

Розділ четвертий.
ФУНКЦІОНАЛЬНА ПРИРОДА РЕЛІГІЇ

4.1 Процес змирення традиційних сакральних функцій релігійних організацій і «входження у світ» (Петро Яроцький)

Традиційна сакральна функціональність релігії в сучасну глобалізовану і секулярну епоху зазнає все більшої трансформації, що засвідчує дослідження в статті П. Яроцького наступних проблем: гідність людини як найвища цінність – антропоцентричний і теїстичний вимір; розвиток секулярної Європи: католицький і православний погляд; концепція сталого розвитку світу, «екологічна духовність» замість теології індивідуального спасіння.

***Ключові слова:** сакральність, секулярність, теоцентричність, антропоцентричність, трансцендентність, іманентність, есхатологія, сотеріологія, гідність людини, сталість світу, екологічна духовність.*

Traditional sacral function of religion in the modern globalized and secular era is undergoing increasing transformation, that research in this article the following issues shows: human dignity as the highest value – anthropocentric and theistic dimension; development of secular Europe: Catholic and Orthodox opinion; the conception of permanent worlds' development and «ecological spirituality» instead of theology of individual salvation.

***Keywords:** sacrality, sekularyity, theocentrism, anthropocentrism, transcendence, immanence, eschatology, soteriology, human dignity, permanence of the world, ecological spirituality.*

Актуальність дослідження. У цьому дискурсивному контексті йдеться про зміщення від сакральної до секулярної функціональності, про відхід традиційних функцій релігії в її есхатологічних і сотеріологічних виявах, в центрі яких відносини Бог-людина, до антропоцентричності, в центрі якої проблеми світу і буття людини в цьому світі. Найпереконливішим виявом саме такого вертикально-горизонтального, тобто сакрально-секулярного, реверсу є нинішня функціональність Католицької церкви. Чинником такого функціонального зміщення став Другий Ватиканський собор, парадигмальним вектором якого було аджорнаменто (італ. *aggiornamento* – осучаснення), тобто повернення церкви обличчям до проблем сучасного, а не потойбічного, світу. Саме з цією метою Собор засвідчив свою готовність до оновлення догматичної, літургійної, обрядової функціональності церкви.

Основний зміст статті. Релігія в її традиційній сакральній функціональності й змістовності догматів, основоположних постулатів віровчення (перворідна гріховність людини, безсмертя душі, пріоритетність особистого спасіння, «не любіть світу і того, що в світі», очікування кінця світу, страшного суду, небесного раю для праведників, пекла як місця вічних мук для грішників та ін.) в сучасній Католицькій церкві зазнали докорінної трансформації.

Гідність людини як особистості, яка посідає трансцендентну цінність і є співучасником Бога у перетворенні сучасного світу, турбота про Землю і природне довкілля як вічний дім людства, визнання секулярного розвитку сучасної Європи в її інтегральних структурах Європейського Союзу на антропоцентричних засадах: захист прав і свобод людини, спільного блага, співучасті, солідарності, субсидіарності замість традиційної християнської Європи – генеральний напрям вертикально-горизонтальної переорієнтації, який неоднозначно сприймається і оцінюється Католицькою і Православними церквами, зокрема РПЦ і УПЦ Київського й УПЦ Московського патріархатів.

Культурна багатополісність розвитку сучасної Європи, концепція сталості світу й інтегрального розвитку людства, «нова екологічна духовність» і «екологічне навернення» – інноваційні доктрини нинішнього понтифікату Франциска, які є предметом дослідження в цій статті, засвідчують новий напрям модернізації церкви і трансформації її основоположних засад як чинників секуляризації.

Гідність людини як найвища цінність: антропоцентричний і теїстичний вимір Легітимацію антропологічної орієнтації Католицької Церкви засвідчили два важливі соборні документи. Декларація про релігійну свободу «*Dignitatis humane*» відзначила, що «в нашій епосі люди щораз більше усвідомлюють гідність людської особистості й постійно зростає кількість тих, які вимагають, щоб у своїй діяльності людина керувалася власним усвідомленням обов'язку і відповідальною свободою без примусу» [1. – S. 414]. Цей антропоцентричний дискурс соборного мислення конкретизував папа Павло II у своїй передмові до видання соборних документів, підкреслюючи органічний (методологічний і логіко-змістовний) зв'язок «Декларації про релігійну свободу» з Пастирською Конституцією «*Saudium et spes*» – «Про Церкву в сучасному світі». Ці два документи, підкреслив Іван Павло II, становлять своєрідну цілісність в Соборному мисленні завдяки одному головному предмету, який ці два документи поєднує. Предметом цим є людська особистість [1. – S. 20]. Розгортаючи в широкому контексті це визначення, Іван Павло II відзначив, що ці два документи найглибше відобразили сучасну реальність соборного відчуття і взагалі сучасний стан світу. У цьому, вважав цей понтифік, Другий Ватиканський собор має «велику заслугу перед Церквою, оскільки піднявся на найвищій щабель світорозуміння і світовідчуття, не залишаючи на узбіччі чогось такого, що стосувалося б формування

у свідомості сучасної віруючої людини відчуття її самодостатнього панування над дійсністю» [1. – S. 20-21].

Людина як особистість, її гідність як найвища цінність є визначальним дискурсом першої частини «Конституції про Церкву в сучасному світі». По суті, це є методологічний пролог до другої частини цієї Конституції, в якій розгорнута панорама проблем сучасного світу і сучасної людини. Таким чином, утвердження гідності людини як особистості – генеральний напрям важливих документів Другого Ватиканського Собору.

Саме цей людиноцентричний, глибоко антропологічний дискурс Другого Ватиканського Собору та його імплементація у пастирській і практичній діяльності Католицької Церкви у післясоборний період піддається критиці з боку консервативного крила Святого Престолу. Його точку зору озвучує перфект Конгрегації культу і таїнств Антоніо Каньїзорес Льовер: «У роки після II Ватиканського Собору стали можливими негативні явища: не секрет, що Літургія була зранена довільними деформаціями, спровокованими секуляризацією, яка, на жаль, є в середині Церкви. Як наслідок, багато відправ зосереджується не на Богові, а радше на людині, на її потребах, на її творчій діяльності, в такий спосіб відводячи людині головну роль у зібранні віруючих» [2. – С. 3].

Цьому повороту від функціонуючого традиційного теїзму до інноваційного антропоцентризму дає критичну оцінку Російська православна Церква (РПЦ) у визначенні її нинішнього очільника патріарха Кирила.

Витоки деградації у розвитку сучасної Європи Кирило, ще в роки оголювання ним службу зовнішніх зв'язків Московської патріархії, знаходив у XVIII ст., коли в епоху Просвітництва зародилася і в наступні століття значно употужнилася й почала утверджуватися ліберальна доктрина, ідея всеохоплюючого звільнення індивіда від соціальних, політичних, національних, релігійних та інших обмежень. «Особистості потрібно було увільнитися від гніту зовнішніх для неї сил, – вважає Кирило, – оскільки людина, загордившись, уявила себе абсолютною і кінцевою цінністю, а своє благо – критерієм справедливості суспільного улаштування» [3. – С. 50-51].

Оскільки в центр антропологічного світу поставлено «богоподібну Людину», а не просто людину», грішну людину, то саме в цьому митрополит Кирило вбачав тоді кризу сучасної Західної цивілізації.

Утвердження православного теїзму і невизнання антропоцентричних інновацій Католицької Церкви Кирило вибудовує на таких постулатах:

– уявлення про спотворену гріхом природу людини відсутнє в сучасному західному мисленні, в ньому торжествує комплекс ідей, що мають язичницьке походження і утвердилися в культурі Західної Європи в епоху Відродження;

- авторитетом Ренесансу освячена концепція антропоцентричності, відтак осердям соціуму стає індивід;
- духовна еволюція європейської суспільної думки відбулася шляхом відходу від цінностей християнства до регресивної язичницької етики і язичницького світосприйняття;
- західне християнство, прийнявши постулат про свободу людини як вищу цінність її земного буття, як соціально-культурну данність, освятило союз неоязичницької доктрини з християнською етикою;
- відтак, вододіл між РПЦ і Католицькою Церквою, за визначенням Кирила, проходить на межі різновекторної верифікації основних догматичних положень християнства: грішна людина – «богоподібна людина; спотворена гріхом природи людина – гідність людини як особистості – осердя соціуму; свобода совісті – антипод і виклик духовно-культурним і релігійним традиціям Росії; європейська цінність яка гарантує право людини бути вільною і незалежною – негативне ставлення до визнання чи невизнання будь-якої релігії.

Ватикан намагається знайти порозуміння з сучасною секуляризованою Європою, зокрема Європейським Союзом, не ставлячи перед собою сакральної мети: відродження втраченої історичної її християнськості, відновлення в процесі проведення інноваційної кампанії «євангелізації церкви і світу» традиційних чинників впливу – есхатологічних, сотеріологічних, єхаристійних. Ватикан добре розуміє, що така релігійна функціональність залишилася спадком минулого історичного розвитку Європи і не відповідає духові її сучасного буття. Про це досить виразно і переконливо сказав ще Іван Павло II: «Відійшли в минуле часи, коли на реколекціях і в церковних проповідях «кінцеві питання» («а що там після смерті») хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли спасаючим впливом». Іван Павло II визнав, що «есхатологія стала байдужою сучасній людині – в нашій цивілізації». Цей папа заявив, що «треба чесно сказати: людина із власним життям, відповідальністю, призначенням, своїм есхатологічним майбутнім, своїм раєм, пеклом, чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі – вони більше не сміють лякати пеклом. А можливо, ті, які їх слухають, перестали боятися» [4. – С. 227].

Отже, людина сьогоднішньої цивілізації несприятливо ставиться до «кінцевих питань». І ця несприятливість пояснюється передовсім впливом секуляризації як на пасторів, так і на їх паству, які разом індиферентно ставляться до традиційної есхатологічної релігійності й знаходяться під впливом споживацької ментальності щодо користування благами цього, а не потойбічного світу. Останній втратив для сучасної людини сенс і актуальність.

Це добре розуміє і папа Франциск, який у своєму Апостольському Повчанні «*Evangelii Saudim*» – «Про проголошення Євангеліє» аналізує

виклики сучасного світу і сучасну епоху як «епоху великих змін» та «епоху історичного перелому», котра вимірюється велетенськими кроками великих якісних, кількісних, швидкісних, збільшуваних перетворень в науковому прогресі, технологічних інноваціях та їх впровадженні в природному довіллі й в щоденному житті. Франциск вважає, що «людство вступило в епоху знання й інформації, які, по своїй суті, перетворюються в джерело нових форм анонімної влади» [5. – §.52]. В результаті, як підкреслив Франциск, це породжує «нехтування трансценденцією», «послаблення відчуття особистісного і суспільного гріха», «зростання морального релятивізму» [5. – §.64]. Особливу загрозу для Церкви Франциск вбачає у тому, що «в останні десятиріччя відбувся злам поколінь», що позначилося на переданні християнської віри наступним поколінням. «Нові покоління вже не ідентифікують себе з католицькою традицією <...> Великою небезпекою для віри є зародження нової міської культури, коли у численних людських спільнотах християнин уже не є промотором чи творцем сенсу, натомість в умовах цієї міської культури отримує від неї іншу мову, інші смисли, інші символи, послання <...>, які дають нові спрямування для життя, уже суперечні з Євангелієм» [5. – §.73]. Відтак, Церква стоїть перед викликами нової якості життя і мислення міських поколінь, які не сприймають функціонування релігії в її традиційних догматичних, есхатологічних, літургійних і обрядових виявах. Синод єпископів Католицької Церкви у Заключному документі від 8 жовтня 2012 р. відзначив, що «найбільший тривожний сигнал для сучасної Церкви – втрата Європою християнської пам'яті й спадку». Одним із істотних чинників дехристиянізації Європи Синод єпископів назвав «третє і четверте покоління прав людини», яке вже не має нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями і мораллю [5. – §.73].

Розвиток секулярної Європи: католицький і православний погляд. Узагальнюючи свої рефлексії про гідність як «трансценденційну цінність», папа Франциск звернувся до депутатів Європейського парламенту збудувати Європу, яка не дистанціюється виключно на економічних проблемах, а ґрунтується передовсім на «святості людської особистості», на європейських цінностях, які дозволяють з впевненістю дивитися в майбутнє». Цей дискурс побудови, по суті, секулярної Європи ще більше відокремлює Католицьку Церкву від традиційної функціональності релігії. Він переконливо засвідчує змирнення цієї функціональності, подає як вертикально-горизонтальну переорієнтацію діяльності Ватикану, Святого Престолу, Римської курії, і в цілому Католицької Церкви. «Надійшов час, – підкреслює Франциск, – щоб відкинути ідею Європи, замкненої в собі, а будувати Європу лідера, Європу багату знаннями, культурними здобутками, зокрема мистецтвом, гуманістичними цінностями, Європу, яка спілкується з людьми, поважає їх гідність, береже їх і захищає. Європу, яка міцно стоїть на землі і є цінною опорою всього людства» [5. – S. 17].

І саме в такій секулярній Європі, як вважає папа Франциск, формується гідність людини як трансцендентна цінність.

Нинішній понтифік не звертається до того образу Європи, яку папа Іван Павло II репрезентував зі «спільним християнським корінням від Атлантики до Уралу», тобто «Європи, яка дихає обома легенями – західним і східним». Події останнього десятиріччя ХХ століття, які відзначилися падінням тоталітарної системи в країнах Східної і Центральної Європи, вважав папа Іван Павло II, створили умови для скасування ідеологічних бар'єрів і відкрили шлях до єдності Європи. Використовуючи вже згадувану метафору про «двоє легенів, якими повинна дихати Європа», цей папа мав на меті досягти взаємозбагачення духовних, культурних і релігійних традицій Сходу і Заходу. Нову об'єднану Європу – довготривалу і міцну – він уявляв як «Велику Європейську Спільноту Духа» [5. – С. 375].

Папа Бенедикт XVI дав інше визначення сучасного стану Європи і тенденцій її розвитку в глобалізованому, секулярному світі. «Ситуація секуляризації, – підкреслював він, – характерна особливо для Європейського суспільства з давньохристиянською традицією, оскільки знищує культурну тканину, яка в недалекому минулому була об'єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя. Сьогодні вже немає розуміння того духовного спадку, який був основою Західної цивілізації і становив її життєдайну лімфу <...> Колись врожайній християнській землі загрожує перетворення на секулярну пустелю, в якій зерно християнської істини буде роздушене, затоптане, запропачене [8. – S. 5]. Бенедикт XVI прийшов до висновку, що «відсутність відкритості на трансценденцію, усвідомлене її відкидання нині ранив Європу, яка знаходиться в духовній і моральній кризі» [8. – S. 5].

Українська Православна Церква Київського Патріархату дещо з інших мотивів не сприймає моделі «Об'єднаної християнської Європи», солідаризуючись з концепцією негативного світоглядного і морально-етичного її стану. Патріарх Філарет сучасний стан релігії та європейської цивілізації характеризує як кризовий. «Оскільки європейська цивілізація сформувалася на засадах нехристиянського гуманізму, то вона перестала бути християнською», – вважає патріарх Філарет, по суті повторюючи такі ж самі судження патріарха Кирила. «Європейська цивілізація, – зазначає Філарет, – передала питання релігії і віри на розсуд вільного волевиявлення громадян, і в кінці другого тисячоліття це призвело до релігійного поліформізму, а відтак секулярна культура сучасної Європи ставить на порядок денний не віру в істинного Бога, а мораль. Християнського Бога, як вона вважає, уже немає, а християнська мораль чомусь є загальнолюдською. Сьогодні релігійна сфера включає всі релігійні традиції і релігійний досвід. Це називається синкретизмом» [9. – С. 101-117].

Патріарх Філарет звинуватив Європейську цивілізацію в тому, що вона «відкрила двері східним релігіям, викинула з суспільного життя християнство», а зіткнення зі світовими релігіями виявило, що «секуляризація є породженням християнського світу». З цього випливає, як вважає патріарх, що «християнство програє у його зіткненні з ісламською цивілізацією» [9. – С. 101-117]. Глобалізація звинувачується патріархом у тому, що вона «не знає державних кордонів», «не зважає на культурну ідентичність», «байдужа до релігійних традицій народів». Тому висновок патріарха УПЦ КП щодо перспективи західного європейського християнства позначений есхатологізмом і апокаліптичними песимізмом. Західна європейська християнська цивілізація асоціюється, за баченням Філарета, з Вавілонською вежею та її руйнівною перспективою. Відтак, судження і оцінювання стану релігії і перспектив християнської цивілізації в сучасній Європі як папою Бенедиктом XVI, так і православними ієрархами, зокрема патріархом Московського патріархату і патріархом Київського патріархату, співпадають, якщо не сказати, що вони майже ідентичні.

Дослідження цієї частини статті про змищення сакральних функцій релігійних організацій і входження в світ» дозволяє зробити наступні висновки:

– Католицька Церква беззаперечно визнає сучасний секулярний розвиток Європи в структурах Європейського Союзу і не наполягає на поверненні до традиційних християнських коренів Європи, оскільки вважає, що багатополюсність культурно-цивілізаційного розвитку є оптимальним варіантом вирішення глобальних проблем сучасності і входження церкви у постмодерний світ;

– РПЦ і Московський патріархат культурно-цивілізаційні стандарти розвитку сучасної Європи, зокрема Європейського Союзу, оцінюють як «язичницькі» і «неоязичницькі», оскільки в них домінує пріоритетність гідності людської особистості як «богоподібної Людини» замість «грішної людини». Російське православ'я категорично відмежовується від євроінтеграції, заявляючи, що стандарти «Об'єднаної Європи» пропонуються як обов'язкові для організації внутрішнього життя країн і народів, культурна, духовна і релігійна традиція яких практично у формуванні цих стандартів не представлена. Антропоцентризм, гуманізм, свобода совісті сприймаються як чужі для православної теоцентричної традиції, оскільки «загрожують руйнацією національно-культурної і релігійної ідентичності росіян»; разом з тим Московський патріархат солідаризується з політичними силами, які декларують «багатополюсність світу» і неприйняття католицької концепції «Об'єднаної християнської Європи від Атлантики до Уралу» (ця точка зору, по суті, співпадає з концепцією культурної багатополюсності папи Франциска);

– Католицька Церква беззаперечно визнає світський характер розвитку Європейського Союзу і декларує свою готовність до співпраці

з Євросоюзом на засадах світських європейських цінностей – співучасті, солідарності, субсидіарності, гуманізму без будь-яких релігійних чи клерикальних забарвлень з метою вирішення актуальних для сучасної людини проблем: «інвестування в людські таланти і сектори, які ці таланти формують для ефективної праці; сприяння розвитку європейського континенту в економічному зростанні, а також в таких сферах як освіта, наука, культура, працевлаштування молоді як чинників утвердження гідності людини як особистості;

– активна й плідна співпраця Католицької Церкви в контексті «Апостольська столиця – Рада Європи» спрямовується на вирішення «фундаментальних завдань формування ментальності майбутніх європейських поколінь», вільної від будь-якої ексклюзивності політичних і релігійних ідей, керуючись лише «прагненням істини і будівництва суспільного блага». Відтак, ця співпраця будується на ґрунті «спільної і широко задіяної концепції» з Радою Європи: розвиток модерної європейської культури, яка має «відкрити світові своє нове обличчя» – на інтелектуальних і креативних засадах по-новому імплементувати свій історичний спадок і утвердити свою культурну багатополіусність, відмовившись від традиційного ексклюзивізму «християнської культури Європи», щоб надати Європі нову молодість», «зробити її ефективною і величною»;

– Католицька Церква вбачає своє майбутнє буття в секулярній Європі на засаді «взаємного освячування, взаємного підтримування», «взаємного очищення» розуму і віри, релігії і суспільства «без будь-яких ідеологічних і клерикальних екстремізмів», які можуть загрожувати цьому процесу; по суті, йдеться про застосування модерної і антиномічної парадигми:

- віра в Бога, який є Творчим розумом світу (модерний виклад теїзму) повинна бути наукою прийняття по-новому як виклик і шанс;
- віра також повинна по-новому визнати для себе межу всеохопності й розумності;
- розум потребує Логосу, який є початком і світлом розуму;
- віра потребує діалогу із сучасним розумом.

Концепція сталого розвитку і «екологічна духовність» замість теології індивідуального спасіння. Ставлення Католицької Церкви до витлумачення сучасного стану і тенденції розвитку світу яскраво простежується в новому напрямі модерної католицької теологічної думки – «теології творіння і сталого розвитку», яка, по суті, пересунула на задвірки основну ідею сотеріології – теологію індивідуального спасіння. Якщо донедавна перспектива спасіння розглядалася як першочергове завдання Церкви і стояла на передньому плані церковного сенсу життя і душпастирської турботи, то в наш час за умов постійних глобальних криз і катастроф, вразливості довкілля, що загрожує самому існуванню людства

вже в проглядуваній майбутності, теологічні акценти у витлумаченні традиційної сотеріології зазнали істотних корекцій. Церква відходить від індивідуальної перспективи (рятувати душі для потойбічного світу) і звертається до реальної глобальної перспективи – рятувати створіння у сучасному світі. «Ситуацію, коли Церква занадто мало долучалася до екологічної діяльності, слід змінити. Це можна зробити, по-перше, наголошуючи на теології створення, яка останніми десятиліттями була поза увагою, і, по-друге, завдяки розумінню зв'язку між створінням і спасінням та їх витлумаченням у проголошенні Царства Божого в його есхатологічному аспекті» [11. – С. 75-76].

Теологія створіння, по суті, замінила есхатологічне вчення від пріоритетності особистого спасіння у майбутньому небесному царстві (раю), актуалізуючи сучасну світську концепцію сталості розвитку світу як категоричного імперативу «відповідальності за створіння» уже сьогодні.

Принцип сталості світу на початку ХХІ ст. запозичений Католицькою Церквою із сучасного наукового арсеналу, який використовується у контексті міждисциплінарного наукового діалогу з християнською вірою і церковними традиціями. Пріоритетами при цьому є подолання бідності, що змушує багато країн-боржників знищувати природні передумови свого існування; подолання безробіття, що у багатьох країнах Європи зменшує інтерес до проблеми майбутнього; дослідження інноваційності збереження ресурсів, які мають величезні потенціональні можливості розвитку; забезпечення економічного заохочення для внеску екологічно сприятливого розвитку; балансування процесів глобалізації шляхом розвитку регіонального розмаїття на основі принципу субсидіарності; обмеження марнотратства в індустріальних країнах шляхом подолання зосередженості на матеріальних цінностях і консумпціоністського (споживацького) способу життя.

Ідея сталості розвитку світу Католицькою Церквою та протестантськими Церквами на Заході розглядається у світлі християнської «відповідальності за створіння» (тобто за існуючий світ, довкілля). Підтримання Церквою (останнім часом залучаються до вирішення цієї проблеми і деякі Православні церкви на заході Європи) концепції сталості обґрунтовується тим, що до цього часу ані Церква, ані суспільство у своїй діяльності не відповідали вимогам поєднання прогресу, глобалізації та збереження природи. Церква в основному турбувалася про спасіння душі, а не підтриманням сталості створіння на планеті Земля; потойбічний вектор церковної діяльності залишав поза увагою проблеми розвитку всього живого тут і зараз у реальному світі їхнього довкілля як складної «духовності і християнської відповідальності».

До Другого Ватиканського собору ідея сталості розвитку світу та екологічна свідомість як християнський спосіб життя не були чітко виражені. Документи Собору, передовсім Конституція «*Saudim et spes*» («Радість і надія») про Церкву в сучасному світі, сповнені оптимізмом,

налаштовували душпастирство і віруючий люд на сприйняття позитивної футуристичної парадигми: людина підкорила собі землю і довкілля, що гуманізуватиме їх стан і сприятиме приросту населення завдяки збільшенню виробництва та промисловості (по суті, йшлося про екстенсивний але не інтенсивний розвиток). Собор відтак мав на меті дати відповідь на закиди, що християнська релігія своєю потойбічною надією тримається осторонь від залучення людини до справ цього світу. Проте незабаром після Собору цей настрій змінився. Церква дійшла усвідомлення, що «екологічна криза загрожує Землі й людині як об'єктам створіння». Про це вперше сказав папа Павло VI у своїй енцикліці «*Ogtoagesima adveniente*» – «Настали вісімдесяті» (1971 р.). Ватикан уже не підтримував оцінок і концепцій, які не витримували випробовування часом. Павло VI звільнив католиків від попереднього соціального вчення, яке обмежувало їх соціально-політичну діяльність. Він налаштовував віруючих на усвідомлення небезпек, які виникали внаслідок необдуманого і безвідповідального використання довкілля і загрози знищення природи Землі, оскільки саме людина стане жертвою її осквернення. Ця проблема стала активізуватися на рівні Єпископських конференцій і вперше про неї заявила Німецька Єпископська конференція у своєму об'ємному документі «Діяльність для майбутнього створіння», виступивши з пропозицією опрацювання «теології створіння» [11. – С. 75].

В «теології створіння» закладено, по суті, секулярний модус – переосмислення різниці між Творцем і створінням, пересунення проблем створеного світу від маргінесного стану згідно євангельського постулату «не любіть світу і того, що в світі» до пріоритетного осмислення їх значення для кожної віруючої людини вже в цьому світі. Це якоюсь мірою наклало табу на пріоритетність віри і надії в очікуванні спасіння в потойбічному світі й піднесло до кульмінації взаємовідносини людини зі створеним світом та відповідальне буття в ньому. Цей модус переосмислення був піднятий папою Бенедиктом XVI у 2007 році в енцикліці «*Spe salvi*» («Спасенні надією»), в якій, з одного боку, були піддані критичному аналізу погляди Ф. Бекона, І. Канта, М. Горкгаймера, Т. Адорно і К. Маркса, які доводили неспроможність традиційного догмату про втрачене з причини первородного гріха панування людини над створеним світом і утверджували повернуту науковим прогресом пріоритетність у світобудівництві людства. Разом з тим Бенедикт XVI не пощадив від критики сучасне йому християнство, яке, як він вважав, «надто великою мірою сконцентрувалося на особі та її спасінні». Християнська ідея індивідуального спасіння душі, зазначав Бенедикт XVI, «відповідальна за втечу від того, що є спільними для людства». Відтак, «християнське вчення стало викривленим», а «егоїстичний пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншими» [12. – S. 12].

Саме тому в «теології створіння і сталого розвитку» акцентується увага на «збереженні різниці між Творцем і творінням», а «роздумування про Творця означає насамперед бути зверненим до його створіння». Таким чином, визнання і підтвердження «цінності створіння» у всіх його відношеннях, структурах і сферах, з його живими і неживими формами розвитку обґрунтовується есхатологічною надією приходу Царства Божого на Землю, космічним оновленням світу як очікуваного настання «нового неба і нової землі». У цей спосіб концепція «сталого розвитку» повністю вмонтовувалася у традиційне есхатологічне вчення християнства, проте надавала йому цілком реальної поцейбічної, а не потойбічної перспективи. Екологічна турбота про «чисте небо і чисту землю» замість пріоритетності особистого спасіння, яке, як зазначав папа «викривала християнське вчення», актуалізувала ідею сталого розвитку сучасного світу, збереження його довкілля як «постійної і вічної оселі людства» замість віртуального небесного раю.

Такий есхатологічний модернізм відсутній у сучасному православ'ї, яке традиційно дотримується теоцентризму і відкидає антропоцентричність світобудови, в якій осердям соціуму є індивідум, свобода і гідність якого є найвищою цінністю його буття. Турбота про спасіння душ і потойбічне життя є основою православної сотеріології. Католицька Церква визнає, що поки що існують внутрішньоцерковні труднощі сприйняття відповідальності за буття створіння в реальному світі як відповідального християнського завдання. Ця відповідальність має різні виміри: відповідальність в контексті глобальної справедливості; сталість як прояв християнської відповідальності; свідчення про Бога Творця і творення через природоохоронні ініціативи; насолодження радістю за створіння як складової сталого способу життя. У цей спосіб відбувається складна перебудова світовідчуття і світосприйняття від традиційних догматів про грішну людину і гріховний світ до сприйняття сталості світу і гідності людини, яка живе в ньому і відповідає за нього. Нова інтегральна парадигма розвитку людства – сталість світу, теологія створення, екологічна теологія, екологічне навернення, екологічна духовність, Земля – наш спільний, вічний дім – істотно змінила функціональність сакрального на секулярне, теїстичного на антропоцентричне, трансцендентного на іманентне. Теологія індивідуального спасіння й потойбічного буття як визначних чинників традиційної католицької есхатології і сотеріології, що була домінуючою до середини ХХ ст., поступово замінюється концепцією гідності людини як особистості з трансцендентною цінністю, сталістю світу, збереження Землі й довкілля, удосконалення земного буття людини на Землі як її вічного дому, формування «нової екологічної духовності» сучасних і наступних поколінь землян.

Ці інноваційні ідеї досить ґрунтовно розглядаються в енцикліці папи Франциска «*Laudato Si'*» (24 травня 2015 р.), яка присвячена «турботі про спільний дім людства». В цій енцикліці, яка викликала досить протилежні

оцінки й навіть критичні інтенції ватиканологів і консервативного католицизму, концепція сталості набула універсальної верифікації в різних її виявах й інтерпретації в контексті турботи про те, що відбувається в нашому домі» (забруднення і глобальне потепління; клімат як спільне благо; проблема чистої води; погіршення якості життя і суспільний занепад, глобалізація несправедливості).

Ці проблеми осмислюються в контексті «людського фактора екологічної кризи» (технологічна креативність і влада; глобалізація технологічної парадигми; екологія довкілля, екологія і суспільство; культурна екологія; екологія щоденного людського життя; екологія принципу спільного блага; екологічний вплив на дотримання справедливості між поколіннями).

Утвердження концепції сталості існування спільного людського дому підтверджується низкою запропонованих заходів: проведення постійного діалогу на тему збереження довкілля в контексті міжнародної політики безпеки; запровадження діалогу для становлення новітньої загальнолюдської і регіональної екологічної політики; діалог політики і економіки для досягнення людської досконалості; діалог релігії і науки для збереження Землі як вічного дому людства.

Внаслідок постійного і ефективного проведення цих невідкладних заходів, як вбачає папа Франциск, має сформуватися парадигма «екологічної духовності» як вияв найвищого ступеня людської духовності. Ця «екологічна духовність» має сприяти становленню такого стилю життя, який подолає консумпціонізм (споживатство), сприятиме «порозумінню між людством і довкіллям» і «екологічному наверненню християн», які раніше турбувалися лише про своє індивідуальне спасіння і небесний рай.

Відтак, пропонована нова теологія «екологічної духовності» ґрунтується на переосмисленні есхатологічного пророцтва про «зникнення старої землі й неба» і «створення нової землі і нового неба», тобто земного і космічного довкілля самими ж людьми, які на духовному рівні проявлятимуть турботу про свій спільний дім як реальне становлення заповіданого «царства Божого як на небі, так і на землі». Ці моделі інноваційної «екологічної духовності» папа Франциск своєрідно «вмонтував» в контекст таїнства євхаристії і «святої Трійці» як вияв зв'язку між створінням і екологічною досконалістю.

Філософія «турботи про спільний дім» людства і сталого розвитку сучасного світу, викладена в енцикліці *Laudato Si'*, виключає з богословського обігу традиційну турботу Церкви про індивідуальне спасіння віруючих в небесному, потойбічному світі як неактуальну для сучасних поколінь. У цьому контексті питання про сенс людського буття ставиться досить чітко і конкретно: не небо, а Земля – вічний дім людства. Папа Франциск розмірковує над тим, який світ ми хочемо і повинні передати наступним поколінням: «Коли розмірковуємо над цим питанням, – зазначає понтифік, – то мислимо передовсім про нашу світоглядну

орієнтацію, її сенс і цінності. Якщо не пульсує це підставове питання, то не вважаємо, що наші екологічні турботи матимуть будь-яку ефективність. Але якщо це питання ставиться сміливо, то водночас виринає багато інших безпосередніх питань: Для чого ми знаходимося у цьому світі? Для чого народилися? Для чого ця Земля потребує нас? Не вистачить сказати, що турбуємося про наступні покоління. Потрібно зрозуміти, що йдеться про нашу гідність. Ми повинні передовсім бути зацікавленими в збереженні й передачі наступним поколінням такої планети, в якій людськість, що прийде після нас, буде мешкати. Це – драма для нас самих, бо йдеться про сенс нашого буття на цій Землі» [13. – S. 127-128].

Відтак, усвідомлення сенсу земного буття людства вимагає, як вважає папа Франциск, осмислення багатьох проблем, які потребують докорінної світоглядної переорієнтації. Передовсім йдеться про усвідомлення людством спільного походження, взаємної приналежності й спільної майбутності. «Ця ґрунтовна свідомість уможливить розвиток нових переконань, підстав і стилів життя, – наголошує папа. – Це ставить перед нами багато викликів – культурних, духовних, освітніх як чинників довгого процесу відродження» [13. – S. 161].

Обґрунтовуючи тезу про «становлення нової духовності» в контексті «екологічного навернення» християн, папа Франциск в названій вище енцикліці акцентує увагу Церкви на мотивації цієї духовності, яка повинна «зміцнити пристрасть турботи про світ» [13. – S. 170]. Йдеться, як підкреслюється в енцикліці, про таку «духовність, яка дає імпульс і мотивацію», яка «додає відваги і сенсу для особистої і спільнотної діяльності», яка «не відлучає нас від реалій цього світу, в якому ми живемо, який нас оточує» [13. – S. 171].

Підсумовуючи наше дослідження, приходимо до висновку:

– турбота про планету Земля та екологічне довкілля в контексті інноваційної концепції «екологічного навернення», «екологічної духовності» (доктрина папи Франциска), підсилена сучасною науковою парадигмою «сталості розвитку світу», відсунула на периферію усвідомлення церквою і віруючими традиційного догматичного віровчення про індивідуальне спасіння душі, потойбічне буття праведників в раю і грішників в пеклі в контексті догматичної есхатології і сотеріології;

– «теологія творення» (в інтерпретація папи Франциска) по суті, знецінює теоцентричність світобудови і провіденційність Творця (папа Бенедикт модифікував Бога в «Творчий Світовий Розум») і надає пріоритетності антропоцентричності світу, осердям якої є людина, її гідність, креативність і відповідальність за сталий розвиток світу, збереження природи і Землі як вічного дому людства;

– до турботи про збереження Землі й покращення екологічного стану довкілля, формування «екологічної духовності» залучаються як «співучасники Творця в удосконаленні сталості світу» різні секулярні сфери – наука, освіта, культура, економіка; в такий спосіб відбувається

сакрально-секулярний реверс від трансцендентності до іманентності, від теоцентризму до антропоцентризму як чинників збереження спільного дому людства для наступних поколінь;

– апокаліптична візія «кінця світу», коли «земля і всі діла на ній згорять» (II Петра 3:10) і «буде створене нове небо і нова земля» (Об'явлення 22:1), своїм катастрофічним змістом і алармістською спрямованістю вже не сприймається Католицькою Церквою; енцикліка папи Франциска «Laudete Si'» актуалізує турботу про нашу Землю як вічний дім любові, формуючи відтак протилежне апокаліптичному світорозумінню і світовідчуттю інноваційне поняття сталості світу як секулярну ментальність сучасних поколінь; в такий спосіб відбувається змирення віруючих уневажненням пріоритетності традиційної турботи про індивідуальне спасіння душі як вчення «викривленого християнства» (доктрина папи Бенедикта XVI), яке сприяло ізоляції віруючих від справ цього світу і налаштовує до активної участі в збереженні світу і довкілля як сталого і вічного дому людства;

– перебіг церковних процесів, як засвідчує проведене нами тут дослідження, істотно впливає на змінність функціонування релігії від традиційного геоцентризму до інновацій антропоцентризму, що запроваджує секуляризацію в саму Церкву в таких її виявах, як модернізація релігійно-церковного комплексу, трансформація догматичних основ християнства, інституалізаційне реформування, деміфологізація релігійної свідомості, девальвація значення релігії як ціннісного життєвого сенсу; поширення релігійного індиферентизму, агностицизму, консупціонізму (споживацького способу життя) як практичного атеїзму; разом з тим секуляризація, з одного боку, руйнує традиційні форми сакральності й зумовлює десакралізацію релігійно-церковного мислення, а з іншого боку, готує соціальний і духовний ґрунт для виникнення нових форм сакральності, які найбільшою мірою відповідають новим історичним умовам.

Список використаних джерел:

1. Wprowadzeme do Deklaracji o wolności religijnej // Sobór Watykańsky II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Kraków, 1967.
2. Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. – 2011. – № 2.
3. Кирилл, митрополит Смоленський и Калининградский. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Релігійна свобода: науковий щорічник. – К., 2006. – № 6.
4. Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995.
5. Adoracja Apostolska Ewangelii Saudium o głoszeniu Ewangelii. – Vaticana, 2013.
6. L'Osservatore Romano (wyd. pols). – Roma, 2014.

7. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси в світі й Україні. Підручник. – К., 2013.

8. L'Osservatore Romano (wyd. pols). – Roma, 2012. – ф 7-8.

9. Доповідь святішого Патріарха Київського і усієї Руси-України Філарета на Помісному Соборі 9-10 січня 2001 р. // Православний церковний календар 2001 р.

10. Гаєто Савеліо. Франциск Папа: життя і виклик. – Львів, 2013.

11. Відповідальність за створення у Європі. Документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради єпископських конференцій Європи (1999-2004). – Івано-Франківськ, 2010.

12. L'Osservatore Romano (wyd. pols). – Roma, 2008. – ф 1.

13. Encyklika Laudato SI' świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom. – Drukarnia Watykańska, 2015

4.2 Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація в контексті православ'я (Ганна Кулагіна-Стадніченко)

У статті Ганни Кулагіної-Стадніченко «Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація у контексті православ'я» здійснюється спроба визначення конструктивного типу індивідуальної релігійності православного віруючого через узагальнення дослідницьких праць у галузі психології релігії та релігійної філософії.

Ключові слова: наукові концепції індивідуальної релігійності, форми прояву індивідуальної релігійності православного віруючого, конструктивний тип індивідуальної релігійності православного віруючого.

Методологія дослідження індивідуальної релігійності передбачає з'ясування типів, видів, форм її виявлення. За радянських часів існувала чітка градація віруючих за формальними показниками, а саме: переконаний, віруючий за традицією; такий, що сумнівається; невіруючий. Тип релігійної особистості, глибина та інтенсивність її віри визначались залежно від ступеню культової активності, частоти відвідання церкви, дотримання норм релігійної поведінки у домашніх умовах, молитви, постів тощо¹. Ця тенденція залишилась пріоритетної для соціології релігії.

Сучасне релігієзнавство володіє більш широким інструментарієм, значно актуалізує особистісний підхід до індивідуальної релігійності віруючого, наголошує на екзистенційних, світоглядних, конфесійних його особливостях. Відхід науковців від ідеології дистанціювання з релігійною філософією уможливорює реалізацію завдання щодо визначення

¹ Угринович Д. М. Психология религии. – М., 1986. – С. 119 – 120. Режим доступу: http://lib100.com/book/common_psychology/psych_religion/Угринович%20Д.М.,Психология%20религии.pdf