих представників сторін державно-церковних відносин чи тих, хто від початку ставився до релігійно-церковного фактору вельми прагматично, спекулятивно, у тому, що відносини між молодою Українською державою, яка задекларувала ставлення до релігії, церкви, віруючих на якісно відмінній ідеологічній основі і принципах, є досить вагомою складовою суспільних відносин в Україні, що прагне стати демократичною, соціальною, правовою державою; мають вельми значимий вплив на стабільність українського суспільства в цілому, на міжнародний імідж України і вимагають самої ретельної, повсякденної і дієвої уваги як з боку держави, так і релігійних організацій та віруючих.

Немаловажним стимулом до правового й ідеологічного визначення новою владою свого ставлення до цього суспільного інституту стала різко зростаюча з кінця 80-х - початку 90-х років м. ст.. чисельність тих, хто за умов зняття обмежень чи жорсткого реагування з боку властей тепер вже відкрито декларував свою релігійність, а також активність своєї релігійної практики.

Своєрідним каталізатором у питанні визначення державою свого ставлення до релігійно-церковної інституції на початку 90-х років стала внутрішньо церковна, але суспільно резонансна проблема невідкладного вирішення питання про статус історично традиційної, найбільш чисельної і структурованої православної церкви з її численною ієрархією, духовенством, віруючими, мережею монастирів, навчальних закладів тощо. Значна частина світських націонал-патріотичних сил, представників цієї релігійної спільноти вважали, що створення незалежної держави з неминучістю актуалізує питання про автономність, автокефальність чи помісність найбільш масової в Україні Православної Церкви, відокремлення її від православної церкви Московського Патріархату, тим більше, що соціально-політичні перетворення в Україні відбувалися, значною мірою, не лише в емоційно-мітинговому націонал-

патріотичному, але й антиросійському контексті. При всій проблематичності швидкого розв'язання цього питання спроби його бездумно швидкого вирішення, попри сподівання, могли б ще більше ускладнити унормування державно-церковних відносин, оскільки треба було б виходити з умов, близьких до нинішніх російських, коли безумовне і фактичне домінування однієї монолітної церкви з неминучістю веде й до її законодавчо упривілейованого статусу, породжуючи додаткову міжцерковну, міжконфесійну напругу, що йшла б від скривдженої релігійної спільноти поліконфесійної держави. Невирішеність цієї проблеми, відкладання її вирішення чи віддання ситуації на самоплив також породжували б цілий комплекс конфліктонебезпечних ситуацій у релігійному середовищі, що своїми наслідками виходили за межі внутрішньоцерковної проблеми і зачіпали інтереси як держави, так і українського суспільства, стурбованих своєю нестабільністю, відсутністю очікуваної і безумовної національної єдності.

Перемога тієї чи іншої точки зору щодо цієї проблеми з невідворотністю вимагала б кардинального переосмислення характеру державно-церковних відносин в Україні, змінила б умови реалізації релігійності, функціонування церков та релігійних організацій.

Теоретично перед країною цього періоду поставав досить широкий спектр можливого вибору типів державно-церковних відносин, що більш чи менш тривалий час практикувалися в країнах Заходу чи тільки запроваджувалися в державах постсоціалістичної орієнтації.

Сьогодні, коли в Українській державі, в церквах і релігійних організаціях тривають складні й суперечливі процеси, спричинені кардинальними суспільно-політичними змінами початку 90-х років і проблемами, що виникли вже в ході реалізації нової суспільної стратегії і тактики державних та церковних чинників, особливо наочно видно, наскільки важливою для обох інституцій - як держави, так і церкви - є врегульованість їх відносин, впевненість громадської думки, найбільш впливових політичних орудників у тому, що існуючі правові координати, в котрих реалізуються державно-церковні відносини в Україні, є близькими до оптимальних для суб'єктів цих відносин на даному відрізку суспільного розвитку, хоч, звичайно, потребують свого подальшого вдосконалення. Дискредитація існуючої правової бази державно-церковних відносин в Україні, внесення з благими намірами подолання перекосів минулого в чинне законодавство однобічних, недосконалих, кон'юнктурних, політично заангажованих, непродуманих за наслідками правових положень, правовий нігілізм у практиці реальних відносин між представниками держави і церкви, релігійних організацій;

недемократичні, авторитарні рудименти цих відносин за умов соціально-правової нестабільності легко можуть перетворити державно-церковні відносини із фактора, що підсилює, зміцнює обидва суб'єкти відносин, у фактор дестабілізації, додаткової напруги, конфліктогенності.

Відсутність переконаності навіть частини віруючих, кліру в оптимальності чинного законодавства, тих чи інших правових норм, якими регулюється статус віруючих, релігійних організацій, церков у державі, може породити і породжує в нашому політично і світоглядно диференційованому суспільстві, до того десятиліттями зарядженого на недовіру до держави і державної влади, постійну конфліктонебезпечну вірогідність. Реагування есхатологічно налаштованих православних віруючих у цілому ряді країн – Греції (з 1997 р.), Росії (з 1999 р.), Україні (з 1999 р.) та ін., що подекуди набуло характеру групового психозу, на здавалось би звичайну акцію держав з наведення елементарного порядку в економіці, податковій політиці – введення державного комп'ютерного обліку результатів економічної діяльності, застосування ідентифікаційних кодів (штрих-кодів, індивідуальних номерів платників податків) – зайвий тому доказ. На сьогодні ця проблема в Україні має вже п'ятилітню історію і породила близько 50 тисяч віруючих-відмовників. Вона стала причиною неодноразового її обговорення на високому церковному рівні і спонукала до прийняття Закону України „Про внесення змін до Закону України ”Про державний реєстр фізичних осіб - платників податків та інших обов'язкових платежів” від 16 липня 1999 року, хоч і це не зняло проблеми. Питання знову виносилося на парламентські читання Верховною Радою в червні ц.р.

Концептуальну основу сучасних державно-церковних відносин в Україні представляють три головні складові: по-перше, законодавчо-нормативна база, якою регулюються такі відносини, по-друге, документи, рішення, програми, концепції, що за своєю суттю і сукупною значимістю виходять за межі власне внутрішньоцерковних питань, але так чи інакше стосуються відносин у державі; по-третє, практика реалізації відносин між державою та церквою, релігійними організаціями на всіх рівнях – від урядового до місцевого. Власне, ці три складники лежать в основі не лише вітчизняної, але й будь-якої зарубіжної моделі державно-церковних відносин, набуваючи своєрідності законодавчих чи практичних рішень, специфічно національного витлумачення чи прочитання вже в ході практичної конкретизації цих відносин.

І вітчизняна, і зарубіжна практика встановлення чи врегулювання відносин між державою і церквою дозволяють вичленили кілька факторів, вплив яких на спрямованість, принципи, зміст і форми

державно-церковних відносин у даній країні виступають як істотно значимі або й визначальні.

До них, зокрема, слід віднести: реальний стан суб'єктів таких правовідносин: держави – з одного боку, церков, релігійних організацій – з іншого; основні цілі, завдання, джерела та носії влади, державна ідеологія на даний момент; співвідношення політичних сил, що впливають на визначення загальних конституційних засад, права, свободи та обов'язки громадян, місце права в системі держави тощо; авторитет церков, релігійних організацій у суспільстві, ступінь їх монолітності тощо; диференціація і панівні настрої в громадській думці щодо світоглядних цінностей, цінностей релігії і церкви; історичні та національні традиції, історична пам'ять; ступінь впливу зовнішніх (міжнародних) чинників (політичних, економічних, правових, культурних, духовно-релігійних) та ін.

Навряд чи доцільно було б ієрархічно ранжувати ці чинники - в різні періоди історії держави, церкви, релігійної спільноти дія того чи іншого з них або їх певної комбінації набувала домінуючого значення, що, однак, не гарантувало таку ж їх впливовість за іншого співвідношення внутрішніх чи зовнішніх факторів і на іншому часовому відрізку.

Аналіз більш ніж чотирнадцятирічного досвіду Української держави оптимізувати відносини між двома зазначеними інституціями, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання таких відносин, на історичних уроках як позитивного, так і негативного досвіду стосунків між державою і церквою, на міжнародному досвіді їх налаштування, зрештою – на врахуванні базових характеристик релігійно-церковного життя в Україні, ступеню та динаміки релігійності різних категорій дорослого населення, активності церков та релігійних організацій на даному історичному відрізку показує, що з боку держави, державних чинників ця робота зосереджувалася в основному на наступних напрямках:

- вдосконалення існуючого законодавства, нормативно-правових актів, а також спробах кардинально переглянути чинну законодавчо-нормативну базу, якою унормовуються відносини держави – з одного боку, і церков, релігійних організацій, громадян України – з іншого;
- створення державою умов, що реально гарантували б забезпечення права на свободу совісті громадянам України, прав і законних інтересів релігійних організацій;

- забезпечення реалізації практики правовідносин між державою і церквами, релігійними організаціями у точній відповідності до чинного законодавства;
- подолання негативних наслідків державної політики минулого до релігії та церкви;
- запобігання виникненню конфліктних ситуацій між церквами, релігійними організаціями, вирішення спірних міжцерковних питань на засадах чинного законодавства на доконфліктній стадії;
- правова (судова) оцінка фактів порушення чинного законодавства, у тому числі тих, якими регулюються правовідносини між церквою, релігійними організаціями та державою.
- критичне використання зарубіжного досвіду регулювання державно-церковних відносин, додержання правових норм міжнародних документів і договорів щодо прав і свобод людини, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України; врахування експертних оцінок і висновків, підготовлених представницькими міжнародними органами з питань забезпечення в Україні прав і свобод, у тому числі - в релігійній сфері.

Поза сумнівом, що в умовах України, як, до речі, й багатьох інших країн постсоціалістичного простору, значним поштовхом до актуалізації питання державно-церковних відносин, їх більш чи менш критичного перегляду у зв'язку з радикальними соціально-політичними трансформаціями 90-х років м.ст. стала стабільно позитивна динаміка рівня, ступеню і характеру релігійності як кількісної і якісної характеристики релігійно-церковного життя в Україні, показника вільного засвоєння особою релігійних ідей, цінностей, норм та їхнього впливу на реальну поведінку, життєдіяльність віруючого, релігійної спільноти.

Як засвідчують соціологічні дослідження, громадська думка, що складається з представницького масиву віруючих, невіруючих і не менш показового для нашого суспільства масиву тих, хто вагається між вірою і невір'ям, у своїй більшості відводить церкві позитивну роль у сучасному українському соціумі, виявляючи значну частину таких громадян не лише серед віруючих (68,3%) та тих, хто вагається (40,8%), але й серед невіруючих (18,1%) [Див.: Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і церква в суспільному житті України // Центр Разумкова - 2002.- К., 2003.- С. 647].

Ті, хто цілком заперечує позитивну роль церкви у суспільстві, за даними опитування, становлять лише 4,0% від всього масиву опитаних (зокрема, так вважає 12,6% невіруючих, 4,1% тих хто, вагається між вірою і невір'ям).

Об'єктивно новизна і порівняно незначний історичний досвід України у справі незалежного державотворення за якісно нових ідеологічних координат початку 90-х років, націонал-патріотичний романтизм того часу створювали умови для досить радикальних рішень в сфері державно-церковних відносин. На користь вірогідного радикалізму в перегляді цих відносин працював і створений засобами масової інформації в перші роки незалежності образ церкви як «революційного фермента суспільства», єдиної суспільної інституції, якій ще можна довіряти. Однак стримуючими факторами щодо такої перспективи виступали:

по-перше, значна диференціація наявних політичних сил, сил різної світоглядної, церковно-релігійної орієнтації, уподобань, значимі у тодішньому політичному спектрі України, їхнє полярно протилежне, часто безкомпромісне бачення майбутніх відносин між державою і церквою, різновекторність яких, як правило, блокувала будь-яке узагальнююче позитивне рішення;

по-друге, істотна фактична диференціація релігійної спільноти, яка за нових умов заходила вирішувати свої корпоративні проблеми, не дуже турбуючись про результуючу цих обмежено значимих устремлінь і дій. Православна Церква, що як найбільш чисельна, історично авторитетна в Україні потенційно могла б зіграти роль координатора вітчизняної релігійно-церковної спільноти у визначенні характеру і змісту нових відносин між молодого незалежною державою і Церквою, внести від імені цієї спільноти суттєві корективи в законодавчу регламентацію цілого ряду питань, зокрема щодо колишньої церковної власності, порядку її повернення (реституції) та ін., у дійсності була настільки спаралізована численними внутрішніми розколами, поділами та переподілами, невизначеністю своїх основних орієнтирів у новому для себе суспільстві, міжусобною боротьбою, фактором православ'я України, що будучи розколотим на три самостійні церкви, тривалий час (і аж до сьогодні) не може являти собою для держави цілісного виразника інтересів не лише релігійно-церковної спільноти, а й власне православної;

по-третє, позиція Української Греко-Католицької Церкви. Тривалий час в діалозі з державою вона займала позицію одноосібного орудника щодо релігійно-церковної спільноти. Вийшовши з підпілля і зіткнувшись з певним статус-кво на території свого колишнього

домінування, Греко-Католицька Церква не могла позитивно вирішувати питання відродження своєї присутності на західноукраїнських землях, створення церковної та монастирської структури, мережі навчальних закладів, церковних видавництв тощо, повсякчас не вступаючи у спірні чи конфліктні ситуації з посілим тут православ'ям. Православно-Греко-католицький конфлікт, що відкрито чи латентно дається взнаки й досьогодні, зрештою, став перешкодою у справі кардинального перегляду державно-церковних відносин, де Церква могла б виступити з єдиних і конструктивних позицій в діалозі з державою.

На наш погляд, не слід недооцінювати ще один чинник, який стримував або й гальмував активність Церкви як монолітного учасника діалогу про оптимізацію відносин цих двох впливових суспільних інститутів. Це – стан самих церков і релігійних організацій, ієрархії, духовенства, віруючих, що тривалий час існували в умовах авторитаризму, командно-адміністративної системи радянського періоду, і які, раптом отримавши релігійну свободу в європейському розумінні цього поняття, готовність з боку держави до повного сприяння у реалізації цієї свободи, виявили, що значною мірою втратили навиків ініціативно діяти, щоб продуктивно скористатися потенціалом релігійної свободи, що відкрився. Як гальмуючі, спрацьовували й ті синдроми, які встигли сформуватися у вітчизняних церков і про які вже писали як про небезпечні для самої церкви: синдроми „переслідуваної церкви”, „переможців над комунізмом”, а також ухили у бік націоналізму, надмірної політизації та ін.

Можливо, виключеннями щодо здебільшого пасивної позиції церков були дії Української греко-католицької церкви (ймовірно, в силу особливостей свого існування в радянський період), яка досить швидко, активно і результативно зайнялася розбудовою власної структури, територіально-конфесійним і майновим витісненням православ'я із значної частини західноукраїнського регіону - території свого минулого домінування, ініціюванням реабілітації греко-католицької церкви, виробленням пропозицій з перегляду чинної законодавчої бази щодо релігії, церкви та віруючих, запровадженням явочним порядком релігійної освіти в загальноосвітніх школах тощо, хоч непоодинокі факти того, що подібна активність супроводжувалася свідомою чи несвідомою ігнорацією і порушенням чинного законодавства.

Дія цих та інших умов та факторів, що в потенції могли б забезпечити єдині чи спільні позиції Українських Церков щодо держави, дія стримуючих чи гальмуючих факторів якраз і вибудувала цей відрізок історії державно-церковних відносин таким, яким він є, зі всіма

аргументованими і багатовекторними прагненнями, комбінаціями, тимчасовими ал'їансами, непослідовностями, позірною нелогічністю подій і вчинків керівних осіб церков.

За цих умов ініціювання кроків у напрямі оптимізації відносин держави та церкви (а вони, з врахуванням надзвичайної складності і динамізму релігійної ситуації в Україні, не зводились лише до нововведень, а включали й застосування системи противаг, застережень, стримувань, звернень до традицій, прецедентів тощо) нерідко йшло від держави, законодавчої чи виконавчої влади. Ідеї проведення всеукраїнських форумів за широкою участю сторін державно-церковних відносин та їх найавторитетніших представників, створення Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій, реалістичної, постійно вдосконалюваної програми повернення Церкві, релігійним організаціям їх колишньої власності – культових приміщень, майна, церковних святинь, відтворення за рахунок держави та добровільних пожертв зруйнованих у минулому найбільш значущих храмів та монастирів, проекти змін та доповнень до чинного законодавства з метою його вдосконалення та інше були ініційовані, як правило, державою і вже потім підтримані церковно-релігійною спільнотою.

Що стосується законодавчо-нормативної бази як складової частини оптимізації державно-церковних відносин, то відносно тривалий період функціонування Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» засвідчує, а концептуально співвідносний і співзвучний текст прийнятої через п'ять років після появи цього законодавчого акту Конституції України підтверджує, що основні, засадничі положення цього документу, які визначають правове поле взаємовідносин між державою і церквою, було обрано в цілому правильно, а з огляду на майбутнє – то й досить зважено та універсально. Хоч за підсумком більш ніж десятилітньої чинності цього Закону (2001 р.) в пресі промайнула його скептично-зверхня оцінка («нешкідливий Закон»), практика його застосування в такій складній сфері регулювання відносин, якою є релігійна, до того ж – у такий надзвичайно складний час державно-церковної історії, у період відкритості для конструктивної критики міжнародного співтовариства засвідчує, що при всьому тому, що цей Закон є юридичним виразом бачення державою відносин з церквами, релігійними організаціями кінця 80-х років, він, при всіх своїх недоліках чи слабких місцях, впродовж зазначеного періоду забезпечував правовий баланс прав та інтересів держави, церкви, віруючих, реальні потреби релігійно-церковного соціуму, поєднував дозволи і обмеження, відкритість до прийнятних в Україні міжнародних норм у цій сфері.

Це тим більш значимо на тлі відносно недавніх спроб політичних сил в контексті націонал-патріотичних устремлінь відійти від принципу рівності релігій та церков в Україні перед законом, оголосити певні церкви національними, тобто пріоритетними, привілейованими, інші ж поставити на щабель нижче, що у поліконфесійній Україні з невідворотністю створило б ще одну, досить серйозну причину конфліктності, напруги, ворожнечі на всіх рівнях, конфліктності, що замикалась би своїми негативними наслідками у кінцевому підсумку на державу та українське суспільство. А це досить небезпечно в країні, де в нових суспільно-політичних умовах більша частина опитаного населення (десь біля 60%) відносить себе до прихильників релігії та церкви.

Політично і світоглядно тверезі підходи не дозволили також піти на поступки і досить популярній до недавнього ейфорії безмежного задоволення вимог певних церков і конфесій без врахування прав й інтересів інших релігійних спільнот і невіруючої частини українського суспільства. Досвід сусідніх країн, де під тиском чисельно панівних церков державні структури не змогли втриматися в межах універсального принципу рівності релігій і церков, зайвий раз засвідчує, якої додаткової міжконфесійної і, з неминучістю, - соціальної конфліктності, осуду міжнародного співтовариства, нарешті стількох судових справ з цього приводу вдалося Україні уникнути.

Є чимало свідчень того, що ряд церков на пострадянському просторі, добре розуміючи значення для нормального співжиття в поліконфесійній державі принципу юридичної рівності всіх релігій і церков перед законом, все ж бажали б під різними приводами (значимості церкви у формуванні історичного культурного і духовного обличчя нації, місця у вітчизняній історії, більшої чисельності послідовників, тривалості існування на даній території тощо) отримати привілейований у державі і суспільстві статус, який би дозволяв їм вирішувати свої внутрішньо- і міжцерковні проблеми у більш оптимальному аніж для інших правовому режимі. Незважаючи на настирливе і досить тривале лобювання таких підходів, вітчизняний законодавець, на відміну від інших, утримав правову рівність релігій і церков перед законом, тим самим уникнув створення додаткової причини для розбрату і конфліктів на релігійному ґрунті.

Таким чином, констатуючи, з одного боку, очевидне піднесення в аналізований відрізок часу оприлюдненої релігійності серед громадян України, яка швидко матеріалізувалась у чисельному рості релігійних конфесій, течій, напрямів, у розширенні релігійно-церковної мережі релігійних громад, релігійних організацій, духовних навчальних закладів,

монастирів, релігійних періодичних видань тощо; а з іншого - прагнення впливових соціально-політичних сил на хвилі дошкульної критики системи державно-церковних відносин, що існувала в Радянській Україні, кардинально переглянути самі основи правового регулювання відносин в релігійно-церковній сфері, маємо, за підсумками 14-літнього функціонування державно-церковних відносин в Україні як основний правовий їх регулятор Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Основні причини й обставини, що забезпечили цьому Закону порівняно тривалу стабільність правових норм навіть за умов тотальних суспільних змін в країні, дослідниками вже аналізувались. Додатково зазначимо, що на такій незмінності, безумовно, позначився відносний баланс політичних сил у законодавчому органі України, досить диференційованих у своїх світоглядних і церковно-релігійних уподобаннях чи байдужих до цих питань, і які, з більшим чи меншим ступенем точності, відображають співвідношення політичних та світоглядних орієнтацій у нинішньому українському суспільстві.

У всякому разі, ні представники проправославної, ні представники прогресо-католицької, пропротестантської чи якоїсь іншої орієнтацій в українському парламенті не змогли реалізувати стільки-небудь конфесійно лобійованих законопроектів, воліючи за таких умов взагалі не приймати будь-яких значимих законодавчих положень, і не порушувати існуючу паритетність правових норм чинного Закону. Ймовірно, що саме з цих причин Верховною Радою України в останні роки не були прийняті жоден з проектів законів про внесення змін та доповнень до існуючого Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, як і проект Концепції державної політики щодо церкви та релігійних організацій.

На сьогодні, з врахуванням дії зазначених вище факторів і особливостей церковно-релігійного життя в Україні, зміст, напрями, форми і засоби реалізації державно-церковної політики визначаються конституційними і законодавчими положеннями про світський характер держави, конституційно закріплене відокремлення церкви від держави і школи від церкви; державну реєстрацію релігійних організацій, надання їм статусу юридичної особи; рівність всіх релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання державою жодної релігії як обов’язкової; невтручання держави в діяльність церков, релігійних організацій, коли ця діяльність не суперечить законодавству; захист державою прав і законних інтересів релігійних організацій; недопущення церкви до систематичної діяльності в структурах державної системи – в армії, в освітніх закладах, лікарнях, в пенітенціарній системі тощо;

нефінансування державою діяльності церков, релігійних організацій; державний курс на повернення церкві колишньої її власності (культових будівель, споруд, майна тощо); державний контроль за додержанням законодавства про свободу совісті та релігійні організації; наявність спеціального органу з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігії, церкви та віруючих.

Ці положення співпадають чи не суперечать нормам міжнародного співтовариства у сфері забезпечення прав і свобод, зокрема, Європейської конвенції захисту прав людини і фундаментальних свобод, приписам Європейського Суду з прав людини; законодавству держав із значним досвідом запровадження демократичних норм співжиття. Вітчизняна практика їх застосування впродовж доби незалежної України засвідчує їх правовий потенціал не лише в гарантуванні реалізації права на свободу совісті і віросповідання, в захисті прав особи і спільноти від усіх форм переслідувань на релігійному ґрунті, у створенні цивілізованих умов функціонування інституту церкви, релігійних організацій, передбачених Конституцією України, але й у забезпеченні соціально стабільної поліконфесійної держави, збереженні національної, релігійної, культурної ідентичності українського соціуму.

В той же час, потреби забезпечення конституційно визначених пріоритетів – побудови незалежної, суверенної, демократичної, соціальної, правової держави, реалії сьогодення нагально ставлять питання розробки нового і вдосконалення існуючого національного законодавства, яким регулюються питання свободи совісті, забезпечення і захисту прав і законних інтересів релігійних організацій, державно-церковних відносин, міжцерковної і міжконфесійної толерантності.

Узагальнений аналіз змісту законодавчих ініціатив останнього часу у цій сфері показує, що напрями і тенденції сучасної трансформації правових засад національного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих більшою чи меншою мірою відображають закономірності українського соціуму, складність і, нерідко, суперечливість процесів, що відбуваються в ньому. Про таку складність, зокрема, свідчать: розуміння вітчизняним законодавцем потреби розробки специфічно української правової моделі державно-церковних відносин і поки що скромні результати її реалізації; прагнення кардинально переглянути існуючу і швидко створити нову законодавчо-нормативну базу щодо свободи совісті, релігії та релігійних організацій; орієнтація на зарубіжний правовий досвід вироблення норм регулювання державно-церковних відносин, загалом релігійної сфери і не завжди критичне їх сприйняття;

надто суб'єктивні оцінки минулого досвіду законотворення і нерідко непрофесійне, вузько світоглядне чи суто конфесійне бачення предмету правового регулювання; прагнення всупереч здоровому глузду підмінити одні оціночні, регулятивні крайнощі іншими, спроби політизації релігії тощо.

Зайве підкреслювати, що реалізація будь-яких однобоких, суб'єктивних, тенденційних проектів в умовах посиленої уваги суспільства, релігійних організацій різного конфесійного спрямування, засобів масової інформації до забезпечення в країні рівності прав, рівнопредставленості інтересів офіційно діючих релігійних інституцій тощо з невідворотністю призводить і буде призводити до ускладнень, а то й загострень державно-церковних, міжцерковних чи міжконфесійних відносин, породжуватиме недовір'я церковних інституцій до законодавчих, державних виконавчих та судових структур, появи дискримінаційних практик, обмежень релігійної меншості релігійною більшістю та ін.

Аналіз показує, що найбільш проблемними питаннями чинного законодавства про свободу совісті і релігійні організації залишаються групи питань, пов'язані з:

- подальшим уточненням статусу об'єднання релігійних організацій як поширеної на сьогодні форми існування релігійних організацій;
- визначенням найбільш оптимальних для нинішніх умов параметрів релігійної громади (мінімальної чисельності для реєстрації статуту; підпорядкованість, зокрема релігійному центру, що знаходиться за кордоном; порядок виходу з такої підпорядкованості, умови діяльності при відсутності зареєстрованого статуту тощо), а також визначенням правових способів утворення громади та ін.;
- реєстрацією статуту (положення) релігійної організації;
- регламентацією майнового становища релігійних організацій, реалізацією їх права власності на культові будівлі, споруди, інше майно тощо;
- унормуванням відносин школи і церкви в умовах відокремлення школи від церкви та світського характеру школи;
- правовим регулюванням міжцерковних, міжконфесійних відносин, запобіганням виникненню конфліктних ситуацій на релігійному ґрунті, утвердженням релігійної толерантності;
- виробленням надійного правового механізму оптимізації

- державно-церковних відносин;
- подальшим правовим врегулюванням міжнародних зв'язків та контактів релігійних організацій, віруючих та ін.

Зрозуміло, що сучасна трансформація національного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих, її домінуючі тенденції спричинені трансформаціями самого суспільства, самого церковно-релігійного життя, громадської думки тощо, їх готовністю сприйняти і прийняти нові реалії, світовий досвід послідовного забезпечення прав людини, як віручої, так і невіручої; правову, справді демократичну регламентацію діяльності релігійних організацій, реалізації релігійної свободи в умовах етно- і поліконфесійності, наявності релігійної більшості і меншості, традиційних і новітніх конфесій, триваючої напруги між окремими церквами, спробами окремих сил політизувати релігійні організації тощо.

Ще одним дієвим фактором, що, на нашу думку, стимулює зміни у вітчизняному законодавстві у бік універсалізму, загальноприйнятих у світі цивілізованих норм, є прагнення України стати членом авторитетних міжнародних організацій (світових і європейських), а також постійна увага зарубіжних правозахисних організацій та органів до релігійної ситуації в нашій країні. Україна не може не брати до уваги й активний перегляд чинної законодавчої та нормативно-правової бази щодо питань державно-церковних відносин у країнах Балтії та СНД.

У цьому аспекті зазначені вище групи проблемних питань відображають не лише актуальність, невирішеність цілого ряду проблем – від визначення оптимальної чисельності релігійної громади при реєстрації статуту до забезпечення правових умов її спілкування із закордонними одновірцями, - але й готовність більшості суспільства до законодавчого закріплення принципово нових для цього суспільства регулятивних норм, а також до продуктивного вирішення існуючих проблем релігійних організацій та віруючих у широкому діапазоні можливостей ідеологічно і світоглядно неупередженої, демократичної, правової держави.

Зміст акцентованих у проекті Закону України змін та доповнень щодо законодавчого врегулювання проблем релігійної громади, релігійного об'єднання, їх власності, проблеми школи і церкви, демократизації міжнародних контактів віруючих з одновірцями з інших країн тощо, їх прийняття чи неприйняття парламентом; зміст інших законодавчо-нормативних актів, вітчизняна практика реалізації існуючої нормативно-правової бази в названій галузі дозволяють виділити основні

тенденції, властиві сьогоднішній трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих. Це, перш за все:

- більша зорієнтованість вітчизняного законодавця на застосування у національному законотворенні стосовно релігії, церкви та віруючих положень діючих на сьогодні міжнародних правових актів (конвенцій, рекомендацій, угод тощо), зарубіжного досвіду з метою повнішого забезпечення прав й інтересів віруючої людини, релігійних організацій в Україні;
- звуження до оптимальної регулятивно-правової ролі держави у сфері, що охоплює питання свободи совісті та релігійні організації, виключення втручання держави у внутрішньоцерковні питання, недопущення контролю держави за діяльністю релігійних організацій;
- послідовне правове забезпечення статусів держави і церкви, релігійних організацій як рівноправних суб'єктів державно-церковних відносин;
- актуалізація правового регулювання навіть найбільш проблемних, болючих питань в сфері свободи совісті, діяльності релігійних організацій, вирішення яких десятиліттями відкладалось;
- більш адекватне реагування вітчизняного законодавця на зміни в релігійному середовищі, державно-церковних відносинах, в міжнародному праві та практиці його реалізації;
- законодавче блокування законодавчих ініціатив, що можуть порушити рівність церков, релігійних організацій чи конфесій перед законом, або права громадян різних віросповідань на свободу совісті;
- вилучення з чинного законодавства, нормативної бази щодо релігійної сфери положень, що не відповідають нинішнім концептуальним засадам ставлення держави до інституту церкви та віруючих, зокрема, положень, що залишились від періоду домінування в державі ідеології безальтернативного безрелігійного світогляду;
- демократизація розробки законопроектів стосовно свободи совісті та релігійних організацій (розгляд альтернативних законопроектів, врахування пропозицій власне релігійних організацій, місцевих органів влади, органів місцевого

самоврядування, громадськості, засобів масової інформації, оприлюднення проектів законів та ін.) та ін.

Серед перелічених тенденцій особливо продуктивною й органічною як для суспільства, що обрало нові, кардинально відмінні від попередніх політичні, економічні, соціальні, духовні цінності, є, на нашу думку, зорієнтованість українського законодавця на поєднання досвіду України в правовому врегулюванні питань свободи совісті та релігії, державно-церковних відносин з правовими напрацюваннями у цій області, накопичених демократичними суспільствами світу і закріпленими як колективний досвід у нині чинних міжнародних правових актах (конвенціях, резолюціях, рекомендаціях, угодах, положеннях тощо).

Змушені діяти в режимі прискороного законо- і нормотворення, органи і особи, наділені законодавчою ініціативою в Україні, розробляючи правові гарантії особи і спільноти у ставленні до релігії, і виходячи з реальної релігійної ситуації в державі мають критично проаналізувати й зняти в наших правових документах, якими регулюються названі вище питання в інших країнах, особливо в країнах з близькими Україні слов'янськими, християнськими, історичними, культурними традиціями, а також близькою новітньою історією існування.

На зміну ігноруванню правових норм у сфері релігії, вироблених країнами демократичними суспільствами Заходу як “буржуазних” “позакласових” чи “індивідуалістичних,” до вітчизняного законодавства прийшло критичне засвоєння ідей, ґрунтовно розроблених західною цивілізацією щодо послідовного захисту прав особи, свободи створення асоціацій, свободи релігії, релігійної толерантності, збереження релігійної ідентичності, правового захисту релігійних меншин, використання соціального потенціалу церква в інтересах суспільства, ідеї боротьби проти релігійної нетерпимості, фундаменталістських і екстремістських тенденцій, недопущення політизації релігії та ін.

Вітчизняний законодавець, беручи до уваги міжнародні правові норми, почав більш тонко відчувати необхідність мінімізації правових обмежень, заборон у такій надзвичайно чутливій області, як духовна і, особливо релігійна, зводячи ці обмеження, на відміну від минулих підходів, до загальноприйнятих – обмежень в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я, моральності, захисту прав й інтересів інших людей. Поступово приходить усвідомлення, що обмеження прав людини, як зазначав свого часу Європейський Суд з прав людини, має

бути мотивованим “нагальною суспільною потребою”, “бути пропорційним тим законним цілям, які при цьому переслідуються.” Не можна не брати до уваги й розширення можливостей міжнародного співтовариства для прямого чи опосередкованого контролю щодо дотримання в Україні норм міжнародних актів стосовно свободи совісті та релігійних організацій, згода на обов’язковість яких надана Верховною Радою України.

Логічно співзвучно із зазначеною тенденцією проявляється в ході трансформації вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих й інша тенденція - звуження до оптимальної регулятивно-правової ролі держави у цій сфері, обмеження втручання держави у внутрішньоцерковні питання (церковну організацію, догматику, канонічне право), недопущення контролю держави за діяльністю релігійних організацій. На правові непослідовності, помилки, перекоси в цих питаннях, як показує практика чотирнадцятилітнього функціонування інституту Церкви в незалежній Україні, віруючі, релігійні організації особливо гостро реагують.

Поява такої тенденції в Україні – значний крок держави і суспільства від минулої практики монопольного, безальтернативного вирішення будь-яких проблемних питань у сфері свободи совісті, державно-церковних відносин виключно державою, від психології і практики державних орудників у прийнятті рішень, у тому числі законодавчого характеру, що безпосередньо стосуються життєдіяльності релігійних організацій та віруючих, не брати до уваги пропозицій і оцінок останніх. І це також відображення нових реалій не лише державно-церковних відносин, але й нового місця церкви в українському суспільстві: церква, релігійні організації стали інституціями, позицію яких в соціумі з необхідністю треба враховувати. За даними соціологічного моніторингу, що ведеться Інститутом соціології Національної академії наук України щорічно з 1994 року (що дає надію на об’єктивність, науковість, професіоналізм і надійність результатів даного дослідження), соціологічний ряд щодо рівня довіри церкві та духовенству („цілком довіряю” та „переважно довіряю” за останні 10 років змінився з 35,6% до 42,9%, що майже вражає на тлі низьких показників чи відвертого падіння довіри до переважної більшості інших суспільних інституцій.

Іншою, не менш важливою тенденцією нинішніх змін вітчизняного законодавства щодо релігії, церкви та віруючих є прагнення вітчизняного законодавця здійснювати правове врегулювання значного масиву проблемних, болючих питань у сфері свободи совісті, діяльності

релігійних організацій, вирішення яких десятиліттями відкладалось. Серед них, зокрема, базовими є проблеми: остаточного подолання негативних наслідків державної політики минулих часів, нормалізації і поліпшення міжцерковних відносин, повернення колишньої церковної власності (культових об'єктів, церковної атрибутики, літератури та майна), виділення релігійним організаціям земельних ділянок, використання в оптимальних для світської держави межах соціального потенціалу релігійних інститутів; доцільності, форм церковної присутності у світських навчальних закладах та ін. Складовою частиною цих заходів буде державна програма поетапної передачі церковного майна релігійним організаціям. В концептуальному плані названі документи представляють релігійно-державний інтерес як відображення нинішнього державного бачення першого ряду проблем державно-церковних відносин, від продуктивного вирішення яких буде залежати клімат цих відносин на майбутнє, а також роз'язання похідних від них проблем.

Ще однією тенденцією, що проявляється в сьогоденні зміні норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, релігійних організацій та віруючих, у практиці гармонізації державно-церковних відносин - більш адекватне реагування вітчизняного законодавця на зміни в релігійному середовищі, державно-церковних відносинах, у міжнародному праві та практиці його реалізації. Це особливо добре видно на прикладі порівняльного аналізу реагування на кількісну і якісну динаміку ситуації в релігійному середовищі до 1991 року і сьогодні. Адміністративно-правове, ідеологічне реагування на, скажімо, ріст чисельності релігійних громад, особливо протестантського спрямування, в державі 70-80-х років XX століття, орієнтований на побудову безрелігійного суспільства, був закономірний і послідовний: відкрито чи латентно на всіх рівнях вживати заходів (нормативно-правових, адміністративних, ідеологічних) щодо гальмування цього процесу. Нинішня держава, також з увагою ставлячись до подібних процесів і фіксуючи позитивну динаміку зростання релігійних організацій (станом на 01.01.2005 року їх кількість досягла 30,8 тис.), але при цьому не зазнаючи партійного тиску з метою корегування державними засобами цієї кількості у бік зменшення, на рівні законодавчих органів, органів виконавчої влади приймає до відома дану динаміку, як даність і відображення факту безперешкодної у правовову чи адміністративному відношенні реалізації права на створення релігійних організацій чи об'єднань. Супутним цьому реагуванню нинішньої держави стає усвідомлення, що така динаміка так чи інакше має бути врахована

державою в плані створення визначених законом умов для нормального функціонування зростаючої кількості релігійних організацій. Звідси – численні факти сприяння держави у відтворенні, реконструкції, реставрації, впорядкуванні культових будівель, приміщень, де раніше проводилися богослужіння; передачі споруд, що в минулому належали монастирям; усунення перешкод для передачі церковного майна, релігійної атрибутики тощо.

Знаковою тенденцією, яку слід констатувати, аналізуючи динаміку нинішніх державно-церковних відносин в Україні як відображення нових реалій релігійно-церковного життя, є, починаючи з другої половини 90-х років, участь церков, релігійних організацій в процесі формування, вдосконалення, оптимізації законодавства щодо забезпечення релігійної свободи в країні. Робоча група з представників церков, релігійних організацій, створена за ініціативою Держкомрелігій України рішенням Всеукраїнської Ради церков та релігійних організацій спеціально для вироблення пропозицій до законопроекту про внесення змін і доповнень до існуючого Закону про свободу совісті та релігійні організації, за час своєї роботи підготувала і внесла значну кількість пропозицій та зауважень, які в більшості своїй були враховані при підготовці остаточного варіанту урядового проекту закону і в цілому сприяли більш повному врахуванню законодавством особливостей нинішнього релігійно-церковного життя в Україні.

Складнощі, які зустрічаються на сьогодні в процесі оптимізації чи зміни вітчизняного законодавства у напрямі врахування державою нинішніх реалій релігійно-церковного життя в Україні, як показує практика, йдуть нерідко не стільки від небажання чи нерозуміння державних, зокрема, законодавчих орудників (хоч і це має місце, особливо на рівні місцевої нормотворчості), скільки спричинені непростим процесом знаходження консенсусу між самими церквами та релігійними організаціями, кожна з яких переслідує свої цілі і не завжди дослухається до аргументів іншої сторони.

Це особливо показово на прикладі пошуку шляхів законодавчого врегулювання проблеми юридичної особи церквами, регіональними об'єднаннями релігійних організацій, конфесіями. Як нерідко буває в таких випадках, за непоступливістю представників різних церков у виробленні єдиної правової формули у питанні юридичної особи вочевидь чи латентно (неоголошено) стоять інтереси власності, володіння культовими будівлями, майном тощо. Діалог церков з цієї проблеми показує, що в цілому ідею надання церквам статусу юридичної особи підтримують практично всі конфесії, крім Української православної

церкви Київського патріархату. УПЦ КП поки що вважає, що це питання „не на часі, доки не вирішено питання про єдину помісну Церкву, яка стане власником всього церковного майна”. А якщо врахувати, що питання об'єднання православних церков у єдину церкву на сьогодні практично безперспективне, то й зміна позиції УПЦ КП щодо проблеми юридичної особи відсувається на майбутнє.

Пошуки консенсусу показують, що в цій проблемі йдеться не лише про суперництво майнових інтересів різних церков, але й про протилежні інтереси різного рівня структур однієї й тієї ж церкви: наприклад, між інтересом релігійної громади, що за свої кошти побудувала культову будівлю, стала її власницею, і церквою як об'єднанням релігійних організацій, що нараз хоче не лише розпоряджатися, але й стати юридично закріпленим власником всіх таких культових будівель. Тим самим ламається сьогоднішній демократизм співіснування між первинною, базовою ланкою - релігійною громадою з її власністю, з одного боку, і залежним від неї керівним (центральним) церковним органом - з іншого. Громада, позбавлена власності, стає повністю залежною від керівного (центрального) церковного органу, хоч об'єктивно останній створено для обслуговування релігійних інтересів громади і віруючих. Таким чином, демократична модель відносин у церкві по суті підміняється в цьому випадку моделлю феодальною; не випадково в країнах, де церква займає панівне становище, сьогодні фіксуються тенденції наступу церкви на демократичні засади суспільства, а сама демократія кваліфікується релігійно-церковною частиною суспільства як „нехристиянський винахід”, „демонократія” і т.п. [Див.: Єленський В. Різдво і спільнота пам'яті // Людина і світ.- 2003.- №1.- С. 6].

Якщо до цього додати проблеми, пов'язані з непростим історичним родоводом будь-якої церковної будівлі в Україні, її численних власників, нерідко різного віросповідання, то проблема постає як реально складна, конфліктогенна, з перспективою тривалого нерозв'язання, що в багатьох випадках і має місце.

Можна було б навести чимало прикладів з інших великих і малих правових проблем, що стають каменем спотикання, заважають церквам дійти консенсусу і тим самим зробити вітчизняні державно-церковні відносини більш відповідними особливостям сьогоднішнього функціонування церкви та релігійних організацій в Україні. Зокрема, як проблемні при створенні останнього проекту Закону виявилися питання про кількість засновників релігійної громади (представниками релігійних організацій називались цифри 10, 25, 50 і більше засновників), напрями

вдосконалення механізму реєстрації релігійних організацій, контролю за дотриманням законодавства тощо.

Яким складним на практиці є пошук узгоджених між церквами рішень показує, зокрема, той факт, що Українська православна церква кілька разів (у серпні 2002 року, у березні 2003 року) зверталася до керівництва Верховної Ради України, чільних урядовців із заявами про неприйнятність для неї даного законопроекту і клопотанням про його відкликання. Однією з вимог, що висувається УПЦ до змісту законопроекту, є вимога включити до нього положення про особливу її роль в історії і культурі України, що, поза сумнівом, ставило б її (прямо чи опосередковано) у привілейоване у порівнянні з іншими становище. Теза про необхідність надання УПЦ особливого статусу включається цією церквою до змісту своїх офіційних документів і породжує відповідну реакцію інших церков та релігійних організацій.

В аспекті нашого аналізу, однак, важливо, що яким би складним не було законотворення в релігійній сфері, воно спрямоване на оптимальне врахування сьогодішніх реалій церковно-релігійного життя і, на відміну від минулої практики неподільного авторитаризму держави у справі створення законів, в сучасній Україні реалізується за безпосередньої участі представників церкви.

Зазначені тенденції в практиці сьогодішнього забезпечення свободи совісті і релігійних організацій в Україні, застосування принципів демократизму, рівності в Україні проявляються по-різному, проте, що особливо важливо, здійснюються в умовах, по-перше, відсутності державних ідеологічних установок чи приписів, що суперечили б принципам свободи совісті, вільному вибору особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність [Конституція України.- Ст. 35]; по-друге, міцніючої впевненості українського соціуму в продуктивності розв'язання суспільно значущих проблем, навіть у такій складній сфері, як релігійна, виключно правовими засобами.

ПІСЛЯСЛОВО

ХРИСТИАНСТВО НА ПОРОЗІ НОВОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ

Кожне тисячоліття нашої ери формує свою парадигму світового християнства. Перше з них постало періодом його формування як єдиної світової релігії, чому значною мірою сприяла діяльність Отців Церкви III-V століть і семи Вселенських соборів. Друге тисячоліття можемо назвати періодом його конфесіоналізації, яка розпочалася після відомого розколу 1054 року на православ'я і католицизм й значною мірою інтенсифікувалася після появи в XVI столітті протестантизму. Нині маємо деь понад тисячу (якщо не більше) конфесійних різновидів християнства.

Та глобалізація всіх сфер суспільного життя, яка розпочалася в XX столітті, зумовила появу екуменічних тенденцій в різних християнських конфесіях, хоч тут кожна з них виявляла своє розуміння екуменізму. При цьому мова йшла радше про ті чи інші форми організаційного єднання. Екуменічний рух, про який так багато говорять і який одержав навіть міжнародне організаційне оформлення, перетворюється часто в засіб самопропаганди і вияву ще більшої неприязні, ніж це було у відносинах між християнськими течіями до того. Бо ж, пізнаючи особливості християнського думання й обрядового діяння інших конфесій, кожний суб'єкт цього екуменічного процесу, замість того, щоб визнавати можливість різноманіття шляхів до Бога, виявлення справжньої повноти християнської традиції через її конфесійну різноманітність, зумовлену особливостями соціокультурного розвитку народів, що засвідчив Ісус Христос своєю П'ятидесятницею, все більше утверджується в думці про свою єдиноістинність і єднонепогрішимість.

Звідси й маємо, що диференціація християнських конфесій продовжується майже з геометричною прогресією. З кінця XX століття християнство ввійшло разом з іншими релігіями у своєрідний їх ринок. У

зв'язку з цим природно виникає питання: яке майбутнє очікує християнство в наступному тисячолітті, якщо воно саме у своїх міжконфесійних і міжцерковних відносинах ігнорує основну заповідь Христову – заповідь любові і його побажання, щоб всі були ОДНО?

Думаю, що століття, яке почалося, 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;

- належність до тієї чи іншої християнської церкви або течії перестає бути невід'ємно пов'язаною з певною територією чи етносом; в “глобальному селі”, яким нині став світ, вже важко нині говорити як суцільно католицьку чи православну; навіть Україна, як засвідчили соціологічні дослідження “Соціс”, вже не є домінуюче православною, бо ж лише 49 відсотків респондентів заявляють про свою православність, 13% з яких нецерковні;
- 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 послідуного 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. 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,

відчути 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 осягнення змісту християнського вчення і поступове спрощення обрядової символіки і практики. Протестантизація особливо виявилася в післясоборовому католицизмі, який продовжує переживати своє оновлення – аджорнаменто.

Так, згідно з проведенними “Експрес-Геллап” ще в 1985 році дослідженнями громадської думки, більшість французів-католиків схвалює те, що заперечує Рим, зокрема контрацепцію (80 %), розлучення (76 %), аборти (59 %), висвяту у священники жінок (65 %) [Малерб М. Религии человечества. М.-СПб, 1997.- С. 505]. 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 протистойть 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.

Християнська Церква – це вселенська спільнота людей, об'єднаних її засновником Ісусом Христом. Але визнаємо те, що 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, творенням громіздких організаційних церковних структур, перебиранням лише на себе священства ще більше віддалився від мирян, забув про те, що всі послідовники Христа, згідно Нового Завіту, є святими. Взявши ж на себе функцію відпускати гріхи під час таїнства сповіді, клір 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.Сковорода), кожний християнин зможе стати благогодним Богу, дійсно служити Йому, не перетворюючи Його у свого слугаку.

Якщо дивитися на Церкву Христову як цілісність під кутом зору служіння, то миряни в ній не є якоюсь окремою категорією членів Божого Люду. Саме на цьому будується протестантське вчення про вірних, яке обстоює потребу активної участі мирян в житті Церкви, їх співвідповідальність за її долю.

Бог вклав в кожного Силу, здатну все здолати. Відтак поруч з осягненням ними своїми задатками буде відпадати з часом потреба в священстві як посередній ланці між Богом і людиною, бо ж як можуть грішні, за словами того ж Г.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 еретиком 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!” [Антоній, митрополит Суражский. Какими мы вступим в третье тысячелетие христианства? // Русская мысль.- 1999.- 23-29 декабря.- С. 20].

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 якоесь 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 Завіт, Євангельський Христос, зокрема в своїй Нагорній проповіді. Заповіді Мойсея дані єврейському народу за конкретних обставин його життя. Їх слід приймати в контексті всього Старого Завіту, 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 постійне наголошування лише на її гріховності, а отже і на якійсь поганості, принижує її. Дехто із православних християн, як засвідчило опитування послідовників нових релігій, саме із-за несприйняття цієї ідеї навіть поміняв свою традиційну релігійну належність на прихильність до конфесії, в якій людина може відчути 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 в Східному обряді 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 витлумачуються 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 [Іванків Є. Український Християнський Схід.- Чикаго, 1992.- С. 17-18, 58].

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! Скилячи, часто люто хитруючи, як побита, вона ніколи не славить і не радіє” [Абд-Ру-Шин. В світле істини. Послание Граля. В 3-х т.- Т.1.- Штутгарт, 1990.- С. 182]. Перевага неохристиянських течій в основному саме в тому, що вони славлять Бога, а не йдуть до нього, як старці, з протягнутою рукою. Це більше імponує 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 противиться 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 Завіту, 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 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 змищення 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 (або творення) 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 онаучнення останньої й християнізації першої. Християнство прагнучиме 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 приходится 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, здолання 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; 6) сучасна постмодерністська парадигма екуменічного християнства [Кюнг Г. Релігія в переломе времен // Мировое дерево.- М., 1993.- С. 66]. 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 третього тисячоліття, яке в перспективі постане вже як Єдина Духовна Християнська Церква на основі екуменічного єднання в ній різноманіття його течій. І якщо протестанти необхідність духовного екуменізму усвідомлювали порівняно давно і діяли в цьому напрямку, то протидія цьому процесу з боку православ'я і католицизму нині наростає, бо ж вони єдність християнства розуміють лише як організаційну консолідацію, створення єдиної світової християнської інституалізаційної структури саме на їх конфесійній основі. Проте це – утопія.

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 і беззастережними відповідями із питань взаємного інтересу. Відтак, враховуючи вище сказане, нове тисячоліття мало б постати для християнства періодом утвердження не лише першої частинки Христової заповіді любові – любові до Бога, а й другої її частинки – любові до ближнього, а відтак – і до кожного окремого індивіда, бо ж ХХІ століття, що тільки почалося, вже розгортається як період уособистнісного християнства, а також любові до будь-якої іншої християнської конфесії, бо ж своєю П'ятидесятницею Христос дав право кожному народу, а певно що й кожній людині на свій шлях до нього. То ж різноманіття в духовній єдності на основі вчення Ісуса Христа може характеризувати за умов світової глобалізації християнство третього його тисячоліття.