

Міністерство освіти і науки України  
Чернівецький національний університет  
імені Юрія Федьковича

ІРИНА ГОРОХОЛІНСЬКА

# ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ ІНТЕНЦІЇ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

МОНОГРАФІЯ



Чернівці  
Чернівецький національний університет  
імені Юрія Федьковича  
2019

УДК 316.74:2(075.8)

Г 703

Друкується за ухвалою Вченої ради  
Чернівецького національного університету  
імені Юрія Федьковича  
(протокол № 6 від 29 травня 2019 року)

**Рецензенти:**

**Чорноморець Юрій Павлович**, доктор філософських наук,  
професор;

**Бондаренко Віктор Дмитрович**, доктор філософських наук,  
професор;

**Філоненко Олександр Семенович**, доктор філософських наук,  
доцент;

**Санніков Сергій Вікторович**, доктор філософських наук, доцент

**Горохолінська І.В.**

Г 703 Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності : монографія / Ірина Горохолінська. – Чернівці : Чернівецьк. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. – 424 с.

ISBN 978-966-423-524-9

У монографії здійснено комплексну міждисциплінарну концептуалізацію динаміки кореляції секулярного і постсекулярного в сучасній релігійності – засобами цілісності методологічного інструментарію як філософсько-релігієзнавчої, так і богословської науки через призму моделювання умов ефективної синергії філософських і богословських, світсько-гуманітарних і віроповчально-конфесійних інтенцій в ідейно-теоретичному та доктринально-праксеологічному контекстах релігійності.

Адресовано науковцям, викладачам, аспірантам, фахівцям у царині філософії, релігієзнавства, богослов'я, а також всім, хто цікавиться питаннями духовності та релігійності

УДК 316.74:2(075.8)

ISBN 978-966-423-524-9

© Горохолінська І.В., 2019

© Чернівецький національний університет  
імені Юрія Федьковича, 2019

***Тим, хто тримає  
мою землю й моє Небо:  
мої синам***

*1 Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любови не маю, то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий!*

*2 І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любови не маю, то я ніщо!*

*3 І коли я роздам усі маєтки свої, і коли я віддам своє тіло на спалення, та любови не маю, то пожитку не матиму жадного!*

*4 Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається,*

*5 не поводитьься нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого,*

*6 не радіє з неправди, але тішиться правдою,*

*7 усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!*

***8 Ніколи любов не перестає!***

**(1 до Коринтян 13:1-8)  
Біблія в пер. Івана Огієнка**

## ЗМІСТ

|   |            |
|---|------------|
| <b>Передмова.....</b>   | <b>6</b>   |
| <b>Розділ 1. Філософсько-релігієзнавчі<br/>витоки та концептуалізація дискурсу<br/>секулярності / постсекулярності.....</b> | <b>9</b>   |
| 1.1. Кореляція релігійного і світського<br>у філософському мисленні<br>від Античності до Ренесансу.....                     | 10         |
| 1.2. Підходи до осмислення релігійності<br>в новочасній та післяпросвітницькій<br>філософській думці.....                   | 41         |
| 1.3. Методологія аналізу секулярності і<br>постсекулярності<br>в сучасних соціології та філософії релігії.....              | 73         |
| <br>  |            |
| <b>Розділ 2. Генеза та діалектика<br/>секулярного / постсекулярного<br/>в богословських вченнях.....</b>                    | <b>144</b> |
| 2.1. Ірраціональні та раціональні<br>аспекти релігійності у возіях<br>середньовічної теології.....                          | 145        |
| 2.2. Богословські новації Реформації на шляху<br>секуляризації європейської релігійності.....                               | 169        |
| 2.3. Постмодерні та постсекулярні засновки<br>динаміки сучасних богословських концепцій.....                                | 180        |
| 2.4. Есхатологічно-футурологічні акценти<br>сучасного постсекулярного богослов'я.....                                       | 238        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Розділ 3. Синергія секулярного / постсекулярного в сучасному релігійному та соціально-культурному житті.....</b> | <b>261</b> |
| 3.1. Етична варіативність аксіосфери сьогодення і трансформації релігійності.....                                   | 262        |
| 3.2. Секулярне в релігійній естетиці і релігійні конотації у світському мистецтві.....                              | 298        |
| 3.3. Функціонування релігійності в ціннісних колізіях сьогодення: соціально значущі горизонти.....                  | 315        |
| <br>  |            |
| <b>Висновки.....</b>  | <b>380</b> |
| <br>  |            |
| <b>Список використаної літератури.....</b>  | <b>388</b> |

## ПЕРЕДМОВА

Головні смисложиттєві й соціальні питання – мотиватори рефлексії щодо світоглядно-ціннісної ідентичності особистостей і спільнот особливо актуалізуються в часи докорінних трансформацій. Секуляризація, глобалізація, постмодерн, дедалі інтенсивніша урбанізація, а поряд з тим і зміни в економіко-соціальному, політико-ідеологічному житті світу породили нові ціннісні орієнтири, ба навіть нову антропологічну реальність, констатовану багатьма експертами. Закономірно, що духовні зміни детермінують конкретні світоглядні переорієнтації аксіологічних пріоритетів особистості, яка намагається співвідносити себе з сучасною культурою. Як результат – сучасну етику називають багатомірною чи багатofакторною. Таку її особистість пов'язують саме із постмодерном і постсекулярними цінностями. А вони у своїх узагальнених смислах і практичних виявах вважаються відмінними характеристиками нашої епохи. Власне, й до них зводять як кризові явища в соціальному житті та етичному самовизначенні людини нашого часу (на яких акцентують одні інтерпретатори); так і певні процеси «оновлення» й «ренесансу» духовності та релігійності (що їх помічають інші дослідники). Останні події в Україні (процес і резонанси Євромайдану, військовий конфлікт на Сході), урізноманітнення представленості релігії в публічному просторі додатково підтверджують важливість розуміння закономірностей взаємодії релігії і суспільства, вивчення векторів її потужного впливу на нього і на окремих його членів.

З огляду на це сучасні богословська та релігієзнавча науки потребують віднаходження нових відповідей на питання про сутнісні характеристики й аксіологічно-соціальні виміри секулярності. Адже традиційні концепції її витлумачення піддаються істотній ревізії під впливом реального стану речей в релігійному-соціальному житті країн Європи загалом і України зокрема. А поряд з тим потребує концептуалізації й феномен постсекулярної релігійності. Часто вона поверхово інтерпретується лише як певний ренесанс релігійної віри і практики, а отже, як нібито «повернення» до ідеалів «досекулярного» в синтезі зі здобутками постмодерного світу. Є істотна потреба глибиннішого й варіативнішого, рельєфнішого розуміння «постсекулярності». Іншими словами, актуальним є пошук теоретично обґрунтованої відповіді на питання про можливість здійснення

демаркації секулярного і постсекулярного в сучасній релігійності задія наукового узагальнення усіх можливих модусів її якісних характеристик, котрі явно чи опосередковано узалежнені цими феноменами.

Монографічне дослідження виконане на межі богослов'я і релігієзнавства, з врахуванням попередніх результатів наукових дискусій щодо секулярного і постсекулярного станів соціального в сьогоденні. Загальним ідейним підґрунтям для дослідження стали праці провідних українських релігієзнавців, філософів та богословів: В. Єленського, Л. Филипович, Р. Соловія, М. Черенкова, Ю. Чорноморця, К. Пашкова, О. Білокобильського, О. Бродецького, Ф. Шандора, У. Луц та ін. Науковій концептуалізації феноменів секулярного й постсекулярного в сучасній релігійності значною мірою сприяють дослідження таких філософів і богословів: Ч. Тейлора, Х. Касанови, Ю. Габермаса, Д. Мартіна, П. Бергера, Т. Парсонса, Дж. Мілбанка, П. Нулленса, Р. Мічінера, Дж. Сміта, Д. Улазнера, Дж. Капуто, Ж.-Л. Маріона, І. Кірсберга, Ж.-П. Віллема, Г. Арендт, Дж. Ваттімо, М. Вестфала, О. Клемана, А. Макінтайра, З. Сокулера, Ю. Тішнера, С. Гаверваса, С. Хоружого, О. Шмемана, та ін.

Напрацювання власної методологічної стратегії відбувалося спільно з творчою опорою на евристичні можливості *аксіології релігії та типології віри* І. Канта; *концепції філософської віри* К. Ясперса, *ідеї переосмисленого християнства* М. Гайдеггера, *витлумачення секулярності як нової «духовної реальності»* Ч. Тейлора, *типології секулярних суспільств* Д. Мартіна, *теорії постсекулярного суспільства як невизначеної перехідної форми* організації соціально-культурного життя Ю. Габермаса, *теологічної герменевтики* Р. Хейза, *етичної доктрини діалогу як єдино можливої форми трансцендентального* Е. Левінаса, *богослов'я «Бога без буття»* Ж. – Л. Маріона, *інтенції про досвід віри та християнство як «кінець релігії»* О. Шмемана та *концепції гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей* О. Бродецького.

На цьому ґрунті власний методологічний підхід, який став основним підґрунтям цієї роботи, ми іменуємо так: *принцип ефективної синергії богословських і філософських, світсько-гуманітарних і віроповчально-конфесійних смислових імпульсів сучасної релігійності як такої, що характеризується відсутністю категоричної демаркації секулярно-світського і віроповчально-*

конфесійного аспектів. Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше здійснено комплексну міждисциплінарну концептуалізацію динаміки кореляції секулярного і постсекулярного не просто в суспільстві, а саме в сучасній релігійності – засобами цілісності методологічного інструментарію як філософсько-релігієзнавчої, так і богословської науки через призму моделювання умов ефективної синергії філософських і богословських, світсько-гуманітарних і віроповчально-конфесійних інтенцій в ідейно-теоретичному та віроповчально-праксеологічному контекстах релігійності.

Теоретичне значення дослідження полягає в тому, що завдяки його результатам в українських релігієзнавчій і богословській науках утворюється масив нового теоретичного знання, яке розкриває динаміку взаємодії секулярного і постсекулярного, беручи до уваги їхні соціальні, віроповчально-доктринальні, ціннісні, філософсько-теоретичні і праксеологічні аспекти. Це послужить методологічною платформою для розробки низки подальших досліджень, які стосуються функціональності релігійності і безрелігійності в плюралістичному соціумі, діагностики ціннісного потенціалу як релігійних, так і світських соціальних рухів й ідей. Дослідження може бути опорою для розробки цілої низки курсів для спеціальностей «релігієзнавство», «богослов'я», «філософія». Також його результати мають експертний потенціал і можуть бути корисними для релігієзнавців і богословів, – які здійснюють просвітницьку і ціннісно-орієнтаційну активність в публічному просторі функціонування суспільства. Міждисциплінарний характер дослідження може змотивувати подальші наукові розробки теми секулярного / постсекулярного не тільки в руслі релігієзнавства та теології, а й у руслі філософії науки, аксіології, етики, соціальної філософії тощо.



**РОЗДІЛ 1.**

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ВИТОКИ  
ТА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДИСКУРСУ  
СЕКУЛЯРНОСТІ / ПОСТСЕКУЛЯРНОСТІ**

### ***1.1. Кореляція релігійного і світського у філософському мисленні від Античності до Ренесансу***

Джерела й витoki секулярності відшукати набагато складніше, ніж причини та передумови секуляризації. Адже, як ми з'ясували, розкриваючи зміст дефініцій ключових категорій і понять, секулярність обов'язково передбачає характеристику сутнісних ознак не лише суспільних процесів, ідейних настанов, але передусім провідних світоглядних акцентуацій. Але й власне секуляризація як процес конкретних змін у суспільних моделях взаємозв'язків соціальних груп та різних людських інститутів має джерела саме ідейно-світоглядній історичній спадщині, котра часто не має прямих історичних конотацій з конкретними подіями чи рішеннями, котрі є яскравими свідченнями «секуляризаційних процесів». Проте опосередковано вона мала відповідну дієвість для формування ґрунту цих процесів. Більше того, не виправданими є наміри віднаходити детермінанти секуляризаційних процесів і секулярності в кризових ситуаціях минулого чи сьогодення. Знак рівності між кризою, навіть морально-духовною, і секулярністю є хибною методологічною настановою – як у контексті богословського, так і філософсько-релігійнознавчого цілісного вивчення феномена секулярності та постсекулярності в релігійності.

Українська дослідниця історико-філософських витлумачень секуляризації У. Луц доводить, що не секуляризація – головна визначальна сила кризових станів сьогодення. Ця дослідниця констатує, що кризові переживання відзначали різні етапи історії, тож годі говорити про унікальність кризи сьогодення. Ця авторка підкреслює: «До того ж критика сучасності і діагностування кризи є свого роду наслідком віри у міф про «Золотий вік», ідеалізоване минуле, порівняно з яким тепер (яким би століттям не було це «тепер») усе погано. По-друге, секуляризація – це складний тривалий процес, повноцінне розгортання якого стало можливим завдяки унікальному синтезу здобутків Осьового часу, Античної спадщини, християнства та європейського культурно-історичного середовища» [164, с.9]. Тобто, при аналізі характерних рис сьогодення, намагаючись відповісти на питання про якісні

характеристики секулярності та постсекулярності, ми неодмінно звертаємося не лише до тих її ідейних джерел, котрі асоціюються із мислителями доби Відродження та Просвітництва. Адже вони вже тільки констатували конкретні секуляризаційні процеси, описували ті події, сучасниками яких були, та осмислювали ті зміни, котрі спостерігали як безпосередні учасники. Логіко-історичний підхід вимагає звернення до ідей тих мислителів, котрі готували ґрунт для формування секулярності як особливого феномену в європейській цивілізації.

Античні філософи інтуїтивно, не будучи до кінця свідомими перетворень, котрі стануться в Європі після зміни її релігійної ідентичності з язичницької на християнську, будучи «людьми свого часу», все ж зуміли закласти такі потужні когнітивні імпульси, що запрограмували принцип ефективної синергії філософських та богословських, світських та віроповчально-релігійних інтенцій в релігійності (як би ми її не характеризували в якісному плані). Ба більше, попри величезний часовий проміжок, саме їхній ідейний доробок опосередковано дав підстави таким сучасним теоретикам секуляризації, як Ч. Тейлор чи Х. Касанова, говорити про секулярність як «іншу духовність». Вона не суперечить релігійності, а лише змушує відповідальніше та вимогливіше ставитися до власних релігійних переконань на предмет їхньої морально-ціннісної адекватності. Слідом за такими мислителями, напевно, й міркує У. Луц, що «секуляризація є свідченням духовного поступу, хоч, ясна річ, цей процес не є всеосяжним, однорідним; до того ж трапляються прикрі рецидиви у формі псевдорелігій тоталітаризму та сучасної міфотворчості. Секуляризація не призводить до втрати трансцендентного, подолання прірви між досконалим божественним і нікчемним людським. І внаслідок цього злиття трансцендентне зовсім не вульгаризується, не знецінюється – натомість іманентне, цьогосвітне, людське переоцінюється і стає значущим» [164, с.9]. Така переоцінка «людського» через призму оцінки Надприродного розпочалася ще в добу Античності. Ми спробуємо у своєму дослідженні виявити філософські передумови секулярності через окреслення знакових концептуальних узагальнень філософів Античності, Середньовіччя та Відродження, ідеї яких надали детермінаційних імпульсів

подальшим світоглядним змінам в європейському ідейно-ментальному та духовному просторі.

Вивченню інтелектуальної, аксіологічної та естетичної спадщини Античності, дослідженню давньогрецької та давньоримської міфології, літератури, соціально-політичної системи та філософських шкіл присвячено незліченну кількість розвідок в найрізноманітніших царинах наук. Античність називають «колицкою європейської цивілізації», адже всі сфери культури та людської життєдіяльності досягли тут значних висот розквіту, виплекавши стандарти-взірці, котрі змушували погляд багатьох відомих нині європейських філософів, митців, богословів озиратися на здобутки Античності як певні вихідні дороговкази, ідеали тощо.

Якщо вести мову про секулярність та секуляризацію, то очевидно, що саме в Античності сформувалася настанова на необхідність синергійного взаємоузгодження філософії, науки і релігійного містицизму. В подальшому ході історії європейської цивілізації саме вона сприятиме дієвості такого підходу в християнському середовищі і впливатиме не тільки на методи раціоналізації релігії, але й на ірраціоналізацію теоретичного мислення. Саме така настанова сприятиме витворенню своєрідної філософії й аксіології, але передусім (і це надважливо) – творенню специфічної релігійної свідомості, котра здатна вбирати в себе одночасно ідеї «уярмленості душі» тілом, необхідності дбати про життя «неземне» поряд із усвідомленням важливості соціальної активності, наукових відкриттів та економічного процвітання; концепти свободи волі та напередвизначеності; фатальної гріховності людської природи та її величі як «образу і подоби».

Зосередимо свою увагу на найбільш знакових постатях античної філософської думки, котрі, на наш погляд, найбільше сприяли формуванню ідеалів ефективної синергії світських і релігійно-містичних інтенцій, що в сучасності поряд з іншими складовими забезпечили особливий стан демаркації секулярного й постсекулярного в релігійній свідомості європейців.

#### *Ксенофан з Колофона*

Послідовна критика грецького політеїзму, котра ґрунтується на глибині філософських розмислів та особливій богословській прозорливості – це та характерна риса, котра постійно звертає на себе увагу при осмисленні творчості раннях грецьких мислителів й,

зокрема, при ознайомленні з філософськими поетизованими творами Ксенофана з Колофона. Звичайно, існує погляд, котрий вказує на певну умовність його авторства (адже більшість творів цього поета-мислителя дійшли до нас в уривках, інтерпретаціях та «свідченнях» інших пізніших античних мислителів). У такому ракурсі ідеї, приписувані Ксенофанові, мали можливість «переплестися» зі смислами вчення Платона, Аристотеля й демонструватися Діогеном Лаертським чи іншими, уже через призму наявних на той час пізніших філософських концептів. Але все ж попри це оригінальність і (в контексті нашого дослідження методологічна ефективність) ідей Ксенофана незаперечна.

У середовищі грецьких поетів, що з такою пошаною ставилися до гомерівської міфології, оспівуючи у своїх творах олімпійських божеств і героїв, сформувався унікальний мислитель, про чий погляди на Бога у Псевдо-Аристотеля сказано так: «Але якщо він один, то мусить бути скрізь подібний: скрізь бачити, [скрізь] чути та [скрізь] мати інші чуття. Інакше його частини, які є частинами Бога, перебували б між собою у відношеннях панування й підкорення, що неможливо. А оскільки він скрізь подібний, то мусить бути кулевидним, бо річ не в тім, що він тут такий, а там ні, але так, що він скрізь [такий]. Оскільки він вічний, один і кулевидний, то він і не нескінченний, і не скінченний. Справді ж, нескінченним є не-суще, бо ж саме воно не має ні середини, ні початку, ні кінця, ані жодної іншої частини, а таким є нескінченне [280, с. 160]. Таке витлумачення Бога – прорив у богословських студіях Античності, адже такі атрибути як нескінченність, всемогутність (все бачить, все чує і всюди проявляє всі можливі почуття), єдність – сповнені потужною релігійною феноменологічністю та філософською узагальненістю, котрі підтверджують не тільки дійсність потреби й потягу людини до пошуку відповідей на питання про основи світу та власного місця в ньому, але й інтелектуальну спроможність «прориватися» через культурне середовище до ще науково не зартикульованих, богословськи не узагальнених, але ціннісно й когнітивно затребуваних людською природою глибин віри.

Саме такий стан інтелектуальної інтуїції, напевно, мали на увазі речники концепції прамонотеїзму – дещо суперечливої, котра визнавалася спершу як «наукова», а згодом «псевдонаукова». Звернімо увагу на таке міркування: «Вища Істота в релігіях

архаїчних суспільств є реліктом споконвічного монотеїзму – свідченням первинної, втраченої згодом, віри першолюдності в єдиного Бога–Творця. Це припущення, однак, залишається принципово недоказовим, будучи радше предметом віри, а не перевірюваним науковим фактом. Це, до речі, розуміли й ті, кого вважають засновниками теорії прамонотеїзму – англійський релігієзнавець Ендрю Ленг та австрійський етнограф Вільгельм Шмідт» [325, с. 270]. І тут Ксенофан знову ж актуальний, адже він також вказує на такий контраверсійний дуалізм – віри та істини; наукової доказовості та інтелектуальної інтуїції; людської діяльнісної і пізнавальної спроможності і людської потреби в досвіді, який дається через релігійність. Наведемо один із Ксенофанових фрагментів (відтворюємо за російським перекладом без збереження віршованого розміру): «Точної істини про богів і про все, що я тільки обговорюю, ніхто з людей не узрів і ніхто її не дізнається: якщо комусь і вдасться цілком сказати те, що здійснилося, сам він все одно не знає; в усьому буває лише здогад» [280, с. 173]. Цінним нам видається не той аспект, котрий демонструє бажання Ксенофана підкреслити факт непізнанності Бога чи неможливості розумовим шляхом підтвердити дійсність його існування – це предметне поле інших розвідок. Методологічно важливо, що ще в Античності було накреслено принцип необхідності осмислено ставитися до релігійних феноменів, не сприймати їх виключно на віру, але й не відмовлятися від них, навіть якщо вони не мають стовідсоткового дискурсивного підтвердження власної істинності.

Ще більш важливо, що саме Ксенофан вказує на сумірність релігійних поглядів зі світськими нормами життя, певну зумовленість релігійності соціальними, культурними чи навіть антропологічними реаліями: «Якби бики, чи леви, чи коні мали руки і якби вміли будь-що писати, наче люди, то коні богів уподібнили б до коней. А бики дали б безсмертним богам бичачий образ. Їх кожен увідповіднив би зовнішністю до тієї породи, до котрої він сам належить на землі» [104, с. 84-85]. «Ефіопи мислять богів чорними та кирпатими, натомість фракійці мислять їх блакитноокими й руськими» [104, с. 85]. Пізніше аналогічні думки в середовищі філософів стануть нормою (згадаймо хоча б концепцію Л. Фосрбаха), але для свого часу такі міркування були не просто

сміливими, але й до певної межі парадигмально революційними. Грецька міфологія, будучи панівною ідейною системою, не тільки пронизана красою та філософською алегоричністю. Вона транслиувала конкретні соціальні настрої, а поряд з тим і формувала нормативність суспільних зв'язків у тогочасному соціумі. Сумніви щодо її основ каралися як загроза політичній злагоженості (згадаймо лише про вирок Сократу, котрий насмілювався, слідом за Ксенофаном, поставити питання щодо істинності політеїзму).

А тому, можна точно твердити, що погляди Ксенофана – це початок впевненої відмови від героїзації чи ірраціоналізації міфологічних сюжетів та феноменів на користь їхньої раціоналізації – водночас зі збереження ревелюціонізму (хай ще не християнського, але все ж релігійно мотивованого). Як зазначає М. Конрад, «від Ксенофана починаються намагання філософів очищувати міфологічні вірування й узгоджувати релігійні правди з вимогами розуму» [146, с.120]. Як уже стверджувалося, ми не ототожнюємо раціоналізацію релігійності з її секулярністю та секуляризацією суспільства. Але все ж, як зрозуміло з наших дефініцій, вбачаємо в раціоналізації релігійності потужний чинник, що сприяв поступовому рухові до секулярності релігійності та витворення специфічного поля постсекулярності, коли постулати віри сприймаються не як тоталітарні імперативи, а як гуманістичні спонуки до усвідомленого вибору життєвих пріоритетів.

Грецьке язичництво не вимагало постійних свідчень через систему вчинків підтверджувати власну релігійність (як цього не вимагає жодна із політеїстичних народних релігій). Спосіб життя як «знамено» віри – це більше християнський символ (навіть усталений вираз «християнський спосіб життя» є свідченням цього). Адже доволі невеликих зусиль потрібно докладати, щоб підтвердити свою релігійну приналежність лише під час здійснення релігійно-культурних дій. Значно важче весь спосіб свого життя узгодити із вимогами власної релігійної свідомості. Давньогрецький культ вимагав цього лише від звершувачів культу, священослужителів, та не від звичайних громадян. Однак доволі знаковим є звичай піфагорійців, котрих значна частина вчених називає саме релігійною спільнотою, й котрі демонстрували доволі промовисті ідеали життя та мислення, що є стратегічно важливими і в контексті ідей нашої роботи.

## *Піфагор*

Ім'я Піфагора відоме доволі широко і в різних сферах науки. «Найбільший еллінський мудрець» (як його називав Геродот) оповитий легендами, адже жоден з творів не має достовірно його авторства. Інформація про його ідеї здобувається з творів його послідовників, котрі рясніють подекуди упередженим звеличенням свого Вчителя. «Піфагор залишається загадкою, бо в ньому у дивний спосіб уживалися і вчений (усякий школяр знає його ім'я як математика), і містик, що видавав себе за посланця богів, створив спілку однодумців, наповнену символічними таємницями та схожу на релігійну секту. Ось це поєднання, здавалося б, непоєднуваного, і породило філософію – особливу форму світобачення й творчості» [310, с.102]. Його філософська система, як і спосіб його життя, – дивовижне поєднання імпульсів книжної мудрості, точної науки, математичних абстрагувань, інтелектуальних експериментів та узагальнень – з одного боку; а з іншого, – це містерія культу, мистико-естетичні практики, релігійні екстази.

Піфагор, як твердять дослідники, черпав натхнення із різних культур та релігійних традицій, творячи власну синтетичну релігійно-філософську тканину смислів, адже вона була покликана не лише розкрити сутнісні характеристики світу й речей в ньому, а й впорядковувати норми міжлюдських стосунків, сформувати певну спільноту, котра б узгоджувала власний спосіб життя із тими настановами, котрі як істини проголошував Піфагор. Саме такою спільнотою і постала піфагорійська спілка, що була не тільки гуртом науковців та філософів, а передусім релігійним об'єднанням. Явмліх чітко вказує: «Ще він, як твердять, поєднав філософію про божеств з усілякими культурами, одного навчившись в орфіків, іншого – в єгипетських жерців, третього – в халдеїв та магів, четверте запозичивши з містерій, які здійснювалися в Елевсині, на Імбросі, Лемонсі і в Самофракії, а дещо – у тих спільнот, котрі поширені в кельтів та іберів» [327, с.101]. «Піфагорійський спосіб життя» – такий ж усталений вислів, як і християнський чи мусульманський спосіб життя. Адже він також спирався на конкретну ієрархію цінностей, котра визначала його зміст. У цій ієрархії першорядна роль відводиться прекрасному та добродієсному (сюди піфагорійці відносили й науку в широкому розумінні цього слова); на другому місці – все, що вигідне й



корисне, а на третьому – приємне. Єдність естетичного, етичного та інтелектуального – як найвища цінність в релігійній спільноті – ось зразок первинної ефективної синергії світського та віроповчального, філософського та богословського. Адже такі аксіологічні пріоритети детермінували своєрідну праксеологію релігійного культу, коли не жертвопринесення чи поклоніння є визначальними у релігійності, а спільнотність та дружба, гармонія душі й тіла, естетичні поривання в музиці, інтелектуальні звершення в науці, первинна цінність споглядання тощо. А коли піфагорійцям й рекомендувалося вдатися до обрядів, то практикувати їх слід було не предметно-практично, не натуралістично, а символічно (як спосіб виявити благоговіння, вдячність, захват, каяття тощо). Хоч це й парадоксально, але Піфагор в дивовижний спосіб накреслив у власній спільноті провістки моделі пост-секулярної релігійності, котра характерна для багатьох релігійних спільнот сучасного світу.

Прикметно, що саме він (якщо вірити джерелам) упровадив до наукового обігу власне термін «філософія», стверджуючи, що він сам не є мудрецем, а тільки любить мудрість. Мудрість же він убачав в долученні до найзаповітніших істин буття космосу: гармонії Всесвіту, розуміння Бога як Одиниці (чи Єдиного), сакралізації математичної структурованості речей та явищ тощо. У Ямвліха сказано, що найменування «філософія» застосовано вперше саме Піфагором, котрий захоплення нею інтерпретував як любов до мудрості. Тим часом мудрість передбачає передусім інтенцію свідомості на істинно суще. Ямвліх переповідає поширене в Античності твердження, що Піфагор збагнув саме це істинно суще і надавав йому дефініції нематеріальності, вічності та самодієвості завдяки тому, що його єство – безтілесність. Текст Ямвліха розгортає таку позицію Піфагора: «А решта ж, однойменна з ним, – це матеріальні і тілесні види, котрі зуться сущими через причетність до істинно сущих, види породжені і такі, що руйнуються та ніколи в справжньому значенні цього слова не існують. А Мудрість – то знання про реальності, сущі панівним чином, а не про однойменні з ними подібності, бо ж тілесні речі і непізнаванні, і перешкоджають виробленню точного уявлення про них, будучи й безмежними і неохопними пізнанням і ніби такими, що взагалі не існують через їхню розрізненість загалом і

неможливість встановити межу, яку можна було б позначити правильно. Науку ж про те, що за своєю природою непізнаване, неможливо навіть собі уявити. Отже, треба прагнути не до безпредметного знання, але більше до знання про реальності, суцї панівним чином, завжди тотожні собі, повсякчас незмінні і відповідні поняттю «суцце». А осягнення істинно суцього – так уже сталося – пов'язане також і з осягненням однойменних з ними подібностей, і цей зв'язок, раніше не досліджуваний, виявляється в тому відношенні, в якому перебуває наука про часткове до науки про загальне» [327, с.105]. Тобто, для Піфагора філософія – це шлях пізнання Трансцендентного, адже саме в трансцендентних речах і криється істина, котра здатна розкрити істинно суцце. А розкриття змісту та атрибутів істинно суцього – мета праведного життя. Іншими словами, релігійність полягає в постійній синергії філософських та богословських рефлексій, інтелектуально-світських і культово-містичних практик. Естетична та інтелектуальна обізнаність та зацікавленість, дружність та спільнотність, увага та повага до інших культурних традицій, усвідомлення важливості наукових відкриттів у контексті пізнання божественних засад – ось ті модуси піфагореїзму, котрі вказують на його детермінантну роль у формуванні особливого світоглядно-методологічного поля тяжіння європейської релігійної культури до такого типу, який згодом сумарно під впливом інших чинників, сформує секулярну свідомість, а далі трансформується в особливий тип релігійності, де секулярне й постсекулярне, релігійне й світське повсякчас доповнюють одне одне задля глибиннішого пізнання людиною власної релігійної ідентичності та підтвердження власної віри через осмисленість ціннісного й розумового вибору.

Очевидно, що сучасна постсекулярна релігійність корениться не в якійсь одній конкретній філософській системі поглядів, культурній трансформації, політико-соціальній програмі, релігійно-віросповідній нормі. Чинників (як філософських, світських (позарелігійних), так і внутрішньо богословських, релігійно зумовлених) – велика кількість. І ми як у цьому розділі, так і в наступному, можемо лише артикулювати ті із них, котрі, на нашу думку, найяскравіше демонструють формування саме такої особливості сучасної релігійності.

Безсумнівно, за умови такої настанови та з огляду на предмет дослідження, неможливо оминати увагою філософську систему Платона. Відомо, що платонізм і неоплатонізм вважають чи не найяскравішою античною передумовою формування християнської філософії та кристалізації певних християнських догматів. Як слушно стверджує І. Мозговий, «уже в ранньохристиянському богослов'ї склалася потужна неоплатонічна традиція, під впливом якої перебувала більшість Отців Церкви. І хоча неоплатонізм і протиставляв себе християнству, а останнє ворогувало з цим виразником язичницького світогляду, проте ідеї пізнього платонізму були широко використані представниками свято-отцівської думки, які, виходячи з цієї теоретичної бази, піднесли своє богослов'я на рівень складного й багатогранного інтелектуального вчення. Подібна неоднозначність щодо здобутків минулого є закономірною для носіїв будь-якого нового світогляду, котрий формується на «зламі» епох. Ці здобутки повинні радикально заперечувати старе, щоб стверджувати нове, і разом з тим зберігати спадкоємний зв'язок із минулим» [184, с. 6-7]. В такий спосіб увага до витоків платонізму є в рамках нашого дослідження цілком виправданою і відповідатиме настанові відтворення цього взаємозв'язку між античною філософією, християнством і подальшим філософуванням, яке зазнало платонічних впливів та реалізовувало синтез світсько-гуманістичного і релігійного.

### *Платон*

Біографічний метод у дослідженнях орієнтує на вивчення тих віх в історії життя мислителя чи іншої творчої особи, які справили непересічний вплив на формування його світогляду та своєрідності творчості. Коли ведеться мова про буддизм, згадують легендарні «чотири зустрічі Будди», котрі вплинули не лише на Будду, але й на всю історію індійської філософії; Паскаля не уявити без ночі написання «Меморіалу», котра змінила напрямок його філософування. У Платона, якщо вірити дослідникам, був схил Акрополя перед храмом Діоніса, де він почув славнозвісного Сократа. Звичайно, що Платон у своїх філософських висновках відштовхувався від власних попередників: Геракліта, Кратила, Піфагора, але сократівська інтуїція Абсолюту та зумовлений нею ціннісний абсолютизм повсякчас пронизують всю систему його

філософії. Більше того, у творах Платона, як відомо, важко вирізнити ідеї Сократа від ідей самого «переповідача», а тому в історії філософії їхні системи існують як певна ідейно-теоретична синергія інтенцій та умовиводів.

Відомо, що в центрі філософської системи Платона поділ світу на три частини: 1) світ речей, 2) світ ідей (ейдосів), який включає, зокрема, й світ математичних об'єктів, та 3) стихію «світової душі». Дослідник В. Кондзьолка у вступній статті до «Діалогів» наголошує: «Ідеї в даному випадку є для речей своєрідними зразками, взірцями (*paradeigmata*). Речі завжди існують, а точніше, можуть існувати лише як такі, що співпричетні (*kata metheschein*) ідеям і навіть отримують ті ж самі назви, що й ідеї. За цих умов відношення речі, предмета до ідеї ми окреслюємо через поняття «участь» (*participation*). Людина, для прикладу, бере участь у красі, добрі, істині чи, кажучи іншими словами, володіє красою, добром, істиною, хоча сама і не є ними. Вона в даному випадку неначе вбирає, запозичує ці якості від чогось вищого, досконалого і тим самим прилучається до нього, з'єднується з ним. Вже у філософії піфагорійців ми зустрічалися з досить незвичною формулою: «Предмети є копії чисел», «Все є число». Платон добре знав засади філософії піфагорійців, тож цілком можливо, що саме їхні ідеї позначилися й на формуванні головних положень його філософської доктрини. У всякому разі, Платонова підсумкова формула досить близька до піфагорійської: «Речі є співпричетні (*kata metheschein*), беруть участь в ідеях»» [217, с.10]. Таке бачення сумірне із християнським баченням співпричетності людини як до творіння, так і до Творця через творчість, морально-етичну практику, котрі часто надихають віруючого у світі тут-і-тепер відчувати повсякчасну присутність Бога та Його промисел. Але таке відчуття співпричетності можливе лише як результат єдності постійної глибокої та послідовної релігійної практики (молитви, читання священних текстів, долучення до Таїнств та обрядів), так і інтелектуальної роботи (саморефлексії, осмислення сутності світу, глибини мистецької смислотворчості, збагнення смислу культурних артефактів). Філософська сміливість та релігійне смирення, когнітивний баланс інтелектуальної, творчої та духовної сторін життя – ось характерна риса як релігійно-філософських ідей

Платона, так і конструктивних механізмів прояву сучасної релігійності в період так званої постсекулярності.

Навіть якщо твердити про першочергову важливість у період до початку конкретних секуляризаційних процесів векторів раціоналізації релігійності, то й у цьому напрямку Платон працював доволі продуктивно. Уже згаданий В. Кондзьолка, розгортає ту тезу, що для Платона справжні духовні прозріння мають своєю передумовою інтелектуальну активність, енергію й доцільну спрямованість мислення. Саме мисленню і тільки йому до снаги «збагнути цю вищу онтологічну сферу, якою є світ ідей, і тим самим прилучитися до вищої досконалості, до чогось вічного, незмінного, до абсолютного, до ідеї Добра (Бога). Цього, додав він, ніколи не можна домогтися на рівні чуттєвого пізнання, бо тут ми фактично впираємося у мінливий світ явищ, у щось видиме, зовнішнє, у вічну течію буття, де не існує жодної твердої пізнавальної опори для відкриття істинного буття, яким і є світ ідей» [217, с.12]. Ця теза ще раз підтверджує успадкування Платоном піфагорійських постулатів щодо координації пізнання істинно сущого і речей світу. Але у своїх творах Платон значно розширює ці «піфагорійські» горизонти.

В контексті нашого дослідження цікаво, що Платон доволі велику увагу приділяє питанням цінності та важливості адекватного розуміння аксіологічних норм і настанов у рамках пізнання та служіння Трансцендентному. Не страх покарань, що характерний для язичницьких культур, а турбота про поведінкову адекватність, гідність на шляху до доброчесності та угодності / відповідності волі Бога (чи Вищої Ідеї) – ось настанова платонізму, котру Платон доносить нам устами свого вчителя в «Апології Сократа»: «І якби мені хто з вас заперечував і твердив, що дбає, то я не відпущу його і не відйду від нього зразу, а буду його розпитувати й переконувати, і якщо помічу, що в нього дійсно немає доброчесності, а він тільки говорить, що вона є, картатиму його за те, що він найбільші цінності ні за що має, а безвартісне високо цінує. Так чинитиму я з кожним, кого тільки зустрину, з молодим і старим, із чужинцем і своїм земляком, а надто з вами, афінянами, тому що ви мені ближчі по крові» [217, с.31]. Відтак Сократ робить припущення, що в цьому й полягає істинне веління Бога, про що слід достеменно пам'ятати кожному. Відповідно, для нього таке служіння Богові

сприймається як найдостойніший спосіб самореалізації. І Платонів Сократ підкреслює, що в увиразненні цього переконання для всіх полягає його найпершорядніша місія: «Турбуватися передовсім якнайдужче не про тіло й не про гроші, а про душу, щоб вона була якнайкраща; я тверджу, що не від грошей створюється добродесність, а від добродесності бувають у людей гроші та всілякі інші блага, як у приватному, так і в громадському житті» [217, с.31]. Така настанова на сумірність благочестя та успішності є доволі промовистою в контексті сучасної християнської етики, котра, хоч і не видозмінилася в сутнісних своїх характеристиках, але під впливом секуляризації та реформаційних тенденцій, поглибила інтенсивність індивідуальної вимогливості людини до себе, а також вагу / значущість особистісного фільтру засад нормативності, імперативності та оцінності, надто якщо ми говоримо про етику протестантську. Ми матимемо змогу й нагоду обміркувати ці питання детальніше в наступних розділах. Але й в найширшому контексті варто відзначити, що платонівська етика містить значний потенціал синергії філософічності і містичності, раціонального й ірраціонального на шляху утвердження істин віри та благочестя.

Платон, як відомо, наголошував на неможливості у світі тут-і-тепер вичерпно пізнати повноту істини. Анамнезис як шлях «привідкриття» для людини світу ейдосів потенціуює, примножує наші знання та наближає нас до Істини. Але все ж душа, уярmlена тілом, не здатна зосередитися на мисленні цілковито, адже як сказано в діалозі «Федон»: «...Якщо неможливо домогтися чистого пізнання, не розлучившись з тілом, то тут істинне одне з двох: або знання взагалі недосяжне, або воно дістається тільки після смерті. Бо тільки тоді, а не раніше, душа буде існувати сама собою, відлучена від тіла. А поки ми живемо, то, очевидячки, наблизимось до знання лиш тоді, коли не будемо підтримувати зв'язку з тілом, крім крайньої необхідності, і не заплямуємо себе його природою, а будемо триматися осторонь від нього, поки сам Бог нас не визволить. Ось так, очищені й визволені від нерозважливого впливу тіла, ми, ймовірно, опинимось серед інших, таких самих, як ми, чистих істот і власними силами пізнаємо все чисте, а це, звісно, і є істина» [217, с.243]. Чи означає це, що Платон нівелював пізнавальні можливості людини й применшував значущість

«розумної» компоненти її сутності? Звісно ж, ні. Вище ми вже говорити про важливість в контексті платонівського вчення мислення на шляху духовного осягнення людиною світу. Тож наведені думки лише ілюструють ту глибину усвідомлення потреби постійної розумово-мисленнєвої роботи, динаміки в напрямку осягнення себе та світу, котрі ми асоціюємо зазвичай із постаттю Сократа. Сократівське «я знаю, що я нічого не знаю» – у платонівському горизонті ідей постає не як нігілізм щодо когнітивних можливостей, а як усвідомлення зростання вимогливості до компетентності пізнання в умовах світоглядних і смисложиттєвих запитів особи, а надто тих запитів, котрі змушують її апелювати до досвіду збагнення Надприродного. Надприродне, Абсолютне все ж залишається недосяжним в повноті, але ми кожним актом інтелектуальної роботи, інтелектуального зусилля не тільки збагачуємо свою душу, але й привідкриваємо для себе презентованість цього Абсолютного в одиничних речах. А тому мудрість, згідно з Платоном, є надзвичайно важливою чеснотою. Але розум працює на вдосконалення душі лише в тому разі, коли його ціннісний вектор правильно спрямований. Адекватне аксіологічне поле тяжіння розуму, на думку Платона, – це орієнтація саме на мудрість, хоробрість, розважливість і справедливість. Тільки вдосконалюючи в собі чесноти та шляхетні порухи душі, людина розвивається розумово, а отже й духовно, – наближуючи себе до пізнання істини – Абсолютного Блага<sup>1</sup>.

В.Асмус пише: «Питання про виховання душі для правильного пізнання блага є, за Платоном, питанням про засоби, за допомогою яких найлегше й найуспішніше можна повернути людину до споглядання умоглядних речей. Це зовсім не означає вперше *вкласти* в неї нібито відсутню раніше здатність бачити. Вона в неї первинно є, але тільки «хибно спрямована, і людина дивиться не

---

<sup>1</sup> Ми не зупиняємо тут свою увагу на відомій тезі про те, що мораль у Платона є становою, а його концепція суспільства / держави – тоталітарною. Ці факти нами усвідомлюються, але не перебувають у полі нашої предметної дослідницької уваги, адже нас цікавить значною мірою питання методологічних інтенцій Платона щодо проблем релігійності й віднаходження в них тих імпульсів, котрі вплинули на творення світоглядних моделей постсекулярної релігійності в Європі.

туди, куди треба» (VII 518d)» [216, с.365]. Цей дослідник інтерпретує Платонову думку в тому сенсі, що значний масив позитивних душевних якостей співвідносний у своєму розвитку із позитивними властивостями тілесного порядку: якщо спершу людина їх не мала, то, працюючи над їх віднаходженням і формуванням у собі, вона дістає змогу розвинути їх шляхом своєрідного вправління. І з часом вони набувають якості звички. «Однак здатність мислити, за Платоном, є особливою та має «набагато більш божественне походження». «Вона ніколи не втрачає своєї сили, але залежно від спрямованості буває то корисною і придатною, то непридатною і навіть шкідливою» (VII 518e). Навіть негідники, люди з кепськими душами, можуть бути розумними, а їхній розум – проникливим» [216, с. 365]. Платонівський Бог-Деміург – Деміург-Ум. І саме тому він є й Абсолютною ідеєю розуму. А звідси випливає, що належне спрямування розуму – це розкриття задуму Деміурга щодо світу та людей. Інші спонуки розуму можуть бути доволі деструктивними. У концепціях Платона й Аристотеля, як зазначає В. А. Гура, «ідея Бога, вищої духовної першосутності, відіграє важливу конструктивну роль. Платон звернув увагу на зворотний бік розкутого безрелігійного мислення: релятивізацію моральних цінностей, що призводить до соціального хаосу. Тому Платон засуджує надмірну інтелектуальну свободу» [97, с.318]. Тобто Платон критикує не можливість розуму, а його неконструктивне спрямування. Уже в XX ст. науковці доволі гучно почнуть говорити про гуманізацію наукового пізнання, актуалізуючи питання аксіології науки, аксіології використання здобутків розуму, й у царині філософського знання з'являться нові дисциплінарні розділи – такі, як етика науки чи аксіологія наукового пізнання. А тому, попри очевидну підпорядкованість таких ідей Платона його бажанню вибудувати ідеальну тоталітарну станову державу, вони все ж мають і конструктивний потенціал за умови бажання їх адекватного витлумачення та правильної екстраполяції в суспільній практиці.

У контексті нашого дослідження доволі цінними є ідеї, що сприяють кристалізації в платонівському вченні думок щодо узалежнення пізнання, морального вдосконалення і єднання з Трансцендентним. Тут ми також вбачаємо генезу ефективної



синергії інтелектуально-критичного (філософського) та духовно-світоглядного (богословського) чинників на шляху творення традиції специфічного витлумачення норм релігійності та моральності в європейській цивілізації. Філософський теїзм як альтернатива догматизованому світобаченню в усвідомленні багатьох людей у попередні століття й тепер власне й зводиться до заклику інтелектуального збагачення та морального вдосконалення через постійні рефлексії й орієнтацію на дотримання принципу справедливості у житті конкретного суспільства. Такий філософський теїзм і є яскравим свідченням тієї моделі сучасної релігійності, котра доволі продуктивно поєднує в собі секулярні та постсекулярні, філософсько-світські та духовно-релігійні інтенції. Її визначеність, як ми побачимо надалі, часто ускладнена тим фактом, що побутують певні штампи про світоглядну виразність сучасної Європи: або як середовища, що постулює модернізовану християнську етику без уваги до християнських канонів та догм; або як спільність країн із християнською релігійно-конфесійною ідентичністю, котра збережена лише на рівні культового життя без справжньої вірності нормам християнської етики. В цій дихотомії ми спробуємо розібратися в наступних розділах. Але звернення до вивчення європейської аксіології неможливе без долучення до ключових ідей вчення того мислителя, котрий вважається засновником етики як окремої філософської науки – Аристотеля.

### *Аристотель*

Великий енциклопедист залишив по собі значну кількість творів на якнайширшу тематику. Як більшість давньогрецьких філософів (та й філософія взагалі), головною метою своїх рефлексій Аристотель постулює пошук Істини. На цьому шляху він, як вказують дослідники, узагальнює вчення попередників, але не втрачає індивідуальної оригінальності думки, сміливості в запереченні авторитетних концепцій.

Нагальною проблемою філософії для Аристотеля є питання першопричини всього сущого. «...Так звана мудрість, на загальну думку, обертається в царині перших причин і першооснов. Тож згідно з усім сказаним, досвідчений здається мудрішим, ніж ті, що здатні тільки до відчуттів (хоч би якою була ця здатність); ті, хто володіє мистецтвом, [мудріші] від наділених досвідом; зодчий [мудріший] від робітника, а умоглядні пошуки вищі за суто

практичну діяльність. Отже, ясно, що мудрість [або філософія] є наукою про певні причини і першооснови» [14, с.33]. Така ідея Аристотеля є одночасно й простою, й глибокою, адже саме тут криється сакрамент, що є для нас предметом та методологією дослідження: єдність усієї множини чуттєвих, інтелектуальних, духовних засад досвіду та практики є істинною мудрістю, котра вимагає усвідомлення важливості пошуку відповіді на питання про причини та першооснови світу та людства.

Маючи сміливість відповідати таким ідеалам філософії, Аристотель ставить в її центрі вчення про причини, яких в кожній речі він виділяє чотири (матеріальна, формальна, дійова та цільова). Опредметнюються такі його міркування ідеєю ентелехії – енергії, що сприяє повноті здійснення кожної речі (душа, до прикладу, є ентелехією тіла) та твердженням того, що кожна річ запрограмована на виповнення певної мети.

Мета кожної речі, як і мета світу криється в першопричині, осмислення якої є предметом не тільки метафізики Аристотеля, але й інших його творів, адже без усвідомлення її неможливо усвідомити і світ фізичних, природних речей, суспільні процеси тощо. «Очевидно, що належить досягати знання первинних причин, бо тоді [тільки] ми говоримо, що цілком розуміємо те або інше, коли думаємо, що нам зрозуміла перша причина [його]. А про причинові основи можна говорити в чотирьох значеннях: по-перше, причиною іменуємо сутність й основу, завдяки якій щось є тим, чим воно є і чим було – бо кожне «чому» зводиться зрештою до першої підстави, а перше «чому» є причина і першооснова; по-друге, [причиною ми називаємо] матерію і субстрат; по-третє, те, звідки початок руху; по-четверте, протилежне їй, а саме, те, заради чого щось [існує], і благо (бо воно є мета будь-якого походження і руху)» [14, с.37-38]. Попри позиціонування своїх ідей у певному протиставленні вченню Платона, все ж Аристотель також кваліфікує мислення та розум як вирішальні на шляху морального вдосконалення: чеснота чи добродієність полягає в тому, щоб здійснити прорив до прекрасного засобами і когнітивного його осягнення. Наскільки розум людини здатен побороти афекти та пристрасті, що зумовлюють впадання в крайнощі, настільки й добродієсною стає людина та її душа. Душа людини потребує інтелектуального навчання та етичного виховання заради того, щоб

перебувати в чеснотливості. Така людина є гідною тієї мети, котра в неї закладена Богом (Аристотель, як відомо, розуміє його дійстично: як Першорущій, Смыслову Першопричину). Стагірит зазначає: «Хто проявляє себе в діяльності розуму (νοῦς) і шанує розум, очевидно влаштований якнайкраще, і і Бог любить його більше від усіх (θεοφιλέστατος)» [16, с. 287]. Аристотель в такий спосіб виявляється в когорті тих мислителів, котрі сприяли раціоналізації релігійної свідомості ще в дохристиянські часи і не секрет, що він активно вплинув на богословів Середньовіччя, котрі зумовили внутрішньо богословський рух до секулярності в релігійності (що буде предметом розгляду наступного розділу).

Як підкреслюють дослідники його творчості, він схожим до платонівського методом засвідчує тяжіння до ефективної синергії науково-пізнавальної, морально-етичної та духовно-містичної компонент людського досвіду на шляху до формування благого способу життя: «...хоча Аристотель відрізняє знання вічного ладу від нашого усвідомлення правильного життєвого ладу, обидва вони залишаються істотними для доброго життя. Теорія (theôria), тобто споглядання незмінного ладу – це один з найвищих різновидів людської діяльності, який наближає людину до божественного. Повне благо людського життя як раціонального полягає не просто в етичній досконалості; воно також включає в себе переваги науки. А досягнення цих останніх вимагає розуміння космічного ладу» [260, с. 172]. Така думка Ч. Тейлора слугує для цього автора новітньої теорії секуляризації підтвердженням значного впливу Аристотеля на формування її своєрідних рис й витворення характерних рис європейської світоглядної ідентичності.

Ще більш очевидним є вплив філософії та етики Аристотеля на європейську систему цінностей стає під час вивчення його концепції держави, котра ґрунтується на віднаходженні відповіді на питання про істинне щастя та мету життя уже не окремої особи, а спільноти людей: «Держава не є спільність місця проживання, вона не створюється з метою попередження взаємних образ або заради зручностей обміну. Звичайно, всі ці умови повинні бути наявні для існування держави, але навіть і за наявності їх усіх, разом узятих, ще не буде держави; вона з'являється лише тоді, коли утворюється спілкування між сім'ями і родами заради благого життя, з метою досконалого й самодостатнього існування.., яке... полягає в

щасливому і прекрасному житті» [16, с. 461-462]. Важливість спільнотності та братерства, котре б ґрунтувалося на спільній аксіологічній платформі та усвідомленні спільної мети існування – чи не найпринциповіша риса, котра детермінувала формування Європейського Союзу й котра, на думку вчених із різних сфер, характеризує найвищу європейську етичну та соціальну цінність. Аристотелівський акцент на першорядній важливості «спілкування між сім'ями і родами» в державі – основа світоглядної настанови на толерантність, мультикультуралізм, прийняття Іншого на шляху творення соціальної спільноти заради спільного блага.

Аристотель критикував несвідоме, «темне» практикування релігійних обрядів і характеризував його як шкідливе для процвітання держави. Але ми переконані, що у світлі окреслених ідей мислителя та з огляду на їхню історичну зумовленість, варто говорити не про критику Аристотелем релігії чи релігійної віри як такої, а власне критику ідолопоклонницьких культів, міфологічної свідомості. Хоча деякі дослідники, вважають, що «Аристотель... виявив етіологію релігії серед всіх інших шкідливих домінуючих помилкових ознак, які перешкоджають людському розуму... Він викрив мракобісну сутність релігії, що протистоїть шляху людського дослідження Космосу і власне себе, обмежуючи вроджений людський імпульс, що прагне пізнавати і виповнити свій розум» [374, р. 73]. А тому «нинішнє зростання релігійності може бути частково пояснене ослабленим імунітетом людської цивілізації, що підірваний її власною терпимістю до інакшості і відмовою від аристотелівського стародавнього секуляризму. Знаки, що змушують вірити, зуміли проникнути в наш культурний простір, використовуючи наші власні принципи свободи і демократії, в той час як навіть Аристотель учив, що «крайня демократія» може бути шкідливою для суспільства» [374, р. 79]. Ми не поділяємо таких підходів дослідниці А. Маколкін в її інтерпретації вчення Аристотеля. Більше того, нам видається сумнівним твердження про сучасне зростання релігійності, але до цього ми ще матимемо можливість повернутися в наступних розділах.

Аристотель, на наше переконання, став провісником тих секуляризаційних зрушень, котрі відбулися в Європі, в силу його критики релігійного культу, який розділяє на групи, а не об'єднує довкола спільної мети. А це останнє можливе за умови

інтелектуальних та етичних зусиль в осягненні першопричин світу, а не внаслідок «сліпої» відданості традиції. Така позиція Аристотеля в сукупності його дійсного розуміння Трансцендентного та відкидання тоталітарності в розумінні Блага – явна ознака передумов секулярності у філософському дискурсі. При різних дефініціях блага важливою є активна участь особи в суспільних процесах заради дотримання максимально можливих умов справедливості та злагодженого життя спільноти. Але вказівка на можливість різних дефініцій блага все ж не означає, що Аристотель стоїть на позиціях етичного релятивізму: це царина софістів, котрі також достатньо активно вплинули на світоглядну виразність сучасної Європи. Аристотель тільки вказує на співмірність блага з метою вчинків, їхньою усвідомленістю та загально суспільним спрямуванням на щастя всіх учасників спільноти. Але, очевидно, що саме такі ідеали сучасного суспільства змушують ставити під питання певні норми конфесійної християнської етики, що сприяє секуляризації норм суспільного життя, а також секулярності етичної самовизначеності. Остання все ж у своїх джерелах найбільше в філософському контексті тяжіє до софістичного дискурсу. Тому звернімося до резонансності ідей софістів, які, звісно, діяли ще до Платона й Аристотеля, але дискурс яких був представлений в античному інтелектуальному житті і під час життя та праці цих велетнів думки.

### *Софісти*

Ціннісний релятивізм сучасності – тема окремого розгляду в межах нашого дослідження. Але якщо б він був конкретним предметом розгляду й потрібно було визначити власне його філософські джерела, – то аналіз творчості софістів потрібно було б виділити в окремий розділ. Саме дискусії софістів із Сократом надихали Платона на творення власної етичної концепції. Як відомо, первинно термін «софіст» етимологічно зводився до значення «мудрець». Це слово та етимологічно споріднені з ним лексеми застосовували для позначення не лише інтелектуалів у вузькому сенсі, а й маючи на увазі людей, досконало вправних у тій чи тій царині діяльності або творчості. Нині, наприклад, англійське слово «sophisticate» вживається і щодо витонченості, вправності, і також – перекрученості, заплутаності, позбавленості простоти.

Так чи інакше, основний принцип, котрий софісти постулювали у власній системі ідей – релятивізм. Відносність істини, а отже, відносність норм належного в будь-якій сфері життя – ось та настанова, котра сприяла успішності й привабливості софістики. Софісти залишили значний слід в історії риторичного мистецтва, майстерності дискусій, логіки, теорії пізнання, естетики, ну й власне етики. Свій рух вони вважали спільнотою ексклюзивних майстрів інтелектуальних вправ і надавали платні послуги тим, хто потребував допомоги в досягненні успіху в соціальних, моральних, юридичних та інших питаннях дискусійного і спірного характеру. Софіст Протагор додержується позиції, що «мудрець – це той, хто розуміє користь відносного, прийняттого та потрібного, вміє переконати інших в цьому та актуалізувати корисне» [234, с. 58]. Таку методологічно-ціннісну і водночас прагматичну настанову сформували соціальна реальність та інтелектуальне середовище: розмаїття культурних, релігійних, філософських традицій, з якими стикнулися спільноти грецьких полісів в умовах власного розквіту. «Розмивання вузького кола полісу і розуміння суперечностей звичаїв, традицій та законів передувало релятивізму, викликавши до життя переконання про те, що все, шановане як вічно цінне, – в інших умовах та в іншому середовищі не мають такої цінності» [234, с. 55]. Вважаємо, що аналогічна переконаність багато в чому наснажує й сучасну етичну ситуацію в Західному світі. В умовах мультикультуралізму та глобалізації їй чітко притаманна секулярна домінанта. Але водночас вона є такою, що не позбавлена і впливу релігійної традиції, хоч прямо не співвіднесена із релігійним моральним законом, і в певних аспектах може із ним більше чи менше розходитися. В цьому відмінність сучасної західної ситуації від, наприклад, ситуації ряду суспільств ісламського світу, де норми шаріату водночас є і світським законодавством. Очевидно, що ідейна парадигма софістичного способу світобачення не могла не вплинути на такий стан речей на Заході. Адже хоч середньовічна традиція і вся подальша християнська богословська спадщина актуалізували першорядну важливість християнської етики на шляху плекання людиною релігійності, все ж імпульси закладені в добу Античності, примножені в епоху Відродження та Просвітництва, з новою інтенсивністю запрацювали в ідейно-

світоглядному контексті у ХХ – ХХІ ст. і сформували ту аксіологічну реальність, котра визначає сучасність.

Доба Середньовіччя, що прийшла на зміну Античності, як відомо, відзначається теоцентричністю світоглядних і соціальних настанов. А тому розгляд тих смислових імпульсів і світоглядних концептів, які витворили сучасну релігійність в її контраверсійних модусах, що заклалися і в Середні Віки, ми будемо здійснювати в наступному розділі, коли розкриватимемо характерні особливості богословського дискурсу секулярності / постсекулярності. Але маючи на увазі прорелігійну монолітність богословських студій Середньовіччя (зовсім при цьому не позбавлених імпульсів філософічності), все ж можна виокремити два знакових імені, які характеризують світський дискурс цього домінантно релігійно зорієнтованого відтинку історії європейської цивілізації. Це творчість Северина Боеція та перший (домонастирський) період філософських рефлексій П'єра Абельяра.

#### *Северин Боецій*

Творчість цього мислителя – яскравий приклад ефективної синергії античної філософії і християнських цінностей. Його твори – ідейне джерело такої синергії, через що його ім'я навіки вписано в історію філософії як визначного мислителя, котрий вплинув на своєрідність середньовічної схоластики, резонанси його ідей позначилися на формуванні через декілька століть після часу його життя специфіки університетської освіти. Він один із тих, хто забезпечив тяглість філософської традиції Античності в середовищі християнської філософії.

У своїй головній не теологічній праці – «Розрада від філософії» він демонструє багатогранну філософську аналітику та мисленнєву глибину. Розкриваючи зміст свого онтологічного вчення, котре поєднує античні та християнські категорії, він також особливу увагу приділяє проблемі демаркації свободи волі людини і Божественної напередвизначеності (Божественного Всезнання). Ця проблема особливо актуальна для нашого дослідження, адже, на нашу думку, в ній закладено потенціал формування світоглядних орієнтацій на ефективну синергію світсько-гуманітарного та релігійно-віросповідного в осягненні людиною себе, мети власного існування тощо. Онтологія Боеція є джерелом його обґрунтування свободи волі. Він виокремлює п'ять визначальних категорій: «буття» (буття

Творця (Бога) та буття створеного – всього), «сутність», «субсистенція», «субстанція» та «особистість». На відміну від живої чи неживої природи, людина є не лише сутністю, субсистенцією і субстанцією, а ще й особистістю, оскільки вона наділена потенціалом розуму. А кожна розумна істота має свободу волі.

Боецій відзначає таке: «Але ж чи в тісній сув'язі причин знайдеться якесь місце для свободи волі, а чи навіть душевні порухи людини сковані ланцюгом долі? Звісно, знайдеться і не буває такої розумної істоти, що була б позбавлена свободи волі. Адже, що природно може послугуватися розумом, те має також своє судження, аби щось одне відрізнити від іншого, отже, воно само по собі здатне розпізнати, чого йому прагнути, чого ж – уникати. Тому-то кожна жива істота поривається до того, що вважає бажаним для себе, що ж оцінює як таке, чого слід уникати, – того сахається. Звідси й судимо, що кожен, хто наділений розумом, має й волю – хотіти чи не хотіти – та не в однаковій мірі» [39, с. 124-125]. Тобто Боецій чітко артикулює несхитність факту наявності вільної волі в людській особистості, адже саме вона є свідченням її розумових здатностей. З цього робимо висновок, що для Боеція будь-який вчинок, будь-який життєвий вибір людини – це реалізація мисленнєвого та вольового атрибуту людськості. Але основне, що в цій системі взаємозв'язків відводиться місце й для поривання до бажаного чи відмова від того, що не угодне. Тобто свобода волі – це не лише мірило для пізнання Добра чи Зла (як в історії про перших людей в Едемі), свобода волі – це ще й спонука до відповідальності за власну систему пріоритетів, за власне структурування і додержання норм життєдіяльності. Саме вона детермінує належність як відповідальності, так і відплати за ті дії, котрі ми відповідно до неї реалізуємо: «Отож, якщо непомильний і передбачливий божественний розум, од одного якогось наслідку прив'язує і обмежує ним людські задуми й діяння, то про жодну свободу для них не може йти мова. Тільки-но приймемо таке твердження – сходять нанівець усі людські поривання. Тоді немає глузду в нагороді для добрих людей, а в покаранні для лихих, бо ж вони не заслужили собі на те жодним вольовим порухом душі. Й те, що нині видається вершиною справедливості, виглядало б у такому разі вкрай несправедливим – чи то карати нечесних, а чи нагороджувати чесних, оскільки, на лихе чи на добре



підштовхувала їх не власна воля, а змусила певна неминучість майбутнього. Не було б тоді окремих ні пороків, ані чеснот, а радше мішанина всіляких учинків, що й оцінити їх годі» [39, с. 127]. Тут, як ми бачимо, Боецій демонструє прихильність до таких етичних ідеалів, які не сумірні з релятивізмом та нігілізмом критеріїв істини. Для мислителя тотальна напередвизначеність тотожна відсутності можливості говорити про етику чеснот чи поняття справедливості. Адже, справді, за таких умов, ніхто не відповідає за сценарій, котрий розгортається з волі непомильного напередвизначення, окрім лише везнаючого та справедливого Бога. А чи це можливо, щоб Бог володів модусами абсолютного Блага та Справедливості й одночасно програмував несправедливість? Звичайно, що ні. Тому, для Боеція очевидно, що причиною людських огріхів є не «задум» і напередвизначеність, а втрата наполегливості людини на шляху до розумного споглядання найвищих істин, а отже, втрата влади над власним розумом, котрий з речей духовних «перемикається» на речі матеріальні.

Наша душа страждає від такого стану речей й грузне в пороках, які є наслідком надмірної уваги до матеріального. Найдосконалішим ж її станом є можливість споглядати божественний розум – це шлях до пізнання себе, пізнання Бога, а отже пізнання адекватних норм життя: «Одним лиш простим відчуттям, позбавленим усіх інших можливостей пізнання довколишнього світу, випало володіти непорушним істотам, що ними є морські черепашки й інші створіння, що тримаються скелястого узбережжя. Уявою наділені рухливі тварини, яким мабуть, якоюсь мірою вже притаманна властивість од чогось тікати, а до чогось іншого – пориватися. Ознакою ж людської природи є розум, так само як божественної – вище розуміння. Звідси висновую, що гору над іншими бере таке пізнання, яке силою своєї природи охоплює не тільки те, що лиш йому підлегло, а й те, на що не спроможні інші види пізнання» [39, с. 132]. Бог як найвищий розум є справедливим суддею, котрий повинен вершити можливості покарань та нагороди, а отже, свобода людини обмежується лише «приреченістю на благочестивий спосіб життя», або іншими словами – необхідністю нести відповідальність за результати свого вибору. Саме ця обставина не дозволяє людині бути повністю вільною, адже вона

повинна зіставляти своє воління до бажаного із усвідомленим результатом такого бажання та як наслідком відплати за результат.

Отже, можемо зробити побіжний висновок, що основна заслуга Боєція в контексті формування світоглядних передумов секуляризації, полягає в тому, що йому вдалося стати своєрідним «містком» між Античною філософією та християнськими нормами. В такий спосіб він привніс в Середньовіччя вимогу раціоналізації в богословських рефлексіях, котра була дещо упосліджена апологетичною традицією, але вивершилася згодом в схоластиці. Окрім того, вибудовуючи своєрідну філософську етику, котра, все ж базуючись на вченні про свободу волі, не суперечила християнським нормам і не заперечувала їх, він виводив її з абсолютно античної онтологічної традиції. А тому вся його творча спадщина є унаочненням ефективного застосування синергії філософського та богословського підходів до осмислення релігійних феноменів та якісної критичної оцінки проблем віри і релігії.

#### *П'єр Абеляр*

Дещо інша демаркація філософського і богословського в творчості спостерігається в ідеях та й у житті П'єра Абеляра. Не без підстав О. Білокобильський констатує той факт, що багато в чому саме цьому діячеві інтелектуальної культури можна завдячувати оформлення особливого різновиду релігійного мислення – схоластичної теології. «В одному з останніх своїх творів, що отримав назву «Теологія християнська», Абеляр дав один із... взірців теологічного мислення та запропонував уточнений зміст понять нового дискурсу. Поява раціональної науки про Бога та спасіння, – власне теології (новий спосіб застосування досить старого терміна дослідники знову приписують саме Абеляру), – свідчить про існування певної саморефлексії теологічного мислення, а отже, і про появу певної «позатеологічної» теоретичної позиції [37, с. 13]. Згаданий дослідник вказує на комплексність Абелярового доробку, відзначаючи його вплив і на розвиток схоластичної філософії, і на логіку та діалектику [Див.: 37, с. 13]. Поряд з тим, суперечливість та трагічність життєвого і творчого шляху Абеляра відобразилися у творах багатьох дослідників, художніх образах та критичних студіях не лише науковців, а й авторів науково-популярного жанру. Це є свідченням

непересічності постаті мислителя та його актуальності в контексті витворення сучасного гуманітарного дискурсу.

Його роботи умовно можна віднести до двох сутнісно різних періодів життя мислителя, котрі типологізували предметність розгляду ним проблем етики, віри, релігійності та пізнання світу: власне філософський (домонастирський, світський) та богословський (чернечий, релігійно-конфесійний). Але навіть коли він став ченцем, його богослов'я не полишало намагань раціонального охоплення можливих для розуму істин. Недаремно вже згаданий О. Білокобильський підкреслює, що для Абеяра принциповим було не піддатися жодному зовнішньому спонуканню зректися права мати свою інтелектуальну і світоглядну позицію. Водночас цей науковець робить застереження: «Але віра була одним із найважливіших каменів, на які спиралася Абеярова думка. Тому й результатом зіткнення віри та знання стало не виокремлення знання в самостійну інтелектуальну сферу, а рефлексивне уточнення меж раціональної самодостатності, за якими починалася безмежність теологічної істини» [37, с. 15]. Саме Абеярові належить ідея, котра в координатній площині раціоналізації релігії та визначення меж віри і розуму закликає «розуміти, щоб вірити». Усвідомлена віра вимагає від адепта відповідального ставлення до читання священних текстів та власного осмислення прочитаного з імунітетом проти марновір'я щодо інтерпретації біблійних ідей (а таке марновір'я часом може практикуватися і не надто освіченими священнослужителями).

Абеяра наголошує, що Біблія як джерело віри є непогрішимою та богоодкровенною, а от її витлумачення, навіть Отцями Церкви, можуть, на його думку, бути піддані значному сумніву. Ще обережніше (чи радше не нехтуючи інтелектуальною потугою) потрібно ставитися до власних інтерпретацій священного тексту. Як слушно зазначають дослідники, «коментар є мовленнєва зустріч смислів Божественного одкровення й людського осягнення. У такій зустрічі, у мовному діалозі, що в схоластиці мав форму диспуту, і була створена можливість формування такої діалектики, поняття якої одночасно-двоосмислено – були спрямовані на сакральне і мирське, утворюючи абсолютно особливий спосіб пізнання... Перед нами особлива оптика. Людський погляд, спрямований на Бога, удосконалюється в Його видінні. Божественний, спрямований на

людину, висвітлює її смертність і скінченність. Філософування здійснюється в момент читання (Біблії чи іншого авторитетного тексту), тобто воно завжди в теперішньому, де вічне дотикається до часового в мить мовлення... Слово Священного Писання ніби задає межі розуму й водночас зв'язує словесно-речовий («Божественно-людський») світ в одну, але подвійно сприйнятну реальність. Таке осмислення коментаря як Божественного і людського спів-мислення і є підхід до концептуалізму як особливого середньовічного філософування, чому, безперечно, сприяє ідея двоосмисленості, *aequivocatio*, завдяки якій «схоплюється» і суцільний світ, що називається вищим, Вищим благом, Богом, і суцільний світ, що називається скінченим, часовим, людським» [192, с. 12-13]. Така влучна інтерпретація позиції Абельяра демонструє, наскільки природно в його світогляді вкорінилися настанови на синергію методології філософії та потужного ідейного й аксіологічного багажу богослов'я. Його позиція доволі промовиста і теоретично визначальна для багатьох змін в релігійній свідомості і практиці, а тому, на нашу думку, справила значний вплив на секуляризаційні процеси в європейському релігійному просторі через низку чинників. По-перше, очевидно, що такі настанови уже не генеалогічно й опосередковано, а прямо і безпосередньо сприяли творенню раціональної схоластичної традиції в богослов'ї; по-друге елемент «недовіри» до Передання та необхідності власного глибинного прочитання Біблії й особистої її інтерпретації – явна передумова Реформації, творення нових течій всередині християнства, що також стало каталізатором секуляризації в європейському просторі.

Творчість Абельяра в контексті нашого дослідження цікава ще й тим, що він був прихильником концепції подвійної істини. Не відкидаючи авторитету Святого Письма й концентрованого збереження в ньому істин, котрі людина здатна пізнати, доклавши інтелектуальних зусиль та будучи духовно підготовленою, Абельяр вказував також і на інший шлях досягнення істини – не богословський, а філософський. Цей шлях перебуває в методологічному полі діалектики та логіки і криється в їхній когнітивній спроможності розкривати закони мови та висловлювань. Дослухаймося до таких міркувань цього філософа-теолога: «Мудрість називається Словом тому, що ступінь розуміння

кожного [хто намагається зрозуміти] виявляється завдяки словам, і сам він приналежний до цього знання. Тому, коли Мойсей починає розповідь про творення різних речей словами: „сказав Бог, – і зразу ж поєднає результат зі словом, – і сталося так, він тим самим виражає, що Бог творив усе Словом, тобто за Мудрістю Своєю, себто абсолютно раціонально. Про це ж говорить і псалмоспівець: „Він сказав – і сталося”... В іншому місці псалмоспівець показує, що це Слово – не миттєво почуте слово, а інтелегібільне (intelligibilis – надприродне), і вічносуще. Цю інтелектуальну мову (locutio) Бога, тобто вічне впорядкування Його Мудрості, описує Августин: Божественна мова – це саме місцезнаходження Бога, вона не виявляється у звуці ущемленому і проминальному, а являє собою вічносущу силу» [3, с.137-138]. Абеярове лінгвістичне богослов'я є глибоко філософічним й апелює до античної філософської традиції. Воно активно впроваджувало в богословський дискурс аристотелівську логіку та діалектику. Але вельми істотно і те, що воно започаткувало теоретичну проблему цілісної герменевтики священного Писання, а не зводилося лише до практики його інтерпретації. Надалі така настанова буде сприяти творенню мистецтва – хоч і секулярного, але наснаженого біблійними смисловими кодами та семантичними знаками. А також вона сприятиме глибинному прочитанню Біблії, розвитку біблеїстики, а отже й академічного богослов'я. Поряд з тим така прихильність до герменевтики Священного писання сприяла творенню й нових богословських концепцій, дискурсу есхатології та імпульсів подальшого розвитку футурології тощо.

Настанова на повернення методології античної філософії до дискурсу щодо проблем релігії і релігійності найбільш повно, як відомо, була зреалізована в добу Відродження. Звичайно, що вважати цю добу часом тотального відходу від здобутків Середньовіччя є хибним. Заперечуючи пафос середньовічної схоластики та її моделі філософування, ренесансна філософія все аж ніяк не розкривала з розмаїттям ідейно-сміслового тезаурусу Середніх Віків. Адже істотними були впливи ранньосередньовічного неоплатонізму, ідей Авероеса, містики. Ренесансний гуманізм не постав би, якби одним із його визначальних чинників не виступив середньовічний номіналізм, так потужно уважний до одиничного, окремого, унікального. Тому,

очевидно, що питання релігії та Бога залишаються актуальними для ренесансного філософського дискурсу, але розв'язуються вони все ж уже в іншій методологічній координатній площині. Відштовхуючись у своїх основах від ідей Платона, Аристотеля, стоїків та епікурійців, мислителі Відродження творять дискурси з чітким антропологічно-гуманістичним підґрунтям, націлені, як відомо, на індивідуалізм, естетизм, натуралізм, а в сфері богомислення – на пантеїзм.

В. Стародубець наголошує: «На відміну від теїстичного розуміння Бога як трансцендентної сутності поза природою, пантеїстична концепція передбачає неможливість Божого мислення без буття природи і людини» [253, с. 199]. Така настанова свідчила про певну корозію буквалістичного формату креаціоністської позиції. До того ж, естетичні, гедоністично-сміслові і морально-психологічні ідеали (краса, насолода, любов) підносилися до вселенського статусу як чинники і критерії іманентної реалізації Божественності в космосі. Осердям буттєвої цілісності, поряд з Богом, поставала й людина. В. Стародубець пише: «Антропоцентризм світобудови, на думку Мірандоли, передбачає свободу волі людини. Розмаїтість шляхів і можливість свободи вибору вкладені людині Богом, а вона в життєвій діяльності має можливість стати ангелом, піднявшись до досконалості, або опуститись до рівня тварини. Ідея свободи є провідною характеристикою не лише гуманістичної філософії, а й ідеології як практичного регулятиву цілепокладальної діяльності людини. Пантеїстичний бог у «Вченому незнанні» М.Кузанського постає як безперервний прояв і постійна втрата цілісності універсуму. Людина в якості другого бога здатна не лише до розумової діяльності, а й до створення штучних форм» [253, с. 199]. Пантеїстичне бачення Бога – доволі знакове на шляху секуляризації релігійності, з огляду на уможливлення ідеї відсутності неодмінності долучення до церковного життя, адже якщо Бог усюди, то конкретне місце для поклоніння йому не потрібне. Більше того, пантеїстичний Бог розширює обрії секулярного осмислення дії Бога в природі, в міжлюдському спілкуванні тощо, при чому з двома протилежними векторами методології такої секуляризації – раціоналістичним та ірраціоналістичним. Домінантність як одного

вектору, так і іншого можна виявити в одних або інших ідейних ресурсах, надбаних в епоху Відродження.

Раціоналістичний підхід в пантеїстичному витлумаченні зв'язку Бога і світу вимагає усвідомлено ставитися до природного світу, детально вивчати його з наукової точки зору – адже це також шлях осягнення Бога, котрий «розчинений» у світі, речах світу тощо. Ірраціоналістичний підхід же більшою мірою має стосунок до естетизації релігійності, її чуттєвого виміру, коли пантеїстичний Бог надихає на мистецьку смислотворчість, котра витлумачується як співтворчість Богові та співучасть в його актуалізації космічної гармонії. Ірраціоналізується і богоспілкування, адже в конкретних природних, соціальних, культурних подіях уже вбачається не тільки промисел Божий, а конкретні знаки його явлення. Такий стан речей (і в контексті раціоналізму, й ірраціоналізму) може бути доволі продуктивним для релігійного світогляду, адже попри певні тенденції до його секуляризації, за умови ефективного використання можливостей філософії та релігійного досвіду можна уникнути крайнощів впадання чи то в ірраціоналізм, чи то раціоналізм й наснажити релігійність продуктивними науковими розробками й соціально та культурно значущими мистецькими творами тощо. Це, до речі, вдавалося певним титанам Відродження, зокрема Леонардо да Вінчі. Тобто, за умови аксіологічного налаштування на збереження тяглості з християнською традицією, пантеїзм можна «вписати» в християнську картину світу. Про це писав, зокрема, й Т. де Шарден: «... Повністю реальним та цілком закономірним є пантеїзм..., бо ж якщо зрештою мисленнєві центри світу справді утворюють «єдине з Богом», то цей стан досягається не через ототожнення (Бог стає всім), а через диференціальну та об'єднальну дію любові (Бог весь в усьому), що цілком ортодоксально з християнського погляду» [311, с. 417]. Погоджуємося із католицьким філософом в тому, що, якщо пантеїзм Відродження витлумачувати з позиції присутності Божої любові та промислу в усьому, то вбачати тут суттєвих розбіжностей з християнським віровченням немає підстав. Але все ж слід наголосити, що ренесансний пантеїзм не обмежувався власне таким баченням ототожнення Бога і природи. А сам Теяр де Шарден, будучи одночасно вченим і богословом мислить радше категоріями філософізованої релігійності, аніж «ортодоксальної», або ж,

симпатизуючи ренесансному гуманізму, намагається охристиянити його пантеїзм.

Отже, на підставі здійсненого аналізу маємо змогу переконатися, що духовна культура Античності, Середніх Віків та Відродження (хай і з різною мірою дозованості і впливовості в кожен з цих періодів) містила у смисловому плані потужні тенденції, які можна розглядати як ідейні провістки того, що відтак діставло назву «секулярність». Це зумовлено об'єктивним фактом людської інтелектуальної і діяльної автономності (при усвідомленні її відносності). Водночас і античні дискурси, і середньовічні дають чимало смислового матеріалу, який засвідчує важливість навіть для високо раціоналістичних концепцій ресурсів єднання людини із Сакральним, її орієнтації на трансцендентні горизонти як цілепокладальні смислові орієнтири. Попри специфіку кожного з аналізованих у цьому параграфі періодів історії можемо констатувати й тяглість певних ідейних ліній, серед яких ефективна синергія світсько-гуманітарного і релігійно-сотеріологічного та ревелюційного була відчутним акцентом дискурсу багатьох світоглядних доктрин. Ця спадщина варта актуалізації й популяризації в сучасному інтелектуально-інформаційному просторі, зокрема, і в богословській освіті, що сприятиме більшій внутрішній осмисленості богословської культури сьогодення і дедалі активнішому виходу богослов'я (зокрема, українського) на арену сьогоденної гуманітаристики з усім арсеналом її когнітивних, ціннісних, методологічних, евристичних можливостей і потенційних практичних аплікацій.



## ***1.2. Підходи до осмислення релігійності в новочасній та післяпросвітницькій філософській думці***

Простежуючи історіософію раціоналізації релігійності від Античності до Ренесансу, можна впевнено сказати, що все ж точкою біфуркації щодо зміни світогляду в Європі стає Новий Час із його не просто орієнтацією на раціональність, а засадничим усвідомленням пріоритету «розумного» (розумового) світосприйняття та світоставлення як єдино можливого способу існування людини – індивідуальності, що не є просто «розумною твариною», а власне істотою культурною та цивілізованою. Тобто не лише мисленнєві процеси і чеснота розсудливості пов'язуються з раціональним, а й морально-духовні переживання перестають бути компетенцією виключно Церкви, а радше завданням й викликом для розуму, котрий повинен знайти відповіді на всі можливі світоглядні питання, навіть ті, котрі вважалися не в його «сфері відання». Доволі прозоро та чітко про це говорить Б. Рассел: «Світогляд людини в історичну добу, яку звичайно називають «новітньою», значно відрізняється від світогляду, притаманного добі Середньовіччя. Найголовніше те, що падав авторитет Церкви й дедалі зростав авторитет науки – з цими двома відмінами пов'язані всі інші. В культурі новітньої доби переважають уже не клерикальні, а світські елементи. Держава мало-помалу заступає Церкву як орган, що контролює культуру» [231, с. 414]. Іншими словами, недаремно більшість дослідників, котрі вивчають секуляризацію та секулярність як побіжні чинники та детермінанти конкретних новітніх явищ науки, мистецтва або духовності, часто вказують, що секуляризація розпочинається в цю епоху. Воно й справді так: якщо згадати окреслену нами раніше демаркацію понять, то термін секуляризація «родом» із Нового часу та Просвітництва. Попри не ототожнення раціоналізації релігії і секулярності релігійності, варто відзначити, що саме в Новий Час як у філософському дискурсі, так й у богослов'ї намітився шлях вивільнення релігійних рефлексій з-під впливу авторитаризму «слова» заради утвердження «духу».

В. Дудченко розгортає ту тезу, що процеси наукового розвитку в Новий Час, збільшуючи глибину когнітивного осягнення світу, спричинили набуття уявленням про Бога дедалі інтелектуально піднесениших форматів. Цей дослідник наводить вислів знаного католицького історика науки Ернана Макмалліна, який твердив, що він перестав бути ««Богом білих плям», що грає службову роль універсального пояснення всього незрозумілого, і став, якщо так можна виразитися, ще надприроднішим» [110, с. 212]. На тлі розширення сфери наукового пізнання й глибшого осягнення законів світу в добу Нового Часу відбувається не відмова від релігійності, а поглиблення її через дослідження у царинах гносеології, етики, соціальної філософії тощо. Саме в таких умовах ефективна синергія філософсько-світського та релігійно-віроповчального елементів забезпечила, попри тенденції секуляризації, змогу досягнути такого стану релігійності, коли «переживання нуменозного є джерелом енергії, що дає сили для творчості – творчості як у царині філософії, так і в релігійній сфері. Саме символи перетворюють енергію несвідомого для того, щоб вона могла бути свідомо використана для досягнення раціональних цілей. З іншого боку, колосальний творчий потенціал науки, головної сили сьогодення, за допомогою якої людина пояснює і намагається перетворити світ, зможе додати новий імпульс духовного життя, без чого вона, інколи, редукується до традиції довіри до збірок сакральних текстів, породжує запліднений конфесійними ексцесами релігійний радикалізм, конформізм та «різношерстний фундаменталізм»» [110, с. 212]. А тому, скільки б релігійний фанатизм не намагався нав'язати думку про просвітницьку кризу духовності і просвітницьку провину за детермінацію шляху до сучасної секулярної безрелігійності чи навіть аморальності, все ж вдумливий та незаангажований аналіз праць більшості новочасних і просвітницьких мислителів, демонструє їхнє бажання не применшити значущість віри та релігії, а лише засудити марновірства й фанатизм, котрі продукуються в релігіях за умови нігілізації розсудковості і критичності, інтелектуалізму та філософічності. Ба більше, без винятку всі мислителі того часу враховують соціально-нормативну роль релігії, поряд з тим, що значна кількість новочасних філософів вказує на важливість віри та релігійності, але не як беззастережних

авторитетів, табуйованих «сакраментів», а як інтелектуально-духовних і віроповчально-аксіологічних практик, котрі є усвідомленими та відповідальними, ціннісно конструктивними як в особистісній, так і суспільній площині.

Задля підтвердження такої позиції, а також ідейного окреслення становлення окремого типу секуляризованої релігійності (раціоналізована релігійність як продукт не лише схоластики, але й новочасних студій), ми звернемося до спадщини найяскравіших представників філософії доби Нового Часу та Просвітництва, намагаючись виокремити з їхнього філософського надбання ті ідеї, що засвідчують наявність в них імпульсів до ефективної синергії філософських і богословських інтенцій їх дискурсу, раціонального та ірраціонального в обґрунтуванні спонук релігійності, світського та віроповчально-конфесійного в розкритті настанов аксіології та праксеології.

#### *Френсіс Бекон*

Доволі прогнозовано розпочинати виклад новочасних філософських ідей з імені Френсіса Бекона, але не за умов налаштування дослідницької методології на принцип синергії філософії та богослов'я. Адже, як відомо, цей мислитель вказував на необхідність розділення цих сфер людського пізнання. Суперечності всередині його філософської системи не дозволяли йому ні заперечити авторитет релігії, ні детально обґрунтовувати його, адже побоювання втручання теології в сферу філософії мотивували його до «сепаратистських» бачень щодо самотності кожної з цих царин. Але попри такі висновки власне філософська доктрина Бекона є прикладом такої синергії і неунікності взаємодії філософського і богословського дискурсів, світського і релігійного світогляду. Спробуймо унаочнити це твердження прикладами.

Головну мету своєї філософської системи Френсіс Бекон вбачає в очищенні наукового знання та науки як процесу «від тих осудів і зневажання, з якими проти них виступає невігластво, що проявляється у різних формах: то в задрощах теологів, то в пихатості політиків, то, нарешті, в хибних поглядах і помилках самих вчених» [50, с. 86]. Задля цього він і розгортає найвідоміші твердження власної філософії про так звані ідоли: «ідоли печери», «ідоли роду», «ідоли ринку» та «ідоли театру». Як відомо, вони є оманами розуму, котрі стоять на заваді пізнання, затуманюють

прозорливість розуму, його ефективні можливості. Кожна з цих оман детермінує певні помилки, котрі захарашують раціональне пізнання, а отже, впливають і на життєві пріоритети відповідних людей, спосіб вибудовування ними власної аксіології. Перші дві групи помилок – це особисті хиби, які продукує сама людина («ідоли печери» пов'язані з нашою освіченістю, вихованням, самоосвітою, впливом оточення та близьких; «ідоли роду» є помилками в процесі пізнання, що детермінуються недосконалістю людської сенсорики). Останні дві – це суспільно-культурно зумовлені помилки («ідоли ринку» – некритичність в комунікації; «ідоли театру» – неправильні авторитети та ідеали). Бекон так говорить про ці ідоли: «перешкоди, які трапляються на шляху науки, такі, як обмеженість людського життя, суперчності і суперечки наукових шкіл, хибний і ненадійний спосіб навчання та багато інших труднощів, що впливають з властивостей людської природи і чатують на людство» [50, с. 87]. Найзгубнішими Бекон вважає «ідолів театру», адже коли людина орієнтується на певне вчення чи особистість як безоглядний та несумнівний авторитет, який визначає її життя, то зникає потреба власної рефлексії щодо норм і цілей. А будь-які спроби піддати сумніву такі «авторитети» визначають суспільний осуд за ухиляння від освяченої «норми» й потрапляння в статус особи, чужої для кола «обраних», соціального маргінала. Деструктивність таких світоглядних позицій – очевидна, її зв'язок з релігійним фанатизмом, фундаменталізмом – також. Усередині релігійних спільнот, де панує орієнтація на харизматичного лідера чи покарання маргіналізацією за відступ від освячених норм, процвітає не гуманістична релігійність та щире відповідальне додержання релігійних приписів, а страх покарання чи уполіснення; не любов, смирення та прощення, а ненависть, рабська покора та зневага до «іншого». Така релігійність має яскраво виражений сектантський характер не в сенсі «відділення» від певної релігійної групи, а в сенсі замкненості, закритості, напускної ексклюзивності та ілюзорної повноти благочестя. Така релігійність провокує антирелігійні виступи інтелектуалів, громадських діячів тощо. Саме така релігійність й детермінує особливі очікування від секуляризації в мультикультурних, полінаціональних суспільствах, адже де немає прагнення

порозуміння, там немає миру й добробуту, справедливості та процвітання.

А тому вже тільки цей аспект творчості Бекона демонструє його вплив на витворення методологічної настанови на ефективну синергію філософсько-раціонального та релігійно-віроповчального в релігійному способі життя. Хоча, звісно, мислитель не мав такої мети, адже, як слушно зазначають дослідники, «Бекон іноді говорив мовою благочестя; він повставав проти людського авторитету й визнавав у релігії безумовним чином авторитет божественний. Немає сумніву, що розум, подібний беконівському, був занадто широкий та об'ємний для освіти, що прямо заперечує те, чого не може пояснити. Віра Бекона ґрунтувалася на придушеному сумніві й знаходила в ньому постійну протипагу. Його власний інтерес зосереджувався на світі, природі й досвіді, а тому релігійна віра ніяк не була й не стала скарбом його серця» [40, с. 40]. А тому можна твердити, що Френсіс Бекон є прикладом інтуїтивного схоплення ідейного дискурсу ефективної синергії світсько-філософських та релігійно-богословських інтенцій в соціальному й інтелектуальному житті особи. В сучасному розумінні ідея Бекона щодо необхідності очищення свідомості від впливу «ідолів» залишається надзвичайно актуальною. І тут варто зауважити, що важливі такі міркування і для людей, котрі спираються у своєму світогляді на релігійну свідомість, і тих, котрі вважають, що релігія не визначає їхніх світоглядних позицій.

У філософії Нового Часу немало імен, котрі пов'язують із конкретними теоріями держави та права – Т. Гоббс, Дж. Локк та інші. Звичайно, у своїх працях ці мислителі активно зверталися до питання ролі релігії в державному устрої та збереженні / порушенні суспільного порядку. Їхні ідеї – це ілюстрація процесу творення нового простору взаємодії інститутів держави та релігії. Вони заклали основи формування специфічного, характерного європейському типу релігійності, різновиду церковно-державних відносин, які в сучасності відрізняються у країнах з різним конфесійно зорієнтованим релігійним складом населення, а також різними формами державного устрою (історично католицькі, православні чи протестантські країни; республіки (унітарні чи федеративні), монархії тощо). Спільним для всіх цих країн залишається світоглядна орієнтація на секулярну ідею розділення

сфер впливу держави та Церкви, до того ж, навіть у тих країнах, де конституційно закріплено чи то державну релігію, чи то релігії з особливим статусом тощо. Іншими словами, світогляд європейців, під впливом цілої когорти чинників, де не остання роль належить філософським ідеям новочасних мислителів, налаштований на гармонізацію, взаємодію впливу цих двох інститутів, але без авторитаризації втручання одного в сферу відання іншого.

Доволі суперечливо окреслена тенденція формувалася в ідейному доробку Томаса Гоббса, котрий якраз, на перший погляд, наполягав на інших векторах розвитку державно-церковних відносин, але попри це спромігся стати ідейним натхненником формування зазначених секулярних ідеалів.

*Томас Гоббс*

У передмові до україномовного перекладу Гоббсового «Левіафана», здійсненого видавництвом «Дух і літера», читаємо: «не так уже важко побачити зв'язок між основоположним філософським матеріалізмом Гоббса і декларуванням у нього абсолютного права державного суверена встановлювати для своїх підданих, що є добро і зло або як належить їм сповідувати й шанувувати Бога. Неважко, але повчально, – особливо для нас у нашій нинішній ситуації – з'ясувати собі на Гоббсовому прикладі залежність між схильністю до цілковитого одержавлення релігійної сфери і браком реального благоговіння перед Вищим у тих, хто таку схильність виявляє» [65, с. 10]. Така думка укладачів цього видання Віктора Малахова і Тамари Польської є наглядною ілюстрацією того, що Гоббс, навіть обґрунтовуючи позицію злиття в особі суверена й церковного лідера (ще б пак, адже мова йде про Англійську Церкву та британця Гоббса) зрештою закладає основи секуляризованої релігійності. Тут зовнішня релігійність поглинає релігійність внутрішню, релігійний акт перетворюється на акт громадянський, а моральний ідеал стає абсолютно соціально зумовленим. Більше того, можна стверджувати, що Гоббс свідомо чи підсвідомо намагається десакралізувати християнську релігію, перетворити її на цілковито громадянську релігію, а отже деконструювати її основи. Така його позиція не могла залишитися без уваги релігійно зорієнтованих сучасників, котрі чи то через «співчуття» до християнства чи через нетерпимість до постаті мислителя, звинуватили його в атеїзмі.

Звернімо увагу на таку тезу з передмови до україномовного видання праці Гоббса: «Звинувачення Гоббса в атеїзмі, яке часто висувалося проти нього після 1660 р., також ґрунтувалося на цих доказах: сучасники небезпідставно вважали, що якщо суверен може визначати будь-які релігійні догми, включаючи й християнські, і якщо природна релігія містить так мало про Бога-особу, то конвенційний теїзм у Гоббсових працях зник» [65, с. 27]. Але все ж ми не вбачаємо підстав бути настільки критичними в питанні релігійності Гоббса, адже в його творах ми часто зустрічаємо твердження, котрі підтверджують думку про те, що його уявлення про Бога і віру все ж, попри певні суперечливі твердження в контексті соціальних чинників релігійності, більшою мірою тяжіють не до атеїзму, а до філософського теїзму, а отже, плекають намір віднаходження оптимальної моделі синергії між філософським і релігійним світоглядом, сотеріологічно-віросповідними і соціально-культурними спонуками самовираження особистості тощо. Якщо вдумливо аналізувати його «Левіафан», то стає зрозуміло, що Гоббс навіть узгоджує допитливість, спрагу знань із потягом до Трансцендентного та пізнанням Бога. Філософ підтримує міркування про те, що, аналізуючи ланцюг причин в природній і суспільній реальності, людська допитливість рано чи пізно призводить нас до запитання про причину причин, вічну першопричину. Віра в правічного Бога часто народжується саме в горнилі пізнавальної активності людини. Але Гоббс водночас підкреслює, що виплекавши віру в існування Бога як першопричини, людський розум позбавлений змоги формувати уявлення про нього, котрі б сутнісно та адекватно відображали його природу, якою вона є сама по собі. Цікаву аналогію наводить він щодо цього: «...Так само, як людина, народжена сліпою, чуючи слова людей про те, що вони гріються теплом вогню, і відчуваючи це тепло на собі, легко може збагнути й переконатися в існуванні чогось такого, що люди називають вогнем, і що є причиною того тепла, яке вона відчуває, але не може уявити, на що воно схоже, й не може в своєму мозку скласти про це уявлення, подібне до того, яке мають ті, хто бачить вогонь, – так само й завдяки видимим речам цього світу й чудового порядку, в якому вони перебувають, будь-яка людина може збагнути, що існує для всього причина, яку люди називають Богом, і при цьому не

мати ніякого уявлення про Нього чи образу Його в своїй голові» [65, с. 138]. Суперечливість ідей Гоббса більшою мірою зумовлена тим середовищем й тією історико-культурною атмосферою, сучасником яких був мислитель. Реформація, творення Англіканської Церкви, прагнення до збереження соціального порядку в державі, котрий ним чітко пов'язувався із релігійною ситуацією та гармонією у стосунках Церкви та влади, детермінував критичність Гоббса до церковних ієрархів і священослужителів, їхніх амбіцій у Церкві та претензій на визначення моральних авторитетів і соціальних ідеалів для всього соціуму. Не секрет, що традиційне християнство та його провідники в той час у Європі зазнавали значної критики – як у середовищі богословських так, несумнівно, й філософських кіл. Саме такий стан речей і зумовив прагнення Гоббса, як ми вважаємо, зменшити поле напруги в цій царині через зменшення векторів дестабілізації стосунків в площині суспільство – Церква, прибравши необхідність згладжувати стосунки між церковним та державним лідером. Для нього державний лідер – безсумнівний авторитет. Це запорука успішності соціального порядку в державі. Обов'язковим модусом цієї безсумнівної авторитетності є його компетенція і в справах релігії, котра не буде підриватися кимось із церковників, які й так втратили довіру у суспільства: «Репутацію щирості втрачають тоді, коли роблять чи висловлюють такі речі, які здаються ознаками того, що ті, хто так чинить чи говорить, самі не вірять у те, у що примушують вірити інших. Всі подібні вчинки та висловлювання називаються скандальними, бо вони по суті – камені спотикання, які примушують людей спотикатись на шляху релігії. Такими є несправедливість, жорстокість, осквернення, зажерливість й ласолобство. Бо справді, хто зможе повірити, ніби той, хто зазвичай чинить речі, які мають таке коріння, сам вірить у те, що треба боятися невидимої сили, якою він лякає інших людей за менші огріхи?» [65, с. 148]. У такий спосіб Гоббс долучається до розробки новоєвропейського дискурсу критики аморалізму деяких релігійних служителів і, по суті, вбачає в цьому аморалізмі одну з причин дискредитації в очах багатьох осіб і спільнот авторитетності або релігійних цінностей загалом, або певних їх конфесійних варіацій.



Далі Гоббс ще більш прозоро та чітко окреслює свою позицію: «всі на світі зміни в релігії я можу приписати одній і тій самій причині, а саме незадовільному стану священиків, і не лише католицьких, а й священиків тієї Церкви, яка допустила найбільше реформації» [65, с. 149]. Але, як слушно зазначають дослідники, зокрема Т. Дмитрієв, така позиція Гоббса не є виключно свідченням його прихильності до ідей Реформації та протестантизму, а передусім – його прагненням обґрунтувати концепцію світської, секулярної держави: «у політичній філософії і політичній теології Гоббса заломлюється не процес завершення Реформації, а процес секуляризації, що призводить до появи нейтральної в релігійному та світоглядному сенсі держави модерну» [105, с. 84]. Критика церковників – доволі характерна риса для філософії Нового Часу та Просвітництва. Але саме Гоббс так чітко зумів її поєднати із настановою «десакралізації» релігії, напевно, не усвідомлюючи, до яких результатів такий формат громадянської релігії призведе. Фактично, надаючи абсолютний пріоритет соціальному в релігійності над віросповідним та сотеріологічним, Гоббс, можливо, в такому своєму прагненні перевищив і позитивістів, про яких ми говоритимемо згодом. Це не лише дає підстави твердити нам про модель секуляризованої релігійності в «Левіафані», але й про обстоювання такого її сурогату, котрий проголошує авторитаризм державно-релігійного лідера, його експансію щодо всіх сфер культурного, суспільного та духовного життя. Такий авторитаризм стоїть на заваді міжкультурній чи міжрелігійній толерантності, порозумінню між представниками різних культур і світоглядних систем, що якісно вирізняє секуляризовану релігійність Гоббса від тієї, котра витворилася в сучасному європейському суспільстві. Гоббс чітко твердить: «Якщо людина приїздить у нашу країну з Індії і переконує тут людей прийняти нову релігію або вчить їх чому-небудь такому, що веде до непокори законам нашої країни, то, хоч як би вона була переконана в істинності свого вчення, ця людина чинить злочин і може бути цілком справедливо покарана за нього, і не лише тому, що її вчення хибне, але також і тому, що вона робить те, чого не схвалила б в іншому, а саме в тому, хто прибув би до її країни і намагався б там змінити релігію. Проте незнання цивільного закону може виправдовувати людину в чужій країні, допоки їй не оголосили цей закон, адже до того цивільний закон не

має для неї зобов'язуючої сили» [65, с. 275]. Така позиція мислителя суперечить тій методологічній настанові, котру ми вважаємо найбільш виправданою в контексті ефективного та конструктивного постулювання релігійності в умовах облаштування секулярності світогляду та ціннісної практики. Але інша позиція мислителя – синергії розуму і віри, знання і об'явлення, філософської рефлексії і богословської віри, надії та любові щодо Творця – є зразком налаштованості на ефективну синергію світського і богословського елементів в релігійності: «А все ж ми не маємо зрікатись наших почуттів і досвіду, а також нашого природного розуму (який є, певна річ, Словом Божим). Адже всі ці здібності Бог дав нам, аби ми користувалися ними до другого Пришестя нашого Святого Спасителя. Тому їх належить не марнувати сліпою вірою, а використати задля справедливості, миру та істинної релігії. Бо хоча в Слові Божому багато такого, що стоїть понад розумом, тобто такого, що природний розум не може ні довести, ні спростувати, але в ньому немає нічого, що суперечило б розуму. А якщо є видимість такої суперечності, то причиною цього є або наше невміння тлумачити Слово Боже, або хибне наше міркування» [65, с. 332]. Тож Гоббс є, звичайно, доволі суперечливим мислителем з огляду на його концепцію релігії та релігійності. В його працях при бажанні можна вичитувати різноспрямовані висновки, котрі (відповідно до цілей певної ідеології) можна застосовувати як для конструктивного облаштування міжлюдської комунікації, так і для його тоталітарно-деструктивного формату.

Що цікаво в контексті предмета нашого дослідження, ця суперечність зберігається й у сфері осмислення спроможності філософії аргументувати релігійні істини. Наведемо для прикладу цитату із «Левіафана»: «Можна було б навести ще більше прикладів неспроможної філософії, занесеної в релігію вченими-теологами, але дехто, якщо захоче, зможе розглянути їх самостійно. Я лишень додам, що твори вчених-теологів – це переважно безглуздий набір недоладних та варварських слів або ж слів, ужитих в іншому сенсі, ніж той, в якому їх вжили б Цицерон, Варрон та граматика Давнього Риму. Коли хтось хоче в цьому переконатися, нехай він (як я уже раніше казав) спробує переконатися, чи зможе він перекласти твір якогось вченого-теолога однією із сучасних мов,

скажімо французькою чи англійською. Адаже те, що не може бути зрозумілим у викладі цими мовами, незрозуміле й латиною. І хоч ця недолатна мова сама собою ще не є доказом хибності їхньої філософії, все ж мова ця може не тільки приховувати істину, а й змушувати людей думати, що вони володіють останньою, і відмовляться від подальшого дослідження» [65, с. 560]. На перший погляд, видається, що Гоббс критикує намагання богословів синергійно залучати до власних роздумів філософську методологію пошуку на світоглядні та віросповідні питання. Але це лише поверховий рівень позиції мислителя. Для нас очевидно, що Гоббс негативно налаштований до використання класичних мов у наукових працях філософів-богословів, котрі затуманюють розуміння їхніх висновків. Як свідчить історія, переклади священних текстів, праць Отців Церкви національними мовами сприятимуть в подальшому індивідуалізації релігії, а отже й секуляризації релігійності. Але тут мається на увазі секуляризація не у форматі відмови від релігійних істин, а зміни ставлення до них. Вони вже не «недосяжні», всуціль непізнанні. Вони лише вимагають індивідуального акту волі та інтелекту на шляху їх обстоювання. Більше того, наполягання на тому, що «мова ця може не тільки приховувати істину, а й змушувати людей думати, що вони володіють останньою, і відмовляться від подальшого дослідження» – підтвердження налаштованості англійського філософа на необхідність раціонального осмислення релігійних істин, а отже й ідейна підтримка необхідності ефективної синергії світського та богословсько-релігійного не лише в індивідуальній релігійній практиці, а й у гуманітарному дискурсі як такому.

Як бачимо, Гоббс цілком слушно може бути зарахований до когорти тих вчених доби Нового Часу, котрі стимулювали релігійно-богословських дискурс до творення нового типу релігійності (спочатку раціонально-секуляризованої, що згодом спродукує секулярно-раціоналізовану релігійність сучасності). Доволі цікаво, що в той період значна кількість мислителів, котрих ми знаємо не тільки як філософів, а передусім як успішних вчених та науковців, своїм життям та працями демонстрували можливість гармонійного поєднання релігійного і світського векторів світобачення в площині розгортання власних доктрин. Прикладами таких мислителів у першу чергу є Рене Декарт та Блез Паскаль.

### *Рене Декарт*

Рене Декарт, відомий своїм «Я мислю, а отже, існую» стійко асоціюється із провідною методологічною течією Нового Часу – раціоналізмом. Математик, фізик та фізіолог – науковець в чистому сенсі цього слова, автор філософського методу, що починається з так званого методичного сумніву, він запропонував цікаву концепцію обґрунтування істинності ідеї Бога, а також вчення про шляхи до істини. Уже з огляду на це напрашується висновок, що він здетермінував секуляризацію релігійної свідомості та інтелектуалізацію релігійності й богопізнання. Не має сенсу артикулювати основні концепти картезіанських розмислів, адже вони відомі. Але наголосимо, що саме його вчення про вроджені ідеї, можливості розуму та пізнання і, як результат, наука про ефективний філософський метод – яскрава демонстрація становлення дискурсу секулярності, коли демаркація між богословсько-релігійним і світсько-науковим «розмивається» філософським, але не в негативному, а радше в ефективно-дієвому ключі.

Не применшуючи авторитету віри, Декарт відзначає її виняткове значення для людей віруючих, але поряд з тим підкреслює, що певні моральні чесноти чи релігію заактуалізувати для невіруючих можливо лише засобами розумових розтлумачень, раціоналізації релігійних понять, філософських зусиль окремої особистості на шляху побудови висновків. Мислитель зауважує: «Я завжди вважав, що саме ці два питання – Бога і душі були головними поміж тих, які мусять бути доведені категоріями радше філософськими, ніж теологічними: хоча для нас, віруючих, досить самої віри в те, що Бог існує, і що людська душа не помирає разом із тілом, натомість невіруючих, здається, неможливо та й даремно схилити до будь-якої релігії чи до якоїсь моральної чесноти, якщо не довести їм спочатку ці два положення за допомогою природного розуму» [100, с. 8]. Більше того, саме в Декартовій системі поглядів доволі оригінально обґрунтовується модель пізнання світу, де саме від істинного пізнання Бога залежить достовірність пізнання світу загалом. Така позиція є яскравим прикладом прорелігійного світогляду, але такий тип прорелігійного світобачення водночас є доволі секулярним, адже воно в собі містить як пантеїстичні, так і дійстичні сентенції. Християнський теїзм тут розширюється за

рахунок філософських рефлексій щодо можливості пізнання Бога, його співвідношенням із світом, дуалізмом духовного і тілесного в природно-соціальному бутті тощо. Іншими словами, твердження: «я цілком ясно визнаю, що достовірність і істинність будь-якого знання залежать виключно від пізнання істинного Бога: тож не пізнавши Його, я не міг досконало знати якусь іншу річ. А тепер, коли я Його пізнав, у мене з'явився засіб набути досконале знання про безліч речей, і не тільки про ті, що містяться в Ньому, але й про ті, що належать до тілесної природи, оскільки вона як така може служити об'єктом для доказів геометрів, які не беруть її існування до уваги» [100, с.58], – демонструє бажання Декарта і власним життям, і власною концепцією відповідати стандартам максимально дієвої для пізнання та поведінки синергії філософсько-наукової і релігійно-віресповідної настанов в життєдіяльності особистості. Сам факт, що Декарт як засновник раціоналізму все ж не ставив під сумнів буття Трансцендентного і став співтворцем одного з класичних доказів істинності буття Бога, а також наполягав, що існування світу зумовлене існуванням Бога, – це найяскравіший для нас аргумент на користь того, що цей мислитель (який прямо не говорив про секулярність чи секуляризацію) доклав зусиль, щоб сформувати європейські принципи секулярної релігійності. Раціональне й ірраціональне в синергії поглиблюють релігійність – не на шкоду різноманіттю та світоглядним відмінностям.

#### *Блез Паскаль*

Схожим є й приклад Блеза Паскаля, але з особливими й відмінними рисами. Адже недаремно саме цей період розвитку філософії у Франції характеризується своєрідною дихотомією світоглядних «енергій» двох талановитих вчених-математиків. Один з них усе життя тяжів до раціоналізму й філософського обґрунтування ідеї Бога (Декарт), а інший (Паскаль) – у певний період трансформувався на всуціль ірраціоналістичного мислителя – з інтерпретацією Бога як «Бога Авраама, Бога Ісаака, Бога Якова, а не Бога філософів і вчених» [Цит. за: 211, с. 28]. Особистість цього мислителя та його життєвий шлях є навіть більш наочним прикладом синергії філософських і богословських інтенцій, ніж його твори та ідеї, котрі можна демаркувати за періодами творчості й специфікою викладу (наукові, науково-філософські, релігійно-

філософські, філософсько-богословські (містико-богословські, якщо говорити про «Меморіал» чи «Амулет Паскаля» тощо).

Його погляди на Бога і релігію, в кінцевому підсумку, були позбавлені тяжіння до світських узагальнень чи філософських сумнівів щодо релігійних засад. Паскаль всі ці способи рефлексії вважає не більше, ніж оманю: «Людина – не більше, ніж істота, що за своєю природою сповнена оманю, яку вона не здатна подолати без благодаті. Ніщо не вказує їй істину. Все її обманює. Ці два джерела істини, розум і почуття, не тільки ненадійні самі собою, але й ще обманюють одне одного; почуття ошукують розум хибною позірністю. І за таку оману розум відплачує почуттям самим, винагороджуючи себе. Пристрасті бентежать почуття, збивають їх зі слухного шляху. Вони вдосталь обманюють й ошукуються самі» [211, с. 60].

Людина велична й ница одночасно. Велична як «образ і подоба» Бога, а ница – у власній гріховності. Розум і почуття часто є інструментами примноження її ницості, а тому вони руйнівні: «Основні засади, міцно сплетені з основою релігії, показують, що є дві, однозначні істини віри. Одна – що людина у першопочатковому стані чи у стані благодаті підноситься над усією природою, наче уподібнюється Богу і стає співпричетною Божественному єству. Друга – що в стані зіпсованості й гріха людина відпала від цього стану та стала подібною до тварин» [211, с. 84]. Такі міркування Паскаля, звісно, не лише демонструють крайнощі його релігійної філософії, містицизму та песимізму, котрий в релігійній площині не здатний вивищити людину, а тільки пригнітити; змотивувати її до активної соціальної та ціннісної позиції замість того, щоб «паралізувати» її ціннісний пр�ксис.

Саме такий ірраціонально-містичний, песимістично-авторитарний тип релігійності мотивував мислителів Післяпросвітництва, наприклад Ф.Ніцше чи Б.Рассела, твердити про шкідливість релігії для соціуму, її деструктивність в історії цивілізації, а надалі провокував секуляризаційні рухи та секулярні прагнення громадських діячів в західній Європі, конкретні секулярні законодавчі ініціативи тощо. Але, за бажання, в цілісності огляду доробку Б.Паскаля можна спостерегти і конструктивні імпульси. Не можна не погодитися з думкою О. Бродецького, що «досвід Паскалевих міркувань цінний не стільки конкретними

настановами, які можна було б вивести з його вчення (його релігійна філософія не є систематичною чи директивною), а швидше живими і проникливо артикульованими вказівками на обмеженість суто раціонального підходу до ціннісних проблем, проблем смислу життя. Відповідно, незалежно від того, чи поділяємо ми конкретні ідеї релігійного світовідчуття Паскаля, чи ні, в будь-якому разі вартісним для гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей є запропонований ним досвід персоналістичного сприймання і культивування віри. Саме такий досвід спонукає вірянина ретельніше ревізувати глибини своєї совісті, відповідальніше ставитися до спокус аморальності, не засуджувати менш розвинутих., а повсякчас працювати над духовними вадами в собі» [42, с. 197], тобто здійснювати щодо них ненастанну «роботу над помилками». Така уважність мислителя до духовного в людині, до її відповідності Божественному задумові щодо образу і подоби Божої, можна перевести і в конструктивне русло релігійного переживання – індивідуальної саморефлексії та роботи над самовдосконаленням. Але таке релігійне зосередження без раціональних осмислень основ та спонук релігійних переживань, у будь-якому разі, хоча й насажене зворушливою вірою та безастережною любов'ю до Творця, та все ж, у сучасних умовах може загрожувати тенденціями приватизації релігії (коли релігійність визнається лише приватною справою персони, її інтимними переживаннями, котрим не місце в її соціальному житті, де кожна окрема персона має власні «приватні стосунки та рахунки з Трансцендентним»). Приватизована релігійність, на нашу думку, є деструктивним типом секулярної релігійності, адже її поширення несе виклики як традиційним релігіям (підривається інститут Церкви як такий), так і релігійній етиці, бо ж у соціальній площині вона в такому разі буде «програвати» нормам світської культури, чи нормам життя, які «більшість» вважатиме за прийнятні.

З іншого боку, за умови врівноваження такого «персоналістичного сприймання і культивування віри» [42, с. 197] із раціональним її осмисленням, усвідомленим вибором системи цінностей – накреслюється шлях до чи не найефективнішої аксіологічної моделі ефективною синергії філософсько-світських та богословсько-релігійних інтенцій в релігійності (сучасній зокрема).

Доволі продуктивним у напрацюванні ідейно-теоретичних основ для такої моделі нам видається творчий доробок Іммануїла Канта.

### *Іммануїл Кант*

Іммануїл Кант виховувався релігійним середовищем, здобув релігійну освіту, але поряд з тим критикується багатьма клерикалами за надмірну увагу до нібито «автономності» моралі й підкорення релігійності лише людській етиці. Дослідникам філософії Канта відоме його твердження про те, що інший славетний мислитель Нового Часу – Девід Юм «пробудив» його від догматичного сну. Юм високо цінував саму ідею Бога як розумного Творця. Така ідея, на його думку, варта розумової та моральної поваги і філософського обґрунтування. Але він, як відомо, істотно критикував так звані «продукти спотворення істинної релігії» [326, с. 519]. Її вияви – забобонність і нестянність (фанатизм). Людина, уражена марновірством, всі життєві негаразди приписує дії незбагненних злісних чинників. Інтелектуальна обмеженість і шахрайство рекомендують їй вдаватися до вибагливих ритуалістичних процедур – або безглузких, або сповнених аморальним змістом. Гордість і жвава уява в такому разі, на думку Юма, єднаються з невіглаством і живлять фанатизм. Це має своїм проявом те, що будь-яка забаванка може сакралізуватися та ставити людину на шлях нехтування розуму й сумління. Зрозуміло, що наслідки таких форм релігійності стають доволі руйнівними [Див.: 326, с. 518-523]. Без сумніву, від таких розмірковувань Юма відштовхується і Кантова етикотеологія – зокрема, в аспекті заклику розвивати імунітет проти бездумності на шляху віри, залучення в площину дискурсу віри понять моралі, відповідальності, совісті тощо.

У контексті нашого дослідження цікавими є ті узагальнення, котрі вказують на Кантове налаштування на богословський дискурс та сполучення його з дискурсом філософським. Це передусім стосується його міркувань щодо здатностей розуму в пізнанні Трансцендетного: «Правда, ніхто не в змозі вихвалитися *знанням* того, що Бог і замогильне життя існують; а як хтось і має таке знання, то це та людина, яку я давно шукав: будь-яке знання (якщо воно торкається предмета самого лише розуму) може бути передане іншим, і отже, я міг би сподіватися бачити своє знання збагаченим такою дивовижною мірою завдяки повчанням цієї людини. Але



насправді це переконання є не логічною, а моральною достовірністю» [136, с. 431]. Ця думка Канта чи не найбільше бентежить богословів і дає декому підстави твердити про філософа як про «атеїста», «антитеїста» або поміркованіше – «агностика». Кант і справді відмовляє теоретичному пізнанню в можливості знань про Бога. На сторінках першої «Критики» він доволі послідовно критикує раціональні «докази» буття Бога, відомі з історії філософії та теології. Його критика, хоч і не є беззастережно переконливою, але засвідчує цю його позицію: сфера раціонального сама по собі – безсила щодо Богопізнання. «Критика практичного розуму» підводить читача до ідеї закоріненості понять релігії в поняттях етики. «Релігія в межах самого лише розуму» раціоналізує традиційну релігійну практику та релігійну свідомість, структуруючи наявний історичний досвід віри і релігії, критикуючи їхні хиби та переваги тієї моделі релігійності, котра через призму практичного розуму, а не достовірних знань чистого розуму, неодмінно утверджує нашу волю в певності щодо існування Бога як Абсолютного морального ідеалу та джерела справедливості. Тобто Кантова критичність до раціональних студій в християнстві аж ніяк не свідчить про його заперечення існування Надприродного чи переконання в необхідності відмови від релігії. Він лише підкреслює відмінність основ пізнання в науці і релігії. Його думка в цьому напрямку чітка, й мислитель вказує, що він «мусив обмежити знання, щоб звільнити місце для віри» [136, с. 29]. І така непізнаванність Бога розумом зумовлена тим, що розумові здатності в людині все ж, як про це твердили й мислителі попередніх епох, – обмежені, недосконалі, сповнені суперечливостей, або якщо говорити Кантовою мовою – антиномій.

Для мислителя цілком очевидно, що людина, якщо й переживає досвід релігійності, то очевидно намагатиметься розумом досягнути певні основи віри, пояснити собі певні релігійні феномени чи вимоги релігійних лідерів, Священних текстів тощо. Така потреба розуму в пошуку відповідей на світоглядні питання зумовлена його природою, але «його турбують питання, які він не може відхилити, бо вони нав'язані йому його природою; але водночас він не може відповісти на них, оскільки вони перевищують його можливості» [136, с. 9]. Чи задля применшення віри в Бога так твердить Кант? Ні, така його позиція якраз і є яскравим свідченням того, що

мислитель, цінуючи і власну віру в Бога як основу власного світогляду, і значення релігії та віри в Бога для ціннісного саморозвитку, моральної самодисципліни окремої особистості та людства загалом, намагається застерегти од відмови від Богошукання та віри. Попри незбіжність істин віри із істинами науки; попри нездатність раціонального осягнення релігійних явищ, вказує, що можна не раціонально, але аксіологічно й праксеологічно, підтвердити істинність буття Бога і позитивні модуси віри в нього для суспільства. Кант пише: «Я неодмінно віритиму в Бога та загробне життя і впевнений, що цю віру ніщо не зможе порушити, так як цим були б заперечені самі мої моральні принципи, від яких я не можу відцуратися, не ставши у власних очах вартим зневаги...я не можу навіть сказати: морально достовірно, що Бог існує, а можу лише сказати: я морально певен» [136, с. 431]. Кантова система філософсько-релігійних ідей є своєрідним виявом Богошукання. Аналітика традиційних «доказів» буття Бога була покликана не заперечити існування Бога, а тільки вивести відповідну рефлексію на інший рівень. Філософський контекст Кантового обґрунтування буття Бога, сягаючи корінням в етику, все ж спрямований до теології. Кантів критичний аналіз недосконалостей суто логічного обґрунтування буття Бога відкривав перспективи пошуку іншої системи координат філософського утвердження буття Абсолюту у площині не теоретичного і не культового, а морально-практичного – етико-теологічного – контексту.

У цьому контексті Кантів поділ релігії на чисту (моральну) й історичну (статутарну) якраз і є свідченням наявності в його філософії релігії імпульсів до секуляризації релігійності в тому значенні, яке ми вкладаємо в ці поняття: не відмови від релігії, а радше переосмисленого ставлення до основ власної віри. Подібні тенденції якраз і є свідченням сучасної секуляризованості релігійності, коли людина свідомо обирає певну релігійну систему цінностей, але не до кінця погоджується із необхідністю несхитно виконувати якісь культові дії цієї релігії, має власну думку щодо певних релігійних понять тощо, переосмислює етичні вимоги релігії тощо. Хоча, звичайно, масштаби таких «переосмислень», а інколи й результати, в сучасності можуть значно перевищувати ті, котрі допуслав за можливе Кант. Тут якраз і криється необхідність

віднаходження ефективних механізмів такого переосмислення, пошук дієвої методологічної бази задля актуалізації гуманістичного осердя такої «переосмисленої» релігійності, чи задля збереження власної релігійної ідентичності не позірно, а по духу.

Саме Кантова концепція містить таку методологічну базу, яку, за умов коректного розуміння, можна використати як орієнтир для ціннісного реформування і способу життя окремої особистості, і певних пріоритетів у діяльності державних інститутів і, що першочергово важливо – трансформації пріоритетів свідомості і діяльності церковних ідеологів в напрямку більшої чутливості до динаміки сучасного світу та підвищення відповідальності за внесок релігійних організацій у справу практичної гуманізації життя й просування до ідеалів глобальної етики перед лицем гострих життєвих і цивілізаційних викликів. Але поряд з цим, необхідно підкреслити, що саме такі її спроможності є детермінантами до творення секуляризованого типу релігійності, де моральне визначає віросповідне й культове, що не у всіх випадках дістає змогу підтвердження на співмірність із догмами традиційних релігій.

Більше того, варто наголосити, що саме Кант чи не найплідніше вплинув на весь післяпросвітницький дискурс в контексті творення ідейних обґрунтувань необхідності філософського осмислення релігії та віри, що стали етапом на шляху творення сучасного секулярного типу релігійності.

### *Позитивісти*

Такий впевнений шлях до раціоналізації та виділення наукового пізнання в окремих тип мислення й організації пошуку істини сприяє не тільки розвитку філософії раціоналізму, але й творенню наукових студій позитивізму, які основне завдання вбачали у вдосконаленні шляху здобуття позитивного знання, котре не містило б жодних метафізичних вкрапель. Речники позитивізму виокремлювали етапи-парадигми становлення людського мислення, кожен із яких був якісно новим та «кращим»: богословсько-релігійний, філософсько-метафізичний та науковий (позитивістський). Останній – орієнтир та програмна мета діяльності позитивістів, адже як релігійний, так і філософський світогляд і пізнання не можуть мати достовірних свідчень, а отже продукувати позитивних висновків. Продукти їхньої діяльності – здогадки, прогнози та інтерпретації. Ефективним пошуком

відповідей на всі світоглядні і не тільки питання може займатися лише наука, адже релігія сповнена міфів, а філософія заскорузла між матеріалізмом та ідеалізмом, а тому її висновки щодо питань облаштування суспільного буття є неефективними. Така позиція є типовою для позитивістів. Наприклад, Карл Поппер, наголошує: «Моя головна мета полягає не стільки в поясненні цього явища, скільки в боротьбі проти нього. Однак я можу зробити кілька пояснювальних припущень. З певної причини, навіть до наших днів філософи зберегли навколо себе якусь атмосферу чародіїв. Філософія вважається дивним і незрозумілим предметом, що торкається тих самих таємниць, що і релігія, але не в той спосіб, який може бути «відкритим немовляткам» і простим людям; вона вважається надто глибокою для цього, уявляючись релігією і теологією для інтелектуалів, учених і мудреців» [221, с.37]. Відповідно, позитивісти критикували такий, на їхню думку, «снобізм» метафізичної філософії. А щодо релігії вони обстоювали позицію, що вона корисна рівно настільки, наскільки її функціонування здатне конструктивно сприяти облаштуванню життя в соціумі.

Тобто для позитивістів релігія – це суто соціальний феномен, і цінність релігії полягає у виконуваних нею соціальних функціях: «Звернення до соціальної ролі релігійних цінностей у науковій думці відбулося надто пізно. До Дюркгейма роль релігійних цінностей, як чинника соціальних процесів при вивченні релігії, не виділялася і самостійно не розглядалася. Соціальне значення релігійних цінностей є латентним у загальному з'ясуванні ролі релігії у житті суспільства. Ще у працях Гольбаха, Гельвеція, а пізніше – Фейєрбаха, Маркса та Енгельса містилася вказівка на одну з соціальних функцій релігії – втіх тих, хто відчуває нестатки, злидні, страждання. З цією функцією вони зв'язували й інші її суспільні функції, зокрема, функцію зміцнення й освячення існуючого ладу. О.Конт і Г.Спенсер підійшли ще ближче до визначення функцій релігійних цінностей, але при цьому вони також не виділили їх із загальних функцій релігії. Ці мислителі вважали релігію засобом досягнення «єдності», «об'єднання», «систематизації», «координації», «інтеграції» тощо. Релігійний зв'язок, властивий особистому й колективному буттю, настільки ж «нормальний», як здоров'я для тіла» [214, с. 31]. Очевидно, що така

думка сприяє секуляризації релігійної свідомості, адже значно применшує значущість внутрішніх спонук релігійності, особистого релігійного досвіду віри, богоспілкування та богопізнання; зводить релігійну аксіологію до збірки законів, котрі мають лише соціальне коріння; настановує на витлумачення релігійності як певної соціально-культурної традиції, котра в Гоббсовому дусі може коригуватися на догоду правлячій верхівці, суспільним подіям, вимогам «більшості» тощо.

З іншого боку, за умови конструктивного використання здобутків позитивізму, створюється простір задля гармонізації стосунків в існуючих наразі світоглядно-релігійних умовах мультикультуралізму та полірелігійності. Але, звичайно, інтерпретація позиції позитивістів може сприяти як тотальній секуляризації життя в соціумі, так і розгортанню моделі ефективної синергії світсько-філософського і богословсько-віросповідного мотивів облаштування суспільних зв'язків та комунікації. Ось наприклад, думка Джорджа Стюарта Мілля: «Я вважаю, що для морального відродження людства пліч-о-пліч з християнською етикою повинні існувати й інші етичні системи... Інтереси істини вимагають розмаїття точок зору» [181, с. 59]. Ця думка здатна бути проінтерпретована як вимога поваги та толерантування Іншого, врахування його системи цінностей, але може й використовуватися задля педалювання ціннісного релятивізму, або й навіть нігілізму.

### *Фрідріх Ніцше*

Апогей нігілістичного світобачення доволі вдало зумів відобразити Фрідріх Ніцше. Його ідея «смерті Бога» є всім відомою, а тому окремо зупинятися на її розкритті немає сенсу – Ніцше проконстатував секулярну ситуацію в сучасному йому суспільстві – «Бог мертвий! Ми вбили Бога» – це вирок релігійності доби Післяпросвітництва.

Мислитель в саркастично-афористичній формі застановляється над питанням щодо причини такого «секулярно-нігілістичного» повороту в релігійності Європи й висновок: «Що, по суті, робить уся новітня філософія? З часів Декарта, – власне, більше всупереч йому, ніж спираючись на його метод, – усі філософи вчиняють замах на давнє уявлення про «душу» під виглядом критики уявлень про «підмет» і «присудок», себто вчиняють замах на головну передумову християнського вчення. Новітня філософія як

гносеологічний скепсис приховано чи відкрито антихристиянська, хоча, коли сказати для витонченого слуху, аж ніяк не антирелігійна» [195, с. 54]. Тобто Ніцше окреслює шлях «руйнування» підвалин християноцентричного світогляду в Європі, вказуючи, що більшість філософів, котрі власними системами долучилися до формування гносеологічної визначеності його часу, прямо чи опосередковано заклали дихотомію християнської релігії (церковна структура та церковно-ритуалістична практика) і віри в Бога (релігійної свідомості). І якщо остання попри все на кінець XIX – початок XX століття залишалася для європейців актуальною потребою, то перша – переживала глибоку кризу.

Ніцше відверто винуватить в такому стані речей власне християнство, котре з року в рік намагалося охопити собою все більше і більше сфер життя європейців. Очевидно, що така позиція мислителя була спродукована тим, що християнська релігія в ході історії часто претендувала на визначальну роль в тих царинах, котрі не повинні регламентуватися Церквою. Релігія, долаючи власні предметні межі в європейському суспільстві, авторитарно претендувала на політико-соціальні впливи, вдавалася до узурпації «істини» у контексті пізнання та наукової й мистецької творчості. Але поряд з тим вона часом виявлялася не надто ефективною у впровадженні в суспільне життя конструктивної аксіології. Концепти свободи, справедливості, поваги до іншого були сприйняті в суспільстві як здобутки загальнолюдської етики, а церковна структура й ієрархія, норми-заборони сприймалися як рудимент неактуального минулого.

Ніцше твердить: «Адже це той спосіб, яким зазвичай відмирають релігії, а саме: коли мітичні передумови певної релігії під суворим розумовим наглядом правовірного догматизму систематизуються як готова сума історичних подій і тоді починають боязко захищати достовірність мітів, але також чинять опір усьому їхньому подальшому природному життю і розростанню, тобто коли відмирає чутливість до міту і на її місце приходять претензії релігії на історичні основи» [194, с. 62]. Така позиція мислителя аж ніяк не дає підстав твердити про атеїзм Ніцше. Звичайно, стиль філософування, особистісні риси мислителя не могли не знайти свого відображення в пафосі сарказму, яким просякнуті твори філософа. Інколи риторика надто експресивна й позбавлена

систематичної основи, але весь цей нігілістичний наратив Ніцше реалізує з метою достукатися до сучасників, ну й власне, просто читачів задля усвідомлення відповідальності за ті зміни, котрі відбуваються.

Цікавою є думка дослідника філософії Ніцше В. Мудракова: «Ф. Ніцше діагностувавши проблеми свого часу, прорік загальнокультурний поступ у аспекті видозмін релігійного чинника в світоглядному самовизначенні: зміна ціннісних засад і статусу релігійності і, як наслідок, виформовування плюралізму світоглядних форм; переформатування психології свідомості – не/розуміння передумов, умов і наслідків власної свободи; метаморфози міжлюдських відносин – загальний стан моральності сучасника. Відтак саме в теорії секуляризації, власне, й окреслені світоглядні траєкторії модерну, що характеризуються низкою постійних трансформацій. Крім того, витлумачується причина: чому модерна цивілізація все ж не може обійтися без «смерті Бога», а відтак і нових викликів для людини, об'єктивуючи в такий спосіб проблеми практичного характеру – (1) необхідність програми орієнтування, (2) її соціально-ціннісний потенціал» [187, с. 50]. Іншими словами, філософія Ніцше стала своєрідним підсумком передумов для творення конкретних теорій секуляризації в західноєвропейській гуманітаристиці і поштовхом для нового дискурсу щодо європейської релігійності, де зміщується акцент з необхідності раціоналізації основ віри на аксіологічну, праксеологічну та соціально-культурну значущість християнства.

Цікаво, що ніцшеанська етична система пропонує специфічну типологію моралі: мораль «аристократа» і «раба». «Мандруючи царинами багатих і витончених, і примітивних систем моралі, які досі панували на світі або й далі панують, я повсякчас зауважував, що певні риси закономірно повторюються й тісно між собою пов'язані, аж поки нарешті мені відкрилися два основні типи і одна кардинальна різниця між ними. Існує панська мораль і рабська мораль і, поспішу додати, в усіх високих і змішаних культурах трапляються спроби узгодити ці обидві моралі, а ще частіше – плутанина обох та взаємне непорозуміння, що інколи, ворожі одна до одної, вживалися поруч, навіть в одній людині, в єдиній душі» [195, с. 156-157]. Зауважмо, що така типологія ґрунтується не на історичній, а на психологічній основі: філософ намагається

диференціювати два різних способи утвердження у свідомості людини системи цінностей та моральної поведінки, з'ясувати джерела і механізм моральної практики представників кожного типу.

Поняття «ресентимент» актуалізується тоді, коли Ніцше веде мову про «повстання рабів» – творення нового морального поля, нового способу оцінки навколишнього світу і, що найголовніше, формування нового ставлення до іншої особи. Таке нове ставлення виявляється у зміні світоглядних пріоритетів та поведінкових реакцій: мораль стає реактивною, а отже, етичні цінності «раба» не проходять через процес рефлексії, внутрішнього аналізу, а є лише «реакціями» на навколишню дійсність та інших людей, які, як йому видається, в чомусь обмежують його права, завдають певної шкоди тощо. На думку Ніцше, яку ми підтримуємо, саме за таких умов відбувається моральна деградація особистості. Поняття й почуття, утвержені принципами загальнолюдської етики та сформульовані в «золотому правилі», «законі любові» тощо, втрачають у такому разі свою силу та значущість, а їхні ціннісні антиподи – ненависть, злоба обґрунтовуються як справедливі в конкретних умовах. Саме мораль людей ресентименту створює ілюзію, ніби можна ненавидіти іншу особистість, бажати їй покарання, лише на основі того, що вона «інша» й оцінює світ по-іншому. Чи не є такі міркування Ф.Ніцше болісним пророцтвом про ту суспільну та моральну поведінку, яка стала в ХХ – ХХІ ст. доволі типовою для багатьох суспільств (зокрема, проявившись і на теренах України)? Чи не ілюзорною справедливістю виправдовуються відверто аморальні вчинки одних людей щодо інших? Чи не на неї покладають надії ті, хто протиставляє одну частину нації іншій, розпалюючи ворожнечу, породжуючи ненависть, зазіхаючи на спокій, а інколи, на жаль, і на життя інших людей? Саме породженням моралі ресентименту є й поведінка тих політичних сил, які маніпулятивно експлуатують законне прагнення народу подолати сваволю і несправедливість. Але самі ці сили керуються не шляхетними настановами надати суспільству прогресивного і морально скоординованого розвитку, а лише застосовують гібридні технології перерозподілу влади на свою користь, одночасно педалюючи у своїх інтересах страх мас перед ризиками і загрозами та їхнє сподівання на утопічне «все якнайкраще». При цьому із



суспільством вони не ведуть чесний і прозорий діалог про реальні механізми досягнення декларованих ідеалів. За такої умови гібридні технології політиків налаштовано на розпалювання підозрливості більшості суспільства до меншості, яка займає інакшу позицію. Отже, мотивування масового ресентименту дозволяє гібридно конослідувати послідовників таких політичних сил не завдяки реальним їхнім чеснотам, а лише на підставі маніпулятивно створених образів, «голограм». Саме продуктом «етики» ресентименту, на нашу думку, є виборча компанія в Україні 2019 року (і президентська, і майбутня парламентська).

Отже, Ніцше в специфічній філософській манері демонструє релігійну та аксіологічну кризу, котра характеризує європейське суспільство початку ХХ століття. Аксіологічний нігілізм, криза смислів та неефективність релігійних структур, формують новий секулярний образ Європи, але все ж – це лише один із пластів тогочасного дискурсу. Адже рівнобіжно йому назріває розвиток релігійної філософії, творення нових богословських концепцій, які ми розглянемо в наступних розділах. Взаємодія між цими світоглядно-теоретичними парадигмами й окреслює масштаби кристалізації передумов для подальших розмов про поступовий перехід наприкінці ХХ століття до дискурсу постсекулярності, котра актуалізується як своєрідна синергія секулярного та віросповідного, на нашу думку, майже одночасно із появою перших класичних теорій секуляризації.

Мартін Гайдеггер, котрий вдався до детальної аналітики концепції Ніцше про «смерть Бога», розглянувши у своїх працях сумніву метафізику та спекулятивну теологію, розкриває концепти екзистенційного християнства, тобто, по суті, міркує і про релігійність в умовах секуляризації. Ця релігійність синергічно поєднує в собі практику ціннісного переосмислення і відповідальності, свободи і творчості («оновлене» чи «переосмислене» християнство).

Тому філософія релігії того часу все ж не повністю просякнута нігілістичною методологією. Усвідомлюючи кризові явища в християнстві, філософи намагаються віднайти найбільш конструктивні моделі функціонування релігії та релігійності.

*Карл Ясперс*

А тому неможливо на цьому шляху хоча б побіжно не звернутися до ідей, які в певних аспектах суголосні із Кантовою моральною чи чистою вірою – поняттям філософської віри Карла Ясперса. Ясперс як справжній екзистенціаліст, вважав, що основне завдання філософії полягає в осягненні людської екзистенції не в засадничих поняттях, а ситуативних, тобто справжня філософія повинна не пізнавати буття як таке, а лише засвідчувати через конкретні події, факти – екзистенційні ситуації. Вже тут ми вбачаємо засновки постмодерного налаштування на розмиття загальної норми, нормою ситуативною, котре в царині християнської етики чи не найяскравіше проявиться саме в контексті сучасної релігійності, яка не надає можливості чіткої демаркації секулярної / світської етики (загальнолюдської?) та християнської аксіології. Але про це матимемо нагоду поговорити згодом, в одному з наступних розділів.

Ясперсова «філософська віра» чітко демонструє налаштування мислителя на необхідність не просто сповідувати якусь релігію згідно з традицією чи Одкровенням, а засобами філософування прямувати шляхом Богопізнання, а отже, торувати цей шлях через ревізію постулатів віри, філософський сумнів, сепарацію конструктивного й неконструктивного в віросповідній традиції тощо. Мислитель наголошує: «Ознакою філософської віри, віри мислячої людини є завжди те, що вона існує лише у союзі зі знанням. Вона хоче знати те, що доступне знанню, і зрозуміти саму себе. Безмежне пізнання, наука – основний елемент філософування. Не повинно бути нічого, що б унеможливило запитання, не повинно бути таємниці, закритої для дослідження, ніщо не повинне маскуватися, відсторонюючись. Критика веде до чистоти, розуміння смислу і меж пізнання. Філософуючи, людина здатна захиститися від ілюзорного знання, від помилок наук. Філософська віра хоче висвітлити саму себе. Філософуючи, я нічого не приймаю так, як воно мені нав'язується, не проникаючи в нього. Правда, віра не може бути загальнозначущим знанням, але за допомогою мого переконання вона повинна стати присутньою в мені. І повинна ненастанно ставати яснішою, свідомішою і просуватися далі за допомогою свідомості» [337, с. 423]. Як наслідок, Ясперс, характеризуючи основні постулати концепції філософської віри, не зміг оминати увагою й проблему свободи людини, адже вказує, що

істинна віра коріниться саме у свободі людини, її власному вільному виборі певних світоглядних орієнтацій та життєвих позицій. Цей мислитель цінує науку та наукове пізнання, якими філософська віра тільки наснажується. Він зазначає, що релігійна віра є також філософією, філософією життя людини й релігійної свідомості, адже саме вона визначає основні норми та межі життя цієї людини, а тому й формує її систему світобачення. Але мислитель досить різко критикує релігійну віру за містицизм і авторитаризм. Віра, яка ґрунтується на таких характеристиках, обмежує людську комунікацію, спонукаючи людину до самотнього Богошукання в межах власної релігійної традиції. К. Ясперс демонструє важливе значення філософської віри, яка б могла об'єднати людство в його пошуках Бога. Адже згадані «мінуси» релігійної віри спонукають людину відмовлятися од віри взагалі, піддаватися впливові різноманітних антигуманних соціальних течій, ставати на шлях братовбивчої війни тощо. «Звідси й випливає особлива роль філософії в сучасному суспільстві. Філософія, як каже Ясперс, перестає бути справою лише вузьких гуртків або університетських курсів; вона сьогодні набуває особливої функції – пов'язати всіх людей за допомогою філософської віри, яка, за задумом Ясперса, повинна служити протиотрутою проти раціоналістичних утопій, які претендують на створення раю на землі, але насправді руйнують моральні і культурні традиції та втягують у пекло братовбивчих воєн і взаємної недовіри тих, хто ці утопії намагається реалізувати» [59, с. 25]. Тобто, як бачимо, концепція філософської віри є до певної межі тим методологічним джерелом, яким наснажуються сучасні доктрини секулярної духовності, яка має високий запит у європейському суспільстві в умовах мультикультуралізму і здатна, утверджуючи певні моральні ідеали, сприяти міжрелігійній та міжкультурній толерантності й терпимості.

Ясперс, в силу історичної близькості до сучасного дискурсу, дедалі чіткіше окреслює той запит суспільства на віру й релігію, котрий сформувався в умовах постсекулярності. Філософська віра чи філософський теїзм (уже не в ясперівських категоріях, а в категоріях сьогодення) є чи не найтипівішим типом віри серед інтелектуальних кіл Європи, моральних авторитетів тощо, навіть тих, котрі мають тісний стосунок до церковних структур, але в силу

обставин часу, не вільні від вимоги взаємодії із представниками інших релігій, конфесій, культур. Як вказував Ясперс: «Філософську віру треба характеризувати негативно. Вона не може стати сповіданням; її думка не стає догматом. Філософська віра не має міцної основи у вигляді об'єктивного скінченного у світі, бо вона тільки користується своїми засадами, поняттями і методами, не підкоряючись їм. Її субстанція цілковито історична, не може бути фіксована у загальному – вона може тільки висловити себе в ньому. Тому філософська віра повинна в історичній ситуації весь час повертатися до джерел. Вона не набуває спокою в перебуванні. Вона залишається рішучістю радикальної відкритості. Вона не може посылатися на саму себе як на віру в остаточній інстанції. Вона повинна явити себе в мисленні й обґрунтуванні. Вже в пафосі беззастережного ствердження, яке звучить як сповіщення, нам загрожує втрата філософічності» [337, с. 425]. Філософська віра Ясперса – це вимога переосмислення основ віри відповідно до запитів часу. Чи ж не це основна характеристика сучасної секулярної релігійності? Сутнісні характеристики такого «переосмислення» і їхній вияв в царині етики, освіти, громадянських та соціальних ініціатив ми ще розглянемо в наступних розділах. Але наразі ми можемо твердити, що Ясперс зокрема, і філософія екзистенціалізму взагалі, змотивували необхідність звернення уваги мислителів не тільки до питань загальних, засадничих, але й до проблем людини конкретного часу, в конкретній життєвій ситуації, що вимагає такого налаштування радарів чутливості, яке здатне поставити під сумнів можливість віднаходження однозначних відповідей на світоглядні питання, особливо, якщо вони апелюють до аксіології та праксеології. Такі колізії і є вихідними для формування секулярної релігійності сучасності, котра постає в синергійній єдності філософської віри і віри традиційної, прагнення до істини і блага Абсолютного із усвідомленням релятивності певних вимог в конкретній життєвій ситуації.

Задля віднаходження ефективних механізмів такої синергії потрібно мати маркери для диференціації конструктивного й деструктивного у вимогах норм поведінки, авторитарного і гуманістичного в релігіях і релігійності. Досить цілісно в умовах Післяпросвітництва це вдалося здійснити Еріху Фромму.

### *Еріх Фромм*

Мислитель, аналізуючи основи світогляду як такого слушно відзначає, що в сучасному йому суспільстві «засадничим джерелом норм і ціннісних суджень людини стають закони держави, наївна віра в магичні властивості могутніх лідерів, міць і сила машин, матеріальний добробут» [283, с. 378]. Будучи психоаналітиком, Еріх Фромм усвідомлював важливість для людської психіки релігійних настанов. Поряд з тим Фромм вказує, що релігією для людини може виступати не тільки система віровизнання та поклоніння, спрямована до конкретно маніфестованого теїстичного Трансцендентного, а й найрізноманітніші форми «соціального служіння» чи благоговіння перед матеріальними благами і цілями. «Люди можуть поклонятися тваринам, деревам, золотим чи камінним ідолам, незримому Богові, святому чи ж злісному вождеві; вони можуть поклонятися своїм предкам, своєму народові, класу чи партії, грошам або успіхові. Їхня релігія може сприяти розвитку руйнівних сил або любові, панування чи солідарності; вона може сприяти розвитку розуму чи паралізувати його» [282, с. 140]. Фромм розширює межі поняття релігія, таким чином сприяючи секуляризації релігійної свідомості (чи радше констатує факт секулярності релігійної поведінки та світовідчуття конкретних віруючих). Він слушно зазнає, що під впливом розвитку соціального, політичного, культурного та економічного життя в Європі релігія як теїстична форма світовідчуття часто поступається у свідомості людини нетеїстичним формам служіння – прислужуванню владі чи політичним структурам, гонитві за славою чи успіхом, схилянню перед конкретним соціальним статусом тощо. Поряд з цим людина, котра сповідує релігію грошей, може називати себе віруючим християнином (бо так склалося згідно з традицією), але не служити ідеалам Любові та йти не за Христом, а служити грошам та йти за омріяними багатствами.

Через призму таких розмірковувань Фромм вдається до типології релігійності, засновану на психоаналітичних критеріях, а отже пов'язану із тим, які почуття та психічні стани мотивують людину до служіння, продукуються особою в ході наближення до релігійних ідеалів тощо. Мислитель виділяє два типи релігійності: авторитарну і гуманістичну, вказуючи: «Розмежування

авторитарної і гуманістичної релігії – це не розмежування теїстичної і нетеїстичної релігій, це також не розмежування між релігією у вузькому розумінні і філософськими системами релігійного характеру» [282, с. 248]. Тобто як гуманістична, так і авторитарна релігійність можуть бути характерні для однієї ж і тієї самої релігії, тільки на різних етапах її розвитку, чи в різних варіаціях інтерпретації її основоположних канонів. Чіткою лінією демаркації тут є те, що «тоді як у гуманістичній релігії Бог являє собою образ всього кращого в людині, символ того, чим людина потенційно є або чим повинна стати, в авторитарній релігії Бог стає єдиним власником її розуму й любові» [282, с. 256]. В християнстві, до прикладу, гуманістична релігійність мотивує людину розвивати свої здібності та задатки, плекати «образ і подобу» на шляху Богоуподібнення, а авторитарна твердить про уярмленість душі тілом, приреченість до страждань в світі тут і тепер, зіпсованість гріхом й постійний страх перед покаранням. Авторитарна релігійність в усіх проявах свободи вбачає гріховні задатки, нівелює здатність людини через власне земне життя пізнати Бога та себе як частину Божого задуму. Тільки відречення від земного життя, повний послух в смиренному очікуванні неминучого суду – ось ідеал авторитарної релігійності. У гуманістичному ракурсі релігійності ж «справжнім гріхопадінням людини є її відчуження від самої себе, упокорення якійсь силі, відмова від себе, хай навіть під виглядом поклоніння Богові» [282, с. 259]. Такі міркування Фромма можна застосувати як діяльну методологію віднаходження ефективного балансу реалізації власних мотивів у релігії. Адже на шляху усвідомлення себе сповідником чи сповідницею конкретної традиційної релігійної системи часто особа стикається з необхідністю сепарації конструктивного та деструктивного наративу, що продукується речниками релігійних громад, релігійними лідерами, котрі можуть інколи свідомо чи несвідомо спотворювати основи віровчення, використовуючи можливість впливу на свідомість людини в своїх корисливих цілях. Слушно зазначає О. Бродецький: «Реалізація істинно людського в людині через релігію актуалізується лише тому разі, коли пріоритет надається не моментові онтологічної поневоленості людини та її моральної ущербності, не ідеям світоглядної винятковості певних доктринальних засад, не поділові людей на «своїх» і «чужих», а

ідеалам самовдосконалення, солідарності, поваги до «іншого», благоговіння перед всіма проявами життя» [41, с. 232]. Саме такої реалізації найкращого в людині через релігійність і може сприяти система поглядів Еріха Фромма. Більше того, саме вона є евристично вельми продуктивною в контексті діяльного використання принципу ефективної синергії філософських і богословських, світсько-гуманітарних і віроповчально-конфесійних інтенцій в ідейно-теоретичному та віроповчально-праксеологічному контексті облаштування релігійності.

Зі здійсненого аналізу стає очевидним: найбільш знакові дискурси окреслених періодів історії (Новий Час, Просвітництво і Післяпросвітництво) усвідомлювали першорядну значущість релігії і релігійності для життя суспільства. Про це свідчить те, що видатні мислителі часто ставили питання аж ніяк не про «скасування» релігії чи її «спростування», а здійснювали зусилля із проектів її «раціоналізації», керуючись при цьому глибинним прагненням мати досвід Богоспількування (в тому числі і для етичних, і навіть для специфічно осягнутих сотеріологічних цілей) через ставлення до Бога як передусім до космічної Мудрості та Гаранта можливості абсолютних критеріїв цінностей і виправданості благочестивого способу життя. Хоч критика конкретних форм релігійності (а часом і персоніфікованого теїзму) в ці періоди була доволі відчутною (та й саме цю добу називають епохою секуляризації у власному значенні цього слова), однак ідея Бога, досвід сакральності все одно глибоко аналізувалися на предмет їхньої ціннісної значущості та з метою виявлення векторів їхньої конструктивної чи деструктивної життєвої дієвості (і в горизонтальному форматі, і у вертикальному). Ідея «смерті Бога», хоч і стала гучною в цю добу, однак поряд з її речниками завжди були й ті, хто надавав цій ідеї альтернативний резонанс, з'ясовуючи, що залежить від людини і суспільства, щоб позитивний ціннісний потенціал цієї ідеї все ж зберігався і був активним чинником життя і комунікації. А часто й самі критики певних форм релігійності широ застановлялися над цим питанням оптимізації аксіосфери релігійного життя (а не викреслення його із суспільного процесу). Парадокс, а водночас закономірність і в тому, що глибинна критика мислителями цієї доби конкретних форм релігійності і її реалізації в соціумі водночас змотивували не менш потужні реабілітаційні зусилля із відродження людинотворчої

значущості релігії (але за умови самопереосмислення стратегій буття релігії в соціумі, публічній сфері, комунікацій в межах плюралістичного ціннісного середовища). Важливо, щоб досвід дискурсів Нового Часу, Просвітництва і Післяпросвітництва активно вивчався й інтерпретувався в богословській науці та освіті, а не відкидався як нібито «плаский» і «банальний».



### ***1.3. Методологія аналізу секулярності і постсекулярності в сучасних соціології та філософії релігії***

Філософське мислення від Античності і аж до кінця XIX ст. створило значну кількість концепцій, присвячених взаємозв'язку релігійних засад віри і автономних світоглядних рефлексій особи, індивідуальних спонук смисложиттєвого пошуку і суспільних вимог духовного-культурного й соціально-політичного поступу. Але саме на початку XX ст. вони вилилися в потужний міждисциплінарний дискурс, котрий започаткував розвідки, що в різний спосіб обґрунтовували методологічно варіативні одна щодо одної теорії секуляризації.

Здебільшого якщо в науковій літературі ведеться мова про секуляризацію чи секулярність, то це зводиться або до презентації так званих соціологічних концепцій секуляризації, або до аналізу відповідних ідейних напрацювань філософів. При цьому можлива певна демаркація філософського і соціологічного дискурсів. Філософський здебільшого репрезентує світоглядно-сміслові й теоретичні передумови осмислюваних явищ, а соціологічний – якісні та кількісні показники «стану релігійності».

Наше ж дослідження, котре спирається на релігієзнавчу і богословську методологію, беручи до уваги зазначене розмежування, все ж не абсолютизує його і тяжіє до можливостей взаємодії цих двох ліній. Релігієзнавча наука у своєму дисциплінарному базисі покладається на напрацювання як філософії, так і соціології релігії – з одного боку, а з іншого, – саме в синергії їхні ідейно-теоретичні напрацювання здатні цілісно відповісти на питання про релігійність як таку, котра охоплює і внутрішньо-світоглядні спонуки віри, і зовнішньо-соціальні вияви приналежності до певної релігії. А богословський дискурс дозволяє продемонструвати погляд на проблему «із-середини», досягнути її феноменологічно, а отже, чіткіше дати відповідь на питання про виправданість й евристичну доцільність іншої демаркації – секулярного і постсекулярного (секулярності / постсекулярності). Адже, як уже стверджувалося раніше, до певної межі непорозуміння у підходах до визначення стану релігійності

пов'язані саме з наявністю чи відсутністю готовності до синергії результатів осмислення світоглядних і соціальних виявів релігії, «погляду із-зовні» і «погляду із-середини».

Продемонструвавши в попередніх розділах той ресурс європейської філософії, котрий, на нашу думку, створив найбільш сприятливий «клімат» для формування сучасної секулярної релігійності, перейдімо до завдання проаналізувати знакові теорії секуляризації, що сформувалися в ХХ – ХХІ ст. у світському середовищі мислителів (хоч кожен з них мав індивідуальний досвід релігійного самовизначення, але все ж вони не стояли на богословських позиціях). Маємо також потребу проаналізувати співмірність термінів «секуляризація», «десекуляризація», «десакралізація», «секулярність», «постсекулярність». Часто це здійснюється через проведення типології теорій секуляризації, класифікації підходів до її визначення. Ми розглянемо певні з цих підходів і спробуємо на цьому ґрунті чіткіше розгорнути рефлексію над парою концептів «секулярність / постсекулярність».

Сучасний дослідник М. Паращевін наголошує: «...секуляризацію розглядають радше як таку, що діє на рівні суспільства; як втрату суспільної значущості релігії, руйнування її ідеологічної ролі. Зрозуміло, релігійні погляди залишаються в більшості громадян навіть розвинених країн, однак, відповідно до засад теорії, втрачають визначальну роль у формуванні повсякденної поведінки, оцінках суспільних проблем, виборі роботи, кола друзів тощо» [209, с. 93]. Далі цей автор розгортає ту тезу, що попри істотну представленість тенденцій секуляризації у цілій низці важливих суспільних царин західноєвропейського сьогодення, немає достеменних гарантій, що не виникнуть умови, за яких цей процес набуває зворотної векторності. Констатуючи системну кризовість сучасної цивілізації, М. Паращевін підкреслює, що шлях подолання кризи вимагає не розв'язання лише окремих проблем, а реконструкційних зусиль із переформатування системи загалом. Він пише: «Світ дедалі більше стає світом ризиків. І наші світські суспільства мають серйозні проблеми із захистом людей від цих ризиків. За таких обставин зростає потреба звертатися до містики і релігії. І немає гарантії, що коли буде досягнуто «критичної маси» такого звернення, не почнеться зворотний процес – процес десекуляризації» [209, с. 102]. Тож осмислення такої

демаркації є актуальною темою з багатьох причин (і не лише теоретичних, а й практичних). Серед цих причин – виклики розбудови громадянського суспільства, завдання облаштування гармонійної комунікації між представниками різних культурних традицій, націй, релігійних спільнот, потреба в ефективних програмах ціннісної просвіти, дієвих методиках збереження конструктивних здобутків духовно-культурної і національно-культурної спадщини релігійних традицій тощо (цей перелік можна вести далі). Усі ці царини життя особи і суспільства сумірні з питанням «Яким є наш стан релігійності?»

Наукова спільнота давно акцентує на потребі підвищення уваги в сучасному глобалізованому світі до питань морального, релігійного, духовного характеру. Заголовки наукових статей і повідомлень в компетентній пресі рясніють тезами на кшталт: «криза релігійності», «моральний занепад», «розрив духовної єдності ланцюга епох» тощо. Останні події в Україні (як події Євромайдану, так і військовий конфлікт на Сході держави) додатково підтверджують важливість розуміння закономірностей взаємодії релігії і суспільства, вивчення векторів її потужного впливу на нього. В руслі світової філософської думки від стародавніх часів до сьогодення, як ми вже намагалися продемонструвати, теоретичний аналіз релігійного феномена становив важливий і, по суті, невід’ємний елемент систем більшості філософів.

Очевидно, що саме рефлексії сучасних філософів зі світовим ім’ям можуть стати певним методологічним орієнтиром для віднаходження моделі ціннісної орієнтації сучасної особистості, зокрема української молоді. Актуальність осмислення релігійності і моральності сучасного суспільства підтверджується й фактом проєвропейського спрямування України, намагання її реально стати державою з європейськими цінностями. Часто Об’єднану Європу витлумачують як співтовариство, що орієнтується більшою мірою на секулярні цінності: підкреслюється, ніби глобалізація й прагнення до толерантизації взаємин носіїв різних світоглядів й культур призвели до повної десакралізації європейських стандартів світобачення та світовідчуття. То чи це справді так? І в такому випадку: чи вдасться Україні з її релігійною традицією, морально-

етичними підвалинами стати частиною такої секуляризованої Європи?

Зробимо застереження: ведучи мову про означені феномени, ми все ж не враховуватимемо цілої низки важливих чинників сучасного стану релігійності, котрі тим не менше усвідомлюємо. Маємо на увазі мусульманський чинник у Європі; власне релігійність в історично мусульманських країнах (африканських, азійських, пострадянських, європейських); американську модель релігійності (причому її стан в Північній Америці і в Південній Америці – це окремі теми для розмови); релігійну ситуацію в Індії, Китаї тощо. Але в нашому дослідженні предметним полем маємо саме європейські реалії. Проте, звичайно, враховуємо ідейні напрацювання американських дослідників, котрі часто у власних розвідках апелювали як до американського, так і європейського релігійного середовища.

Однак, як слушно зазначає дослідниця Степанова, «...сучасні західні дослідження релігії дедалі більше намагаються відійти від прийнятих раніше стереотипів, одним з яких була оцінка секуляризації як неминучого наслідку «проекту модерну» [254, с. 71]. Ця дослідниця констатує нарощення критичного підходу до теорій секуляризації і веде мову про необхідність усвідомлювати суто християнські корені секуляризаційних тенденцій (бо ж і термін «секуляризація» народився в християнському історичному контексті). Це, за її тезою, свідчить про застосовність відповідного термінологічно-категоріального апарату саме і лише до історично християнських суспільних і культурних форматів, а не релігійних загалом: «Використовуючи це поняття, безглуздо описувати ситуацію, наприклад, у мусульманських країнах, бо ж в ісламі існує зовсім інакше, ніж у християнстві співвідношення сакрального і світського начал. Отже, сама теорія секуляризації є ще одним проявом емансипації західноєвропейських цінностей, котрі не відповідають реальностям решти світу. Аж до кінця XX ст. теорії секуляризації будувалися на ґрунті аналізу західних країн, проте висновки робилися так, як ніби сценарій модернізації і спричиненої ним секуляризації був обов'язковим для всього людства. Однак сьогодні дослідники релігії мають все більше вдаватися до розгляду світу в усій його складності та реальному розмаїтті» [254, с. 71]. Усвідомлюючи слушність такого бачення і наявність його

евристичної користі, ми все ж, як і відзначали в передмові, маємо іншу мету. А тому наш дослідницький погляд спрямований саме на «християнську Європу». Спробуємо тут ще раз, перед тим, як перейти до аналізу способів класифікації теорій секуляризації та підходів до її визначення, дати дефініції поняттям, котрі є важливими, а подекуди й визначальними в контексті здійснення таких класифікацій.

#### *Поняття секуляризація / секулярність*

Під секуляризацією слід розуміти процеси суспільного характеру, котрі стають очевидними на рівні соціальних інститутів – відокремлення Церкви і держави, Церкви і школи, релігійних норм і юридичних законів тощо. Секулярність – це стан світоглядного самовизначення, якість способу культурно-духовної й ціннісно-праксеологічної самореалізації особистості або спільноти.

#### *Поняття десакралізація*

Десакралізація – це процес втрати «об’ємного» світовідчуття, яке ґрунтувалося на переживанні реалій динаміки сакрального і профанного, священного і мирського. Процес десакралізації має стосунок як до соціального, так і світоглядного пласту життя особи та реалізації її духовності. Адже сакралізуючи чи десакралізуючи щось, ми переживаємо зміни як на рівні свідомості, так і на рівні життєвої практики. Завжди ці процеси взаємопроникні, інколи міра їхньої залежності може бути змінною, але ніколи вони не можуть бути стовідсотково відокремлені одне від одного. Без чуття сакрального немає благоговіння і пов’язаної з ним специфічно мотивованої поведінки; без благоговійного поклоніння (інколи не в прямому, а в переносному значенні – тобто без конкретної системи ритуалів, але з особливим «ставленням») сакральне перестає бути таким. Але завжди у суспільствах, де відбувається потужна десакралізація, водночас (з більшою чи меншою інтенсивністю) або формуються неявні взірці квазі-сакралізації світських явищ, або наростають сили, які беруть собі на озброєння ідею принести в соціум та утвердити альтернативи десакралізаційним рухам.

*Поняття десекюляризація, контрсекуляризація, постсекуляризація / постсекулярність*

Десекюляризація – це процес повернення релігії в публічний простір, представлення її, щонайменше, в іпостасі рівноправного

«гравця» в царині регуляції соціальних процесів (залучення в освітню, культурну, громадську сфери тощо). Це визнання того, що релігійність не є лише приватною, інтимною, суб'єктивною справою, а зумовлена онтологічними засадами буття світу та природою людини як носія свободи вибору й відповідальності за якість її ціннісно-практичного і духовного самовизначення.

Контрсекуляризація – має більший стосунок до ідейно-теоретичних напрацювань мислителів, громадських, культурних діячів, котрі здійснюють аналіз секуляризації, секулярності та деконструють їхні аргументи.

Постсекуляризація – це соціальна реальність, котра характеризується десекуляризаційними та контрсекуляризаційними тенденціями. Постсекулярність – це стан світоглядно-ціннісного самовизначення в широкому значенні цього поняття (як на рівні свідомості, так і на рівні життєвої практики), коли однакових прав (і дійсних можливостей їх реалізації) набувають в соціумі та культурі і секулярний, і релігійний типи функціонування інституцій, облаштування особистого життя індивіда і спільнот індивідів.

У контексті обговорення категорії секуляризації, важливими є ще такі поняття, як приватизація релігії, індивідуалізація релігії, генералізація релігії, раціоналізація релігії, які є компонентами (чи методами) секуляризації життя та свідомості. Осмислення потребує ще й можливість демаркації секулярного / постсекулярного в сучасних світоглядних традиціях у європейських країнах, але до цього питання ми повернемося згодом, після розгляду основних теорій секуляризації, що й стане для цього підґрунтям. Але важливо пам'ятати, що від характеру відповіді на це питання залежить і спосіб дефініції тих понять, котрим ми вже дали визначення. Тож це завдання має принципово важливе значення.

А наразі звернімо увагу на найвагоміші розробки в царині вивчення типології теорій секуляризації та її витлумачення.

Відомий дослідник, уже згадуваний нами Дмитро Узланер пише, що різні дисципліни активно культивують поняття «секуляризація». Цей науковець констатує наявність юридично-політичного розуміння цього поняття – «відчуження з певних причин майна релігійних організацій» [275, с. 62]. Далі він вказує на те, що християнський формат акцентування цього поняття зводить його до встановлення домінантності світських, «поцейбічних»

життєвих, культурних і соціальних зацікавлень та ціннісних критеріїв й ігнорування потойбічного формату життєвих орієнтирів людини. Що ж до філософських акцентуацій цього поняття, то тут воно «використовується в суперечках про природу сучасності; за його допомогою вказують на принципову спорідненість християнства і сучасного світу, в основі якого, як стверджується, лежать секуляризовані християнські ідеї... Ця багатозначність поняття часто підкреслювалася дослідниками» [275, с. 62]. Д. Узланер апелює до поглядів Л. Шайнера, що ще в 1967 р. окреслив шість значень поняття «секуляризація»:

- 1) занепад релігії (внутрішні корозії всередині релігійного середовища);
- 2) пристосування релігії до мирських вимог;
- 3) витіснення релігії із суспільства (диференціація);
- 4) трансформація релігійних вірувань й релігійних інституцій у світські альтернативи;
- 5) десакралізація світу;
- 6) перехід від сакралізованого суспільства до суспільства світського [Див.: 275, с. 62].

Певні із зазначених тез справді засвідчуються конкретними фактами із буття релігії в європейському соціумі. Наприклад, такими фактами є: конфесійна строкатість, а разом з цим (потенційні і реальні) конфесійні суперечки; намагання певних релігійних громад (новітніх) реалізуватися в межах оновленої соціальної дійсності або спроби лідерів традиційних релігійних конфесій бути чутливими до змін культурно-соціального контексту; десакралізація певних образів символів, місць, об'єктів, що раніше сприймалися як священні, і перетворення їх на такі, котрі позбуваються свого первинного сакрального резонансу тощо. Але деякі з цих ознак виявляються частково – лише імовірно, а не категорично. Вони не є тотально реалізовуваними, а подекуди й зовсім непридатні до реалізації. Саме такий стан речей вказує на те, що світський дискурс і секуляризація синергійно співіснують з практикуванням віри та релігійністю в житті сучасного європейського суспільства. Вочевидь, саме цим і здетерміновано ситуацію постсекулярності.

Звернімо ж увагу і до типології теорій секуляризації, що здійснила Уляна Луц. Відзначаючи, що частіше такі обговорення

відбуваються лише в царині соціології, вона, у свою чергу, прагне вивести дослідницьку увагу саме на філософський рівень. Ця дослідниця, здійснюючи класифікацію соціологічних теорій секуляризації, виокремлює три типи [Див.: 164, с. 15]:

Перший тип – класичні теорії секуляризації, згідно з якими секуляризація розглядається як невинний процес зникнення релігії внаслідок витіснення її науковою раціональністю. Сюди авторка відносить О. Конта та Т. О'Ді.

Другий тип – критика чи спростування класичних теорій секуляризації. Теоретики, яких У. Луц відносить до цього типу, – це Д. Мартін, П. Глеснер, Р. Старк та Дж. Гедден. На їхній погляд, класичні теорії секуляризації – суто ідеологічні побудови, свідомо чи несвідомо нав'язані дискурсові атеїстично налаштованими вченими (так це витлумачує Д. Мартін). Або ж секуляризація інтерпретується ними як соціальний міф, який виник через помилкове ототожнення релігії лише з інституційним її аспектом (П. Глеснер) тощо.

Третій тип, згідно з аналізом згаданої дослідниці, – некласичні теорії секуляризації. Тут секуляризація розкривається як процес трансформації функцій, ролі та проявів релігії. Цей останній тип є найбільш представницьким. Його У. Луц окремо типологізує на ряд груп теорій. 1) Ті, де йдеться про соціальне явище занепаду традиційних форм релігії внаслідок об'єктивних процесів модернізації (Б. Вілсон, Д. Белл, М. Чавес, М. Вебер, П. Бергер, Е. Дюркгайм, Ф.Тьонніс, Т. Парсонс, Р. Белла, Т. Лукман, Р. Інлегарт та К. Добеллере). Звертається увага на зниження соціальної значущості релігії, «розчаклування світу», десакралізацію, генералізацію і (або) приватизацію релігії. 2) Теорії, де секуляризація розкривається як процес, що відбувається на рівні культури, свідомості та взаємодії окремих індивідів (Р. Фенн та Х. Казанова).

Прикметно, що ця дослідниця ще в передмові до власної праці зазначає власну демаркацію понять секуляризація (процес) і секулярність (результат). І висновує: «Тож секулярність є продуктивним синтезом релігії, філософії й науки, який виводить людський дух на якісно новий рівень, коли між ними зникає ворожнеча і виникає зв'язок на засадах взаємозбагачення та взаємодоповнення» [164, с. 10]. В такий спосіб демонструється



усвідомлення того, що секулярність сутнісно не є станом свідомості осіб і суспільств, який категорично суперечить релігії та релігійності чи неприйнятний для релігійних людей. І це зрозуміло, адже неможливо ігнорувати поживлення інтересу до релігії та інтенсифікацію релігійного життя другої половини ХХ ст. в Європі (як Східній, так і Західній – лише через різні причини і в різний спосіб).

На це вказують й інші дослідники секуляризації, зокрема, автори праці «Вододіли секуляризації»: «Каменем спотикання для класичної теорії секуляризації, що постала наприкінці ХІХ століття, але вкорінена була в просвітницькому раціоналізмі Нового часу, став релігійний сплеск другої половини ХХ століття, який поставив під сумнів ідею поступового зникнення релігії паралельно з розвитком науки та технологій» [56, с. 54].

Вони виділяють два напрямки в розумінні секуляризації:

1) «пошук більш релевантних сучасній дійсності концептів, що характеризували б сучасну релігійність без еволюціоністських конотацій, притаманних класичній теорії секуляризації» [56, с. 53]. Сюди вони відносять теоретичні обґрунтування секуляризації П. Бергера, Д. Ерв'є-Лежера, Р. Вазнова, Р. Старка, Дж. Вайгеля.

2) доробок мислителів, які роблять «намагання переосмислити неокласичну теорію секуляризації, врахувавши критику, якої вона зазнала» [56, с. 54]. До цієї когорти дослідники відносять Д. Мартіна, М. Чавеса, С. Брюса, Х. Казанову та Ч. Тейлора.

Прикметно, що саме автори згаданої монографії «Вододіли секуляризації» чи не вперше серед українських дослідників (варто пам'ятати також і про «Велике повернення» В. Єленського) вдаються до врахування такого маркера секуляризації як ісламський світ. Тож у цій праці міститься аналіз теоретичних напрацювань тих мислителів, котрі предметно вивчають стан релігійності в ісламських країнах. Це впливає й на двовекторну класифікацію підходів до секуляризації, адже, як зазначається на сторінках аналізованої праці, «представники першого із згаданих напрямів спробували взагалі відійти від теорії секуляризації, іноді намагаючись навіть заперечити сам факт існування такого явища в історії, або зосереджуючись на сучасному контрсекулярному, або десекулярному, розсекуляризованому періоді. Представники другого умовного напрямку свідомо продовжують говорити про

секуляризаційні процеси, але утримуються від їх абсолютизації, зосереджуючись на західноєвропейському християнському контексті, а коли говорять про інші історичні контексти, намагаються простежити їхні відмінності від європейського, пояснити, в чому відмінність процесів секуляризації в різних регіонах світу або чому не можна говорити про секуляризацію поза європейським контекстом» [56, с. 54]. В такий спосіб автори дослідження презентують цілу палітру теорій секуляризації, даючи кожній із них якісну і контекстуальну кваліфікацію.

Цікавою є й праця Д. Безнюка – білоруського вченого, доктора соціологічних наук, що формулює власний підхід до систематизації принципів вивчення секуляризації: «У сучасних умовах кардинальної зміни устрою світу (його економічних, політичних, духовних та інших структур) соціологи зіткнулися з потребою уточнення (перегляду) як самого значення терміна «секуляризація», так і дослідницьких пріоритетів теорії секуляризації. Сконцентруймо увагу на першому аспекті й спробуймо запропонувати систематизацію (наскільки це можливо) тих семантичних схем, через які сьогодні транслюється теми секуляризації» [27, с. 98]. Вчений не стільки розділяє на окремі групи дослідників, скільки в межах їхніх концепцій виокремлює методологічні лінії, котрі систематизує за маркерами ідейних настанов і зумовлених ними підходів. А тому залежно від періоду творчості, один і той самий мислитель може працювати в межах різних підходів. Це ще один аргумент на користь того твердження, що концептуальні (і термінологічні) неузгодженості й суперечності інколи пов'язані не стільки із хибами логічної побудови теорій, скільки із змінами системами поглядів і аксіологічної «оптики» теоретиків.

Тож, Д. Безнюк структурує [27, с. 98-104]: Історичний (історико-генетичний) підхід. Прихильники цього підходу піддають ревізії генезу поняття «секуляризація» та обмірковується його поява в конкретних історичних реаліях і в соціології релігії зокрема; демонструються форми періодизації процесу секуляризації тощо. Саме до цього типу досліджень відносить згаданий науковець і розвідки, які пов'язані з вивченням особливостей формування, відмінностей функціонування секулярних і постсекулярних суспільств тощо. Але як слушно зазначає дослідник, «історичний

підхід породжує ще, принаймні, одну дослідницьку проблему, тісно пов'язану з небезпекою ідеологізації теорії секуляризації, – маємо на увазі проблему історичних перспектив релігії в контексті секуляризації. Щодо цього можна зазначити, що соціологічна логіка аналізу й оцінки процесів секуляризації може бути вкладена в дві принципові схеми» [27, с. 101]. Ці схеми він називає за іменами мислителів: «Конта-Маркса» та «Парсонса-Белла» й наголошує, що в межах першої зосереджені ті дослідження, які, підкреслюючи зростання раціоналізації та технологізації, обґрунтовують поступове витіснення релігії із життя. У межах другої – розвідки, які наголошують, що релігія залишається важливим чинником життя суспільства, але видозмінюється під впливом низки ідейно-теоретичних, культурно-соціальних, а також політико-економічних важелів.

Структуралістський підхід, як пояснює Д.Безнюк, реалізується засобами діагностики видів і форм секуляризації, рівнів та ознак відповідно комплексу всіх причин і наслідків. Цей підхід також уможливує вивчення реакції релігійних систем на секуляризацію та її соціальні наслідки тощо.

Ці два підходи тісно пов'язані між собою і взаємодоповнюються, що є доволі продуктивним й евристично корисним для аналітичних розробок.

Субстанціональний підхід орієнтується на вивчення інваріантності визначення секуляризації. Знову ж таки, в межах цього підходу виокремлюється три методологічні лінії – 1) визначення секуляризації як процесу витіснення релігії з життя суспільств та із культури; 2) дефініція секуляризації як шляху втрати сакрального – десакралізація; тут релігія витісняється не тільки із суспільно-культурної сфери, але й зі свідомості; 3) вказівка на історичну зумовленість змін в релігії та релігійності, що однак не означають її зникнення. Згаданий автор надає вказівку на найпоширеніший спосіб класифікації згідно із субстанціональним підходом теорій секуляризації: «На додаток (уточнення) цих схем зазначимо, що 1967 р. Л. Шайнер виокремив такі значення терміна «секуляризація...: - занепад релігії (концепція раціоналізації культури), - її пристосування до «світу» (концепція Я. Ассмана про політичні корені теології); - витискання релігії з суспільства (диференціація Н. Лумана); - трансформація релігійних вірувань та

інститутів на світські альтернативи (наприклад, теза К.Левіта про те, що сучасна ідея прогресу є секуляризована схема священної історії християн); - десакралізація світу (Бергер), - перехід від «сакрального» суспільства до «світського» (рух від міфу до логосу в концепції Т. Діа) [27, с. 103]. Опісля Д. Безнюк обговорює зміст лінгвістичного підходу. Його прибічники (зокрема Д. Вайднер) вважають, що вивчення секуляризації найбільш продуктивне за умови звернення до текстів й аналізу в них процесів секуляризації, бо тільки аналітика дискурсу дає найбільш чітке визначення тих процесів, які найадекватніше характеризують секуляризацію та секулярність.

Варто зазначити, що в межах власного дослідження ми намагаємося синтезувати всі перераховані підходи, доповнивши їх богословським витлумаченням стану сучасної релігійності (це буде здійснено в наступному розділі). Задля чіткішої артикуляції нашого розуміння понять секулярність та постсекулярність перейдімо до аналізу найзнаковіших теорій секуляризації.

*Еміль Дюркгейм*

Соціологія релігії як міждисциплінарна царина завдячує за формування власного предметного поля тим процесам, які розпочинаються в західному світі на початку ХХ ст. Якщо вести мову про соціологічний вимір вивчення стану релігійності, то варто розпочинати студії зі звернення до ідей одного з класиків соціології – Еміля Дюркгейма. Він – один із тих, з чим іменем пов'язують розробку класичних теорій секуляризації.

Дюркгейм як соціолог розглядає релігію власне як соціальний феномен і фактор інтерналізації спільних традицій і вірувань, що належать членам однієї спільноти. Релігійність, отже, згідно з таким розумінням – це додержання певної культурної традиції, котра сприймається уже не на рівні свідомості та усвідомлюваності, а на рівні «приналежності», приймається у вигляді форм і норм поведінки, що передаються відповідно до народження в тій чи іншій спільноті. Саме тому релігія забезпечує соціальну стабільність й солідоризоване порозуміння між членами спільноти або суспільства з метою створення основи для спілкування. Соціальні функції, які виконує релігія, норми, які нею продукуються, її засвоєваність із-зовні як традиції, котра сформувалася до народження конкретної особи і буде існувати

після неї, – все це на думку Дюркгейма, сприяє позитивній оцінці соціальної значущості релігії. Людина, стверджує він, «народившись, виявляє вже готовими вірування й обряди своєї релігії; якщо вони існували до неї, то, отже, вони існують поза нею. Система знаків, якими я користуюся для вираження думок, грошова система, котру використовую для сплати боргів, знаряддя кредиту, що служать мені в моїх комерційних стосунках, звичаї, дотримувані в моїй професії тощо, – все це функціонує незалежно від того застосування, яке я щодо них роблю. Нехай візьмуть одного за одним всіх членів суспільства, і все сказане може бути повторено щодо кожного з них. Отже, ці способи мислення, діяльності й почування мають ту властивість, що існують поза індивідуальними свідомостями. Ці типи поведінки або мислення не тільки виходять за межі індивіда, але й наділені примусовою силою, внаслідок якої вони нав'язуються йому незалежно від його бажання» [111]. Іншими словами, наша релігійність – данина історичній тяглоті традиції (згадаймо лише статутарну релігійність Канта). Тому її віроповчальні основи мають для Дюркгейма цінність тільки як нормотворчі стримувальні фактори, а власне віра, благоговіння перед священним, інші релігійні переживання, котрі наснажують душу віруючого, що співвідносить себе не тільки із зовні набутою традицією, а із внутрішньо притаманним релігійним досвідом, – це для соціолога не має жодної об'єктивної цінності. Відповідно, і для інших осіб він в них цінності не вбачає. Їхня втрата – природний процес, котрий детермінований науково-технічним прогресом, раціоналізацією та інтелектуалізацією.

Саме із втратою таких релігійних почуттів Дюркгейм і пов'язує секуляризаційні тенденції: «...Ослаблення релігійних вірувань і, ширше, колективних почуттів щодо колективних об'єктів – це цілком нормально. Ми довели, що це ослаблення стає дедалі явнішим тією мірою, як суспільства наближаються до нашого сучасного типу. А він, у свою чергу, більш розвинений... Якщо цей регрес релігійної свідомості стає помітнішим внаслідок того, як структура наших суспільств стає чіткішою, то це означає, що він пов'язаний не з випадковою причиною, а з самою будовою нашого соціального середовища. А оскільки, з іншого боку, характерні риси цього середовища тепер, безперечно, розвиненіші, ніж раніше, то цілком нормально, що зростають також і залежні від нього явища»

[111]. Суспільство розвивається, змінюються його світоглядні, пізнавальні та технологічні запити, а християнська релігія у своїх світоглядних формулах залишається все такою самою, як і кілька століть тому. Саме це – основна причина втрати впливу християнства, котре вже не виконує в повноті власну світоглядну функцію. А отже, це й причина секуляризації життя, за якої людина знаходить відповіді на основні світоглядні питання в інших царинах, передусім – науці. Таку позицію розгортає Е. Дюркгейм.

Він зазначає, що хоч віроповчальні засади християнства не зазнавали принципових змін упродовж дуже тривалого історичного часу, але трансформується їхня реальна роль у суспільствах сьогодення, і вона відрізняється від тієї, яка була в добу Середньовіччя. Він наводить паралель зі словами, структура яких може бути незмінною, проте змінюється те, для означення чого вони застосовуються в різні періоди історичного буття мови. Дюркгейм зазначає: «Утім, твердження, слухне як для біології, так і для соціології, полягає в тому, що орган є незалежним від функції, тобто залишаючись тим самим, він може служити різним цілям. Тож причини, що створюють його, не залежать від цілей, яким він служить» [111]. Тобто в такий спосіб Дюркгейм підкреслює, що все ж попри «здавання» світоглядних позицій християнство здатне зберігати свій вплив на суспільство саме в соціальних компонентах виконуваних ним функцій. Відповідно, тут ми бачимо чіткий перегук ідей Дюркгейма з позицією Спенсера – провісника соціології, вчення якого ми вже розглядали.

Звичайно, Дюркгейм намагався в такий спосіб «примирити» світські реалії життя і релігійні норми не заради збереження релігійності, а заради збереження стабільності і порядку в суспільстві. І Спенсер, і Дюркгейм, не переймаючись богословськими і сотеріологічними контекстами релігії, віддають належне її функціонально-нормативним впливам. Варто підкреслити, що саме такий стан речей можна частково спостерігати і в сучасній секулярній релігійності серед європейців, котрі співвідносячи себе із християнською традицією, вказують водночас на віру в переселення душі, карму тощо. Тобто, сприймаючи цінності християнства, котрі уже трансформувалися в демократичних суспільствах на загальнолюдські цінності, вони у багатьох реальних переконаннях відходять від строгості постулатів християнського

світобачення. Навіть в Україні, коли проводилися подібні дослідження, близько 40% опитаних відповідали, що вірять в реінкарнацію [Див.: 148, с. 296]. Усвідомлюючи, що серед вірян – мешканців України немає 40% послідовників орієнталістських релігій, можемо впевнено твердити, що в таких умовах ці дані свідчать про істотну секуляризованість образу сучасного віруючого українця.

#### *Фердинанд Тьонніс*

Доволі цікаво розгортає власні міркування щодо секуляризаційних процесів Фердинанд Тьонніс – німецький соціолог, автор концепції «формальної соціології», котрий поняття секуляризації виводив із розмежування двох інших категорій – спільноти та суспільства.

Спільнота – це добровільне об'єднання людей зі спільними цілями та цінностями, спільними ідеалами. Спільнота – це тип родинного зв'язку. Ось як про спільноту говорить соціолог: «Спільність місця можна тлумачити як взаємозв'язок тваринного життя, а спільність духу – як взаємозв'язок життя свідомого, і цю останню спільність у її поєднанні з попередніми можна вважати властиво людським, найвищим видом спільноти... Скрізь, де люди органічно пов'язані між собою своєю волею та взаємною згодою, має місце спільнота того чи іншого виду...» [270, с. 27-28]. У попередні епохи спільнотне життя забезпечувало життєздатність та потужність впливу релігії на повсякдення, світогляд, цінності кожної особистості та спільноти зокрема. Релігійні почуття забезпечували людям згуртованість у побутовій діяльності і промислах, спільну боротьбу чи спільне прагнення миру; релігійні авторитети були єдиними та незаперечними для всіх поколінь, а їхня воля та вимоги – апріорі імперативними. Все змінилися в той час, коли людство перейшло від форми життя у спільноті до форми життя в суспільстві. В горнілі цього переходу й зародилися секуляризаційні процеси. У суспільстві зникає вимога єдності духу, адже основа суспільства не родина, а індивід: «...суспільство, цей об'єднаний на підставі конвенції та природного права конгломерат, можна розуміти як певну множину природних і штучних індивідів, чия воля і сфери перебувають у численних стосунках і зв'язках, між собою і все ж таки, залишаються не залежними одна від одної і не мають взаємного внутрішнього впливу» [270, с. 63]. Звичайно, багато

в чому з Тьоннісом навряд чи можна погодитися, адже досі існують суспільства з чіткими орієнтаціями на родинний спосіб об'єднання (хоча б Китай, який з часів життя Тьонніса істотно модернізувався, але все ж не втратив цієї своєї ключової риси). Проте якщо зважати, що об'єктом уваги Тьонніса були країни Заходу, то для таких тверджень у нього справді були достатні підстави. Відомо, що в сучасній Європі тенденції до індивідуалізації й аксіологічні пріоритети поваги до свободи самовираження іншого є визначальними. Саме це й дає імпульси до пасивної секуляризації релігійності, коли кожен отримує право вибору, в що йому вірити і як вірити – руйнується спільний сакральний простір, спільність сакралізованої системи норм та зобов'язань. Те, що є священним чи складає релігійну цінність для одного, не є значущим для іншого. Але й один, і інший – рівноправні та рівнозначні члени суспільства, котре існує в мирі та злагоді на ґрунті поваги до мультикультурності і поліконфесійного різноманіття всіх індивідів, що його складають.

Але чи це означає, ніби релігія в таких умовах не здатна справляти жодного впливу на життя індивіда? Релігійності важко функціонувати в умовах «суспільного» (в значенні Тьонніса) облаштування життя, але твердити про її вихолощення годі. І це Тьонніс оцінює позитивно, адже релігія здатна забезпечити суспільству можливість не втратити ті ознаки ідентичності, котрі в умовах мультикультурності й глобалізації під загрозою «розмиття»: національні традиції, історію тощо. Тьонніс пише: «Релігія – це саме родинне життя, оскільки причетність до неї поширюється на викликану в уявленні та уяві, прихильну і рідну, дружню істоту... Релігія до того ж сама становить частину звичаю, що дійсно й необхідно даний у силу традиції, переказу і давнини; разом із діалектом рідної мови, способом життя, звичним для своєї батьківщини одягом, питвом та їжею, кожна дитина від народження засвоює віру батьків, віру і заведення, а також спадкоємне відчуття і обов'язки...З іншого боку, в своєму найвищому розвитку релігія скрізь має і зберігає свій властивий вплив на вдачу і сумління людини... І так само вона освячує загал, підвищує та зміцнює чинність права» [270, с. 233]. Але водночас і знову ж таки тут є ціла низка суперечностей. І не тільки в аспекті концепції щодо «родинності» в релігії та «індивідуалізації» в суспільстві, але й у



твердженні про зміцнення за рахунок релігійних норм чинності права. Це можливе лише в умовах, коли ми говоримо не про світський спосіб облаштування юридичних структур в суспільстві. Адже, як свідчать процеси, котрі ми можемо спостерігати у світських державах, часто якраз на ґрунті незбіжності вимог світсько-юридичних і релігійних норм виникають конфлікти, котрі детермінують посилення полеміки щодо проблеми світськості й секулярності того чи іншого суспільства. (Наприклад, як протести жінок у католицькій Польщі після спроби на рівні державного законодавства закріпити заборону на здійснення переривання вагітності – попри очевидну виправданість такої заборони для католицьких віровчення й етики. І можна з великою часткою імовірності припустити, що значна частина (якщо не більшість) жінок, що долучалися до таких протестів, водночас в цілому позиціюють себе як прихильниць католицизму). А тому ідеї Тьонніса щодо секуляризації, хоч і намагаються зберегти певну рівновагу між твердженнями про секуляризаційні тенденції і соціальну користь релігії, для нас виглядають не надто переконливими, і, як нам видається саме через намагання пояснити всі ці процеси виключно мовою соціології. Успішнішим проектом була, на нашу думку, теорія Талкотта Парсонса – засновника соціальної антропології, американський науковця, що міркував в подібному руслі, але із залученням методології філософської антропології та філософії культури.

#### *Талкотт Парсонс*

Обмірковуючи в контексті власної системи поглядів феномен секуляризації, Парсонс намагається дотримуватися балансу між соціологічними методиками та філософськими концептуалізаціями. Доволі важливе значення в межах його концепції належить категорії цінностей та норм. Феномен релігії осмислюється ним через здійснення класифікації структурних ознак соціальної системи. Мислитель впроваджує поняття соціетальної спільноти – центральної категорії та визначального ядра соціальної системи. Будь-яка соціальна система – це інституційна єдність, що ґрунтується на комплексі правил і норм, котрі визначають поведінку людини, зумовлюють її місце та значення в соціальній площині, накреслюють їй певну стратегію цілей та пріоритетні соціальні ролі.

Вектор соціальної системи розвивається із рівня до рівня: початковий рівень – індивід, далі – колектив, інститут, а тоді вже суспільство загалом. По суті, соціетальна спільнота – це і є суспільство загалом, котре організоване саме згідно з такими рівнями, що описані Парсонсом. Абсолютно в дусі свого часу Парсонс говорить по те, що в такому суспільстві релігія зберігає свою значущість тільки як верифікатор певних цінностей, котрі є важливими нормотворчими взірцями. Соціетальна спільнота потребує таких норм, адже, вона організовується якраз на ґрунті єдності таких норм і цінностей. «Зрештою, цінності легітимізуються здебільшого в релігійних термінах. В контексті культурної легітимізації, отже, суспільство є самодостатнім тією мірою, якою його інститути легітимізовані цінностями, котрі поділяються його членами з відносною згодою і котрі у свою чергу легітимізовані завдяки відповідності членів суспільства іншим компонентам культурної системи, особливо її конститутивному символізму» [210, с. 22]. Тенденції секуляризації для Парсонса є свідченням того, що світські інституції поступово перебирають на себе ті функції, котрі в інші епохи виконувалися інститутами релігійними, були сферою їхнього відання. Найяскравіший і найвизначальніший приклад в цьому руслі – судова система, система юридичних прав і норм, заборон та дозволів. Поняття норми – дозволеного й не-норми – забороненого, вже більше не корелює із поняттям гріха. В умовах секуляризації зміст норм не спирається на релігійні поняття, а лише інтерпретується спеціальними інституціями.

Парсонс розгортає тут тезу, що особливе місце в системі таких органів спеціального призначення відводиться саме судам і взагалі спектру правових інституцій та структур. Деталізованість норм і їхня обов'язковість для суспільства не зводиться лише до їхньої примусовості й інструментів силового забезпечення цієї обов'язковості. Важлива роль тут належить, так би мовити, органам раціоналізації норм, їхнього роз'яснення й аргументування. Тож Парсонс пише: «Дуже часто судові системи мусять поєднувати в особливих випадках визначення зобов'язань, покарань тощо з інтерпретацією значення норм, що іноді є доволі значною проблемою. У менш розвинених суспільствах ця остання функція зазвичай залишається у віданні релігійних інстанцій, а в суспільствах сучасного типу вона дедалі більше переходить до

компетенції світських судових установ» [210, с. 30]. Візьмімо лише до прикладу традиційно мусульманські країни. Найбільш світськими із них є ті, де норми шариату заступаються державними законами (часто відмінними від духу шариатських приписів). А ті країни, де норми шариату (і коранічні засади загалом) є основним і визначальним джерелом законодавства, – всуціль релігійно-центричні, авторитарні й з мінімальними провістками свободи самовизначення громадян. Ми не маємо на меті давати цьому явищу оцінки, а лише підтверджуємо тезу Парсонса – розділення повноважень між світськими й релігійними інституціями в царині норм життя і відповідальності за їх недотримання – ознака секуляризації суспільства.

І справді, якщо джерела секуляризації свідомості в західних країнах коріняться у філософських і богословських системах попередніх епох, то на рівні суспільних процесів вони найяскравіше проявляються саме у зрізі конотацій поняття відповідальності як умови осмисленого додержання норм. «Справді, однією з тенденцій сьогодення було відокремлення специфічних релігійних зобов'язань від конституційних прав і обов'язків громадян» [210, с. 33]. Інша ознака секуляризації – плюралізація світоглядів. Тобто Парсонс підтверджує той факт, що релігія в умовах секуляризації не зникає як окрема форма світогляду, вона існує поряд з нерелігійним світоглядом, до того ж, збільшується релігійна різноманітність. Секуляризація – не є процесом зникнення релігії, а лише диференціації сфер соціального впливу та функціонального значення традиційної релігійності.

Парсонс пише: «Релігійна плюралізація була частиною процесу диференціації одна від одної культурної і соціальної систем, внаслідок чого зменшувалася жорсткість і поглибленість їхнього взаємопроникнення. Релігійна легітимізація секулярного суспільства зберігалася, але без того, щоб державна влада була зобов'язана прямо здійснювати або силою нав'язувати релігійні цілі. Розвиток секулярної культури сучасного типу, з її високим рівнем диференціації від суспільства загалом, мав важливе значення для чинного й нині взаємопроникнення релігії і суспільства» [210, с. 74]. По суті, Парсонс говорить саме про синергію світського і релігійного в сучасній секулярній культурі Європи – без необхідності заміщення одного іншим, без гостроти протистояння, а

з тенденціями взаємозалучення та взаємозбагачення. Ця секулярна культура – це плюральне суспільство, котре має спільну систему цінностей, але поряд з тим наділене правом орієнтуватися на різні системи світоглядів і віросповідних практик (як і правом не долучатися до жодних із них, водночас визнаючи право інших бути «іншими»). «Спочатку традиційне для Європи злиття релігії і держави із соціальною спільнотою було підірвано протестантським рухом з його значною толерантністю й віросповідним плюралізмом. Не тільки англійська держава мусила надати основні права релігійним дисидентам, але й у соціальній спільноті громадянство вже не пов'язувалося з традиційним релігійним конформізмом. Цей поділ тягнув за собою і новий спосіб інтеграції, і подальшу диференціацію, бо ж припускалося, що соціальна спільнота не обмежувалася тільки одновірцями короля (*eius religio*), а до її складу входили також і протестантські нонконформісти. Ці зміни були пов'язані також із двома аспектами процесу підвищення рівня генералізації цінностей, що відбувався в системі збереження й відтворення взірця в англійському суспільстві» [210, с. 93]. Очевидно, що такий підхід є доволі промовистим для сучасного українського суспільства, котре намагається облаштовувати власну релігійну культуру саме за зразком плюральності і поваги до світогляду іншого; з увагою до релігійної культури, але із прагненням дотримання балансу між функціями держави і Церкви, державних інституцій й інституцій релігійних. А тому Україна підпадає якраз під Парсонове визначення секулярної держави, що підтверджується як її конституцією, так і нормами функціонування світських інституцій. Але це не є загрозою для релігії в Україні чи релігійності українців, якщо такі паритетні умови існування релігії і держави будуть тяжіти саме до взаємозбагачення, а не узурпації чи авторитаризму. Це єдиний слушний шлях, коли, з одного боку, українці прагнуть жити згідно з сучасними конструктивними європейськими ціннісними нормами, є поліконфесійним народом, а з іншої боку – нацією з непересічною культурною історією, джерела якої сягають в християнську традицію. Розмиття цього було б загрозою і для національних інтересів, і для історико-цивілізаційних.

*Даніел Белл*

Деніел Белл – надзвичайно цікавий дослідник польсько-єврейського походження, який став автором концепції «постіндустріального суспільства». Свої ідеї він ґрунтував на прикладах з життя американського соціуму, але все ж його висновки продуктивні і для європейського контексту, попри очевидність для нас деяких відмінностей у сутнісних ознаках секуляризації в США та в Європі.

Дослідник відзначає, що сучасне суспільство є постіндустріальним (виділяючи доіндустріальний, індустріальний і постіндустріальний етапи розвитку соціальності). А його головною ознакою є розширення сфери послуг та обслуговування, і в таких умовах будь-яка ідеологія перестає бути визначальним чинником облаштування життя в суспільстві суспільства, в тому числі й релігійна ідеологія.

Проте не позбавлена підстав і така характеристика поглядів Д.Белла, яку дає В. Іноземцев: «...Розглядаючи співвідношення культури і релігії, Д.Белл наводить ґрунтовний аналіз властивих доіндустріальному, індустріальному й постіндустріальному суспільствам видів взаємодії між людиною і природою, а також між окремими людьми. Повторюючи свою колишню тезу про можливість визначення постіндустріального ладу як «гри між людьми», що підкреслює зростання індивідуалістичного характеру нової спільноти і суб'єктивістські риси панівних для цього ладу цінностей, автор ніби забуває, що в межах суто культурологічного аналізу ці явища не діставали позитивної оцінки» [28, с. LVIII]. Тобто Белл наголошує, що секуляризація відбувається шляхом індивідуалізації релігії та суб'єктивізації етичних норм.

За таких умов між представниками різних націй і культур, віросповідних і світоглядних традицій «зменшується відстань», відбуваються тенденції, що сприяють глобалізації і як результат – твориться масове суспільство. Причому, за Беллом, його відзначають не тільки кількісні параметри, не тільки обсяги територій чи виробництва. Одна з його сутнісних ознак – це ще й концентрація та щільність населення. Він пише: «Країни, що мають велику територію, могли мати значне населення. Однак, розсіяне по величезних просторах, воно утворювало суспільство радше як певну сегментовану, ніж інтегральну, соціальну організацію. І

тільки коли така роз'єднаність порушується, а контакти і взаємодія між людьми активізуються – в минулому завдяки великим міським агломераціям, а нині і за допомогою засобів комунікації, – виникають ознаки масового суспільства. Такими (в соціальній структурі) є відокремлення сім'ї від професійної системи, наростання спеціалізації, диференціація функцій, множення спільнот й ієрархій, формалізація правил, поширення універсалізму і (в культурі) секуляризація вірувань, перенесення акценту на індивідуальний досвід, пошук новацій і одкровень, синкретизм ідей та форм. Коротше кажучи, масове суспільство відображає те, що я одного разу в іншому контексті назвав «скороченням відстаней» [28, с. 423-424]. Постіндустріальне суспільство тут постає і як інформаційне суспільство, де значної ваги набуває фактор «володіння інформацією», а єдиним шляхом для володіння інформацією в значних обсягах є відкритість, котру може забезпечити тільки тяжіння до плюральності. Саме тому інформаційне суспільство приречене бути секулярним.

І знову таки соціолог вдається до критики класичної теорії секуляризації, згідно з якою релігія має зникнути із соціального життя. Він вважає такі ідеї утопічними. Велич людини XIX століття – відкривача наукових істин – спростована результатами застосувань цих відкриттів, а тому постіндустріальне суспільство не намагається «винести вирок» жодній з ідеологій чи світоглядних позицій. Воно просто всі їх ставить під питання: «Власне, смисл постіндустріальної трансформації полягає в посиленні інструментальної влади, влади над природою і певною мірою влади над людиною» [28, с. CLXIII]. Він розгортає ту думку, що значна частина мислителів XIX ст., керуючись утопічними й соціалістичними настановами, мали переконаність, ніби від посилення влади людини над природою залежить неодмінність прогресивного розвитку, бо ж це свідчатиме про занепад релігійних «марновірств» і ставатиме ознакою могутності людини та всебічного її самопізнання.

Проте Белл констатує, що таке переконання виявилось хибним, помилковим: «Інструменти можуть бути використані для різних цілей. Вони залежать від системи соціальних цінностей, від характеру привілейованого класу, від відкритості суспільства, від міри його порядності або – як ми збагнули за жажливим досвідом

двадцятого століття – його дикості. Постіндустріальна трансформація не дає «відповідей». Вона лише створює нові надії і дає нові сили, ставить нові обмеження і формулює нові питання – до того ж робить все це в масштабах, котрі раніше годі було навіть уявити» [28, с. CLXIII]. А отже, така налаштованість на «переоцінку» попереднього світоглядного досвіду імпліцитно тяжіє до методологічного вектору ефективної синергії світського і релігійного в життєвому самовизначенні особи і спільноти. Такий дискурс є детермінантним щодо тих тенденцій, котрі сформувалися в сучасному соціумі й орієнтуються на усвідомлене, осмислене ставлення як до релігійних канонів і норм, так і до культурних новацій, наукових ініціатив і модних соціальних проєктів, що повсякчасно вимагають особистісних спонук до сумірності їх із гуманістичною та конструктивною основою. Секуляризація в такому розумінні – це не байдужість до понять релігії, сотеріології, а тільки їхній «перегляд», переоцінка з позицій Модерну, як твердив німецький філософ Ганс Блюменберг: «Хоч би що ми мали на увазі, розмовляючи про секуляризацію, історично вона в жодному разі не може розглядатись як процес обмирщення в найточнішому значенні цього слова, бо Модерн не обміняв потойбічний світ на поцейбічний і, строго кажучи, навіть не придбав нинішнє земне життя в обмін на майбутнє потойбічне...» [38, с. 14]. А тому віднаходження демаркаційної лінії між секулярним та постсекулярним – і насправді питання актуальне, але доволі проблематичне як в аспекті термінологічних розмежувань, так й ідейно-світоглядних, соціально-культурних, теориторіально-географічних, історико-суспільних детермінант. Як і методологія пошуку, світогляд дослідника (котрий навіть при налаштуванні на об'єктивність і незаангажованість все ж не може не впливати своїми особистими переконаннями і цінностями на перебіг і результати дослідження), так і час та місце, об'єкт і предметні межі вивчення будуть значно корегувати висновки, до яких доходитимуть.

Візьмімо до прикладу українські реалії XXI століття – одна очевидність домайданної України (низька активність Церков в питаннях соціальних, незначна їхня присутність в публічному просторі, значна роздробленість тощо), інша – постмайданної (теми, які стали топовими: «Церква на Майдані», повернення Церкви в публічний простір, Церква і політика, капеланство як нова

реальність для України тощо.). А якщо розпочати вести мову про пострадянський час (початок 1990-х рр.), то додасться ще низка чинників та важелів (постатеїстичний синдром в релігійності, сплеск релігійності, новітні релігійні течії та рухи тощо). І тут мова лише про одну країну в період вивчення не більше, ніж третина століття. Навіть у різних куточках країни тема «Церква та освіта» буде мати різні емпіричні аргументи, а тому призведе до різних висновків (у західних регіонах країни активніше впроваджуються факультативи в школі з «Основ християнської етики», ведуться недільні школи при релігійних організаціях тощо). Тож не дивно, що теорії секуляризації відомих вчених подекуди викликають відчуття «самозаперечення», або ж не вибудовуються в цілісну ідейно-теоретичну платформу, а швидше виявляються у своїй логічній динаміці стадіальними – від класичних трактувань секуляризації до намагання відмежувати процеси «повернення релігії» від процесів її «відступу» зі сфери впливу в певних соціальних нішах.

Свою спробу здійснити демаркацію між поняттями секуляризація, десекуляризація, контрсекуляризація намагається здійснити і Пітер Бергер, котрий в різні роки свого життя стояв на доволі різних позиціях щодо цього феномена, а тому його твори є цікавою ілюстрацією еволюції теорії секуляризації.

### *Пітер Бергер*

Перипетії життя цього відомого соціолога склалися так, що і європейська, і американська модель функціонування релігії в суспільстві для нього були відомі не з розмов, а з особистого досвіду. Причому цей досвід охоплював різні моделі європейських систем облаштування релігійного життя (народився він в Італії, зростав в Австрії, через початок II Світової війни й єврейське походження змушений був переїхати до Франції, навчався у Великій Британії та згодом з родиною емігрував до Сполучених Штатів Америки).

Як ми вже говорили вище, Пітер Бергер на початку власної творчості стояв на позиціях класичної теорії секуляризації. Окрім того, що він вказував на поступове зникнення релігії як наслідок модернізації і розвитку свідомості особи, він ще й доволі різко критикував Церкви в Америці за те, що вони значно віддалилися від істинної християнської віри, розрізняв поняття релігії та



церковності в американському варіанті. Але згодом все ж його погляди дещо трансформувалися. Вчений зазначає: «...всі ми вірили, що настає доба секулярності... Більшість з нас на кінець 1970-80-х років упевнилися, що ми помилялися...» [31, с. 106]. А тому, Бергер упевнюється в тому, що вивчення стану свідомості вірянина є темою важливою, але все ж настільки проблемною, що засобами діагностики однієї лише соціології її результати будуть приречені на постійну недостовірність. Як слушно вказує Уляна Луц, стан релігійності в сучасний йому період історії спричинив те, що позиція Бергера стає такою: «...опрацювання проблеми секуляризації треба розпочинати з дослідження соціальної структури, а вже потім переходити до історії понять та змін у свідомості» [164, с. 32]. Релігійність подекуди є питанням не внутрішньої мотивації, а статусу, маркування належності до певного соціального класу: «Візьмімо для прикладу поширення релігійності в нинішньому західному світі. У багатьох західних країнах відвідуваність Церкви ледь не абсолютно корелює з класовою приналежністю, а саме: регулярне відвідування Церкви є однією з ознак приналежності до середнього класу, тоді як невідвідування характерне для робітничого класу. Іншими словами, можна знайти певний зв'язок між вірою людини (або, принаймні, зовнішнім виявленням цієї віри) і її річним прибутком...» [32, с. 109]. Таку думку висловлює Бергер в одній з перших власних монографій «Запрошення в соціологію: гуманістична перспектива» (1963 р. першого видання).

Цікаво, що хоч соціолог говорив про дещо іншу реальність (американську модель «гідного громадянина», де складовою успіху вважається єдність трьох позицій: міцної родини, вірності традиціям та наполегливості в праці, а під традиціями мають на увазі і релігійну спадщину), все ж і в українських реаліях таке «релігійне підтвердження соціального статусу» стає дедалі більш популярним. Як не дивно, це є «модою» останніх кількох років. Так, політики, або інші особи, котрі прагнуть набути статусу «успішних», демонстративно відвідують богослужіння, розміщують інформацію в соціальних мережах, ЗМІ про власну релігійну активність, позують на центральних каналах під час знакових релігійних подій та святкувань. Це, з одного боку, демонструє їхнє розуміння того, що релігія в українському суспільстві знову стала

«топовою» темою, а довіра до інституту Церкви значно зросла. А тому вони хочуть мати власний іміджевий зиск з цього. Але з іншого боку, – така релігійність нічим іншим як секуляризованою формою світобачення не є (хоча в певних випадках варто все ж говорити про щире внутрішньо мотивовану релігійність, а в інших випадках – про далеке навіть і від ідеалів секулярної релігійності блюзнірство заради дивідендів). Та й рядових віруючих таке «релігійне пробудження» серед українських політиків може мотивувати до різних способів самовираження – хтось не бачить в цьому проблеми, а хтось вважає, що релігія політизується, а отже секуляризується.

Бергер теж підкреслює, що є сенс говорити про різні релігійні позиції особи в умовах різних соціальних ролей, котрі вона виконує. На рівні публічної, професійної сфери – спостерігаються чіткі тенденції до прагнення релігійної нейтральності та «обнулення» релігійного досвіду, а в приватній сфері легітимність релігії зберігається в доволі високій концентрації. Тобто, на думку Бергера, говорити про секуляризацію релігійної свідомості не доводиться, адже релігійна свідомість радше видозмінилася, диференціювалася під впливом процесів секуляризації, котрі відбуваються саме на рівні соціальних структур.

Найчіткішою ознакою такою соціальної секуляризації є розділення інститутів держави і Церкви. Дослідник намагається простежити цей процес в Америці та Європі і вказує, що хоча й підґрунтя та перебіг таких змін на цих континентах відбувалися зовсім по-різному, все ж результат тут і там збіжний – секуляризація політичного устрою: «Один з найочевидніших проявів секуляризації, що торкнулися пересічної людини, – це «криза правдоподібності» в релігії. Іншими словами, секуляризація призвела до широкомасштабного краху переконливості традиційних релігійних визначень реальності. Цей прояв секуляризації на рівні свідомості («суб'єктивна секуляризація», якщо завгодно) має відповідність на рівні соціальної структури («об'єктивна секуляризація»). Суб'єктивно пересічна людина схиляється до невпевненості щодо підстав релігії. Об'єктивно ж вона стикається з великою різноманітністю релігійних та інших сил, що пропонують визначення реальності, які борються між собою за навернення її до своєї віри або, щонайменше, за її увагу, і жодна з яких не

спроможна примусити її до підпорядкування. Іншими словами, феномен, що зветься «плюралізмом», є корелятом секуляризації свідомості на рівні соціальної структури» [33]. Релігія, що розгортає над світом «священне шатро» – центральний образ концепції П. Бергера. Кожне конкретне суспільство має власну історію розвитку релігії та релігійності, власну систему релігійних символів та ціннісних пріоритетів, але спільним для всіх суспільств є той факт, що за будь-яких історичних умов найважливішою функцією релігії залишається легітимізаційна та нормотворча – соціальні інститути завдяки релігійним нормам дістають пояснення та легітимність, а норми життя наділяються божественною природою.

У такий спосіб релігія, з одного боку, сприяє зменшенню активності особи щодо визначення норм буття та власної соціальної дійсності, але з іншого, – унеможлиблює релятивізацію смислів. За умов же секуляризації така релятивізація неминуче стає абсолютною реальністю. Поступово, втрачаючи вплив на інші соціальні інститути, окрім інституту Церкви, релігія замикається в одній інституційній сфері. «Концентрація релігійної діяльності і символів в одній інституційній сфері вже сама собою позначає інші сфери суспільства як «мирське», як профанну реальність, яка, принаймні частково, вилучена з-під юрисдикції сакрального» [344, р. 128-129]. В таких умовах, можливість її впливу на особистість уже відштовхується від бажання особи долучитися до цього соціального інституту, вийти із реальності профанної і сприйняти світ у категоріях сакрального. Релігія і релігійність стає не лише питанням вибору, вона стає цариною, котра від особи, що свідомо різних світоглядних позицій, вимагає інтелектуальних зусиль, внутрішньої рефлексії, готовності до переосмислення довколишньої реальності. Адже якщо сповідання якоїсь віри не є само собою зрозумілим, то підстави до її навернення мають бути переконливішими, ніж у перші роки поширення християнства. Теорія секуляризації Бергера в ході таких розмислів трансформується на теорію плюральності чи плюралізації. «Проте ми можемо стверджувати, що сучасний рівень індустріалізації природно супроводжується тенденцією до секуляризації політичного устрою. Зокрема, наявна тенденція до перетворення Церкви і держави на незалежні один від одного інститути. Чи відбулося воно з суто практичних міркувань, спершу не пов'язаних

з ідеологією антиклерикалізму, як в Америці, чи ж воно пов'язане з антиклерикальним або навіть антирелігійним лаїцизмом, як у Франції, залежить від історичних чинників, специфічних для кожної національної спільноти. У всіх випадках загальною тенденцією є виникнення держави, котра звільнилася від впливу як релігійних інститутів, так і релігійного обґрунтування реальної політики» [33]. А отже, на думку Бергера, на сучасному етапі варто говорити не так про секуляризацію, як про плюралізм, релятивізм, а подекуди й про фундаменталізм як реакцію на два попередніх явища. Звідси висновок, що релігія зберігає свій вплив як на рівні свідомості, так і на рівні соціальних структур, просто цей вплив є доволі різним у різних суспільствах на різних етапах їх розвитку.

Браян Вілсон, британський соціолог, автор цілої низки книг про новітні релігії, а також теоретик секуляризації, що у своїх працях вказує на зниження соціальної ролі релігії в британському суспільстві. Аналізуючи реалії релігійного самовизначення в західному світі, він відзначає, що плюральність та релятивізм – це та реальність, котра є характеристикою не тільки світського способу життя, а й релігійного: «Релігія, особливо в наш час, часто приватна справа настільки, що навіть у Сполучених Штатах, де публічна релігійна практика залишається на дуже високому рівні за стандартами інших християнських країн (від 40 до 45% людей, які відвідують Церкву щонеділі) – переважна більшість американців, згідно з опитуванням Геллапа, вважають невід'ємним правом людини можливість прийти до своїх власних світоглядних переконань, незалежних від усіх Церков і синагоги» [398, р. 82]. Дослідження Центру Разумкова, котре підсумовувало розвиток релігійності в Україні протягом 8 років (з 2010 по 2018 рік) також є доволі промовистим в цьому руслі. Воно підтверджує, що зростає кількість тих, хто підтримує принцип відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви. У 2002 р. 29% опитаних були згодні з цим як передумовою демократичності держави і забезпечення права особи на свободу совісті (не згодні – 38%). У 2007 р. це вже 47% опитаних – і такі тенденції зберігаються й надалі (43% проти 29% тих, хто з такою позицією не згоден). І це при тому, що «знизилося також число невіруючих – з 12% у 2000 р. до 5% у 2018р. Частки «переконаних атеїстів» і байдужих до питань віри залишалися незначними: число перших коливалося навколо 3%, других – у

діапазоні 3-8%. Так само незначним було й число тих, хто позиціював, що в питаннях віри не визначився (2-6%)» [129, с. 4]. Хоча щодо цього останнього суб'єктивна самооцінка ще не є показовою. А отже, попри відмінні риси в конкретних соціальних ситуаціях, все ж є певні спільні тенденції у хвилеподібному розвитку секуляризаційних процесів у середовищі вірян (а точніше – у впливові на їхню свідомість). І вони характерні для всіх демократичних суспільств із превалюванням християнської релігійної традиції. А отже, справді є підстави твердити про новий формат релігійності як такої, котра змінюючи специфіку участі особи в релігійно-культових практиках, сумірна зі змінами в її свідомості. Саме про релігію, не залежну від «Церков та синагог», говорив також і відомий історик релігії, фахівець із компаративного релігієзнавства (порівняльної соціології релігії) – Роберт Белла.

*Роберт Белла*

Аналізуючи реалії релігійного життя в Америці, дослідник відзначає: «Процес секуляризації тягне за собою не ліквідацію самої релігії, а зміну її структури і ролі» [30, с. 274]. Тобто засадничою тезою Роберта Белли є усвідомлення дискредитованості класичних теорій секуляризації. Але цінність його розвідок, звісно, далеко не в цьому. Адже як ми вже бачимо, в такій ідейній позиції він далеко не оригінальний. Теоретична цікавість теорії Роберта Белли в тому, що він наново впроваджує у філософсько-релігієзнавчий обіг поняття «громадянська релігія» (котре, як відомо, вперше було вжите Ж.-Ж. Руссо) Характеризуючи релігійність своїх співвітчизників, дослідник констатує факт істотної представленості в громадянській практиці американців імпульсів релігійної поведінки: ставлення до інституту Президентства, державної символіки, державних свят, національних героїв, подій національної історії тощо – це ті теж релігійні практики, котрі в публічній площині для багатьох американців замінюють традиційну релігійність, залишаючи її тільки «для домашнього вжитку». «Ця релігія – видно, для цього немає іншого слова, – хоч і не суперечить християнству, і більше того, має багато спільного з християнством, не була ні сектантською, ні в певному сенсі християнською» [341, р. 171]. Але «без розуміння того, що над нашою нацією є вищий суд, традиція громадянської релігії справді була б небезпечною» [341, р. 180]. Такий стан речей – новий вимір секуляризації релігійної свідомості

особи в умовах, коли секуляризаційні процеси найбільше зачіпають соціальний інститут політики. Але потрібно чітко усвідомлювати, що така релігійність не є провістком фромівської авторитарної релігійності, як, наприклад, це відбувалося з «громадянською релігією» в Радянському Союзі. Вона не прагне замінити собою традиційну релігійність, не є антиклерикальною. Вона радше є процесом не зовнішньо зумовленим (нав'язаним), а внутрішньо мотивованим (через синергію різних чинників, що формують свідомість: віра, наука, патріотизм тощо).

Аби повніше збагнути релігієзнавчу позицію Роберта Беллі, варто звернути увагу на його бесіду із соціологом Хансом Йоасом, що вийшла під назвою «Ген віри». Обмірковуючи питання еволюції релігії і релігійності, дослідник доходить висновку про актуальність звернення уваги вчених до питань історії релігії й історії розвитку світогляду людства. Він вважає, що таке звернення є запорукою утвердження тези, що релігія для адекватного пошуку відповіді на світоглядні питання не менш важлива, ніж наука. «Я не вважаю, що наука може дати відповіді на питання, щодо яких застановляється релігія. Однак, на мою думку, щоб зрозуміти, ким ми є в цьому світі сьогодні, нам належить простежити весь шлях, який ми пройшли від самого початку. Ми – біологічні організми, тварини, ба більше, ми не могли б прожити на нашій планеті і хвилини, якби нас не оточували інші біологічні організми. Отже, є цілком практичний сенс у тому, щоб нагадати про нашу залежність від довколишньої біосфери й попередити, що переконаність у тріумфі західної раціональності нічим не підкріплена, та й просто самогубна, якщо дозволяє нам забути про те, як потребуємо ми величезного числа інших істот, що нас оточують» [29]. Іншими словами, науковець підтверджує думку, що синергія релігійного і наукового способу осягнення навколишньої дійсності здатна забезпечити ефективні механізми гуманізації не тільки ціннісної свідомості, але конкретної життєвої практики на шляху розбудови гармонійного життя людини як частини природи, і як частини суспільства. Він наполягає, що виключно біологічне пояснення «життя» є обмеженим як у своїх зовнішніх, так і внутрішніх ідейно-теоретичних векторах. Адже воно не враховує в розвитку біологічних видів елементів свободи, творчості.

На цьому шляху втрачається і доволі важливий чинник – релігійний. Релігійність – це завше також і інтелектуальний порив, чи швидше порив свідомості. Релігія – частина еволюції людини, адже релігія – це завжди дія, творчість (співтворчість). Белла розгортає тезу про важливість теоретичного способу осягнення світу, наголошує на широчезному просторі його можливостей та на охопленні ним і науки, і філософії, і теології. Теоретична здатність людини також долучилася до розбудови істотно важливих складових елементів релігійного феномена. Дослідник пише: «Тож релігія – частина еволюції людини; я, мабуть, не дам остаточної відповіді на питання, чи пройшла вона свій власний еволюційний шлях, але в жодному разі не думаю, що процес її розвитку тривав незалежно від плину людської еволюції загалом» [29]. Але поряд з тим, що релігійність часто є результатом синергійної взаємодії інтенцій філософії, віросповідної традиції і науки, вона все ж, згідно з Беллою, вимагає справжнього доручення особи до життя релігійної спільноти.

Отже, релігійність – це не тільки в що і як я вірю, а й те, що я роблю на знак підтвердження своєї релігійної віри, якою є моя релігійна практика: єдність думки і дії, свідомості та активності, внутрішніх і зовнішніх спонук релігійності. «Релігія передбачає дію, а віра заснована на довірі. Латинське слово для віри, *fides*, означає саме довіру, а не віру, і я вважаю, що релігійне життя – це дуже великою мірою форма практичної діяльності, форма людської взаємодії. Релігійна істина не відкривається тобі, коли ти у своїй кімнаті сидиш і мучишся питанням: «То є Бог чи ні?». Ти ніколи не знайдеш Бога, поки не будеш залучений в якусь спільність, і тільки завдяки участі в житті цієї спільноти тобі може відкритися справжній смисл цього поняття» [29]. Така позиція автора є для нас доволі близькою в контексті розуміння поняття «релігійність» як якісної синергії зовнішнього (соціального) чинника релігійної поведінки і внутрішньої мотивованості вірою в існування Трансцендентного як вищого джерела норм, справедливості, блага і любові. Саме така релігійність, на нашу думку, здатна сприяти сповільненню тенденцій маргіналізації релігії, від якої застерігав Томас Лукман.

*Томас Лукман*

Лукмана не даремно називають одним з найвідоміших соціологів світу – сфера його інтересів у царині соціології вражає, а дослідницька інтуїція та сміливість висновків роблять його роботи популярними та визначальними для професійного середовища.

У контексті власних поглядів на проблеми соціології релігії, Лукман чітко артикулює думку про те, що інституційна релігія не може слугувати прикладом для аналізу стану релігії в суспільстві. Адже релігійність – є внутрішньо притаманною рисою особистості, котра не здатна жити без тяжіння до трансцендування. Приклад цього – вся історія людської цивілізації, котра демонструє постійну потребу людини в релігії. Релігія змінюється тільки під впливом соціальних змін у суспільстві, але це зміни не сутнісні, а зовнішні, і не здатні вичерпно дати відповідь на питання про «стан релігійності». Як слушно зазначає Х. Казанова, Лукман «не постулює неминучий занепад впливу і ролі релігії в сучасних суспільствах, а лише передбачає втрату релігією її традиційних соціальних і суспільних функцій та приватизацію й маргіналізацію релігії в межах її нової сфери» [349, р. 19]. Лукман вводить поняття «невидима релігія» – як власний концепт, що розкриває модуси секуляризаційних процесів у суспільстві. «Невидима релігія» – це «колаж» із традиційних релігійних систем, що утворюється через занепад юрисдикційно-церковної релігії. Це особлива форма приватної релігії. Для неї характерна певна доктринальна відносність постулатів віри для членів Церкви, а отже, тяжіння до екуменізму та «вирівнювання». «Багато які явища сучасної церковної релігії набувають більше сенсу, якщо помістити їх на другий, а не перший план» [373, р. 101]. Тобто церковні вимоги, канони втрачають свою первинну незаперечну цінність навіть для тих, хто асоціює себе з певною релігійною традицією. А тому бути християнином, до прикладу, уже не завжди означає відкидати можливість розлучення, дошлюбних статевих стосунків. Ба більше: бути християнином уже не означає різкого протиставлення своєї віри і віри представників інших конфесій у середовищі християнства як «еретичної та відступницької». Звичайно, що межа цієї «можливості» та її реалізації завше доволі індивідуальна, але вона є безсумнівною ознакою сучасної секулярної релігійності. Лукман, до слова, не сприймає теорії секуляризації в жодному з наявних її варіантів. Для нього всі ці процеси – це опис «так званої



секуляризації» [373, р. 72, 76, 90], тобто того, що так іменують, але що сутнісно таким не є. Реальність релігійності просто така, що для сучасної особистості існує можливість вибору світогляду, а тому релігія стає «продуктом». Секуляризація ж є новим типом релігійності. З цією позицією дослідника (щодо нового типу релігійності) ми цілком погоджуємося – про що йтиметься дещо згодом.

У таких умовах підкреслюється важливість індивідуальності та самореалізації особи – релігійність вимагає єдності життя по духу й віри не на словах, а на справах. Відсутність такої синергії всередині традиційної релігії, серед багатьох представників священства – одна з основних причин поширення «невидимої релігії», за якої релігійний авторитет Церкви і священнослужителя знецінюється, а важить тільки особистий релігійний запит щодо Трансцендентного. «Те, що батьки проповідують, але не практикують, буде засвоєно синами як риторичні системи, а не як система абсолютних значень» [373, р. 89]. А отже, Лукман уже доволі чітко окреслює повний поворот від риторики секуляризації до риторики «нової релігійності», котра вимагає перегляду дискурсу секуляризації як у категоріях, так і в ідеях.

*Джефрі Гедден*

Саме це дає підстави американському соціологу релігії Джефрі Геддену для специфічних висновків. На його думку, оскільки існують факти, які спростовують серйозність тез про реальність секуляризації, а про неї тим не менше продовжують говорити, то коректніше формулювати так: не «теорія секуляризації», а «доктрини секуляризації». Тобто «секуляризація» – це ідеологія тих, хто має певні претензії до релігії і релігійності, а не підтверджена фактами соціальна чи, більше того, світоглядна реальність: «Секуляризація буде радикально переглянута або віднесена до категорій евристично мало придатних педагогічних витівок» [366, р. 608]. Попри те, що ми частково погоджуємося з необхідністю перегляду дискурсу секуляризації (ця праця, ми сподіваємося, є однією з таких спроб), все ж Гедден занадто радикальний у своїх твердженнях про своєрідну «теорію змови» речників секуляризації. Звичайно, цей дослідник правий: релігія – «універсальний елемент культури» [366, р. 608]. Але культурні контексти змінюються й інколи культуроформуюча функція релігії

має зворотну перспективу – культуротрансляційну, коли новації культури викликають до життя нові форми релігійності. І ці нові форми релігійності стають для культурних новацій своєрідними каналами активнішого входження в життя спільнот й особистостей. На цьому ґрунті можлива й видозміна традиційної релігійності, про що йтиметься в наступних розділах.

*Девід Мартін*

Доволі повно теорія секуляризації відображається у критично-аналітичних розвідках Девіда Мартіна – британського соціолога, котрий визначає секуляризаційні теорії як дискурс хибного розуміння релігії у виключно інституційному векторі. Адже насправді для Девіда Мартіна очевидно, що релігія першочергово характеризується «прийняттям рівня реальності поза видимим світом, відомим науці, і до цього рівня реальності приписані значення й цілі, котрі завершують і перевершують ті, що стосуються суто людської сфери» [377, р. 12]. Тобто релігія – це передусім світоглядний феномен, а вже відтак соціальний. Звідси й твердження знаного соціолога релігії про те, що соціологія релігії – «академічний пережиток» [378, р. 145], адже її предмет визначити неможливо. Соціологія може вивчати лише зовнішній вияв релігії, тобто її соціальне тло, а от внутрішні спонуки та модуси релігійного світовідчуття для соціології релігії залишаються недосяжними. Це основна проблема як класичної теорії секуляризації, так і дискурсу секуляризації в соціологічному вимірі взагалі. Девід Мартін підкреслює й неповноту цілісного філософсько-релігієзнавчого дослідження секуляризаційних процесів, адже вважає, що більшість з них не враховує специфіки регіонів, культур, суспільств, про які ведеться мова. Така позиція автора для нас є слушною. Адже, як ми вже говорили, феномен релігійності на шляху визначення якісних характеристик, які йому притаманні, вимагає уважності до дрібниць, деталей, конкретних ситуацій. Ну, і звісно, слід враховувати поряд з цим і такі глобальні речі, як культурно-соціальна, географічно-історична зумовленість.

Девід Мартін виокремлює кілька типів секуляризації, які добре структурують автори монографії «Вододіли секуляризації»:

Англосаксонський (розмиті релігійні інституції та розмитий етос, підтримуються аморфні релігійні вірування);

Американський (сильні релігійні інституції, але розмитий етос, підтримуються аморфні релігійні вірування);

Французький або латинський (міцні релігійні вірування, етос та інституції проти міцних секулярних вірувань, етосів і вірувань)

Російський (масивна ерозія релігійних вірувань, етосу та інституцій, які підтримуються в тих інституціях, що вижили) [56, с. 41].

Усі інші специфічні перипетії секуляризаційних процесів (за винятком «нехристиянського» світу) можна співвіднести з певним із вище наведених типів секуляризації. Але для нас тут залишається питання, чи українським реаліям релігійності ближчим є американський чи все ж таки російський варіант розгортання секуляризаційних процесів. Адже релігійність в Україні все ж не цілком співмірна з тенденціями в «русском мире» та його реаліями. У релігійному плані Україна, хоч і пожинає плоди радянської атеїзації і пережила сплеск поширення НРТ на початку – у середині 90-х рр. ХХ ст., все ж не настільки глибоко зазнає факторів ціннісної корозії релігійної свідомості як «північний сусід». У Росії спостерігаються відчутні тенденції фундаменталізації релігії, авторитаризації релігійних практик, ідеологізації релігії через політичні символи і сакралізації політики через символи релігійні. Поряд з тим там набирає сили мусульманський чинник, виявляє живучість «громадянська релігія» комуністичного штибу, і це все на тлі корозії етосу та соціальних інститутів. В Україні все ж, як ми гадаємо, ситуація дещо інакша. І попри розбрат в українському православ'ї, котрий хвилеподібно то дає надії на подолання, то з новою силою постає як нагальна проблема, релігійні інституції тут є більш сильними, але не в аспекті авторитарної сили, а якраз як сила світоглядно визначальна. Розмиття ж етосу, як те пропонує американська модель, відображається не в американському форматі історико-суспільних реалій (множина націй, що творять одну політичну націю), а в контексті власної української історії поневолення наших земель імперіями-загарбниками та майже столітньої історії перетворення українця на «советского человека». Попри такі міркування вважаємо питання приналежності українських реалій релігійного життя до одного із вище наведених типів відкритим, а можливо, й дискусійним в силу його унікальності.

Девід Мартін, міркуючи про секуляризацію як даність релігійного життя суспільств християнської цивілізації, чітко формулює питання про причини ослаблення впливу релігії в цих регіонах: «Які ж причини ослаблення прив'язаності до релігії та прив'язаностей загалом? Деякі з них мають довгостроковий характер: це і відчуження великої частини робітничного класу, особливо чоловіків, від церковної культури, і вплив етосу великих міст, і релятивізм, що його породжує перебування в плюралістичному середовищі. Ще одною причиною став поділ суспільного життя на окремі сфери з власним етосом і власною професійною динамікою (соціальна диференціація). Ці сфери почасти перебрали на себе функції Церкви, наприклад у галузі освіти чи соціальної опіки. Нарешті, свою роль відіграли також інтелектуальні тенденції останніх двох століть. Одною з них був романтизм з його ідеями самовираження й індивідуальної автономії, культom природи й усього природного, а також пропагандою націоналізму за допомогою дещо видозмінених релігійних мотивів» [173, с. 267]. Тобто він демонструє всю множину ідейно-світоглядних та соціальних мотивів, котрі зумовили зміну стану релігійності, зміну значущості релігії в соціальному житті, а також передумови творення релігійного плюралізму як найадекватнішого суспільного формату реакції на секуляризаційні тенденції, що спрямований на збереження миру та гармонії в суспільстві. Чи це є свідченням секулярності релігії, постсекулярності, а чи це якийсь інший шлях розвитку релігійного феномена – це питання для соціолога залишається відкритим, ба більше, засобами власне соціології його зартикулювати, як переконаний Мартін, і не вдасться: «Чи збережеться в майбутньому сучасна модель транснаціонального релігійного плюралізму й чи стане вона моделлю глобальною – це одне з багатьох питань, на які соціологічна наука не готова дати відповідь» [173, с. 281]. Відповіді на ці питання з середини ХХ ст. дедалі більше починають хвилювати не тільки соціологів релігії, але власне й філософів. І однією з найбільш знакових постатей у цьому дискурсі є Юрген Габермас.

*Юрген Габермас*

Дослідник А. Логінов доволі вдало узагальнює наскрізне завдання філософських пошуків Габермаса – віднайдення механізм-

мів досягнення порозуміння в суспільстві, котре стратифікується через найрізноманітніші причини на ґрунті «інакшості» поглядів на певні проблеми світоглядного та практично-життєвого спектру. Цей дослідник констатує, що бачачи, як у нашу добу суспільна структура дедалі більше сегментується на відокремлені царини, що мають свою соціальну «техніку» (правова, наукова, економічна галузі тощо), Габермас – задля запобігання втрати осмисленості життєвого світу людини – пропонує інакший тип раціональності для суспільної самоорганізації. «Це раціональність комунікації, ґрунтована на визнанні рівноправності й автономії всіх учасників раціонального «дискурсу». Ідеалом Габермаса є «ненасильницька комунікація», її мета – досягнення злагоди в суспільстві» [160, с. 36]. А тому проблеми секулярного і постсекулярного суспільства для Габермаса хоч і не центральні, але доволі значущі. Адже без їх розв’язання неможливим є ідеал «ненасильницької комунікації», котрий обґрунтовує мислитель.

Габермас одним із перших впровадив поняття постсекулярного суспільства у своїх статтях з 2001 р. Він наполягає на тому, що секуляризаційні процеси повинні відбуватися не інакше як через зняття раціональними способами богословських контекстів, але «без руйнування важливих релігійних доктрин» [364, р. 99]. Адже інакше виникає ризик фундаменталізації, терористичної напруги і релігійних протистоянь. У цьому контексті дуже важливим є вміння долучити до релігійного дискурсу ще філософський ресурс, адже філософія «навіть може допомогти теології у спрямуванні прояснити статус християнства і Церкви у світлі плюралізму культур й розуміння світу» [364, р. 135]. Така позиція автора для нас, зрозуміло, є доволі близькою і методологічно видається конструктивною та ефективною, бо ж спрямовує до настанов ефективної синергії світсько-гуманітарного і релігійно-конфесійного самовизначення в сучасних умовах.

Але все ж Габермас не зовсім так розглядав можливість взаємодії цих дискурсів. Він мав лише на меті застерегти від дихотомії. Будь-які суперечності між релігійним і філософським світоглядом можна подолати на ґрунті усвідомлення спільної мети – пошуку адекватних норм гармонійного і гідного життя, де кожен вчинок повинен бути зорієнтований на конструктивну міжособистісну комунікацію. Ю. Габермас підкреслює: «у випадку

діалогічної суперечки між релігійним та метафізичним світоглядом, не вистачає загальної концепції блага, яка могла б відіграти ту саму роль, як і цей поширений правовий і моральний базис. Це означає, що ця суперечка має розгортатися з рефлексивного усвідомлення того, що всі зацікавлені сторони рухаються в тому ж полі дискурсу, і поважають одне одного як спільних учасників у пошуку етико-екзистенційної істини» [364, р. 137]. З іншого боку, мислитель переконаний, що філософський світогляд ніколи не буде здатен «перекрити» у своїх функціональних та ідейних спонукках світогляд релігійний, бо ж вони є різними за ступенем «раціональності» і рівнем «експресивності»: «Доти, поки релігійна мова несе з собою наснажливий, насправді безвідмовний семантичний контекст, який уникає (на мить?) експресивної сили філософської мови та досі чекає відтворення у дискурсі, що обґрунтує його позиції, філософія, навіть у своїй метафізичній формі, не буде спроможна ні замінити, ні витіснити релігію» [365, р. 79]. А проте деякі дослідники твердять, що Габермас, говорячи про це, власне побоювався можливості перетину кордонів між цими двома царинами – філософією і теологією, вважаючи, що такі тенденції є загрозливими: «Настільки страшно для Габермаса порушення звичних для секулярного мислення меж – між філософією і теологією – аж ніяк не екзотика, але тенденція, що зростає. Це один зі знакових моментів, котрі дають змогу говорити про постсекулярну філософію. Так, зокрема, в останні роки можна почути безліч розмов про так званий теологічний поворот в філософії» [273, с. 7]. Як сучасник усіх тих подій, котрі спостерігаємо й ми, мислитель визначає постсекулярне суспільство не як суспільство, де релігія переживає власний ренесанс, а як соціум із явними ознаками «відкритої, незавершеної діалектики західного процесу секуляризації» [285, с. 118]. Адже для нього характерним є дивовижне «збереження релігійних суспільств у дедалі секулярнішому оточенні» [57, с. 10]. То як же в таких умовах можлива ненасильницька комунікація? Як на практиці відбивається діалектика секулярного і постсекулярного в діяльнісних і поведінкових зусиллях, громадянському житті тощо? Відповідь Габермаса така: «...Обидві сторони, кожна зі своєї перспективи, повинні звернутися до інтерпретації взаємин віри і знання, яка уможливує для них рефлексивно просвічене співіснування» [57,

с. 13]. Відповідно, він по-кантівськи закликає «відмежовувати сам розум в його виправданому теоретичному й практичному застосуванні, з одного боку, від надмірності метафізичних пізнавальних зазіхань, а з іншого – від надчуттєвих достовірностей релігійної віри» [286, с. 229]. Тобто, знову ж таки, на шляху гармонізації відносин в суспільстві Габермас не бачить іншого виходу, як тяжіння до ефективної, паритетної синергії світського і релігійного, раціонального й ірраціонального, секулярного і постсекулярного. Хоч ця синергія передбачає взаємодію у ціннісному і праксеологічному форматі, але певну демаркацію в когнітивних можливостях.

Більше того, Габермас як і позитивісти та речники класичних теорій секуляризації, визнає важливість релігії в соціальному контексті: «...У межах стабільних конституційних держав Церкви і релігійні спільноти виконують загалом досить важливі функції для стабілізації й розвитку ліберальної політичної культури» [289, с. 119]. І він підкреслює, що в останні роки це не просто теоретична імовірність, а дійсність, котра підсилюється цілою низкою конкретних аргументів: «релігійні спільноти в політичному житті секулярних суспільств дедалі більше беруть на себе роль спільнот інтерпретації» [57, с. 11], здобуваючи істотні важелі впливу на вектори громадських уявлень та оцінок і на спрямування значущих суспільних ініціатив доволі потужних спільнот.

Дослідник філософії Габермаса Б. Трейнор, підкреслює, що мислитель всі свої висновки щодо позитивної ролі релігії вибудовує довкола однієї і тієї самої мети – збереження стабільності та миру в західній цивілізації. Цей науковець констатує, що церковні структури сьогодні наново набувають особливого впливу на публічну сферу, і що при цьому дедалі енергійнішим стає очікування саме від Церков сприяння чи надання дієвих «рецептів» щодо усунення наявної в західних суспільствах кризи легітимності. Відповідно, він пише: «Як ми щойно бачили, Габермас ясно та виразно висловлюється щодо першого пункту, тобто він вітає зростання присутності «сакрального / релігійного» в публічній сфері, але робить це переважно тому, що чекає допомоги в протистоянні процесам засихання культурних / мотиваційних коренів західних суспільств» [268, с. 184]. І нехай позиція Габермаса є щодо релігії доволі «утилітарною», сама констатація

збереження релігією впливу на свідомість людини західного типу підкреслює факт, що про зникнення релігії говорити годі. Це також є підтвердженням ідеї, що ефективна взаємодія філософського і богословського дискурсів в умовах глобалізації та мультикультурності є чи не єдиним дієвим способом роз'яснення суті стану сучасного світоглядного самовизначення людини, а отже, її конструювання стратегій духовного, соціального та культурного розвитку суспільств.

*Карел Доббелере*

Доволі цікавою є й теорія секуляризації, запропонована бельгійським соціологом релігії Карелом Доббелере. Дослідник є автором трирівневої теорії секуляризації [Див.: 357, р. 11-12]:

1) На першому – макрорівні – слід вести мову про соціальну секуляризацію. В таких умовах релігія втрачає можливості впливу на інші соціальні інститути – суспільство раціоналізується, що призводить до появи феномена описаного Лукманом і згаданого нами – «невидимої релігії». Доббелере також вдається до класифікації підходів до вивчення соціальної секуляризації і відзначає, що їх варто виділити два: дюркгеймівський і веберівський. Автори, які поділяють перший принцип, відзначають, що релігія не втрачає значення для суспільства, але змінюється форма її взаємодії та впливу на нього. Дослідники, котрі є прихильниками другого підходу, підкреслюють наявність у сучасній релігійності дихотомій суспільства. Це виявляється, наприклад, у наявності у представників певної спільноти відмінних норм релігійної моралі (або неприйнятті певними людьми таких норм), але при цьому додержанні ними спільних світських законів життя. Також це дихотомія раціональності й емоційності (або розуму і віри, бо в першому випадку Доббелере відзначає можливість контролю над світовими процесами засобами розуму, а в другому вказує на віру в їхню підпорядкованість дії якоїсь надприродної сили). Має свою роль і дихотомія приватної сфери і сфери державних інституцій.

2) Другий рівень секуляризації – мезорівень – організаційна секуляризація. За цих умов релігія починає пристосовуватися до нових обставин, традиційні релігії видозмінюють власну організаційну структуру, вносять певні зміни в аксіологічну чи праксеологічну систему «вимог». Виникають новітні релігійні форми.



3) Третій рівень – мікрорівень – індивідуалізована (індивідуальна) секуляризація. На цьому рівні все більше людей віддаляються від інституціоналізованої Церкви. Відбувається підміна слова «релігійність» словом «духовність».

Власне, ці три рівня можна розглядати як поступові (від першого до третього), так і як окремі (що виникають ситуативно чи фрагментарно в кожному конкретному суспільстві). Однак очевидно, що в жодному із випадків не йдеться про «зникнення релігії», а лише про її функціональні видозміни, а отже про недовість класичних теорій секуляризації.

#### *Родні Старк*

Інший знаковий дослідник у цій царині Родні Старк, взагалі епатажно вдається до поняття «смерті» теорії секуляризації: «Після майже трьох століть цілком провалених пророцтв і нерозуміння минулого та сьогодення, настав час поховати доктрину секуляризації на цвинтарі хибних теорій і прошепотіти: «*requiescat in pace*»» [390, р. 79]. Такий концепт, очевидно, використовується ним не просто так – він є протилежним вектором концепту «смерті Бога». Як і в одному, так і в іншому випадку не йдеться про смерть як доконечну даність зникнення підстав для обговорення феномена, а лише про необхідність його смисложиттєво-ціннісного, гносеологічного та екзистенційного переосмислення.

Хоча деякі дослідники<sup>2</sup> наполягають, що Старк все-таки намагається «поховати» дискусії щодо секуляризації як такої, ми все ж вважаємо такі міркування – крайністю, котра не може бути характерна для гуманітарного дискурсу, де кожне слово має підтримуватися аргументом. Якщо Старк обмірковує, нехай і всуціль критично, феномен секуляризації, то все ж він вважає його вартим дослідницької уваги. Просто для цього автора секуляризація

---

<sup>2</sup> А. Долгочуб в статті «Феномен секуляризації та її класифікація», що опублікована в журналі «Актуальні проблеми філософії та соціології», 2017 рік, випуск 17, вказує: «Критичне осмислення секуляризації дало новий поштовх і новий виток дослідження релігійної ситуації модерної доби. Деякі дослідники, як Р. Старк, не вважали необхідним переосмислення секуляризації: він був переконаний, що спроби реанімувати цей концепт є лише відсутністю мужності визнати його хибним» [с. 26].

не виглядає загрозливим явищем, а є лише фактом постійних змін у соціальній значущості релігії, а отже, кожен виток секуляризації – чи то в добу Середніх Віків, чи то в XXI столітті – це тільки постання «нового формату релігійності». Старк наголошує, що немає підстав твердити про більш чи менш релігійні епохи: «Що стосується пересічних людей, то протягом Середньовіччя й Ренесансу, маси рідко відвідували Церкву, а їхнє приватне життя корегувалось великою кількістю духів і надприродних агентів, і тільки в деяких з них можна розпізнати християнські» [389, р. 255]. Релігійність – живий світоглядно-соціальний феномен, котрий корелює із культурним середовищем, а тривалу життєвість йому забезпечує готовність бути рівноправним гравцем в умовах полікультурності, множини світоглядних позицій тощо. Такий підхід, дослідники називають «ринковою моделлю секуляризації», коли релігія інтерпретується як продукт, що конкурує на ринку серед множини інших світоглядних способів самовираження. Ю. Шевченко наполягає: «Щодо ринкової моделі секуляризації (Р.Старк) релігійний вибір є або має бути раціональним» [314, с. 180]. Цей дослідник розгортає думку, що, зважаючи на зміни «попиту на релігійні товари» [314, с. 180], відбувається й видозміна форм продукування і постачання цих товарів. «А якщо існують різноманітні постачання релігійних товарів і наявна значна релігійна різноманітність, це сприяє кращій релігійній життєдіяльності. Прибічники класичної моделі секуляризації відзначають досить «напружені» стосунки між релігією і сучасністю, а дослідники ринкової моделі, або «нової парадигми» (С.Варнер, Р.Фінк, Р.Старк), пропонують поєднати їх, розглядати релігію як компонент сучасності, що «живе» в умовах вільного ринку, який пропонує «різні варіації плюралізму». Плюралістична ситуація – це ситуація ринку: релігія має бути «продана» клієнтам. Релігійні інститути стають торговими агентствами, релігійні традиції – споживчим товаром» [314, с. 180]. Попри такий відвертий соціально-економічний (унікнемо слова «гендлярський») підхід до витлумачення, все ж маємо констатувати наявність в ньому певних раціональних інтенцій. І справді, у сучасних умовах релігійні інституції повинні бути готовими конкурувати за свідомість вірян, адже мета їхньої діяльності, як і основна функція релігії загалом – світоглядна. Вона визначає всі інші функціональні можливості. Без

виконання цієї функції – всі інші не будуть дієвими. А зуміти бути визначальним чинником світогляду для особистості XXI століття для християнської релігії є ключовим завданням, адже, як вже йшлося, – віровчення є засадничо незмінним, а тому змінюватися мають менеджерські та маркетингові стратегії поширення цього віровчення. Але часто це завдання стає непосильним викликом для християнських конфесій. Бо ж інколи, в гонитві за нарощенням числа «адептів», вони забувають про власні ціннісні пріоритети та віроповчальну сутність. Запановують дві крайнощі: або риторика «геть ніщо в культурі і звичаях не суперечить християнству, бо все покривається любов'ю»; або ж риторика «спасіння в руках потопельника», коли з погордою вважають сам факт існування їхнього церковного інституту достатньою підставою для його актуальності (без реальних ненастанних зусиль із практичного і соціально зорієнтованого підтвердження цього).

*Рональд Інглегарт*

Рональд Інглегарт – американський науковець, автор теорії постматеріалізму, котрий займається проблемами аксіологічних перетворень у сучасному світі і вважає, що сучасність характеризується посиленою увагою до духовних цінностей, – на противагу поширеній думці про засилля «споживацького суспільства». Такий стан речей, на його думку, зумовлений тим, що суспільства (здебільшого всі суспільства християнської цивілізації) пережили тенденції модернізації. «Аж до середини ХХ ст. у термін «модернізація» вкладався цілком певний зміст. Він мав на увазі урбанізацію, індустріалізацію, секуляризацію, бюрократизацію, а також засновану на бюрократизації культуру, що вимагає зрушення від статусу надавання до статусу досягання, від форм дифузної до форм точно визначеної влади, від персоналістських обов'язків до безособових ролей і від партикуляристських до універсалістських правил. У деяких ареалах цей процес модернізації все ще триває. А в інших найголовніші для процесу модернізації тенденції кардинально змінили напрямок» [124]. Така модернізація призвела до зміни функцій релігії – від захисту (в аграрних суспільствах) до духовного вдосконалення (в суспільствах індустріальних).

Саме з цим пов'язані й тенденції секуляризації – послаблення рівня релігійності, адже високий рівень всеохопного (ідейно-світоглядного, компенсаторно-сотеріологічного та нормативно-

легітимізуючого) інтересу до релігії виявляють лише ті особистості, котрі є вразливими в якомусь із соціальних аспектів – безпека, економіка, екологія тощо. Власне, у країнах, де рівень соціального захисту високий, релігійність перестає бути традиційною і замінюється філософським теїзмом, тяжінням до обстоювання певної гуманістичної системи цінностей і духовно-інтелектуального самовдосконалення, без чіткої прив'язки до релігійної традиції та своєрідного культу. Якщо розмірковування Інглегарта перевести на мову Канта, то можна сказати, що статутарна віра – це та сама релігія в системі доіндустріальних суспільств, коли її основним мотивом є страх, а отже, основною функцією є можливість позбавлення від страху – перед незбагненим, перед скінченністю життя, перед невизначеністю майбутнього тощо. Надприродне (Бог) за таких умов стає гарантом, що «знімає» всі ці страхи. В індустріальних суспільствах на себе цю функцію перебирають державні інституції й державний лідер, а суспільства, відповідно, – поступово секуляризуються.

Тож для Інглегарта очевидно, що в доіндустріальних суспільствах саме релігія домінантно впливає на переконання і практикування зумовлених нею вчинків. За релігійного світобачення першорядно важливою є наявність ідеї Абсолютної Сили, що презентує собою обнадійливу всезнаючість і благість для перейнятої страхами людини. Цією ідеєю «санкціонуються» вказівки-правила, яким надається абсолютне значення, і котрі за рахунок цього покликані зробити життєвий процес і взаємини максимально «передбачуваними». Тим часом у секулярних суспільствах «роль вищої сили виконує держава або могутній політичний лідер. В умовах великої непередбачуваності люди відчують потужну потребу бачити владу не тільки сильною, а й доброзичливою, – навіть коли наявні свідчення протилежного» [124]. Секулярні суспільства все ж не є суспільствами атеїстичними чи бездуховними, на думку Інглегарта. Навпаки – чим вищий рівень модернізації суспільства, тим більше для його членів важливими стають духовні істини, питання смислу життя; тим активніше вони актуалізують гуманістичні практики та гуманітарні ініціативи. Система загальнолюдських цінностей у цих суспільствах, без сумніву, вкорінена в цінності християнські, але уже без надмірної уваги до інституційного життя Церкви, а лише із посиленою увагою

до питань можливості особистого морально-духовного вдосконалення. «У царині вищих цінностей ми також виявляємо як спадковість, так і дивовижні зміни. Однією з провідних тенденцій, які асоціювалися з модернізацією, була секуляризація. Ця тенденція триває й далі, якщо говорити про офіційні релігійні інститути: публіка в більшості провідних індустріальних країн демонструє зниження довіри до Церков, рідше відвідує Церкву і надає менше значення організованій релігії. Це, однак, не означає зникнення духовних запитів; бо ми виявляємо також рівномірну тенденцію між країнами, відповідно до якої люди більше часу надають роздумам про смисл і призначення життя. Панування інструментальної раціональності поступається місцем зростанню перейнятості вищими цілями» [124]. Говорячи про поступове знецінення інструментальної раціональності на користь глибинних рефлексій щодо світоглядної проблематики, вчений демонструє усвідомлення необхідності збереження християнської етики в аксіосфері сучасних західних суспільств. Для нас, очевидно, проблемою залишається питання, наскільки це є можливим в умовах, коли долученість до життя Церкви буде зводитися до нуля. Хто житиме спадковість цих норм? Питання радше риторичне (власне для нас), адже ми вважаємо, що в такий спосіб відбуватиметься підміна понять не тільки на рівні пари «релігійність-духовність», а й що більш ризиковано – на рівні «християнські цінності – гуманістичні цінності – ціннісний релятивізм». Але ці питання є предметом аналізу наступних розділів.

Наразі варто лише констатувати, що позиція Інглегарта все ж є підтвердженням думки, що демаркація секулярного / пост-секулярного, особливо в царині аксіологічної самовизначеності є неможливою. Адже навіть попри посилення тенденцій секуляризації соціального буття релігії, актуальними залишають цінності, які вона презентує (і на рівні власне засад аксіології, і практики культурних традицій, і культивування родинних свят тощо). Або ж навпаки: попри відносний ціннісний релятивізм у певних суспільствах зберігається прагнення збереження інституту релігії чи то рядовими віруючими (адже він бачиться єдиним прихистком в умовах соціального та аксіологічного свавілля або нестабільності), чи владними структурами, котрі вбачають в ньому

можливість маніпулювати свідомістю співгромадян, над якими «панує» відчуття страху.

*Джанні Ваттімо*

Цікаві думки про «повернення релігії» та взаємодію релігійного й філософського дискурсів висловлює й італійський філософ Джанні Ваттімо, котрий основну свою увагу зосереджує довкола проблеми постмодерну.

У контексті міркувань про сучасну світоглядну парадигму, в ідейній дискусії з мислителями, що висловлюються на користь занепаду християнства та віри в Бога в європейських суспільствах, Джанні Ваттімо висловлюється категорично: «...Наш час, який дехто (наприклад, Рорті) вважає за можливе називати постхристиянською або пострелігійною епохою, зовсім не є таким» [51, с. 98]. Підстави для того, щоб так твердити мислитель знаходить там, де інші черпають натхнення твердити про секуляризацію – у фактах глобалізації та мультикультуралізму. На переконання Ваттімо, якраз активне проникнення на європейські терени інших культур, релігійних традицій, розвиток «нових» релігійних практик, детермінує повернення традиційних релігійних систем до приватного життя європейців, а також до «нового» рівня їхньої взаємодії зі сферою публічною.

Висновок Ваттімо доволі послідовний – те, що традиційна релігія в Європі зазнає загрози асиміляції з боку інших релігій – головна підстава твердити про те, що християнство зарано «списали» з рахунків: «Виникнення в західних суспільствах різних форм повернення до місцевої релігійної традиції, можливо, стало лише відповідною реакцією» [51, с. 25] на такі процеси.

І справді, часто активізація «пасивно» віруючих в розвинутих європейських демократіях відбувається саме тоді, коли видається, що на їхню релігійну традицію здійснюється «наступ» інших релігійних традицій. Згадаймо лише заклик Ангели Меркель, котра на закиди щодо «змусульманення Німеччини» потоками емігрантів з ісламських країн, відповіла протестувальникам, що їм, щоб цього не допустити, потрібно не багато: просто залишатися християнами. Щось подібне ми можемо спостерігати і в Україні – в час, коли в нашій країні активно розпочали ширитися новітні релігійні течії та рухи, активізувалася соціальна діяльність традиційних Церков, розпочався розвиток їхніх закладів освіти, видавничої діяльності тощо.

Інша детермінанта «повернення» до релігії (чи «повернення релігії») – занепад класичного метафізичного мислення й формування постмодерного постметафізичного способу ідейних рефлексій. Саме метафізика проклала прірву між світським і релігійним дискурсом, а отже, епоха її завершення є одночасно й епохою уможливлення діалогу між секуляризованим інтелектуальним середовищем і релігійними мислителями, богословами, та й в принципі – взаємодії секулярного і релігійного чинників: «Разом із розчиненням метафізики філософська думка, а також культура й колективна свідомість наших суспільств знову стають відкритими для релігійного досвіду» [51, с. 34]. Бажання віднайдення власної ідентичності, котра розвивається під впливом найрізноманітніших чинників, розвиток науки, що поряд із метафізикою не змогли віднайти відповіді на важливі для людини світоглядні питання, – ось надія на оновлений шлях розвитку християнської релігії в розумінні мислителя. Це нове християнство не повинне презентувати метафізичного морального Бога, адже для сучасної особи питання моралі й етики постають під призвоєю іншого розуміння норми. Орієнція Біла відзначає: «У своїх працях Ваттімо часто називає сучасний стан західної культури епохою нігілізму, проте в його розумінні нігілізм не слід сприймати винятково як реакційний або деструктивний. Філософ оголошує про настання «оптимістичної» нігілістичної фази інтелектуальної та культурної реалізації, мета якої – справжня етична, суспільна і політична трансформація. «Закінчений нігілізм» людини постмодерну – це її шанс, який означає політичне подолання відчуження, а в індивідуальному і колективному способі життя – розчинення історії в конкретних індивідах» [36, с. 510]. Християнство, окрім того, що доволі позитивно вплинуло на історію Європи, і тепер продовжує відігравати тут надзвичайно важливу роль. Але парадокс, на думку мислителя, полягає в тому, що в теоретичному аспекті «повернення релігії <...> залежить від розчинення метафізики, тобто від дискредитації будь-якої доктрини, яка претендувала б на абсолютну істинність і завершеність своїх описів» [51, с. 26]. В цьому суть «завершеного нігілізму» Ваттімо й як він вважає – шанс для християнства стати справді світовою релігією.

Мислитель пропонує власну стратегію дій, котру, як йому видається, християнство доконче повинно втілити в життя під впливом тих подій, котрі характеризують сучасність:

1. Не розглядати секуляризацію як щось загрозове, а тільки як природний й навіть корисний процес, що полягає не у виродженні християнських інтенцій, а в їхній справжній реалізації.

2. Християнству потрібно відмовитися від власних канонів і догматів, що унеможливають виконання ним універсалістської функції. В першу чергу відмовитися від власної етики, адже саме вона є фактором розділення, а справжня релігія повинна сприяти толерантизації відносин між особами.

3. Церква має стати спільнотою «вільної інтерпретації біблійного тексту». Більше того, християнство повинно відмовитися від претензії на володіння істиною. Істинність християнського вчення повинна бути проголошена сумірною з істинністю вчення інших релігій (через те такі прагнення толерантності).

Згадувана нами дослідниця Оріся Біла в цьому контексті резюмує: «Секуляризація – наслідок чи продукт західноєвропейської релігійної, філософської і політичної спадщини, що об'єднує такі, на перший погляд, різнорідні теми, як ніцшеанська «смерть Бога», гайдеггерівська заява про кінець метафізики, завершення колоніалізму і релятивізація християнської віри. Все це, за словами мислителя, – вияв єдиного феномену сучасності, так званого «ослаблення думки». Однак цей вираз («слабка думка») зовсім не іронічний. У ситуації незворотної ерозії традиційних метафізичних і раціональних основ модернізму «слабка думка» набуває у філософії Ваттімо позитивних конотацій. Це інструмент емансипації і засіб формування гуманнішого суспільства» [36, с. 511]. Тобто, говорячи про збереження актуальності християнської релігії, Ваттімо по суті всього лише актуалізує в ній ті аспекти, котрі здатні працювати на користь його гуманістичній програмі – толерантизації відносин зі збереженням права кожного на власну ідентичність та власну систему цінностей.

Попри усвідомлення аксіологічно позитивної енергії таких роздумів, все ж мусимо зробити висновок, що в цьому разі має місце не ефективна синергія філософсько-світського та релігійно-конфесійного, адже попри риторичу «збереження» і «повернення» йдеться не про християнську релігію чи релігійність «такими,



якими вони є» *сутнісно* в цілісності власного віровчення й аксіології, а такими, якими вони «можуть бути» зручними для сучасної культури. Вчення Ваттімо, отже, – чи не найяскравіший приклад постання секуляризованої релігійності не в середовищі рядових віруючих, а в ідейно-теоретичному контексті. Зважаючи на формування таких ідей – є все більше підстав твердити про секуляризовану релігійність (один з нових типів релігійності) як про факт dokonаний і навіть теоретично описаний.

Ваттімо точно має рацію в тому, що загроза від секуляризації релігії, пророкована на початку ХХ ст. – безпідставна, а от уже рівень секулярності релігійної свідомості сучасних вірян залежить від того, наскільки послідовними будуть речники релігійності та її адепти у власному самовираженні як справжніх членів певної релігійної спільноти. Тобто, соціальна значущість релігії прямо залежить від соціальної активності Церкви. На цьому наполягає й інший відомий дослідник теорії секуляризації М. Чавес: «секуляризація відбувається або не відбувається внаслідок соціальних і політичних конфліктів між тими соціальними акторами, які підвищують або підтримують соціальну значущість релігії, і тими, які зменшують її. Соціальна значущість релігійної сфери в цей час і в цьому місці є результатом попередніх таких конфліктів» [351, р. 752]. Марк Чавес взагалі наполягає на тому, що ідеї секуляризації виникають тому, що дослідники релігії неправильно витлумачують поняття релігійності і складові її якісних показників. Багато-які моніторинги рівня релігійності, з огляду на таку системну помилку, й надалі продукують хибні (або неоднозначні) висновки щодо майбутніх перспектив розвитку релігійної мережі і характеру релігійного самовизначення осіб і спільнот. Відштовхуючись від постмодерністської ідеї багатомірності, Чавес наголошує, що неможливим є «єдино слухний» спосіб вивчення релігійності як такої, адже питання релігії є доволі нестабільними й узалежнені великою кількістю змінних чинників.

Дослідниця Пруцкова пише: «Тепер це питання набуває ключового значення, що, наприклад, відобразилося в програмній заяві М. Чавеса стосовно вельми поширеної в дослідженнях релігії проблеми помилкового уявлення про узгодженість феномена релігійності (religious congruence fallacy), що має три значення: по-

перше, хибне уявлення про те, що релігійні вірування й цінності індивіда становлять логічну, послідовну систему, по-друге, що поведінка людей безпосередньо впливає з цих вірувань і цінностей, і по-третє – що ці вірування й цінності стабільні в часі і не залежать від ситуації, контексту, в якому вони проявляються» [228, с. 272]. Попри можливість богословського спростування цієї дихотомії все ж мусимо констатувати, що в такій позиції Чавеса є і певні резони. Адже навіть і християнська релігія твердить про можливість каяття, тобто релігійність передбачає, що людина може на певний час «відійти» від шляху спасіння, але це ж не означає, що вона позбавлена шансу повернутися до релігійного способу життя. Але навіть і без опису цих відомих складових релігійної практики слухним видається висновок про те, що релігійна віра не завжди передбачає логічно структуровані уявлення. Адже в більшості випадків релігійність рядового вірянина перебуває далеко не на концептуальному рівні, коли все чітко структуровано та обґрунтовано, а на рівні буденному, де основи віри переплетені з певними культурними «штампами» свідомості, забобонами, пов'язаними із етнічнографічною традицією чи якимось іншими ірраціональними спонуками, котрі загалом витворюють релігійну свідомість. Більше того, навіть ті, хто сформував більш концептуалізовані релігійні уявлення, не завжди в силу певних обставин життя чинять згідно з ними.

А тому про релігійність як певний стабільний феномен твердити доволі складно. Особливо важко оцінити її рівень саме емпіричними чи експериментальними засобами соціології, бо ж відповіді на питання щодо віри чи невір'я, їхніх особливостей часто залежать як від конкретного настрою респондента, так і від налаштування дослідника, котрий формує питання, що повинні бути визначальними в ході такого дослідження. Отже, певна слухність у позиції Чавеса, безперечно, наявна. Інший бік питання в тому, що не тільки соціологи релігії твердять про процеси секуляризації чи якісь зворотні події в релігійному житті. Ці питання перебувають у полі зору і богословів, і філософів, і громадських діячів тощо. А тому, радше така думка Чавеса є слухною саме щодо класичних теорій секуляризації.

На подібних позиціях стоїть і Річард М. Фенн, відзначаючи, що справжні творці секуляризації – індивіди і групи. В цьому контексті

У. Луц так інтерпретує позицію соціолога: «Межа між сакральним і секулярним постійно коливається, і визначають цю межу не абстрактні соціальні явища (як, наприклад, модернізація, розвиток технологій чи освіта), а реальні суб'єкти – релігійні та політичні групи, які прагнуть розширити сферу свого впливу» [164, с. 45].

Тобто секулярність і постсекулярність – результати протистояння за можливість вибороти більшу сферу впливу. Фенн ставить питання про джерела релігійної зацікавленості і насаги релігійними мотиваціями. Його думка зводиться до того, що релігія реалізує оновлення своїх форм відповідно до колосальних видозмін організації суспільств, їхньої гідності, їхнього національного складу, характерного для них розуміння механізмів регуляції природного й соціального середовища. Релігія, на думку цього дослідника, шукає нових способів стати привабливою для розчарованих і скептично налаштованих людей та здійснювати керування ними в їхньому зіткненні зі скінченністю та смертю [Див.: 360, р.176]. Така позиція видається слушною. Зміни в релігії, котрі можуть бути оцінені як тяжіння до набуття світськості, насправді можуть бути не стільки прагненням десакралізувати релігійні основи, скільки актуалізувати їх «зрозумілою» для нового покоління мовою і всіма можливими новітніми засобами. Проблема залишається тільки в припустимій межі таких «оновлень».

#### *Славој Жижек*

Майстром оновлень у царині сучасної філософії, беззаперечно, є Славој Жижек, котрий зумів в дивовижний спосіб здійснити синергію атеїстичного світобачення із богословськими рефлексіями. Аналізуючи сучасну культуру в її світоглядних вимірах, філософ твердить, що «як би висловилися культурні консерватори, філософи-деконструктивісти набагато небезпечніші за справжніх терористів: бо ж ті хочуть підірвати наш політико-етичний лад, щоб нав'язати свій релігійно-етичний устрій, а деконструктивісти хочуть підірвати лад як такий» [115, с. 246]. Тобто в такій характерній для власного письма манері він зображає характер ситуації, в якій опинився гуманітарний дискурс – зняття меж і норм, котрі формували поняття «ладу» як такого, творили підстави для демаркації дискурсів і смислів тощо. Такий стан речей не може не турбувати атеїста Жижека – «повернення релігії», особливо релігійного фундаменталізму, розвиток нових релігійних течій (не

завжди конструктивних і гуманістичних), релігійна проблематика, заактуалізована навіть в постмодерних варіаціях деконструкції, – все це підстава для констатації парадигмального зламу в суспільному світогляді. Це з, одного боку, ситуація хаосу, але такий хаос, на думку мислителя, здатен бути й продуктивним, особливо в царині релігійності. Підірвавши підвалини нормотворчих інститутів, постмодерн видозмінив релігії, котрі уже за своїми сутнісними характеристиками не можуть бути такими як у досекулярну, домодерну добу. Особливо це стосується християнства, яке за своєю віросповідною специфікою і так є релігією свободи. «Поки релігії залишаються релігіями, між ними неможливий ніякий екуменічний мир – цього миру можна досягти лише через їхніх атеїстичних двійників. Однак християнство виявляється винятком з цього правила: воно рефлексивно звертає атеїстичний сумнів на самого Бога. У своєму воланні: «Отче, чому ти покинув мене?» Христос робить те, що для християнина є найстрашнішим гріхом: він вагається у своїй вірі. В інших релігіях є люди, які не вірять в Бога, та лише у християнстві Бог не вірить сам у себе» [115, с. 251]. Звичайно, Жижек мислить категоріями атеїста з цього приводу, але це атеїст, котрий усвідомлює важливість християнської релігії для європейської цивілізації, а також достеменно свідомий важливості релігійного чинника в питаннях миру та гармонії суспільного життя.

Жижек алегорично та зі значною долею богословських конотацій розкриває питання постсекулярної релігійності як проблеми дистанції між Богом і людиною. Секулярність та постсекулярність в їхніх найспецифічніших модифікаціях у християнських країнах стали можливими вже тому, що центральним християнським образом Бога є Бог, що переживає смерть на хресті. Смерть Бога як концепт не є новиною для філософського дискурсу, але саме тут вона є не висхідною точкою для секулярності, а пояснювальним предикатом. «Головна проблема полягає ось у чому: як саме слід мислити зв'язок між цими двома відчуженнями, відчуженням сучасної людини від Бога (редукованого до невідомого в-собі, відсутнього у світі механічних законів) і відчуженням Бога від самого себе (у Христі, у втіленні)? Вони схожі, хоч і не симетричні, як суб'єкт і об'єкт. Для того, щоб (людська) суб'єктивність могла виникнути з субстанційної індивідуальності людського тваринного, обриваючи з нею зв'язок і

постулюючи себе як Я = Я, позбавлене будь-якого субстанційного змісту, як стосовне самого себе заперечення порожньої сингулярності, сам Бог, універсальна субстанція, повинен «принизити» себе, повинен впасти в своє творіння, об'єктивувати себе, постати як нещасна одинична людська особа, яка у всіх своїх нещастях покинута Богом. Отже, дистанція Бога від людини – це дистанція Бога від самого себе» [115, с. 262]. Але в контексті нашого дослідження не таким вже предметно визначальним є власне контекст міркувань Жижека, хоча вони без сумніву вартують детальної уваги й окремої дослідницької розвідки (й такі спроби справедливо здійснюються в науці). Для нас більш важливим є сам факт того, що в умовах постсекулярності здійснюється реальна синергія світсько-атеїстичного філософського дискурсу із дискурсом богословським на шляху оптимізації методологічного поля як філософії, так і богословської науки і релігійної практики християнства (з метою унеможливлення фундаменталістських «зсувів»).

Як слушно вказує Д. Узланер, «свій атеїстичний матеріалізм Жижек вибудовує на основі гегелівської філософії, пропущеної крізь теологію смерті Бога. У центрі його уваги нечувана подія – боговтілення: Бог став людиною, разом поєдналося непокдане – божественне і людське. Як саме Жижек інтерпретує це втілення? Для нього це – якщо висловлюватися мовою Гегеля – етап діалектичного саморозкриття Абсолюту. На цьому етапі долається прірва, котра розділяє потойбічного Бога і людину. Теза (потойбічний «страдаючий» від цієї потойбічності Бог) і антитеза (людина і світ загалом, «позбавлені Бога») зливаються у Христі, щоб поступитися місцем синтезові – Святому Духу. Після цього вже не існує потойбічного Бога» [273, с. 9]. Тобто, Жижек цілком свідомо вдається до богословського дискурсу, заходить в предметне поле теології не просто із окремими методологічними важелями філософського інструментарію, а власне філософії із явним нехристиянським спрямуванням – фрейдизму, марксизму тощо. Мислитель стирає демаркаційну лінію між філософією і теологією не заради деконструкції, а заради віднайдення «притомної» методологічної стратегії для розвитку одного й іншого дискурсів.

Дослухаймося до такого міркування: «На наш погляд, така стратегія є найпритомнішою з можливих реакцій на подію постсекулярного. Спроба охороняти бар'єр між філософією і

теологією спирається на досить наївне просвітницьке уявлення про теологію як бастион мракобісся й обскурантизму, як простір, позбавлений розуму та приречений стискатися в міру того, як світло розуму все ж буде проникати в ці темні закутки. Зводячи такі бар'єри секулярна філософія, сама того не бажаючи, вступає в негласну змову з найірраціональнішими та найфанатичнішими силами, які дістають від філософії мандат на загарбання простору теології і, зрештою, метафізики. Але теологія не позбавлена розуму, засади тієї чи іншої релігії не розваляться стикнувшись із розумом. Вони самі є розумними й апелюють до розуму» [273, с. 10]. Така позиція є збіжною із нашою методологічною стратегією, попри різність висхідних ціннісних позицій та мети дослідження, вважаємо, що підходи Славоя Жижека містять значний конструктивний експертний потенціал на шляху віднаходження ефективної синергії світсько-гуманітарних і релігійно-конфесійних інтенцій релігійної свідомості в умовах сучасності.

Але чи не найбільш визначальними для актуалізації нашої розвідки, були ідеї, які відобразилися в теоріях секуляризації Хосе Казанови та Чарльза Тейлора. І це не дивно, адже ці два мислителі в останні роки є доволі частими гостями України, а їхні публічні лекції щодо питань секуляризації й секулярності викликають в нашій країні значний резонанс та фахове обговорення в науковому середовищі.

*Хосе Казанова*

Хосе Казанова – американсько-іспанський філософ, що активно аналізує феномени секулярності та постсекулярності.

Визначальним твердженням його підходу до проблеми секуляризації є думка, що «секуляризм має як мінімум два значення» [400, с. 26]. Перше значення він розглядає як таке, що стосується історичного довготривалого часу і виводиться із концепції про цілковиту здатність динаміки наукових і технологічних здобутків забезпечити сучасний світ відповідями на всі питання, тож Бога, нібито, «не потрібно». «Концепції соціального устрою, демократичного ладу, ринкової економіки, публічної сфери – все це горизонтальні форми соціалізації індивідів, які усвідомлюють свій інтерес і моральний порядок яких заявляє про право на життя, рівність і щастя. Це модерні секулярні структури, адже вони не передбачають присутності Господа.

Побутувала думка: якщо люди живуть із такими іманентними структурами, то це автоматично означає, що вони обходяться без релігії. Як на мене, це має важливий наслідок для Європи, бо фактично інституціоналізація секулярної царини та її диференціація відбулися в цій частині світу. Відтак населення Західної Європи виявилось знецерковленим і практично перестало ходити до храмів» [400, с. 26-27]. Але поряд з тим «переведення релігії у приватну сферу, тобто умовно кажучи «додому», це частково переведення у сферу фемінну, яка характеризується інтимністю, сентиментальністю, суб'єктивністю, експресією, важливістю особистих взаємин, і що це частково пов'язано взагалі зі зростанням ролі жінок у суспільстві» [349, р. 64]. А з іншого боку, це забезпечило «виживання» традиційної релігії в тих суспільствах в Європі, де секуляризація відбувалася в найбільш авторитарних формах із застосуванням державних механізмів протидії релігійним інституціям.

Другий варіант секуляризації – американський. Тут відбувається розділення Церкви і держави із збереженням церковності. Отож, основною ознакою секуляризації, на його думку, є процес приватизації релігії, але мислитель підкреслює, що поряд з приватизацією релігії ми можемо спостерігати явища «деприватизації». А тому релігії є як приватні, так і публічні. Тобто події секуляризації часто розвиваються паралельно із явищами «повернення релігії», її актуалізації. В своїй праці «Переосмислення секуляризації: перспектива глобального порівняння» він чітко зазначає: «В історичних процесах європейської секуляризації, релігійне і світське нерозривно пов'язані один з одним і взаємно зумовлюють одне одне» [350, р. 104]. Тобто для Казанови, поперше, очевидно, що потрібно розмежовувати своєрідність процесів секуляризації в Європі і в інших частинах світу. А по-друге, те, що синергія світського та релігійного є не тільки результатом постання постсекулярної реальності, а доволі знаковим модусом формування світоглядно-ціннісних орієнтирів європейців протягом всіх епох. Звісно, Казанова, на нашу думку, будучи найбільш обізнаним з американськими реаліями релігійного життя, інколи специфічно трактує аналогічність секуляризації в Європі та Америці (вважаючи, що в останній вони менш гостро проявлені). Але якщо не брати до уваги американську модель секуляризації (власне ту, яка постає

перед нами в США, але точно не в країнах Латинської Америки), то, вочевидь, слухність висновків Казанови щодо решти світу (не християнського) є абсолютно виправданою. В одному з останніх видань праць Х. Казанови українською мовою автор передмови Роман Скакун зазначає: «Професор Казанова переконливо показує, що секуляризація – коли розуміти її, як це зазвичай роблять, у сенсі дедалі дужчого занепаду релігійних практик або ж у сенсі витіснення релігії з публічної в суто приватну сферу – залишається явищем регіонально європейським. Мало того, навіть у різних країнах Європи ситуація суттєво різниться, і, скажімо, з наскрізь «секуляризованою» Чехією сусідить ультрататолицька Польща, показники економічного розвитку якої за останній час набагато кращі від «індустріалізованої» за модерним взірцем Чехії. Ширше глобальне застосування має концепція «секуляризації» як радикального відмежування світських інститутів – наприклад, держави, економіки, науки – від релігійних інститутів і норм, але й тут не слід забувати, що самі поняття «релігійного» і «секулярного» – продукт новочасного західного мислення, тимчасом як інші цивілізації мають власні способи проводити межу між «сакральним» і «профаним», «трансцендентним» й «іманентним», «релігійним» і «секулярним»...» [134, с. 6]. Сам мислитель в інтерв'ю одному з українських видань зазначає, що постсекулярність першочергово слід розуміти як повернення релігії в публічну сферу: «Були очікування, що решта світу стане модерною за зразком Західної Європи і настільки само секулярною. Однак вона, стаючи дедалі більш модерною, не секуляризується. Навпаки, в останні 20–40 років всюди помітно релігійне відродження, релігія набуває підкреслено публічної ролі» [400, с. 26]. Тобто процеси релігійного буму в не християнських країнах, а також трансформація релігії та оновлення її популярності у країнах західної цивілізації є підставами твердити про відхід від секулярності до постсекулярності.

Проте в європейському контексті криза релігійності, на думку Казанови, ще триває. Втім, соціальна активність Церков, котра стала контр-відповіддю на цю кризу, швидше за все не допустить можливості здійснення проркувань класичних теорій секуляризації. «Справді, криза релігії відбувається, однак це веде ще й до її трансформації. У сучасному світі традиційна релігія може



зникнути, бо криза модерності провокує і її кризу. Це можлива теорія. Однак я стверджую, що релігія видозмінюватиметься, бо муситиме відповідати на кризові виклики. Буває, це приводить до інновацій. Те, що нині відбувається в Україні, є відповіддю на кризу модерних секулярних суспільств» [400, с. 28]. Речники класичної теорії секуляризації не сподівалися процесів контр-секуляризації, які активно почали актуалізуватися в релігійному житті ще в ХХ столітті. Але факт такої реакції очевидний. І від того, наскільки надалі Церкви в цьому напрямку здійснюватимуть усвідомлені та конструктивні кроки, зрештою, і залежить справжня доля релігійності в Європі. Адаже основна загроза для традиційної релігійності – це не нові форми релігій, не філософські студії чи наукові школи, а інертність інституційних Церков у питаннях соціальної роботи, аксіологічної просвіти тощо. Казанова твердить: «Що було новим і несподіваним в 80-ті, то це не поширення нових релігійних рухів, або «релігійних експериментів» – все це привертало увагу науковців і публіки і в 60-ті, і в 70-ті, – а набуття нової вітальності і, головне, набуття соціальної ролі тими релігійними традиціями, що їх прихильники класичної теорії секуляризації вже фактично поховали» [349, р. 5].

Цікаво, що Казанова доволі багато уваги приділяє питанням буття релігії в сучасному українському контексті, навіть поза дискусіями про секулярність. На його думку, Україна, на відміну від Росії, є плюралістичною країною. Але як цей плюралізм відобразиться на долі нашої країни в її соціальному та політичному, культурному та духовному бутті, залежить від власне українців та тих соціальних інститутів, котрі тут функціонують (Церкви зокрема). Казанова твердить: «...Я і не говорив, ніби релігійний плюралізм стовідсотково забезпечує ліберальну демократію. Він дає можливість ширшого вибору, є своєрідною перешкодою для форми правління, базованої на мажоритарній владі в гомогенному релігійному суспільстві. Ідея демократичної держави із плюралістичним громадянським суспільством тут превалює над ідеєю національної більшості, яка всім керує. Однак для забезпечення сильної національної влади Церква переважної частини соціуму є найкращим засобом. Якщо говорити про можливі імперські зазіхання Росії, то Україна здатна протиставити її авторитарному проєктові свій проєкт плюралістичного

демократичного громадянського суспільства, який не роз'єднує різних груп соціуму, а навпаки, згуртовує його під стягом рівних прав та вигод. Те, що грає на руку Україні, – це цілковито плюралістична демократія» [400, с. 28]. І справді, ситуація України до певної межі унікальна: разом з очевидним плюралізмом тут все ж функціонує і така релігійно-інституційна якість, котра здатна стати морально-духовним чинником інтеграції народу на шляху розбудови демократичних цінностей і – що першочергово важливо – на шляху протистояння імперським амбіціям «північного сусіда».

Отже, Хосе Казанова є мислителем, що відкритий до сприймання та аналізу релігійних контекстів життя в різних куточках світу, адже вважає, що процеси секуляризації та контр-секуляризації наразі ще доволі активно перетікають один в один як у межах одного регіону, так і в різних країнах світу з різною амплітудою та під впливом найрізноманітніших чинників. Але достеменною очевидністю для нього є той факт, що європейські взірці таких процесів є особливим полем для дослідницької уваги, й актуальність звернення до них досі себе не вичерпала.

#### *Чарльз Тейлор*

На схожих з ним позиціях перебуває і Чарльз Тейлор, автор книги «Секулярна доба», який заслужено має славу одного з найбільш видатних сучасних філософів західного світу. Незважаючи на те, що автор не займається релігієзнавством в строгому сенсі цього слова, його наукові інтереси завжди були значною мірою сфокусовані на проблемах релігійної віри, секуляризації суспільства і суміжних філософських питаннях. «Чарльз Тейлор є лідером сучасної світової філософської думки, автором робіт з політичної і соціальної філософії, знаний своїми дослідженнями новочасної особистості та філософії релігії. Відомий усьому світу як автор, зокрема, ґрунтовної праці «Секулярна доба» [226]. Як відзначає український філософ Олексій Панич, «в останній своїй праці Тейлор підіймає надто важливі питання. Це твір епохальний, який перевернув багато чого і в науці, і в історії культури, і в історії релігії, і в розумінні того, що таке релігія, що таке модерна доба, що таке наша сучасність» [264]. Окрім згадуваної резонансної праці, Тейлор є автором низки інших творів, багато з яких перекладено й видано українською мовою: «Джерела себе» [260], «Мультикультуралізм і «політика визнання»», «Етика

автентичності». Спробуємо зараз на основі праць Чарльза Тейлора змоделювати та проаналізувати морально-релігійний портрет сучасної людини й розкрити його витлумачення проблеми джерел секуляризації в західному світі та її впливу на формування системи цінностей сучасної особистості. Адже саме звернення до його ідей стало висхідною точкою нашого зацікавлення цією науковою проблемою. Ми переконані, що адекватне розуміння цих процесів дасть можливість обґрунтувати шляхи запобігання десакралізації релігійного життя, оцінити механізми протистояння релігійного середовища секулярним викликам. Досягнення означеної мети, на нашу думку, дасть можливість простежити потенціал реального впровадження в Україні європейських світоглядних цінностей, налагодження синергії духовно-культурних надбань України і Західної Європи.

Тейлор намагається здійснити історіософський аналіз релігійності в Європі. Простежуючи історію віри в Бога в цьому ареалі, мислитель доходить висновку, що європейські світоглядні цінності радикально змінилися за останні пів тисячоліття. Сучасний світоглядний стан буття західних суспільств (а саме вони є в полі його уваги, на відміну від Казанови, котрий часто звертається й до аналізу інших культурних ареалів) він характеризує терміном «закритий світ». «Під цим я маю на увазі такі форми світу – у гайдеггерівському сенсі цього слова – які не залишають ніякого простору для вертикального, або трансцендентного. Вони або закривають його, або роблять його недоступним і навіть немислимим» [263, с. 33]. Люди, котрі зосереджуються на горизонтальних зв'язках, прагнуть їх розширення та зміцнення, сприяють поглибленню тенденцій глобалізації і мультикультуралізму, секуляризації і плюралізму, розглядаючи такий стан як найоптимальніший для розбудови ефективної комунікації в таких умовах. Тобто у перегуку з тьоннісівським розумінням: сучасне суспільство вибудовується на ґрунті горизонтальних зв'язків саме тому, що питання вертикальної комунікації, або богоспілкування, релігійності є дуже гострими і часто їх порушення призводить до розбрату та дезінтеграції. Ще кілька століть спільнотне життя не мислило такої полівітоглядності – наразі це питання очевидне та абсолютно

позитивне – свобода світоглядного самовизначення є найвищою цінністю в західному світі.

Тейлор відзначає, що пів тисячі років тому можливість відсутності в певних людей віри в Бога становила надзвичайно низьку імовірність. Тим часом сьогодні демонструє нам зовсім інакшу картину. Філософ навіть радикалізує питання і відзначає, що сучасна ситуація така, що цілком реальними є контексти, в яких саме віра стала неможливою. Сучасний світ несиметричний, і в ньому співіснують в різних дозованостях дуже різні світоглядні сегменти. Тож Тейлор і пише: «Набагато слухніше, що наш світ рясніє найрізноманітнішими позиціями – від войовничого атеїзму до найортодоксальнішого традиційного теїзму, і все це сусідить з безліччю всіляких проміжних позицій. Ці позиції озвучуються й обстоюються на тому чи іншому фланзі суспільства. Немислимість якоїсь позиції можлива лише в певному середовищі, немислиме варіюється від контексту до контексту» [263, с. 33]. У цьому контексті мислитель виділяє характерні структури «замкнутого світу», тобто ті ідейно-теоретичні, культурно-цивілізаційні, психологічно-семантичні феномени, що призвели до такого світоглядного плюралізму в майже монолітній християнській Європі. По суті, не тільки «Секулярна доба» має на меті їх розкриття – всі інші праці є складовими цього об'ємного завдання з вивчення ідентичності особи західного типу. Адже формування світогляду – це проблема, яка лежить в такій багатомірній площині впливів, що вимагає звернення до найрізноманітніших структурних елементів свідомості, а надто, якщо ми говоримо про ідентичність не однієї особи, а спільноти, цілого суспільства. Тут уже важливим стає врахування всіх чинників – аксіологічних, ідейних, культурних, політичних, економічних тощо. Адже, «такі структури виникають у процесі повільного розвитку в латинському християнстві і його цивілізації-наступника чіткого розмежування між тим, що стало називатися природним, і тим, що стало називатися надприродним, тобто між двома окремими пластами реальності. Така демаркація була чужа будь-якій іншій цивілізації впродовж усієї історії людства. Наприклад, завжди існував поділ на сакральне і профанне, вищі і мирські істоти тощо» [263, с. 34]. Найважливішою із них, визначальною для саме сучасного стану свідомості є епістемологічна структура – проблема в дискусіях

щодо пізнавальних можливостей та й власне акцентуації в контексті пізнання. Звичайно, що в такій диспозиції питання релігійності і Бога є найбільш вразливими: «...апеляція до трансцендентного перебуває на найбільш крайньому і найбільш хисткому кінці серії умовиводів; вона найбільш спірна з епістемологічної точки зору» [263, с. 36]. Віра в Бога стає «немодною», оцінюється багатьма на масовому рівні як щось уявлююче, дезінтегруюче, в той час, коли європейське співтовариство прагне до розбудови відносин, що ґрунтувалися б на принципах свободи, толерантності та інтеграції.

Тейлор обстоює ту думку, що ядром сучасного масового морального і громадського та політичного життя дедалі інтенсивніше стають суто людські інтенції та орієнтири (він відносить сюди прагнення процвітання, гарантії прав і свобод людини, паритетність можливостей і вихідних умов самоздійснення. Відповідно, суспільство, що зветься в стандартному розумінні секулярним, згідно поглядів Тейлора, центрується власне довкола тих благ, які можна окреслити як «суто людські». Він наголошує: «У цьому розумінні наша епоха унікальна в людській історії. Деякі люди не бачать у такому світі місця для віри в Бога. Ця віра неминуче перетворює їх на аутсайдерів, ворогів цього світу, що перебувають в повсякчасній боротьбі з ним. Тож або людина повністю віддається цьому світові, живе його настановами, а отже, і не вірить в Бога, або вірить в нього і живе в сучасному світі схожа на інопланетянина» [263, с. 45]. Такою є основна причина зменшення кількості віруючих в світі: глобалізація постає як секуляризація. За даними одного з останніх соціологічних досліджень (2012 р.), що було проведено організацією Gallup International Association (респонденти – представники 57 країн світу), більше половини людей Земної кулі (59%) вважають себе релігійними, 23% вказують, на те що вони не є релігійними, а 13% ідентифікують себе переконаними атеїстами. Але попри те, що ці дані вказують на переважаючу більшість віруючих серед жителів планети, фактом залишається й те, що за попередніх досліджень їх фіксувалося значно більше (попереднє дослідження (2005 р.) вказувало на 68% віруючих) [Див.: 116]. Річард Вінер, один із кураторів цього дослідження, так прокоментував цей факт: «У сучасних світських демократичних країнах очевидний тренд, який свідчить, що люди все менше схильні захищати себе до

прихильників якої-небудь релігії» [116]. Тобто, стає цілком очевидно, що попри те, що Європа залишається християнською цивілізацією, вона все ж перебуває у зоні ризику втратити свою християнську ідентичність: потужні мусульманські впливи та популярність секуляризації, так званого світоглядного гуманізму, серед носіїв християнської культури можуть призвести в майбутньому до повної переорієнтації європейської духовної культури та європейських світоглядно-аксіологічних цінностей в бік тотальної безрелігійності.

Це проблема, яка є очевидною для Чарльза Тейлора (який поєднує глибину філософського розуму з досвідом практикуючого християнина), очевидна і для нас. А тому цілком зрозумілим є питання, яке формулює О. Панич: «...що таке мало статися в культурі, в суспільстві, в свідомості, в етиці, щоби так радикально змінилося наше життя? І це тільки підготовка до другого запитання. А що таке наша сучасна доба? Як нам жити разом у цій добі? Як нам її розуміти? Ми не зможемо влаштувати своє життя – віруючі, невіруючі, атеїсти, ті, хто сумнівається, ті, хто думають, що чітко знають, що Бога нема – як нам жити всім разом? Бо якщо усвідомимо, то можемо краще порозумітися і знайти якусь формулу кращого співіснування, де буде місце всім і ніхто не наступатиме іншому на його права сповідувати свою віру чи не сповідувати – причому без ризику, що це буде формула атеїстів, які терплять віруючих у своєму колі. Бо є така загроза, що сучасна держава не секулярна – насправді під нею ховається атеїстична держава, яка каже: «Жодного Бога нема, але якщо хочете – сповідуйте собі. Ми чітко знаємо, але просто вам дозволяємо» [264]. Тейлор відзначає, що такий стан світоглядного самовизначення модерної особистості призводить до краху ідентичності, втратити ціннісних орієнтирів: «У світлі нашого розуміння ідентичності образ діяча, вільного від всіх систем координат, скоріше змальовує особистість у лабетах жакливого кризи ідентичності. Така особистість не знатиме своєї позиції з питань принципового значення, не матиме жодних орієнтирів у цих питаннях, не буде здатною відповісти собі на них. Коли ж додати, що ця особа не сприймає відсутності системи координат як брак чогось, інакше кажучи, аж ніяк не відчуває кризи, тоді ми отримаємо щось на зразок картини жакливого розщеплення. Практично можемо вважати, що така людина

перебуває у глибокому розладі» [260, с. 49]. Себто Тейлор усвідомлюючи секулярність як прикмету сучасності (як з позитивними сторонами, так і з суперечливими), простежуючи її історичні джерела й актуальні вияви, бачить і загрозливі тенденції модерного західного суспільства щодо постулювання себе як суспільства «вільних поглядів», адже тоді стирається горизонт їх розмиття, і ціннісні диспропорції можуть ставати величезними.

На думку Тейлора, в контексті витлумачення всіх можливих складових процесів секуляризації, з урахуванням наявних теорій, з'являється змога змоделювати чіткі обриси однієї конкретної концепції сучасної секулярності, широко й повсюдно вкоріненої в сьогоденній гуманістичній культурі. «Ця концепція має чотири пов'язані одна з одною грані, з яких перші три – це а) теза про смерть Бога, тобто теза про те, що людина вже не може чесно, відкрито й щиро вірити в Бога; б) певна історія віднімання, покликана описати підйом сучасного гуманізму; в) певні погляди на джерела релігійної віри і її місце в одвічній структурі людських мотивацій, котрі фундують історію віднімання» [263, с. 49]. Філософ констатує варіативність виявів таких поглядів (від концепцій ХІХ ст., що пояснювали природу релігії через страх та необізнаність, на ґрунті чого людина «ілюзорно» плекала віру в духовне заступництво, до дискурсу, накресленого психоаналітичним витлумаченням релігії з урахуванням чинника невротичних станів людини). У таких теоріях, за думкою Тейлора, динаміка наукового пізнання й технологічної інфраструктури, їхній прогрес подається як чинник, що в певній перспективі зробить релігію явищем, без якого легко можна буде обійтись, бо, мовляв, потреба в Богові зникне через розширення можливостей людства. Він дає таку оцінку цим тлумаченням: «Такі теорії найчастіше є кричущою і неправдоподібно редукціоністськими. Ці три грані призводять до г) погляду на секуляризацію як на простий відступ релігії під натиском науки, технології і раціональності» [263, с. 49]. Звісно, що дух і логіко-методологічний каркас таких теорій піддається істотній (і виправданій) критиці не тільки з боку Тейлора, а й багатьох інших дослідників.

Мислитель синтезує власне бачення того що, власне, в філософсько-теоретичному плані розуміється під терміном «секулярний», тобто яке суспільство можна вважати секулярним, і

чи за такої системи координат можна вбачати ознаки такого ладу в Європі. Він вказує, що зазвичай мається на увазі декілька розумінь секулярності: а) секулярність як інституційна структура суспільства, коли політична й релігійна структури повністю розводяться, й одна позбавляється від впливу іншої. В цьому разі релігія зводиться до виключно приватної практики кожної конкретної особистості; б) секулярність як занепад релігійних переконань й активності церковних практик, коли релігійність обмежується особистою вірою, яка не має жодного зовнішньо-обрядового чи культового підтвердження. Але, на думку Тейлора, обидва ці прояви секуляризації є похідними від третього та глибшого – зміни становища віри чи релігійності у суспільстві. Адже, секулярність – це не просто якісь зовнішні зміни, але особлива конфігурація всього «контексту розуміння, що визначає наш моральний, духовний і релігійний досвід. Вона задає контури наших духовних шукань» [391, р. 3]. Саме така дефініція секулярності і є найбільш загрозливою і, на думку самого Тейлора, і з точки зору інших дослідників. «Проблема, яка (на думку Тейлора) інтригує найбільше, полягає в тому, що за останні п'ятсот років людської історії вперше поступово сформувалася ситуація, коли віра у Бога чи богів вже не є безальтернативною світоглядною настановою, і навіть не є світоглядним вибором «за умовчанням» – й не лише для поодиноких інтелектуалів, але також для широких верств населення. Відповідно «секулярним» слід вважати таке суспільство, в якому релігійна віра не є суспільною аксіомою – навіть якщо вона є такою на особистому рівні для багатьох (чи навіть виразної більшості) його членів. У цьому третьому розумінні секулярності ті ж таки Польща та Україна безумовно є секулярними суспільствами, поділяючи таку долю з абсолютною більшістю країн сучасного світу» [206]. Але поряд з тим, характерним чинником секуляризації в західному суспільстві є й те, що попри зменшення запиту на віру в Бога, що в християнському розумінні є й найвище Благо та Справедливість, а отже джерело моральних норм, аксіологія християнства наче б то продовжує зберігати свою актуальність – як підгрунтя гуманістичної та демократичної культури Європи. Але насправді, це дуже «видозмінена» та «оновлена «етика»: «Збої віри в Бога відбуваються паралельно зі зміцненням віри в моральний устрій, що складається з наділених



правами індивідів, призначених (Богом або природою) до того, щоб діяти в ім'я взаємної вигоди [263, с. 50-51]. Мислитель вважає, що це прямий шлях, який відбирає в культури й особистостей ті конструктивні можливості, які давались би їм за наявності в їхніх життєвих прагненнях також і вертикальної зорієнтованості на трансцендентність як одне з регулятивних джерел життєвого самовизначення.

Чи це природний процес й де межа цих змін, ми спробуємо обміркувати в наступних розділах цієї роботи, тепер же можемо з огляду на проведений аналіз концепції Тейлора накреслити певні теоретичні висновки і сфокусувати практичні її вектори в контексті вітчизняних реалій: що така теорія секуляризації дає для українського суспільства? А надто для суспільства в нових не тільки релігійних реаліях, а реаліях «нового гуманізму», який постане як наслідок Майдану, революції гідності, військового протистояння, а отже, й переосмислення понять моралі й проблеми «ставлення до іншого», питань взаємодії Церкви та держави, ролі Церкви і релігії в українському суспільстві загалом.

Секуляризація – це невід'ємна і незаперечна ознака сучасності. Нині її слід розуміти не спрощено – як «вилучення» релігійності чи релігії із суспільного життя – а глибше: як цілком нову духовну реальність. Секулярність постає «ною» релігійністю, її альтернативою. Такі тенденції містять й окремі позитивні сторони, і певні ризики. Адже дуже часто під терміном «секулярне суспільство» криється «атеїстичне», а ще гірше, якщо цьому надається значення «антигуманістичного» суспільного тла. Недаремно Тейлор вважає, що світ сучасності зробив для себе сумнівними такі схеми смислової і ціннісної орієнтації, як, наприклад, моральне звеличення героїзму чи релігійна етика. Ціла низка схем життєвої орієнтації, що традиційно були поширені і не піддавалися обговоренню, зазнали дискредитації або звелися до суто індивідуальних ціннісних орієнтирів, до яких суспільство не закликає універсально, а віддає на відкуп вибірковому самопозиціонуванню людини. «Жодна із цих форм не утворює обрїю для всього суспільства на модерновому Заході» [260, с. 31], а «знати хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним

і другорядним» [260, с. 45]. Тобто не випадково під кризою релігійності ми розуміємо і кризу моральності, кризу естетичного смаку, кризу національної ідеї і тощо. Українське суспільство, що перебуває в надскладних політико-соціальних умовах не повинно втратити своєї ідентичності. Ідентичності в тейлорівському розумінні: синергії національної ідеї, релігійно-морального і естетичного виховання. А отже, всі сили відповідних як релігійних установ, так і світських просвітницьких, наукових, навчальних структур повинні бути спрямовані на популяризацію релігійного світогляду не як єдино важливого чи безальтернативного, а такого, що здатен синергійно поєднуватися у свідомості сучасної людини з науково-технічним поступом, культурними тенденціями тощо. Тільки так Україні вдасться зберегти власну релігійну ідентичність в умовах входження в європейський аксіологічний простір – з одного боку; з іншого ж – гіпотетично, Україна може стати для Європи певним джерелом відродження релігійності як базової світоглядної настанови.

Дмитро Узланер наголошує, що в Тейлоровому розумінні секуляризація – це передусім втрата впливу християнства, а не релігії, на життя суспільств, які в недалекому минулому були ще християнськими: «За такого розуміння секуляризація як утвердження секулярного усуває не релігію як таку, а лише деякі форми релігійності, несумісні з новим секулярним баченням реальності. Наприклад, сучасність, сформована на ексклюзивному гуманізмі, навряд чи може бути поєднана з тими формами релігійності, що панували в часи європейського Середньовіччя, уявне якого будувалося довкола зовсім іншого центру (радикально трансцендентного Бога). Тому сучасній людині, хоч би як вона хотіла, незрозумілі дуже багато які практики й вірування традиційного християнства: сама матриця його сприймання (а зовсім не гордіня та глупота, як стверджують деякі богослови) робить віру в її традиційному християнському розумінні якщо й не неможливою, то, принаймні, вкрай важкою – її прийняття вимагає від людини величезних зусиль. Отже, як вважає Тейлор, якщо секуляризація в сенсі утвердження режиму секулярності й усуває щось, то це християнську цивілізацію» [273, с. 19]. В таких умовах перед українською державою і Церквою постає проблема перегляду схеми власної взаємодії. Українська історія знає приклади, коли

Церква залишається на маргінесі суспільних трансформацій, або ж надто активно включається в політичне життя держави. Тут важливою є виважена і чітка позиція конкретних конфесій і, в першу чергу, їхніх лідерів. Як зазначає О. Бродецький, «орієнтація церковних структур на державницький патерналізм та консервацію у свідомості вірян соціально-ціннісних і ментальних стереотипів, успадкованих від колоніального минулого, виявляє деструктивну тенденцію і, назагал, залишається опосередкованим чинником соціальної дестабілізації. Натомість орієнтація Церков на участь в утвердженні засад громадянського суспільства, сприяння демократичним процесам, поверненню української політичної нації до культурницьких джерел власної ідентичності (за збереження поваги до інших націй та культур) свідчить про гуманістичну спрямованість і виявляє врахування принципу справедливості в діяльності відповідних релігійних організацій... Тож активну позицію релігійних лідерів в ідейній обороні громадянських прав і свобод некоректно тлумачити як прагматичну політичну заангажованість, адже така позиція принципово узгоджується із моральним духом гуманістичної релігійності» [44, с. 32]. Принцип правового забезпечення свободи совісті – основа основ для європейської цивілізації. Проте, Україна, долучаючись до цієї співдружності, повинна враховувати той негативний досвід, який має Європа в системі власне державно-церковних відносин. А отже, актуальним завданням є облаштування найоптимальнішого їх варіанту, який би не суперечив у своїй суті цьому принципові свободи віровизнання, але поряд з цим сприяв би співвіднесенню громадських прав з вимогами ідеалів справедливості, добра, належного тощо, – які в особливий спосіб обґрунтовуються релігійними нарративами.

Важливим для українського суспільства задля запобігання негативним аспектам секуляризації є також і об'єднання українського православ'я. Вже дуже багато кроків цьому напрямку зроблено й утворення ПЦУ, а також надання Томосу Українській Церкві – це парадигмальні кроки в цьому напрямку, оцінити які можна буде тільки через призму років. Але латентний, а інколи й абсолютно активно-агресивний, розбрат в середовищі православних України триває. Корені такого розбрату, як відомо, мають площину не стільки догматичну, скільки політичну. Як слушно казує

В. Єленський: «Відразу після здобуття Україною незалежності й постанови Української Православної Церкви, яка «вискочила з-під Москви», зреалізувати в рамках цієї Церкви стратегію «подвійної лояльності» – лояльності, з одного боку, Україні, з іншого, Московській патріархії, – виявилось справою надзвичайно складною. І саме це багато в чому зумовило інституційний розкол православ'я в Україні, що відбувся на тлі різного роду і подій, які цьому розколу так чи інакше сприяли. Міжправославний конфлікт у своїй глибинній суті залишається конфліктом ідентичностей, які перебувають у доволі динамічній фазі своєї кристалізації» [113, с. 443]. Окрім того, що розбрат Церков не на користь національній ідентичності сучасного українця, він же сприяє кризовому стану духовності та часом перешкоджає адекватним моральним інтенціям внутрішньо закоріненої релігійності. Існування декількох православних юрисдикцій не на користь поверненню до релігійних цінностей в традиційному їх витлумаченні. По суті, сучасні соціологи релігії називають на цьому ґрунті Україну однією з найбільш плюральних країн Європи. Розтлумачення причин такого поділу – історичних, політичних, економічних сприяє подальшій «десакралізації» Церкви в свідомості рядового віруючого, адже вона починає усвідомлюватися як виключно інститут ідеологічного впливу (і це ще не найкритичніший з варіантів) чи засіб заробляння грошей, маніпуляції свідомістю тощо. А тому сучасна людина, часто ідентифікуючи себе «православною», по факту сповідує «модернову секулярність» – деїзм з низьким рівнем включення в реальну церковну практику.

Отже, релігійність українців в добу секуляризації перебуває в умовах потужних трансформацій, зміщення ціннісних векторів, впливів зовнішньо-політичних та соціальних факторів. Популяризовані останніми роками в Україні ідеї Чарльза Тейлора в першу чергу увиразнили потенційне майбутнє української релігійності та духовності на прикладі модернового Заходу – секулярність як нову форму духовності.

Проте все ж усі вище окреслені теорії секуляризації дуже часто є саме маркерними для українських реалій, а втім, потрібне ще й врахування конкретики власне українського контексту. За винятком хіба що Хосе Казанови, ніхто із запропонованих дослідників не приділяв істотної уваги релігійному життю в нашій країні, а

більшість з них взагалі замикалися на суто американській моделі чи реаліях країн західної Європи. А тому цікавим є й звернення і до ідей українського дослідника В. Єленського, котрий у своїй праці «Велике повернення...» доволі вдало структурує факти щодо питань секулярності і постсекулярності (власне «повернення релігії»).

*Віктор Єленський*

Релігієзнавець слушно зазначає: «Події останніх десятиліть змусили дослідників по-новому подивитися на стрижневу теорію соціології релігії – теорію секуляризації. Секуляризацію слід розуміти як процес, у ході якого релігія втрачає свої публічні функції і редукується до суто приватних моментів. Поняття секуляризації не слід трактувати надто широко» [113, с. 196]. Тобто В. Єленський вказує, що найбільш чітким секуляризаційним процесом, що зачепив найглибинніше феномен релігійності в Європі та Америці, був саме процес приватизації. Але попри це, очевидно, що й зворотня деприватизація має всі шанси відбутися навіть в найбільш «секуляризованих» країнах, адже факти десекуляризації надзвичайно інтенсифікують релігійне життя. «І справді, ми бачимо, що релігійні практики та вірування, занепад яких мав би ознаменувати триумф секулярності, виявляють дивовижну живучість; десь вони стають менш інтенсивними, десь, навпаки, посилюються і урізноманітнюються, ще десь змінюють свої форми, але завжди лишаються тим, за допомогою чого люди задовольняють свою потребу в трансцендентності» [113, с. 202]. Науковець, що прикметно, не замикає власний аналіз на християнських країнах. Він намагається врахувати тенденції «повернення релігії» в усіх пластах культивування релігійного досвіду мешканців ісламських країн, Індії, Європи в аспекті дії в ній саме мусульманського чинника. Це дає йому можливість висновувати, що й насправді, як про те й говорять деякі західні дослідники, процеси секуляризації в Європі є найбільш відчутними, але це зумовлено переорієнтацією релігійності в Європі із зовнішніх форм віри до внутрішньо вкорінених, по-кантівськи «чистих», «етичних» її форм. «Що ж до Західної Європи, то можна припустити, що тут секулярні тенденції набагато сильніші, ніж в інших регіонах світу, саме через те, що релігія виступає тут у «чистішому» вигляді, ніж деінде... Вона інтенсивніше втрачає

соціальних агентів, союз із якими підносить її з індивідуального на суспільний і транснаціональний рівень...» [113, с. 203]. З іншого боку, В. Єленський підкреслює ще й інший важливий факт – релігійність у країнах Європи і справді була доволі монолітною, а релігійна різноманітність доволі обмеженою, а тому ще однією причиною таких особливостей секуляризації саме тут є «мала релігійна пропозиція» в умовах, коли відбуваються значні трансформації в різних сферах соціального й інтелектуального життя. Про це твердить теорія раціонального вибору, що була розроблена ще американськими соціологами релігії (Р. Старк, В. Брейнбрідж та багатьох інших). Згідно з нею, «стан релігії в Європі... зумовлений саме відсутністю вибору, яка до певної міри притлумлює активний попит на релігію. Отже, виходить, що занепад релігій в Європі спричинений дефіцитом пропозицій, а не попиту» [113, с. 205]. З такої позиції релігійна плюральність, а також проникнення інших релігій на терени Європи уже є не загрозами релігійності, а позитивними детермінантами її посилення – як на ґрунті «оновлення», так і на ґрунті «апології» власної традиції, котра сприймалася як даність, а в умовах конкуренції з іншими «оживлюється» новими формами релігійного служіння.

Отже, здійснений маркерний аналіз класичних і некласичних теорій секуляризації дає підстави твердити, з одного боку, про наявність істотних евристичних можливостей як у кожній з них, так і в масиві їхньої ідейно-методологічної взаємодії. З іншого боку, жодну з цих теорій не можна абсолютизувати, адже міра аргументованості часто визначається лише застосовністю її до певного контексту чи врахування обмеженої кількості параметрів і чинників. Тоді як врахування інших контекстів і параметрів реалізації релігійності вже створює підстави для спростування певної теорії секуляризації чи окремих її блоків. Цим зумовлюється те, що класичних і некласичних теорій секуляризації є множина, і кожна наступна містить елемент критики (а часом і явної дискредитації) щодо попередніх. До того ж, теорії секуляризації акцентуються ще й залежно від дисциплінарних, а також ціннісних пріоритетів їхніх авторів, що теж визначає їхню варіативність і, до певної міри, теоретичну умовність. Саме врахування синергії ідей тих чи інших теорій секуляризації, секулярності, постсекулярності – без підпадання під домінуючий вплив якоїсь конкретної з них – дає

змогу віднайти в них підґрунтя для утвердження концепції ефективної синергії світсько-гуманістичних і релігійних чинників ціннісного самовизначення сучасних соціуму й особистості. До того ж, слід розуміти, що множинність цих теорій охоплює і те, що умовно позначається терміном «секулярне», і те, що маркується як «постсекулярне». Водночас чимало дослідників (і ми зокрема) вбачають цілий спектр взаємопереходів цих феноменів один в один. Тому для нас коректнішим видається говорити не окремо про «секулярність» чи окремо про «постсекулярність», а вживати ці поняття в злитності і формулювати це як єдиний феномен – «секулярність / постсекулярність». І ціннісно конструктивною є ця злитність в тих умовах, коли працює ефективна синергія світсько-гуманістичного і релігійного. Бо за умови диспропорції і відсутності синергії є ризик двох крайнощів – або релігійної фундаменталізації і згортання надбань раціональності і гуманізму, або, навпаки, войовничо антирелігійної риторики і практики в суспільствах. Важливо усвідомлювати, що аналіз секулярності / постсекулярності своєю метою має не лише виведення певних закономірностей функціонування й динаміки цих явищ, а й надання аксіологічних дороговказів щодо такого облаштування буття релігійних структур в соціумі, за якого вони б на практиці примножували свій гуманістичний, людинотворчий потенціал, сприяючи соціально значущій солідаризаційній взаємодії різних конкретних людських спільнот (релігійних і безрелігійних) та конструюючи підґрунтя для етичного ренесансу тих спільнот, де наявна морально-антропологічна криза.

**РОЗДІЛ 2.**

**ГЕНЕЗА ТА ДІАЛЕКТИКА  
СЕКУЛЯРНОГО / ПОСТСЕКУЛЯРНОГО  
В БОГОСЛОВСЬКИХ ВЧЕННЯХ**



## ***2.1 Ірраціональні та раціональні аспекти релігійності у візіях середньовічної теології***

У множині мисленневих обґрунтувань віровчення, культової практики, аксіологічних пріоритетів та сотеріологічних очікувань і сподівань деякі надбання християнського богослов'я водночас стали і частиною європейської філософської традиції. Його теоретичний наратив твориться у взаємодії зі здобутками попередніх світоглядних і культурних епох, характерних для регіону його поширення – під увиразнювальною призмою, котра одночасно є інтенсифікатором таких ідейних пошуків – ново-завітною проповіддю Христа та його найближчих учнів. Очевидно, що перші християни, котрі чули «живе» слово Христової проповіді, Його витлумачення фундаментальних засад християнських гносеології, онтології, аксіології та праксеології розбудовували свою релігійну практику відповідно до тих умов, що були визначальними для становлення християнства як релігії рівних в реальному стані громади гнаних. А тому в перші роки розвитку християнства в ідейно-теоретичному плані першочерговою була богословсько-філософська практика апологетики, що мала найрізноманітніші вектори спрямування інтенцій «захисту»: в дискусії з прибічниками язичницьких практик, в дискусії з юдейською «книжною» релігійністю, згодом в дискусії з ісламськими віроповчальними претензіями на унікальність та вичерпність аврамістичної традиції в їхній релігійній ойкумені. Зазначимо, що маємо на увазі апологетику не лише у вузькому значенні відповідного періоду розвитку думки, а й ширше – як зусилля з оборони постулатів віри. І весь час так чи інакше мала місце дискусія з античною філософською традицією. Саме в лоні такої апологетики – джерела аргументів середньовічної схоластики (згодом ці аргументи будуть поставлені на методологічну базу філософії).

Схоластична традиція Середньовіччя – унікальний феномен свого часу, котрий як у когнітивному, так і культурному аспекті, здійснив непересічний вплив на найрізноманітніші сфери життя

європейців, а передусім чітко окреслив русло розвитку християнської богословської традиції, котра до цього часу нерідко послуговується схоластичною методологією. Саме схоластика заклала чіткі основи абстрагованої аналітики основ релігійності, котра в подальшому трансформувалася в особливий внутрішньо богословський тип секулярності релігійної свідомості – раціоналізовану релігійність.

Раціоналізована релігійність як внутрішньо богословський імпульс – одна з чітких детермінант витворення сучасного постсекулярного релігійного та соціального контексту буття, коли секулярне і релігійне на рівні як буденної, так і концептуалізованої (як свідчить постмодерна християнська теологія) релігійної свідомості діють без чіткої демаркації власних сфер і меж впливу, взаємодоповнюючи себе та взаємозбагачуючись, то в гармонії, то в протидії.

Такій ситуації сприяли кілька методологічних ліній середньовічної богословської думки: дискусії довкола проблем співвідношення філософії та релігії й розуму та віри; способи витлумачення поняття свободи волі в контексті вчення про Божу Мудрість та Всезнаючість й дію Його провидіння; аналітичне окреслення трансцендентної і соціальної зумовленості аксіологічних норм; спроби побудови раціональних аргументів на користь істинності віри в існування Трансцендентного, що увійшли в історію під назвою – «докази» буття Бога. Спробуймо маркерно оглянути кожну із заявлених ліній богословсько-філософських студій середньовіччя зі зверненням до сучасної «релігійної ситуації» задля чіткішого усвідомлення феномена постсекулярного.

#### *Співвідношення філософії і релігії*

У межах окресленої проблеми вважаємо за потрібне звернутися до ідей апологета, що згодом був засуджений Церквою як еретик, – Орігена. У своїх творах, а особливо в праці, де він намагається дискутувати щодо значущості та сутності християнства із філософом-платоніком Цельсом, Оріген доволі оригінально як на свій час розкриває питання сумірності християнських горизонтів віри із філософським світобаченням. Цікаво, що його позиція, яка, по суті, тяжіє до бажання продемонструвати унікальність християнської спільнотності та світовідчуття, на відміну від специфічно античної практики філософських шкіл, все ж у своїх

глибинних основах ілюструє прагнення синергії між філософським і релігійним, і саме воно наснажує оригенівське богослов'я. Ось, як Ориген окреслює твердження Цельса про християнство: «Після цього він говорить про те, що християни таємно (κρυφα) здійснюють і вчать всього, що їм тільки заманеться, і при цьому зауважує, що (християни) роблять так не без підстави: саме з тією метою, щоб уникнути карного стягнення; він прирівнює це небезпечне становище до того лиха, якого зазнав Сократ за свою філософію. Міг би він тут також згадати і про Піфагора і про інших філософів. На все це потрібно відповісти, що афіняни досить скоро покаялися в засудженні Сократа і геть не мали в серцях ніякого озлоблення у ставленні до нього, так само, як і в ставленні до Піфагора» [203, с. 411-412]. Тобто, релігійний філософ, по суті, приймає порівняння соціального статусу християн з позицією засудженого Сократа. Ба більше, сам наводить приклад Піфагора і піфагорійців, котрі, як відомо, власну філософську школу облаштували за законами релігійної громади.

В такій спосіб, можемо твердити, що Ориген підтверджує філософічну природу християнського наративу, можливість, а подекуди й необхідність, філософської синергії раціонального і ірраціонального на шляху обґрунтування богословських істин. У такий же спосіб (прийняття можливості синергії їхніх інтенцій та взаємної детермінованості між їхніми основами) він дискутує з позицією Цельсія щодо християнської етики: «Подивімося й на то, як він думає піддати наклепу моральну частину (нашої віри). Він каже, що вона містить у собі риси, спільні зі вченням інших філософів, і не становить якогось особливого і нового вчення» [203, с.412]. Намагаючись відмежувати християнську етику від етичних вчень античних філософів (кореляція між певними філософськими концепціями Античності та християнським віровченням і етикою, як ми вже твердили в попередньому розділі, для нас є очевидною), Ориген окреслює їх таку «сумірність» тим, що Боже Одкровення в різні способи стає доступним як для тих, хто мав можливість чути проповідь Христа, так і тих, хто такої можливості в силу історичної зумовленості не мав. Відомо, що є серед християнських богословів думка, котра, якраз і звучить в цьому аргументі Оригена: тих, хто не мав змоги сприйняти християнську «добру звістку» «судитимуть» не стільки по вірі, скільки по ділах – тобто згідно з аксіологічною

відповідністю їхнього способу життя тим нормам, котрі сумірні з християнською праксеологією. «На це потрібно відповісти: якби правильне уявлення про моральний закон (περί του ηθικού νόμου) не було притаманне загальній свідомості, то тоді, власне, і в тих, які допускають праведний суд Божий, було б відкинуто покарання для грішників. Тому немає нічого дивного, якщо один і той самий Бог своє вчення, викладене через пророків і Спасителя, закарбував у душах всіх людей для того, щоб на суді Божому ніхто не міг виправдатися, оскільки будь-яка людина має вказівку закону, написану в серце своєму» [203, с. 412]. Така позиція не тільки пронизана ідеєю сумірності світсько-філософської та релігійної етики, але й містить ідейні конотації з настановою на синергію секулярного і конфесійно визначеного в моральній практиці (що можна екстраполювати і на сьогодення). Іншими словами, Оріген задає координати, за якими в сучасності знаходить шляхи реалізації секулярна релігійність, що характеризується індивідуалізацією моральної практики. Відповідно, і міститься орієнтир на релятивну (щодо конфесійних вимог) нормативність, поряд із магістральною орієнтацією на поняття загальнолюдського блага, яке прибічники такого типу релігійності однозначно вважають тотожним релігійній нормі.

Але найчіткіше позиція узгодження філософії і релігії, синергії світських та конфесійно-віроповчальних ідей демонструється ним на шляху заперечення тез Цельса, ніби християнство сповнене марновірства та в ньому немає місця для «вивчення» основ своєї віри: «Подібно до того, як у тих погані люди часто користуються невіглаством легковірних людей і заманюють їх, куди забажають, так само (каже він) відбувається й у християн. «Деякі з них, – твердить він, – не бажають ні висловлювати, ні вислуховувати ніякої рації для того, у що вони вірять, і керуються тільки позицією: «Не досліджуй, а вір, – віра твоя спасає тебе». Він вкладає також в уста християн слова: «Недоброю є мудрість світу цього і схвальною є глупота» [203, с. 417]. Мусимо визнати, що інколи фанатична релігійна свідомість християнина (як і будь-якого віряннина-фанатика) здатна вдаватися до крайнощів такої ізоляційної позиції, за якої відкидається будь-яка можливість сумніву-уточнення основ світогляду. Така закритість виправдовується «неутвердженістю» у вірі, бажанням спочатку дійсного «навернення» в межах власної

релігійної громади, а відтак вже потенційної можливості розгляду альтернативних світоглядних позицій тощо. Але все ж наявність серед християн людей, що орієнтуються на такий формат «спотвореної релігійності» (термін Юма), все ж не дає підстав висновувати про таку її сутнісну характеристику загалом. А тому доволі виправданою й у методологічному плані продуктивною є думка Орїгена, котрий вказує: «На це треба сказати: якби всі люди залишили житейські піклування і все своє дозвілля спрямували на заняття філософією, то нічого не могло б бути кращого за цей шлях (до християнства). Тоді виявилось б, що і в християнстві не менше (або й навіть, можливо, більше) можливі і дослідження віровчення, і виклад темних місць у пророків та євангельських побічних оповідей й інших численних місць, викладених у формі образів або постулювань законів» [203, с. 417]. Тобто Орїген цілком прозоро відзначає, що одним з найпродуктивніших шляхів для досягнення християнства, охоплення його як процесу віри, а не просто як замкнутої в самій собі самоцілі «вірування», є мисленнєві практики рефлексій та саморефлексій. Справжнє християнство, отже, – це синергія релігійних постулатів з особистим інтелектуальним поривом до самопізнання через пізнання власної віри. В такий спосіб розум не просто не суперечить актам віри, але й зміцнює їх.

Саме на таких позиціях перебуває і славетний середньовічний богослов Аврелій Августин: «Навчений початкам віри, укріплений любов'ю, розум при добродіючому житті часом досягає навіть бачення, де святим і досконалим серцям відкривається невимовна краса, споглядання якої – вище блаженство. Починають вірою, закінчують баченням. Останнє є сутністю усього сповідання віри» [4, с. 291]. Августин, отже, наполягає на тому, що справжній християнин і справді повинен прагнути утвердитися у вірі. Але єдиний слухний шлях утвердження у вірі – шлях до повноти бачення, споглядання краси Нескінченного, вічного Блаженства. Воно вимагає від християнина не тільки єдності віри й любові, але й зусиль розуму. Розум, отже, в синергії з вірою та любов'ю / добродіючністю стає дієвим інструментом релігійної особи пізнати основи власної релігії. Така позиція, на нашу думку, ще більше, ніж певні крайнощі світоглядних шукань Орїгена, відповідає тим реаліям, які характеризують сьогодення. Вона здатна бути продуктивною світоглядною настановою для сучасних вірян, котрі

в умовах постсекулярності постійно перебувають у полі емоційної та інтелектуальної напруги через потребу узгоджувати власні спонуки віри з настановами усвідомленого та відповідального ставлення до релігійних норм і вимог.

Десь у цій же герменевтично-смісловій орбіті перебуває і схоласт Роберт Гросетест, який будучи одночасно єпископом католицької Церкви та вченим-природознавцем не міг оминати увагою проблему взаємодії віри і знання. Тетяна Єрошенко, дослідниця його ідей, відзначає, що його розвідка «Про істину» розкриває засадничу настанову – підґрунтя подальшого розмежування природної і одкровенної теології: «а саме те, що існує істина, яка не тотожна вищій Істині. Безумовно, вища Істина належить божественній сутності, але тварні речі також мають свою сутність, і відповідність мислення сутності цих речей також є істиною. Ця нижча істина є досяжною для людини, навіть для грішної людини, тоді як лише чисті серцем, святі можуть долучитися до споглядання Істини божественної, а в повноті вона не досяжна для жодного створіння» [114, с.96]. Тобто, такий ідеал пізнання можливий лише за умови прагнення розуму пізнавати і сили віри, котра в синергії з розумом здатна подолати обмеження пізнавальних можливостей самого лише розуму.

Взаємодію душі та інтелекту через призму співвідношення віри й розуму розглядав і відомий середньовічний богослов Альберт Великий. Він вважав за найвищий ступінь блаженства – можливість споглядального пізнання Божественної мудрості. Т. Труш так систематизує погляди Альберта Великого: «Він далі спрямовує свою думку, і підтверджує те, що вища форма людського щастя – це споглядалне життя. В цьому і полягає істинне і правильне призначення людини, стверджує знаменитий філософ. Інтелектуальний адепт – найвище прагнення людини, коли поєднується людський розум з Надінтелектом. В такому стані людський інтелект стає формою душі. Тоді душа відчуває самодостатність та готова до споглядання вищої мудрості. Це найвище блаженство, яке людина може отримати у своєму житті. Тоді людина може споглядати сутність саму по собі» [269, с. 194]. Очевидно, що заклик до такого пізнання – це спроба обґрунтування релігійності, котра наснажується не страхом чи невпевненістю, а волею та прагненням пізнати Бога і власне призначення. Ідеться про

релігійність гуманістичну, не позбавлену ні ірраціональних, ні раціональних мотивів.

Ще далі в цьому напрямку рухається думка Ансельма Кентерберійського, котрий у «Прослогіоні» пише про те, що віра є процесом розуміння, а тому не варто говорити про їх суперечність з розумом, а тільки про їхню взаємодопомогу на шляху цілісності пізнання світу, себе, власної мети життя: «Не для того намагаюся розуміти, щоб вірити, але вірю, щоб розуміти» [139, с. 128]. Чи не це афористичне визначення віри наснажує релігійність значної кількості сучасних християн?

У світі, сповненому непевності, коли й розвиток науки не здатен переконати в стабільності «завтрашнього дня», релігійне розуміння світу через «віру», як і багато століть тому, наснажує особу вірити, щоб розуміти. Але саме в такому сенсі: не вірю, бо не можу пояснити, а вірю, щоб зрозуміти. Тобто віра розкриває потенціал розуму на шляху розуміння тих феноменів, котрі поза координатною площиною релігійного досвіду є неосягненними. Така настанова детермінує раціоналізацію основ віри, уможливорює таку світоглядну позицію, коли віруюча людина філософує не задля пошуку істини, а на шляху наближення до Істини. Саме про такий стан речей і говорив, як нам видається, Еріугена: «розмірковувати про філософію – це те саме, що розкривати правила істинної релігії, засобами якої першу і найвищу причину всіх речей – Бога і смиренно поважають, і розумно досліджують. Отже, істинна філософія є істинна релігія і, навпаки, істинна релігія є істинна філософія» [12, с. 789]. Але така позиція є ефективною як для релігії, так і для філософії, тільки в тому разі, коли таке філософування зберігає в собі потенціал синергії раціональних і ірраціональних інтенцій, котрі продукують ефективну синергію світських філософсько-гуманітарних і релігійних віроповчально-конфесійних мотивацій. В іншому випадку є загроза впадання або ж в ірраціоналістично-містичні або раціоналістичні логікоподібні абстракції.

У середньовічній богословській традиції є місце й для таких міркувань, де про розум йдеться як про основну передумову моральної поведінки, а упередженість до бажання розумового зростання прирівнюється до морального падіння. Саме такі богословські позиції в підсумку й остаточно уможливили секулярну

раціоналізовану релігійність. Серед мислителів-богословів торував цей шлях, зокрема, Роджер Бекон. Ось як інтерпретує його позицію щодо розуму Олена Черткова: «Розум, – писав він в «Opus Tertium» – є пугівник праведної волі і спрямовує її до спасіння. Щоб творити добро, треба його знати; щоб уникати зла, треба його розрізняти. Доки триває невігластво, людина не знаходить засобів проти зла; людина, оточена темрявою, впадає в зло, немов кабан. Немає небезпеки, більшої від невігластва... Немає нічого гіднішого за вивчення мудрості, яка поганяє морок невігластва» [Цит. за: 301, с. 195]. Розум як Божественний дар розглядається ним в позитивному (проте не позитивістському) контексті, але він демонструє свою величність саме тоді, коли інтелектуальні «плоди» мають не тільки цінність самі собою, або як певна теорія відірвана від практики, а тоді, коли вони працюють на благо, заради якоїсь корисної справи тощо. Він підкреслює: «найсерйозніша з усіх помилок полягає у відхиленні від кінцевої мети науки. Адже одні люди прагнуть до знання через вроджену і безмежну цікавість, інші – заради задоволення, треті – щоб здобути авторитет, четверті – щоб узяти гору в змаганні й суперечці, більшість – заради матеріальної вигоди і лише дуже мало хто – заради того, щоб даний від Бога дар розуму спрямувати на користь людському родові» [Цит. за: 301, с. 195]. Без сумніву, Р. Бекон – знакова фігура в контексті раціоналізації релігійності на шляху її внутрішньо богословської секуляризації, але окрім того, він, будучи богословом, зумів стати одним із провісників філософії науки, що демонструє його прагнення до якісної синергії філософських і релігійних, наукових і віроповчальних основ світорозуміння заради цілісного становлення світогляду особи.

Як бачимо, весь дискурс взаємодії віри та розуму, філософії та релігії в середньовічному богослов'ї імплементується в методологічній площині їх синергії, хоча, як слушно зазначає український дослідник історії середньовічної філософії І. Захара: «Схоластична філософія вирівнює відносини віри і розуму. Вона пропонує дві максими: «Вірю, щоб розуміти, і розумію, щоб вірити». Схоласти добре розуміли, що розум не може існувати без віри так само, як і віра потребує розуму» [119, с. 81]. Деякі із середньовічних філософів зуміли накреслити той ідейно-методологічний вектор, котрий стане визначальним для сучасного



розвитку християнського богослов'я, що буде нами ще аналізуватися далі. Але однозначно його інтелектуальна місія будучи відмінною від середньовічної, все ж у віроповчально-сотеціологічному контексті зберігає свою закоріненість в біблійній новозавітній традиції. Релігійна людина середньовіччя, як і сучасна релігійна людина прагне бути долученою до Бога – бути співпричетною Богові – глибинно в акті віри та в акті його пізнання. Тут, як приклад, приходить на думку Дунс Скот.

Д. Узланер, аналізуючи значення богословських розмислів Скота, демонструє сумірність його ідей із тими, котрі ознаменують теологічний поворот в «постсекулярній філософії» – зокрема концепції Мілбанка. Цей автор наголошує на тому, що власне думка Дунса Скота істотно посприяла відходів пізнього схоластичного мислення від концепцій аналогії і причетності. Узланер констатує, що Дунс Скот натомість розгортає «концепцію однозначності, або унівокальності, яка твердить, що Творець і творіння існують в однаковому сенсі. Це, на думку представників радикальної ортодоксії, має досить радикальні і далекосяжні наслідки. По-перше, якщо категорія «буття» застосовується однозначно і до Бога, і до творіння, значить, Бог існує в тому ж сенсі, що і творіння, отже, він підпорядкований категорії «буття», яка тим самим ставиться над Богом (так народжується онтологія)» [273, с. 14]. І ще одна обставина, на яку вказує Узланер у цьому контексті: ґрунтуючись на підходів однозначності, мислимо відмінність між Богом і створеною реальністю не як щось якісне, а тільки кількісне. У різноманітні форм і видів сущого Бог є одним із них. «У такий спосіб традиційна онтологія причетності, в якій світ розуміється як залежний у своєму існуванні цілком від життя Бога, знищується. Так виникає автономний, самодостатній секулярний порядок, який може бути названий існуючим в повноцінному розумінні цього слова, існуючим тією ж мірою, що і Бог» [273, с. 14]. Отже, в межах середньовічних учень про взаємодію філософії і релігії, віри і розуму було сформовано передумови й конкретні моделі раціоналізації релігійності, а також окреслено вектор за яким, звісно, з урахуванням подальших історичних й ідейних трансформацій та смислових метаморфоз, витворилася постсекулярна філософія.

Але не менше впливу на формування раціоналізованої секулярної релігійності сучасності мали богословські дискусії довкола питань свободи волі і напередвизначеності.

### *Свобода волі і напередвизначеність*

Дослідниця феномена свободи А. Іваницька вказує: «У світському та релігійному житті індивіди все активніше прагнуть до свободи – економічної, політичної, правової, особистості тощо. Суб'єкти все повніше заявляють про себе не про як конкретну даність, а як про завдання, про вихід за межі цієї даності, про рух від сущого до належного. Одна з важливих особливостей існування особистості в сучасному світі полягає у постійному самотворенні, самозбагаченні власного універсального змісту. З усією силою заявляє про себе принцип: людина – істота не лише розумна, а й вільна» [128]. І справді, свобода визнається нині чи не найголовнішою цінністю для особи. За рідкими винятками, все ж більшість сучасних особистостей на питання про найбільшу цінність саме таку відповідь і дадуть – свобода. Або принаймні свобода (хоч би як її розуміли) буде серед кількох найбільш значущих цінностей.

Така увага до поняття свободи для європейців зумовлена, зокрема і тим, що християнська система цінностей витворювала їхні цивілізаційні соціально-культурні феномени. Ми ще говоритимемо про це в наступному розділі, аналізуватимемо джерела європейської аксіології та їхню співмірність із християнським віровченням, відповідність сучасної європейської ціннісної картини світу тим же вимогам, з яких вона «зросатала». Наразі ж лише зупинимось на тому, що є загальновідомо: поняття свободи волі – одна з найбільш дискусійних тем у християнському богослов'ї. З неї розпочинається «зав'язка» біблійної оповіді, коли Адам і Єва споживають плоди з дерева «пізнання Добра і Зла». Явною чи неявною потребою в релігії і для людини сьогодення є якраз ось цей психологічний ефект – наявності свободи вибору, але в тій координатній площині, де існує полюс «Добра» і полюс «Зла»; де кожен із можливих варіантів вибору є зумовлений не якимось нетривким ідеалом, а ідеалом Надморального, не соціального, а Трансцендентного, а отже, абсолютного у своїй нормативності. Попри (чи з огляду) на це, питання узгодженості свободи та провіденціалізму в християнському дискурсі досі залишається не розв'язаним. Уже

згадуваний нами Оріген наче «на підтвердження» цього нашого твердження вказує: «здійснювати добро – є повною волею людини, хоча спасіння її залежатиме від Бога незрівнянно більше, ніж від самої людини» [202, с. 213]. З огляду на таку позицію, виглядає так, що свобода волі – це комплекс особистісних передумов до вибору і самовизначення, що детермінують духовну відповідальність людини. Але кінцевий горизонт долі людини заздалегідь відомий Богові. Недаремно, такий стан речей, таку позицію розуміння велика кількість і богословів, і світських мислителів критикували як деструктивну й таку, що змушує витлумачувати Бога як відстороненого режисера, що спостерігає за «грою життя» для якоїсь своєї незрозумілої розваги, але все одно реалізує раз і назавжди визначений фінал. Очевидно, що в світі, де вчинки особи, хоч би якими вони були, в результаті призведуть до напередвизначеної цілі, сама категорія «мети» втрачає цінність. А отже, цінність втрачає і проблема світоглядного та етичного самовизначення. Така психологічна орієнтація може програмувати особу як мінімум на дві деструктивні моделі поведінки: 1) релігійно-фанатичний ізоляціонізм – особисту маргіналізацію на шляху утвердження себе як гідного / гідної сотеріологічної відплати й відсторонення від соціального життя, котре потребує постійної активної позиції вибору та вчинку; 2) нігілістичний релятивізм – особистий моральний занепад через переконання, що жодні чесноти і зумовлені ними вчинки не мають ніякого істотного значення.

З іншого боку, той таки середньовічний богословський дискурс має дещо інакші позиції. Досить влучно з цього приводу міркує Августин Блаженний: «Бо перш за все в самих божественних заповідях не було б користі для людини, коли б не мала вона вільного визначення волі, якою, виконуючи заповіді, досягає вона обіцяної винагороди» [5, с. 532]. Цей богослов розгортає ту думку, що якщо заповіді містять у собі певні імперативи, то, отже, передбачається, що людина може їх втілити в життя або навпаки знехтувати ними. А це засвідчує здійснення зусилля волі і відповідно цим засвідчується вільне визначення особистості. «Тому нехай ніхто не звинувачує Бога в серці своєму, але закидає собі, коли коїть гріх. Також коли щось чинить він за Богом, нехай не відлучає цього від власної волі. Бо ж коли людина таке виконує не проти своєї волі, тоді належить іменувати це добрим ділом, тоді

належить сподіватися на заслуги добрих діл перед Тим, про Кого сказано було: «тоді віддасть кожному згідно з ділами його» (Матф. 16, 27)» [5, с. 533]. Такі настанови мотивують до добросесної поведінки, морального самовдосконалення, унормовують світоглядне самовизначення, адже, як вказує й Тома Аквінський «Завдяки волі ми господарі власних діянь» [7, с. 200]. Але все ж вони не розставляють остаточних «наголосів» довкола розв'язання питання про співвідношення цієї волі із Божим Всезнанням.

Не дивно, що саме такі колізії довкола цієї богословської проблеми є вихідними для постсекулярного ціннісного самовизначення особистості, котра, окрім них, ще повинна реагувати на вимоги постмодерних трансформацій етичної ситуації як такої. Ми ще розглядатимемо цю дихотомію згодом. Але все ж мусимо тут визнати, що наявність середньовічної богословської традиції, котра такої значної уваги надавала питанням свободи волі, не змогла відповісти на ті питання, котрі у філософській площині схоластики були нею поставлені, а тільки здетермінувала подальший богословський дискурс в цьому напрямку, а опосередковано й секуляризацію релігійної свідомості.

Але все ж зорієнтованість дослідників цієї проблеми на методологічні важелі міждисциплінарного підходу, де узгоджується богословська довіра до істин релігії з філософською потребою в рефлексії, дають можливість доходити до висновків, що все ж Божя Воля разом із людською волею в синергії витворюють мету життя людини як створіння Божого. В цьому контексті Т. Гаврилюк слушно зазначає: «...згідно з християнською антропологією, потенційно людина є досконалою. Розкриття сутнісного потенціалу людини, його актуалізація є метою її життя. Здійснення цієї мети, за християнським віровченням, залежить від свободи волі людини та благодаті Божої. Тільки за умови поєднання божественної волі та людської людина досягає стану обоження і повною мірою розкриває власну природу. Відновлення істинної природи людини за сучасних умов є процесом досить суперечливим, оскільки, з одного боку, сучасна людина постає, в переважній більшості, як самодостатня, тобто здатна відповідати за власний вибір, з іншого боку – самодостатність виступає і перепорою на шляху реалізації духовного потенціалу через надмірну актуалізацію волі людини поза божественним промислом» [58, с. 159]. Означена проблема

спонукає в межах нашого розгляду звернути увагу й на питання християнської аксіології, адже саме вони є наслідком самовизначення особи в питаннях власної волі та волі Господньої. Більше того, часто саме від того, як і ким декларуються ці вимоги належного, залежить якісна оцінка «стану релігійності» як такої. Для нас також важить і те, що якраз в дихотомії між релігійною аксіологією, релігійною практикою та релігійною вірою в сучасному світі перебуває особа, котра орієнтується на релігійне світобачення.

#### *Аксіологія та праксеологія*

О. Бродецький підкреслює, що «кожна з релігій – це феномен, який, навіть зберігаючи історично стійкий комплекс догматів і постулатів, все ж неодмінно еволюціонує. Одна й та сама релігійна традиція містить різні корпуси і смислові пласти текстів, поведінкових зразків, її постулати розвиваються й обґрунтовуються особистостями з неоднаковими антропологічними пріоритетами та емоційно-ціннісними імпульсами» [46, с. 7]. Цей дослідник обґрунтовує тезу, що моделі і взірці моральності можуть бути відмінними навіть в одній і тій самій релігії, адже вона має різних носіїв, якими постають неоднакові в ціннісному і соціально-психологічному плані люди і спільноти. По-різному різні віряни та спільноти дозують для себе і співвідношення містичних, сотеріологічних та власне етичних аспектів релігійності (навіть у межах однієї й тієї ж конфесії). О. Бродецький зазначає: «Не можна скидати з рахунків і те, що історична епоха неодмінно накладає на зміст обґрунтування цінностей свій відбиток, і часом некритичне прийняття букви етичних постулатів, зафіксованих у стародавніх текстах, без належної рефлексивної адаптації їх до реалій сьогодення та рівня ціннісної свідомості сучасного соціуму, може вилитися в деструктивні конкретні форми взаємин. Часом і власна релігійна традиція – за умови некритичного ставлення до «букви» певних її стереотипів або «харизми» певних її авторитетів – може зводити особу чи спільноту на манівці деструктивної самореалізації. А недооцінка або апріорна зневага людинотворчих потенцій альтернативних релігійних традицій теж може контрпродуктивно позначатися на духовному розвитку особистості» [46, с. 7]. Тобто релігійна етика – це царина, де мають місце для реалізації як деструктивні, так і гуманістичні аксіологічні

і соціальні проекти, поряд з тим саме в ній (а інколи всупереч їй) може доволі продуктивно зростати секуляризована релігійна свідомість. Адже від того, на який тип морально-етичного нарративу мотивує віруючих через проповіді релігійний лідер, а також у світлі особистих пріоритетів в інтерпретації вимог морально належного здатна формуватися або ірраціоналізована секулярна релігійність, де реальний дух Євангелія та проповідь Любові затуманюється закликами до протидії «розкольникам», «сектантам», «еретикам», «розпусникам» тощо; або реформована секулярна релігійність, де лібералізований космополітизм здійснює підміну базових вимог християнської етики такими формами поведінки, котрі сутнісно їй суперечать.

Центральною категорією християнської аксіології, на нашу думку, є поняття любові. Любов є вихідною точкою обґрунтування всіх інших аксіологічних понять християнства, а також мотивом та підставою для витлумачення інших складових християнського вчення. Середньовічне богослов'я не могло оминати увагою цю категорію, підтверджуючи її непересічну значущість в житті віруючого християнина. Та все ж кожен із середньовічних богословів дещо по-різному розставляв акценти в межах власних модусів її дефініції. До прикладу, згідно з ідеями Максима Сповідника, «досконала любов не розділяє людей за їхніми звичаями, а завжди бачить єдину природу всіх людей і однаково любить їх: добрих – як друзів, а недобрих – як ворогів, благодіючи їм, довго терплячи, переносючи завдані ними прикросі і зовсім не віддаючи їм злом, але навіть страждаючи за них, якщо доведеться, щоб якщо можливо, то і їх зробити своїми друзями. Якщо ж це і неможливо, вона все-таки не відступає від свого налаштування до них, завжди однаково являючи плоди любові до всіх людей» [167, с. 20-21]. А Іоан Златоустий в цьому ж руслі підкреслює: «Не може бути закладена основа радості доти, поки ми не будемо вважати щастя інших своїм власним і блага ближнього сприймати як власні. А це може відбуватися не інакше, як тільки за умови, що в нас візьме гору сила любові. Любов – це корінь, джерело і мати усього доброго... любов не робить ближньому зла, де панує любов, там не буває Каїна, котрий убиває брата» [130, с. 582]. Таке витлумачення любові закладає основи толерантності та гармонійності взаємин, воно є конструктивним джерелом постулювання релігійної та

ціннісної свідомості, але без належної уваги щодо джерел такої любові здатне програмувати на певну нечутливість до випадків, коли особа чи ситуація справедливо вимагає вказівки на помилку, гріховність. Ця чутливість до «межі толерантності» здатна бути проявлена лише власною рефлексією над тим аксіологічним посилом, котрий надає нам наша релігія, зорієнтовуючи нашу світоглядну свідомість.

Проте, не варто оминати увагою і той факт, що у вченні деяких християнських мислителів заклик любові набуває категоричності лише як «любові до Бога», що абсолютизується й відкидає важливість земних виявів цього почуття. У свідомості деяких віруючих такі ідеї можуть набирати спотвореного вигляду і трансформуватися у релігійний фанатизм, натхненний таким «боголюбством», та байдужість до іншої людини. Прикладом таких витлумачень любові є вчення преподобного Єфрема Сиріна, що наголошує на аксіологічній та сотеріологічній значущості любові: «Ні на небі, ні на землі немає нічого дорогоціннішого за любов. Божественна любов очолює чесноти, вона – причина всіх благ, виконання закону. Любов'ю все налаштовується до спасіння...» [245, с. 8]. Але поряд з тим він вказує: «Любов Божа є безсмертний вогонь, що здіймається від землі й ненавидить земне» [244, с. 63]. Таку специфіку витлумачення любові відзначають і дослідники вчення преподобного Сиріна, зокрема Р. Ярема пише: «Хто прагне до безсмертного життя, тому, як навчас преподобний Єфрем, потрібно стати вище і більше за все, що є у цьому віці; тікаючи від земної слави, полюбити небесну славу Христову, не домішуючи нічого іншого до цієї любові, і нічого не любити в цьому житті...Таку душу вже не може утримати ніщо видиме: ані задоволення, ні слава, ні багатство, ні узи плотської любові, ні будь-що матеріальне. Душа, яка любить єдиного Бога, перемагає всяку земну любов і любов до речей...» [332, с. 41]. Це інша крайність, котра вимагає тієї ж чутливості, без якої така аксіологія може орієнтувати лише на фанатичну забобонність та сектантське налаштування проти «світу сповненого гріха», всупереч усвідомленню, що окрім гріха у світі є місце і для Божого промислу, і Божого задуму.

Очевидно, що має рацію А. Й. Бух у своїх висновуваннях-застереженнях щодо сучасної релігійної ситуації, яка, як бачимо,

була закладена ще в середньовічній богословській традиції: «Інакше кажучи, християнська релігія в її церковній формі визначається (поряд з особистою вірою) чітко оформленою спільною релігійною практикою, визнанням віри, таїнствами (особливо хрещенням), ритуальними нормами й богослужбовою практикою, вірою та моральним ученням, нарешті – комплексом етичних принципів та моральних і навіть правових норм. Натомість явища, що становлять оту нову хвилю релігійності... пов'язані насамперед з особистим вибором і вподобаннями людини. Цей вибір, ці вподобання ґрунтуються на особистих інтенціях, породжених поточними бажаннями й потребами, спираються на індивідуально ритуалізовані елементи життєвої практики й індивідуально обрані «позажиттєві» й сенсожиттєві перспективи, орієнтуються на дуже обмежену сферу спільного громадського життя і передбачають особистий вибір моральних норм або, у кращому разі, так званий «частковий суспільний етичний кодекс», оснований на секторальній етиці» [49, с. 253]. Зрозуміло, що інтерпретація вчення та вибір системи цінностей, завжди є історично, географічно, культурно та соціально зумовленим. Але вектори та координати такого вибору були закладені саме середньовічними богословами, котрі їх актуалізували у своїх творах. А рецепція такої інтерпретації, як ми вже говорили вище, посприяла секуляризації релігійної свідомості, котра в умовах множинної палітри витлумачень належного часто здатна впадати в певні крайнощі, що вже будуть засвідчувати якісно інший тип релігійності, аніж той, котрий закладений у християнському вченні.

Але найочевиднішими формами раціоналізації віри в середньовічній філософсько-богословській літературі є так звані раціональні аргументи на користь істинності буття Бога.

#### *Раціональні аргументи на користь буття Бога*

Пізнання Бога, віра в нього, питання істинності його буття – вічна проблема філософії, теології, людського буття взагалі. «...якщо не побачу на руках Його рани від цвяхів і не вкладу пальця мого в рани від цвяхів, і не вкладу руки моєї в ребра Його, не повірю» (Іоанна, 20:25) – ці слова з Біблії, які за вченням Церкви передають історію земного життя Ісуса Христа, якнайкраще, на нашу думку, відображають особливості загальноісторичного пошуку людством Бога: люди хочуть вірити, але не хочуть все



сприймати лише вірою. Людство вибудовує релігійні системи для обґрунтування своєї віри та філософські концепції, які б цю віру перевели на новий рівень – раціональний, де релігійні канони й постулати здобували б обґрунтування істинності засобами розуму. Історії філософської та богословської думки відомі спроби перевести справи віри у площину розуму ще з часів Античності, а особливої уваги проблема раціонального обґрунтування буття Бога набула у Середньовіччі. Церкві вкрай необхідно було показати, що істини, які вона постулює, – не «фантазійні», а цілком реальні, раціональні. На цьому етапі ми ж спробуємо узагальнити весь богословський доробок Середньовіччя щодо обґрунтування ідей релігії, віри та істинності буття Бога, розкрити аксіологічну значущість і раціональну спроможність таких концепцій та, у свою чергу, продемонструвати напрямки розгортання їх критики, задля того, щоб продемонструвати наскільки потужних обертів набрала ще в епоху Середніх Віків настанова на раціоналізацію релігії. Український богослов і релігієзнавець О. Шепетяк слушно зазначає: «Велика зміна релігійної філософії відбулась зі зародженням схоластики. Мислителі-схоласти не лише богословствували, послуговуючись філософським термінологічним та поняттєвим апаратом, а філософували, створюючи власні концепції або розвиваючи ті, підвалини яких були закладені в античності... Навіть філософи, які радше схилились до платонівсько-августинівського спрямування не піддавали сумніву можливості розуму самотужки пізнавати підстави буття» [316]. Очевидно, що в такій інтерпретації раціональні докази буття Бога виглядають якраз моделлю вдалої ідейної синергії філософського та богословського інструментарію на шляху розгортання істин віри. Але чи це так було насправді, спробуймо розібратися далі.

#### *Докази буття Бога*

Сучасна філософія релігії доволі активно звертається до досвіду цих філософсько-богословських спроб говорити про існування Бога раціональною мовою. Зокрема Ю. Кімельов твердить: «Філософське обґрунтування існування Бога полягає в розробці філософської аргументації на користь наявного «реального» буття Бога. В усіх випадках засобом обґрунтування постає філософське міркування, що спирається на певні природно-космічні, соціально-історичні й індивідуально-життєві явища, дані в людському досвіді» [140,

с. 192]. Тож можна стверджувати, що кожен із доказів буття Бога є розумово-вольовим зусиллям, спрямованим на те, аби проінтерпретувати закономірності зовнішньої (природної і соціальної) та внутрішньої (духовно-психологічної і ціннісної) реальності як своєрідні, логічно освоєні «вказівники» на реальність існування Трансцендентного.

Першим розглянемо онтологічний доказ, суть якого полягає в тому, що поняття Бога для віруючої людини сприймається як дійсне, тобто воно містить у собі не лише розуміння того, як належить вірити в Бога, але і як його слід мислити. І на основі того, що ідея Бога мислиться нами в межах нашої свідомості, речники цього доказу стверджують, що Бог повинен існувати в реальності. Розробляв цей «доказ», як відомо, і Ансельм Кентерберійський (1033-1109 рр.), хоча витoki його сягають ще часів Парменіда та Платона. Згадаймо вчення Платона про «вроджені ідеї»: саме ця концепція і надихнула речників онтологічного доказу на формулювання такої формули доказовості: ідеї, які існують в нашій свідомості, мають існувати і в реальності, адже кожна ідея нашої свідомості є результатом згадування того, що душа людини пізнала з трансцендентного світу «ейдосів», а у світі тут і тепер людина лише згадує і відтворює у власному розумі всю інформацію. Парменід же у свою чергу, як вказує М. Прохоров: «стверджує, що буття є, а небуття немає, хоча воно є в думці. Думка виявляє буття в тому змісті, що сутність, яка не завжди включає існування, в даному випадку існування включає. Цим же актом думка виявляє свою несамодостатність від буття. Такий принциповий зміст онтологічного аргументу Парменіда, як аргументу онтології *episteme*, на відміну від онтології *techne*, винахідництва, творення. Істинність ідеї буття гарантує сама його первинність, його «трансцендентність» до мислення» [227, с. 24-25]. Саме ці думки і найбільш повно розвинув Ансельм Кентеберійський, намагаючись обґрунтувати істинність буття Бога. Вважаючи віру основою раціонального знання, Ансельм у межах своєї концепції [Див.: 11] вивів буття Бога із самого поняття Бога, адже, як уже відзначалося, в цьому і є основна суть онтологічного доказу. Ототожнюючи думку із реальним буттям, виводячи онтологію із логіки мислення, послідовники цього доказу стверджували: якщо Бог мислиться як сукупність всіх досконалостей (тобто, вічний, всезнаючий,

всеблагий, всюдисущий та всеправий), то він повинен володіти і властивістю існувати, бо інакше всі названі досконалості виявляться ілюзорними, недійсними. «...Ти є те, більше чого нічого неможливо помислити. А отже, коли «сказав безумець у серці своєму – немає Бога» – це означає, що немає такої природи взагалі? Але ж, звичайно, той же безумець, чуючи, як я кажу: «Дещо більше чого нічого неможливо помислити», – розуміє те, що чує, а те, що він розуміє, є в його розумі, навіть якщо він і не має на увазі, що така річ існує. Адже, одне – бути речі в розумі, а інше – мати на увазі, що річ існує. Так, коли художник наперед обдумує те, що він має зробити, він і справді має в голові те, що він має зробити, але аж ніяк не має на увазі, що ця річ уже існує. А коли він уже намалював, то він і має в розумі і мислить як існуюче, те що зробив. А отже, переконається навіть безумець у тому, що хоча в розумі є дещо більше, чого неможливо помислити, оскільки коли він чує цей вислів, він його розуміє, а все що розуміється, є в розумі. А оскільки воно є в розумі, то можна уявити, що воно є і в дійсності, що є більше. Отже, якщо те, більше чого неможливо собі уявити, існує тільки в розумі, то воно є тим, більше чого можна собі уявити. А це не можливо. Тому, без сумніву, те, більше чого не можна собі уявити, існує і в розумі, і в дійсності...А це і є Ти, Господи Боже наш, отже Ти так істинно існуєш, що неможливо собі уявити, що тебе немає» [11]. Саме так постулюють основні концепції онтологічного «доказу» його речники.

Наступний «доказ», який розроблявся вченими-богословами – космологічний. Суть цього доказу полягає в тому, що на основі існування світу ми шукаємо його першопричину і знаходимо її в бутті Бога. Суть цього доведення полягає в обґрунтуванні скінченності матеріального світу, що, у свою чергу, породжує висновок про існування поза світом Бога як нескінченного першоначала, що є основою матеріального буття. Тобто, наявність світу вимагає наявності своєї першопричини. Основними представниками, що розробляли основну концептуальну базу цього доказу є Аристотель (384-322 рр. до н.е.) і Тома Аквінський (1225-1274 рр.). Аристотель, будучи учнем Платона, розвинув його вчення, але зумів надати йому нової спрямованості. Ця теза стосується не лише онтології, логіки, гносеології Аристотеля, але й метафізики, в межах якої Аристотель й окреслив свою систему

аргументації розуму на користь істинності буття Абсолюту: хоча, звичайно, потрібно пам'ятати, що античні автори, на відміну від середньовічних, не ставили перед собою самостійної мети довести існування буття Бога, вони формулювали свої аргументи в межах інших розвідок. Ось, наприклад, Аристотель, намагаючись віднайти основний предмет дослідження філософії, бачить його у першопричині буття, а тому здійснює аналіз усіх попередніх філософських традицій, які бачили таку першопричину в різних матеріальних субстанціях, хоча не може погодитися з такими твердженнями, піддаючи їх критиці, знаходить власну відповідь про першопричину буття світу. «...Причини речей не безкінечні – ні у прямому послідовному ряді, ні по виду. Справді, не можна йти у безкінечність, виводячи одне з іншого...» [15, с. 70], тому що «не можна приписувати породжуваність ні матерії, ні формі, адже я розумію в обидвох випадках останню ланку. Оскільки щоразу змінюється що-небудь, дією чого-небудь на що-небудь. Чим же викликається зміна? Першорушієм» [15, с. 378]. Саме так Аристотель іменує Бога, Абсолют, першопричину буття світу. Саме таким шляхом він вибудовує космологічну модель обґрунтування буття Бога.

А найбільш повно і ґрунтовно цей доказ розроблений саме Аквінатором, який, проаналізувавши основні думки Аристотеля, втілює їх у гіпотезах, уже цілком спрямованих на раціональне доведення істинності ідеї Трансцендентного. Усі шляхи-доведення Аквінського по суті зводяться до таких висновків:

- у мінливому світі повинен бути першорушій, причому незмінний і діючий із-зовні;
- ланцюг причин мусить мати першопричину;
- з огляду на те, що все має свій початок та кінець розвитку, має реальною бути первинна сутність, яка виявляється через випадковість і необхідність;
- якщо у світі недосконалого існують критерії певних ідеалів (добра-зла, правди-облуди) – має бути щось максимальне, ідеал;
- якщо у світі існує доцільність у поведінці різних істот – має бути щось, наділене свідомістю, що б спрямовувало до цілі всю решту [Див.: 6, с. 25-27].

Варто вказати, що до подібного способу доведення буття Бога вдавалися найчастіше, хоча всі наступні спроби повністю дублюють проголошені Аристотелем та Аквінатові ідеї.

І останній «доказ», який набув актуальності в розробках античних та середньовічних філософів – це фізико-теологічний аргумент (або, як його ще називають, – телеологічний). В його основу покладено вчення про кінцеві причини світу і про те, що той доцільний порядок, який відносно властивий матеріальному світові, є наслідком задуму та дії розумного й надмогутнього Деміурга. Найвідомішими розробниками цього доказу є Анаксагор (500 р. до н.е. – 428 р. до н.е.) та Григорій Богослов (329 – 389 рр.).

Анаксагор, як і більшість античних мислителів, однією з найважливіших проблем філософії, вважав проблему причини природного світу. «Анаксагор відділив рушійну силу від матерії. Ця сила не притаманна елементам в середині їх, а знаходиться поза ними. Анаксагор визначив її, як світовий Дух чи Розум. Адже, якщо із матеріальних властивостей і причин неможливо пояснити рух, то за першорухій потрібно визнати нематеріальну причину» [216, с.222]. Тобто, в межах своєї космогонії Анаксагор, шукаючи пояснення тому, як первинний хаос розвинувся в космос, також зупинився на обґрунтуванні існування активного руху, але цей рух не просто є першопричиною світу – це першопричина, яка є розумом, чи як вказує Анаксагор, – Нусом.

Більш теологічного забарвлення такий «доказ» набув у межах богословсько-філософської спадщини Григорія Богослова. У своїх «Словах», філософ так формулює телеологічний «доказ»: «Непізнаваним я називаю не те, що Бог існує, а те, що Він є таке. Велика різниця – бути впевненим у бутті чогось і знати, що воно таке є. Бог – творча і змістовна причина всього... Яким чином міг би Всесвіт створитися і встояти, якби Бог не створив все і не підтримував? Хто бачить красиво оздоблені гусла, їх прекрасну побудову й розміщення, або чує саму гру на гуслах, нічого іншого не уявляє окрім того, хто створив ці гусла, або грає на них і до нього звертається думками, хоча, можливо, не знає його особисто» [243, с. 4]. Тобто, і у Григорія Богослова існування Бога обґрунтовується телеологічно, адже вказується на те, що Бог не тільки є Творцем і причиною існування світу, але Він повсякчасно стежить за красою цього світу і порядком речей в ньому.

Ось так, маркерно можна океслити основні схеми раціонального обґрунтування істинності буття Бога в християнській богословській традиції, котра, очевидно була насажена античною філософською спадщиною. Така синергія філософського та богословського звичайно не позбавлена ідейно-теоертичної значущості й про це говорить велика кількість дослідників, але поряд з тим вона дуже вразлива до критики. Причому як з позицій світських мислителів, так і з позицій фундаментального богослов'я. Це також аналізується в філософському та богословському дискурсах доволі плідно. Зокрема, уже згадуваний нами О. Шепетяк твердить: «Використовуючи величезну кількість доказів емпіричного, раціонального та інших характерів, намагались аргументувати існування Бога. Опісля аналогічним шляхом доводили, що саме християнство несе істинне знання про Бога. Характерною рисою такої схеми мислення було те, що релігійні переконання були заключним висновком довжелезного і заплутаного силогізму». Така абстракція вимагала додержання певних формальних вимог, зокрема, що стосується специфіки розгортання викладу, то такий «доказ» обов'язково розпочинався із засновків, що мали два види. Перший із них був спрямований на доведення релігійних положень відповідно до типу аргументації, як в нашому викладі вище – космологічної, телеологічної тощо. Другий тип засновків орієнтував на контраргументи, які відразу спростовували антирелігійні твердження. «Така побудова дискусії свідчила про те, що релігійне знання розумілось як таке, що не є samozрозумілим і вимагає постійного доведення на основі даних науки» [316]. Відповідно, О. Шепетяк констатує, що постійно існувала необхідність для людей віри перебувати в ситуації доведення, обстоювання свого бачення, своїх переконань. Цей автор відзначає, що якщо в Середньовіччі така позиція не була гостро увиразнена (хоч все одно докази розроблялися), то нині вона набула дуже істотної відчутності. «Настрої загалу більше не є такими однозначними. Звідсіля і виринає думка про те, що традиційна схоластична позиція постійного відстоювання істинності релігійних постулатів не спрацьовує. Вона радше видається заздалегідь програшною. Якщо ми, віруючі, потребуємо постійно собі і комусь доводити свою віру, то мимоволі складається враження, що ми самі не є переконаними в тому, в що віримо. Якщо ми для доведення своєї віри потребуємо

даних науки, то це свідчить про те, що постулати науки для нас є очевиднішими, ніж постулати віри» [316]. Такий висновок О. Шепетьяка нехай емоційно, але чітко окреслює сумірність раціональних доказів буття Бога із секулярно / постсекулярною ситуацією сьогодення, коли є небезпека, що надміру раціоналізуючи й зациклюючись над прагненням «очевидності» постулатів християнської віри для людей світських, християни здатні радше переконати опонентів у власній недалекоглядності та зарозумілості – з одного боку, а людей віруючих – у власній релігійній нестійкості – з іншої. Але, якщо все ж вдатися до принципів аналізу всього досвіду раціоналізації змісту віри в середньовічній богословській думці з позицій ефективної синергії світсько-філософської та релігійно-богословської методології, то варто вказати не тільки на те, що вона сприяла витворенню трьох специфічних типів секулярної релігійності: раціоналізованої релігійності, ірраціоналізованої релігійності та реформованої релігійності, але й надихала розвиток гуманітарного дискурсу, розвиток європейської культури та зміну світоглядно-соціальних стандартів життєдіяльності і світоглядного самовизначення європейців. Вона таки стала одним із джерел Реформації, котра змінила і конфесійне «обличчя» Європи, і ціннісно-культурну її своєрідність, а поряд з тим сприяла політичним та соціальним змінам на теренах християнської цивілізації.

Тому в рамках нашого дослідження і цей блок богословської проблематики має свою нішу. Адже сам факт зусиль із доказовості буття Бога свідчить про те, що релігійні мислителі і в ті давні часи перебували у ситуації усвідомлення необхідності діалогу із тим типом світобачення, який ми сьогодні іменуємо секулярним. А отже, вже тоді були наявні тенденції, які стали надалі трампліном для настанов ефективної синергії світсько-гуманістичних і релігійних імпульсів світогляду. Проте слід усвідомлювати, що на практиці в історичному контексті, хоч передумови для такої синергії створювалися, але далеко не завжди вона набувала справжньої реалізації. Адже могли запановувати дві крайності: або втеча у виключно інтуїтивно-емпіричний досвід релігійності на ґрунті усвідомлення того, що раціоналізація ідеї Бога розмиває конфесійну й догматичну ідентичність, або, навпаки, власне гіперболізація раціоналізованої секулярної релігійності, що

нівелювало індивідуальний дух живого релігійного досвіду в його практичному виразненні.

А тому, середньовічне мислення містило в собі доволі потужні ідейні ресурси раціоналізації богошукання, врахування в досвіді концептуалізації релігійних цінностей і раціональних смислових критеріїв. Проблема віри і розуму, яка була однією з домінуючих для середньовічної думки, свідчила про розуміння певної автономії людського («світського») інтелекту, його повноважень у сфері облаштування соціального, культурного, громадянсько-політичного життя. Водночас пошук координації релігійності і раціональності свідчив про тяжіння до певної форми синергії цих чинників, досвід якої і нині не повною мірою вичерпав свого потенціалу (якщо, звісно, звільнити його від притаманних епосі авторитарних тенденцій). Важливий аспект синергії світського і релігійного містив певні провістки і в середньовічній проблематиці співвідношення свободи і напередвизначеності, добрих справ і благодаті, адже й тут усвідомлювалася людська діяльнісна автономізованість і віддавалося належне чинникам відповідальності, індивідуальності, емоційно-розумовій специфіці морального суб'єкта як неповторної особистості, що теж в перспективі лягло і в основу секулярних форматів аксіології та етики.



## ***2.2. Богословські новації Реформації на шляху секуляризації європейської релігійності***

Однією з незаперечних ознак сучасності, котра чітко співвіднесена з постсекулярністю, є релігійно-конфесійне різноманіття і релігійний плюралізм в Європі. Без сумніву, християнська Європа завдячує такою своєю сутнісною ознакою цілому спектрові джерел. Але одним з вирішальних явищ, котре вплинуло на урізноманітнення релігійно-конфесійного та ідейно-світоглядного простору Європи була Реформація.

Уже згадуваний нами Парсонс, аналізуючи джерела секуляризації релігійної свідомості, констатує, що Реформація належить до тих історичних періодів, які чи не найпотужніше видозмінили взаємини між культурними системами і соціумом. Найголовнішу новацію Парсонс вбачає в теологічних аспектах, які привнесли бачення того, що «спасіння, за лютеранською версією, досягається «самою тільки вірою», а за кальвіністською версією – напередвизначенням, через пряме спілкування індивідуальної людської душі з Богом без участі якихось зусиль з боку людини» [210, с. 69]. На думку цього дослідника, внаслідок цього протестантський формат Церкви і її духівництва вже ставав інакшим порівняно з попередніми формами церковності: вона вже не мала «влади над райськими ключами», тобто посередницької місії із забезпечення спасіння через звершення святих таїнств. Більш того, «видима» Церква – конкретний колектив віруючих і їхніх духовних провідників – стала мислитися як суто людське об'єднання. Якість святості, статус Церкви як «містичного тіла Христового» стали присвоюватися тільки невидимій Церкві, з'єднанню душ у Христі» [210, с. 69].

Актуальність ідей Реформації як цілісного феномена поступу та видозміни світогляду й культури тих країн, які стали рушіями цього руху, або ж тих, які згодом до нього долучилися, на сьогодні яскраво підтверджена тим резонансом в науковому середовищі, культурній сфері та ЗМІ, котрий викликала ініціатива святкування кілька років тому 500-річчя цього руху. Але зрозуміло, що її значущість не вичерпується певними датами. Про Реформацію в Україні ще з середини 90-х говорять і пишуть багато, надаючи

цьому феноменові все нових конотаційних граней. Але саме святкування такої значної річниці з номінальної дати початку цього феноменального руху інтенсифікувало предметність її осмислення в гуманітарному дискурсі. Щоправда, є й такі, котрі були не впевнені в необхідності таких гучних відзначень, адже попри певні зміни в релігійній мережі, Україна у своїй релігійній більшості є православною країною. То чи не надуманою є актуальність Реформації для України, її суспільних та релігійних реалій? Відповідь однозначна: ні, не надумана, а, можливо, навіть це більш практично актуальне, ніж для тих країн, де в релігійній мережі переважають протестантські Церкви та деномінації. Адже Реформація – це далеко не тільки протестантизм – це цілісний рух, що, як слушно зазначається на більшості друкованої продукції з нагоди R 500 (аббревіатура впроваджена щодо святкувань 500-річчя Реформації), – «змінив світ», якщо не весь, то західну його частину точно. Уроки Реформації, її наслідки надзвичайно важливо популяризувати в Україні, щоб навчатися на помилках, розвиватися на ґрунті здобутків та й просто чіткіше усвідомити сутність цінностей сучасної Європи, до юридичної інтеграції з якою ми наближаємося все реальніше. Важливо пам'ятати і той факт, що попри твердження про ренесанс релігійності, європейські цінності істотно видозмінилися під впливом секуляризації й, незважаючи на те, чи називати сучасність західноєвропейської ціннісної свідомості – постсекулярною, чи то слідом за Ч. Тейлором визнавати, що секулярність наразі – це новий вид духовності, що притаманний і релігійним людям та суспільствам, – однозначно, європейські цінності, як і секулярність європейського суспільства – це також, певною мірою, продукти Реформації.

Як правильно зазначають дослідники, «...справжньої сили секуляризація набрала в епоху релігійної Реформації в Європі, коли навіть духовні особи (протестантствуючі) виступали за широку секуляризацію (передусім земельних угідь). Секуляризація в цю добу виправдовується тим, що земельні угіддя Церкви в ряді країн перевершували державні. Після Реформації секуляризація дістала потужний поштовх від Французької буржуазної революції, який не обмежився лише майновими питаннями, і значно розширив зміст секуляризації. Секуляризація з суто господарського (економічного) акту набуває ідеологічного, політичного та соціального сенсу» [312,

с. 24]. А тому спробуємо з'ясувати взаємозв'язок Реформації, її засадничих принципів та ідей з секуляризацією європейської аксіологічної свідомості, зміною форм релігійності не тільки в конфесійній складовій, але й індивідуально-смісловиттєвій, практично-ціннісній.

Актуалізуючи цю проблему, ще раз зацентруємо на власній методологічній стратегії, відповідно до якої під секулярною релігійною культурою ми розуміємо специфічний стан сучасної європейської культури та релігійності: такий, де неможливо віднайти чітку демаркаційну лінію між стверджуваним так званим «постсекулярним» «ренесансом релігійності» (В. Єленський) (попри те, що однак релігійність дедалі більше зводиться до приватної сфери, коли релігійна самоідентифікація особи не вимагає неодмінної включеності в життя релігійної громади, суворого виконання релігійних ритуалів чи навіть, у певних випадках, усвідомлення себе зобов'язаним дотримуватися системи норм-заборон, що пропонуються етикою власної релігії) і твердженнями про секуляризаційну тотальність релігійного життя в європейських країнах, де релігія втрачає свою актуальність в усій повноті власного впливу. Секулярна релігійна культура європейських країн дозволяє особі, яка ідентифікує себе християнином, голосувати на референдумі за легалізацію одностатевих шлюбів (Ірландія, 2015 р., 62,07 % учасників висловилися «за» легалізацію таких шлюбів; 80% голосуючих відповіли «так» в опитуванні щодо їх релігійності в 2006 р.), масово виходити на мітинги проти заборони абортів (Польща, 2016 р., тільки у Варшаві на мітинг вийшло близько 30000 осіб; 92,7% поляків відповіли «так» в опитуванні щодо їхньої релігійності в 2006 р.; нагадаємо, що Католицька Церква й католицька віра суворо забороняє аборт як вбивство) тощо<sup>3</sup>. Тобто,

---

<sup>3</sup> Дані щодо рівня релігійності взяті з результатів Європейського соціального дослідження (надалі ЄСД), яке проводилося вже три рази (хвили). В анкеті третьої хвили (грудень 2006 року) містилося кілька запитань, що стосувалися релігійної належності та переконань респондентів. Звіт з опитування можна знайти за електронним посиланням:

[https://polityka.in.ua/userfiles/religiya\\_i\\_religijnist\\_v\\_Ukraini\\_2008.pdf](https://polityka.in.ua/userfiles/religiya_i_religijnist_v_Ukraini_2008.pdf), де на сторінці 13 вміщено таблицю щодо рівня релігійності в різних країнах світу.

навіть залишаючи поза увагою такі відверто секулярні європейські країни, як Чехія і Франція, ближче знайомство з практикою життя та вибором системи цінностей громадян, на перший погляд, релігійних країн як-от, згадуваних Польщі та Ірландії, дозволяє констатувати очевидний факт – сучасна релігійна культура Європи є секулярною за своєю суттю, вона репрезентує секулярність – як «новий вид духовності» (Ч. Тейлор). То ж яка роль в цих процесах Реформації? І чи справді секулярність під впливом Реформації так видозмінила релігійну свідомість, що й в умовах постсекулярності релігійні люди вже більше не здатні облаштовувати власну релігійну практику без тяжіння до світських форм самовираження?

Парсонс так пише про ці процеси: «Ці великі зрушення у взаєминах між Церквою і світом часто інтерпретуються як серйозне ослаблення релігійного начала на користь мирських утіх. Однак такий погляд видається хибним, бо ж Реформація набагато більшою мірою була рухом за піднесення світського суспільства на найвищий релігійний рівень. У справах релігійної віри, хоча і не в повсякденному житті, кожна людина була зобов'язана поводитися як монах, тобто керуватися насамперед релігійними міркуваннями. Це був вирішальний поворот, що почався ще на ранніх стадіях християнства в процесі освячення речей «від світу цього» релігійними цінностями і улаштування «граду людського» за образом Божим» [210, с. 70]. Таким чином, Парсонс розвінчує деякі стандартизовані уявлення про Реформацію як про переважно горизонтальний за своєю ціннісною спрямованістю рух, де, мовляв, релігійна риторика лише служила ширмою соціальних інтересів відповідних сил та верств. З його точки зору, таке бачення далеке від реальності.

Реформація як цілісний феномен – це релігійно-богословський, культурно-просвітницький, соціально-орієнтований рух, що тільки розпочався як боротьба з католицькою авторитарністю та монополією церковних структур на визначення «істини», адже у підсумку він згенерував якісні зміни в аксіологічному, суспільно-політичному та релігійно-конфесійному житті всіх країн західної цивілізації. Попри суперечливі оцінки, все ж дослідники з різних царин сходяться на тому, що Реформація надала європейській історії реального імпульсу, що сприяв творенню «сучасного світу».

Нові настрої, що були пов'язані з Реформацією, не були реакцією на виключно релігійні, соціальні чи економічні процеси.

В цей період виникає такий продуктивний, за умов ефективної синергії світського та богословського чинників, «дуалізм», котрий потужно вплинув як на богословський дискурс та релігійну практику християнських громад, так і на світські інституції та світську культуру. Результатами цього впливу стали виникнення протестантизму, зміна соціо-культурних орієнтирів європейських держав. Цей дуалізм, як слушно твердить О. Денисенко, «...долається через розмивання кордонів між релігійним і секулярним, завдяки взаємопроникненню релігійне стає секулярним, а секулярне релігійним. Ця тенденція зародилася ще в Середньовіччі, що прагнуло до християнської реформи *saeculum*, але радикалізувала її протестантська Реформація...» [103, с. 296]. Не заперечуючи, що іншими детермінантами такої видозміни аксіологічного світобачення релігійних європейців, які ми наразі витлумачуємо як секулярність / постсекулярність, були багатоміжові моделі раціоналізації змісту віри засобами філософських дискурсів (середньовічна схоластика, філософія Просвітництва та Нового часу, філософські напрямки ХХ ст.) та постійні науково-технічні винаходи, які впевнювали людину у власних силах та можливостях бути мірилом належного, все ж зупинимось на чи не головній рушійній силі таких змін – Реформації. Тут ми погоджуємося із думкою О. Яроцької, що «тлумачення витоків секуляризації в інституціональному значенні пов'язане з обмеженням релігійної влади та релігійних форм впливу. Секуляризація різних суспільних інститутів була викликана крахом єдиного християнського світу після Реформації, з одного боку, і ростом раціоналізму в суспільстві, зокрема в культурі, почавши з епохи Просвітництва і закінчуючи сучасним технократичним суспільством в умовах прогресуючої глобалізації» [335, с. 88]. Наразі спробуємо з'ясувати, які ідеї речників та послідовників Реформації мають потенціал впливу на ті структури релігійної свідомості та практики, котрі якраз і оформили в богословському контексті зміну типу релігійності в Європі.

Чи не центральною ідеєю Реформації була ідея загального священства, яка начебто відновлювала біблійний принцип, згідно з котрим кожен, хто увірував у Христа, стає священником «Богові й

Своєму Отцю» (Об'явлення 1:6). Не вдаючись до конкретного витлумачення змісту поняття загального священства, яке досить відоме, вважаємо за необхідне зупинитися на окресленні позитивних і негативних смислів щодо цього феномена. Отож, протестуючи проти свавілля вищого чину священнослужителів Католицької Церкви, Мартін Лютер і його послідовники поставили під сумнів необхідність будь-яких посередників, крім Христа, між Богом і людьми, а відтак зняли догматичну відмінність між мирянами і священнослужителями. «Головна ідея Реформації – потреба особистої відповідальності людини перед Богом без посередництва церковної ієрархії. Спасіння досягається не лише через дотримання церковних приписів. Воно перш за все полягає у внутрішній вірі людини і здійснюваних нею справах. Важливою структурною зміною духовного життя було те, що, заперечивши принципи церковного централізму, Реформація підпорядкувала Церкву громаді віруючих» [109, с. 117]. Це, з одного боку, сприяло гуманізації релігійного змісту «служіння Богові» через можливість відчувати індивідуальну відповідальність за якісне наповнення такого служіння. Але поряд з цим загальне священство (факт наявності якого в деяких протестантських Церквах та деномінаціях є сумнівним) відкрило можливості витлумачувати ідею «Solus Christus» як шлях до «індивідуалізації» релігійності, яка в подальшому переросте у секуляризовану форму «приватної релігії», коли людина, яка не вимагає ніякого посередництва та супроводу у вірі, вважає за можливе обирати «зручні» для неї форми та місця служіння, що вдало підмітив ще М.Гайдеггер: «Християни перетлумачують своє християнство у світський світогляд і в такий спосіб співвідносять себе з новим часом» [290, с. 42]. Така гайдеггерівська ідея «переосмисленого християнства» цілком співзвучна з новими концепціями секуляризації, зокрема, уже озвученою формулою «нової духовності» Ч. Тейлора. Він пише: «...Розриву іманентного та трансцендентного в західному християнстві сприяли різні чинники: не лише «спрага порядку»..., але й потреба відчути повноту Божественної присутності у повсякденному житті та всіх його контекстах... Іронія полягає в тому, що саме цей – на той момент – плід побожності та віри підспудно готував ґрунт для відпадиння від віри в суто іманентний світ» [262, с. 233]. Саме такий ідейно-світоглядний орієнтир

концепції секуляризації спонукає погодитися з кваліфікацією сучасної релігійності як «переосмисленої», «розчаклованої», «індивідуалізованої».

Окрім уже названих двох ідей Реформації: «Solus Christus» («тільки Христос») та принципу загального священства, котрі один із співавторів видрукованої до 500-річчя Реформації інформативно-аналітичної публікації виділяє серед 5 ідей, що колись змінили світ, вартою уваги в контексті нашої розвідки є також й ідея «Coram Deo» – «Перед лицем Бога»: «Реформатори наголошували, що людина має однаково поводитися, незалежно від того, чи вона в Церкві, удома, на роботі чи в будь-якому іншому місці... » [163, с. 5]. Попри зрозумілі позитиви такої ідеї, котрі посприяли формуванню правової культури західної цивілізації та сучасної правової системи країн Європи, все ж і вона стала одним з мотиваторів секуляризації європейської культури.

Згідно з думкою вже аналізованих підходів Ч. Тейлора, нову секуляризовану релігійність характеризують: по-перше, специфічна інституційна структура суспільства, а саме: позбавлення політичних структур релігійної підтримки, а також відокремлення церковних структур від політичних, з відповідним зведенням релігії до статусу приватної справи певної сукупності членів політичної спільноти – відомий принцип відокремлення Церкви і держави. По-друге, йдеться про певний (більш-менш виразний) занепад релігійних переконань і практик: з цієї другої точки зору, суспільство є тим більш секулярним, чим більше його членів не беруть (активної) участі у будь-яких формах релігійного життя – занепад активності релігійного життя [Див.: 262, с. 15-18]. Але Тейлор, як ми вже з'ясували, вважає, що обидва ці розуміння – чи радше можливі прояви – секуляризації є похідними від третього та глибшого: а саме, від зміни самого становища віри у суспільстві.

Мислитель доходить висновку: «Реформація як Реформа є центральною ланкою тієї історії, яку я хочу описати: історії скасування зачаклованого космосу з подальшим створенням гуманістичної альтернативи вірі. Перший наслідок видається доволі очевидним: Реформація відома як рушій розчаклування. Другий наслідок менш прямий і менш очевидний. Він стосується спроб реорганізації цілих суспільств...» [262, с. 129]. Цитуючи Джона МакМаннерса, Чарльз Тейлор відзначає: рушійна ідея та сила

Реформації і Контреформації полягала в тому, що «релігія дедалі більше перетворюється на предмет напруженого особистісного вибору», а у XVII та XVIII ст. виникло «нове християнство особистої відданості, яке розвивалося в дедалі більш секуляризованому суспільстві» [262, с. 230]. Тобто, окрім власне індивідуалізації релігійної практики, Реформація як рух оновлення привносить у соціальне життя Європи не теоретичні переваги, а реальні практики свободи як цінності, що ставала однією з визначальних для культури. Дослідник А. Денисенко зазначає: «Альтернативна точка зору полягає в тому, що з часів Реформації, і Лютер показує це на своєму прикладі, секулярне є способом спілкування зі світом. Зі світом, який не можна вважати ні християнським, ні профанним, а ніби «серединним». Власне, ми приходимо до того, що не тільки «постсекулярне», а й саме секулярне – це релігійне поняття. Секуляризація стала такою собі формою «анти-церковності», яку варто розглядати, як форму звільнення від територіальної конфесійної релігійності та рівності в конфесійних правах католиків і протестантів. Європейську секуляризацію варто розуміти як деконфесіоналізацію держави, нації і людей, що феноменологічно сприймалося як процес звільнення від конфесійної приналежності (єдиного національного еклезіологічного інституту)» [102, с. 185]. Тож, виходячи з такого бачення, секулярність – це до певної міри категорія еволюції форм релігії і релігійності, диференціації модусів її соціального буття. І до її конституювання долучалися (явно чи імпліцитно) також і люди та спільноти з глибоким релігійним життєвим інтересом.

Ще одним із важливих наслідків Реформації на цьому ґрунті постає вивіщення принципу свободи совісті та віровизнання. Годі сперечатися з важливістю цього принципу як основи основ співжиття людей у цивілізованому суспільстві. А поряд з тим: «у міру того, як релігія дедалі більше стає справою вільного вибору, стає важче зберегти межі. Поширюються альтернативні версії колись домінуючих ідеологій, а збільшення різноманіття заохочує спершу релятивізм – усі дороги ведуть до Бога – а потім байдужість, оскільки стає важче переконати людей, що є особлива перевага у певній конкретній дорозі» [348, с. 2]. Це не означає негативного сприймання надважливих аксіологічних основ демократії та толерантності. Але підкреслює необхідність



комплексної оцінки таких важливих світоглядних змін в історії цілих суспільств.

Звернімо увагу на думку дослідника В. Андреева, який констатує, що цивілізація Західної Європи у своїх вихідних початках була, складним утворенням, що відзначалося цивілізаційною гетерогенністю. У Середні Віки це забезпечувалося та цементувалося християнством і, зокрема, католицизмом. А Реформація, на думку цього науковця, спричинила те, що гетерогенного характеру набули вже не тільки культурні й етнічні аспекти, а й конфесійна «тканина» суспільства. Андреев розгортає тезу, що водночас Реформація мала і певні геополітичні ефекти – вона забезпечувала рух до консолідації європейських держав, але вже у форматі, альтернативному згуртованості під католицькою егідою. Він пише: «Після Тридцятилітньої війни Вестфальська система міжнародних відносин стала основою для формування механізмів вирішення міжетнічних, міжконфесійних, міждержавних та міжцивілізаційних протиріч, чинником формування європейської спільноти. Таким чином, європейська цивілізація в ранній новий час пройшла своєрідну «мутацію» – набула здібність генерувати нові механізми інтеграції та вирішення конфліктів і відкрила універсальні можливості засвоєння чужорідного суспільно-політичного, господарського та культурного досвіду для експансії й опанування зовнішнього світу... Кардинальні цивілізаційні трансформації означали і зміни в світогляді та стилі мислення людини» [10, с. 23]. Цей дослідник вказує на активізацію на цьому ґрунті обґрунтування моральної автономії особистості. Зовнішні і швидкоплинні внутрішньо емоційні чинники розглядалися як такі, щодо впливу яких потрібно мати надійний імунітет у моральній поведінці і відповідати тільки перед абсолютними критеріями. А це мотивувало й розвиток критичного мислення щодо догм і стереотипів у сфері цінностей. «Це призвело до формування нового світогляду, в основі якого – намагання особистості створити власний погляд на світ» [10, с. 23].

Отже, ми можемо твердити, що хоч Реформація не була причиною секуляризації європейської культури, адже комплекс причин цього довготривалого процесу об'єктивувався протягом кількох століть через богословські дискусії Середньовіччя, філософську традицію та прагнення до раціоналізації християнства,

різноманітні соціальні та політичні процеси, однак так склалося, що саме вона – Реформація – стала її рушійною силою. «Побачити прямий зв'язок моральних цінностей протестантизму й лібералізму досить складно. Зasadничі моральні принципи соціальної доктрини Реформації видаються майже несумісними з ліберальними принципами свободи, миру й захисту приватної власності» [239, с. 63], але «звільнення віруючого від удаваних земних церковних авторитетів і непорушних тлумачень заклало принцип свободи совісті, вказуючи можливості самоздійснення...» [239, с. 64]. Позитивний у цьому чи негативний ціннісний зміст? Це слід досліджувати заради не тільки того, щоб дати цілісну оцінку наслідкам Реформації, але щоб спрогнозувати подальший розвиток духовно-релігійного життя Європи та України, яка, поза будь-яким сумнівом, є географічно й ментально її частиною, а вже юридично-політичне підтвердження цього факту справа бажана, але другорядна. Адже не позбавлені глузду й такі думки, що Реформація по факту видозмінила більше соціальний устрій та норми політико-культурної комунікації в Європі, а її вплив на релігійну свідомість був доволі поверховим й не визначальним поза комплексом інших впливів. Щодо цього дослідник А. Твалтвадзе розгортає думку, що хоч церковна сфера внаслідок Реформації стала підконтрольною державним структурам, проте і далі зберігала доволі вагомі майнові, фінансові, ресурсні можливості та мала особливі політичні права і важелі. До функцій Церкви, за твердженням дослідника, належали й символічно значущі церемонії зведення монархів на трон, і обрамлення сакральним значенням актів присяги, і не лише суто церковна, а й багато в чому цивільна впливовість церковних судів, і інші регулятивні аспекти облаштування соціальності. Цей науковець пише: «Правда, вони були детерміновані королівським законодавством, але ж і самі королі видавали укази з «санкції Бога». Тож характерною особливістю процесу секуляризації державно-правових взаємин доби Реформації була вимога секуляризації з релігійних мотивів. Секуляризація торкнулася лише частини державно-правових взаємин, та й то на рівні лаїзації. Реформація стала потужним стимулом для розвитку західних суспільних стосунків і пришвидшила кризу феодалізму в країнах Західної Європи» [259, с. 311]. Тож пов'язана в тому числі і з Реформацією секуляризація

далеко не завжди була сутнісно антирелігійною, а часто лише служила обрамленням нових форматів релігійності в суспільстві.

Отже, Реформація та протестантське богослов'я в своїх ідейних основах містять потенціал, що спричинив не лише конфесійне урізноманітнення релігійної карти Європи й розширення межі поняття «релігійний плюралізм», а й власне усвідомлення можливості «переосмисленого» християнства, що в синергії з філософським дискурсом попередніх епох увиразнило явища реформованої релігійності як окремого типу внутрішньо богословської секуляризації релігійності. Ми аж ніяк не твердимо про прямий детермінізм між Реформацією та секуляризацією, але очевидно можемо стверджувати, що врахування цих ідей-спонук видозміни християнської релігії є необхідним в умовах вивчення феномену постсекулярності в Європі, котра в своїй релігійній визначеності, якщо й тяжіє до «повернення» релігії, то ця релігійність таки вкорінена здебільшого в реформований віроповчальний контекст. З іншого боку, якщо аналізувати приватизовані чи індивідуалізовані форми європейської релігійної свідомості, котра чітко заявляє про власну конфесійну нейтральність, то й у цьому випадку її джерела слід першочергово шукати в тому ґрунті, котрий був підготовлений Реформацією та постмодернізмом. Європейська філософська традиція, раціоналізація змісту релігійності, Реформація, секуляризація та постмодерні перетворення – ось пунктирний шлях розвитку європейської релігійності, який призвів до необхідності твердити про постсекулярність як особливий вид релігійності, що не відрізняється від секулярності, а тільки синергійно в собі синтезує всі ті здобутки, котрі її спричинили. Конфесійна різноманітність протестантизму як і світський світоглядний плюралізм є полем для релігійного діалогу, що з назвичайною оновленою потужністю зумовив не тільки розвиток релігійної мережі як такої, а й став місцем ідейних дискусій, що призвели до творення цілої низки нових богословських концепцій, започаткування «нових» релігійно-філософських шкіл і напрямків тощо. Однією з центральних проблемних тем обговорення в цих дискурсах є питання секулярності та постсекулярності, осмислення тенденцій розвитку релігійної свідомості та релігійної практики в Європі і світі.

### **2.3. Постмодерні та постсекулярні засновки динаміки сучасних богословських концепцій**

Християнське богослов'я в Європі, наближаючись упритул до ХХ століття, переживало період певної стагнації. Винятки становили лише окремі знакові імена та ідеї в межах розвитку протестантської теології, і то здебільшого не оригінальних у своїй методологічній та теоретичній суті, а таких, які розвивалися як апології власних новоутворених релігійних спільнот. Але століття ХХ подарувало цілу низку відомих імен та шкіл у богослов'ї, на котрі досі орієнтуються теологи та релігійні філософи. І, до речі, потужний сплеск розвитку християнського богослов'я пов'язується із постмодерними зрушеннями також і в царині гносеології та епістемології, а не лише аксіології та праксеології.

Роман Соловій зазначає: «Визначення Ліотаром наукової раціональності як «мовної гри зі своїми власними правилами» поставило під сумнів ідею, згідно з якою тільки раціональність і досвід забезпечують доступ до істини» [250, с. 34]. Цей український богослов розгортає ту думку, що такі обставини забезпечили християнству змогу набуття нових важелів активної і паритетної присутності в інтелектуальних сферах суспільства і культури. Констатуючи, що дослідники постмодернізму не одностайні щодо того, яким же є оцінкове ставлення цієї культури до релігії, та того, які шляхи майбутнього чекають на вартості християнства, він все ж підкреслює: «Однак не викликає заперечень твердження, що у ставленні до релігії постмодернізм істотно відрізняється від спрямованого на секуляризацію модернізму насамперед тим, що він приймає релігійний досвід, релігійні сенси й символи, щоправда, не надаючи їм при цьому жодної переваги у порівнянні з іншими досвідами, змістами або символами» [250, с. 34]. Але слід мати на увазі, що на локальному рівні функціонування структур постмодерного соціуму ця субординація все ж нерідко здійснюється, і в багатьох спільнотах релігійним цінностям надається виняткове й унікальне значення.

У ситуації постмодерну, як твердить протестантський богослов і філософ Р. Бульман, «людина стає тим, ким вона є завдяки своїм рішенням» [48, с. 264]. На цьому наголошує й інший

протестантський богослов П. Тілліх: «Людина раптом виявила, що ключ до осягнення найглибших рівнів реальності – в ній самій і що тільки її власне буття дає їй можливість осягнути буття взагалі» [265, с. 164]. Таке самоусвідомлення детермінує появу цілої низки нових богословських концепцій та ідей, нових богословських рухів, що витворюють та підсумовують «новий релігійний досвід» вірянина постсекулярної та постмодерної доби.

Одним зі знакових явищ, що стало наслідком цих процесів став феномен радикальної ортодоксії.

#### *Радикальна ортодоксія*

Як явище богословське та християнське за своєю природою рух радикальної ортодоксії взяв на озброєння власної методології не раціоналізовані схоластичні інтенції, а зосередив власну увагу на тому, що під впливом секуляризаційних процесів було втрачено в релігійному житті європейців: живе богоспілкування в релігійній практиці. Релігія – далеко не лише соціальний феномен – так би ми схематично описали основну світоглядно-методологічну настанову представників цього руху. Р. Соловій пише: «Радикальна ортодоксія виступає за побудову специфічно богословського характеру взаємодії зі світом і академією, яка досліджує цей світ, її мета – не демонструвати зв'язок між євангелієм і культурними цінностями, а дозволити євангелію протистояти цим цінностям. Так, наприклад, при осмисленні природи суспільства береться до уваги тільки підхід християнського богослов'я, який ґрунтується на божественному одкровенні та переконанні, що лише погляд на світ як на Боже творіння може забезпечити належне розуміння природи соціальних відносин» [250, с. 86]. Цей дослідник характеризує бачення радикальною ортодоксією наукових концепцій, які становлять альтернативу креаціонізму і опорі на одкровення як такі, які породжені відповідним інтелектуальним середовищем, але й дієвість їхньої «істинності» теж слід сприймати лише в контексті цього середовища. Радикальна ортодоксія бере за орієнтир протиставляти їм своє, збудоване на суворому християнському баченні, вчення про якнайрізноманітніші сфери реальності – і політики, й економіки, й творчості, і моральних питань. «Радикальна ортодоксія стверджує, що немає жодної сфери людського існування або творіння, які можуть бути правильно зрозумілі й описані незалежно від одкровення. Отож сутність

радикальної ортодоксії полягає у заклику до християн спиратися не на чужі їм світські філософії, але на своє власне віровчення і традицію мислення, що випливає з нього» [250, с. 86]. Тобто радикальна ортодоксія також тяжіє до ефективної синергії богословсько-релігійного і філософсько-світського, але ця синергія все ж повинна відбуватися уже не в методологічній площині філософії, а на засадах домінування богослов'я і його методологічно ціннісної координації. Тільки тоді світські сфери усвідомлюватимуться адекватно, і будуть зрозумілі горизонти їхнього вдосконалення. Представники цього руху вважають, що постсекулярний «синдром секулярності» релігійної практики у християнських спільнотах можна подолати тільки за умов відповідального ставлення до християнських традицій і Таїнств, їх усвідомленого та глибинного переживання у своєму життєвому досвіді. Р. Соловій так твердить про цілі та ідейні сподівання цього руху: «Отже, зцілення секулярної хвороби можливе лише через відновлення християнських традиції і спільноти, при цьому підкреслюється центральна роль таїнств, літургії та естетики в скеруванні людства до божественного буття. Значення цих факторів обумовлене тим, що в них християни беруть участь з божественним аспектом у творінні і тварним аспектом в божественному. Вони розглядаються як символи участі Церкви в спокутуванні світу та перетворенні його соціальної, економічної та політичної сфер. Участь Бога, його відкриття та турбота про створений світ у поєднанні з активною позицією Церкви долають секулярну хворобу насильства, рятують світ від небезпеки стати іграшкою безособових сил і насильства. Ключовим елементом християнства у радикальній ортодоксії вважається причетність» [250, с. 90]. Радикальна ортодоксія може бути охарактеризована як носій духу новітньої апологетики засадничих ціннісних позицій християнства, і вона закликає діяльно і місієно згуртуватися людей, які поділяють саме такі цінності.

Отже, за вченням представників руху радикальної ортодоксії, основна мета християнської релігійної практики, а отже й спрямування віри – прагнення до співпричетності з Богом. Тяжіння до дійсної участі в діалозі з Богом, співучасті в Богові та Його промислі – ось вияви істинної віри. Такі настанови налаштовують особу до глибинних переживань власних релігійних переконань та

відповідального ставлення до своїх ціннісних пріоритетів. Але без конструктивного зв'язання їх із життям «поза спільнотою» все ж можуть продукуватися ними не ефективні моделі релігійної культурної та позакультурної діяльності. Як будь-яка спільнота – християнська громада загалом і певні християни – члени цієї громади, зокрема, повинні функціонувати в тій соціальній та культурній ситуації, котра є для них актуальною і реагувати на ці реалії відповідно до вимог часу. Радикальна ортодоксія не відкидає, а радше мотивує такий підхід. Але все ж представники цього руху подекуди зодгають власні позиції в такі ідейні форми, які можуть інтерпретуватися вірянами не цілком адекватно. Тут вірянинові, котрий є рецепієнтом таких настанов, потрібно додержуватися не абстрактного, а «живого» витлумачення основ власної релігійності. Бути готовим по-справжньому, в практиці життєвого налаштування на осмислення релігійного досвіду, зуміти подолати рамки суто буденної, набутої релігійності й концептуально обмірковувати всі ті процеси, котрі перебувають як всередині власної релігійної громади, так і у своєму внутрішньому світові – готовому до співпричетності в Любові.

А тому можемо впевнено твердити, що рух радикальної ортодоксії став ідейною богословською реакцією на стан постсекулярності і постмодерну, котрі вимагають від вірян реальних відчутних змін на шляху збереження християнської релігії, не тільки як рудиментів минулого європейської культури, а як справжньої релігійно-культурної, а передусім, світоглядно-сотеціологічної настанови на практику життя в Церкві як дійсному Тілі Христовому.

*Джон Мілбанк*

Засновником і безперечним лідером руху «радикальної ортодоксії» є Джон Мілбанк. Усвідомлюючи всі перераховані виклики, котрі постали перед християнською релігією в умовах постсекулярності, цей британський мислитель пропонує повернутися до актуалізації християнської філософської традиції, уникаючи тих крайнощів, котрі призвели до занепаду християнської релігії в західній цивілізації. Д. Узланер, характеризуючи теологічний підхід Мілбанка, вбачає його провідне ядро в тому, що поєднання справжньої християнської ідентичності і водночас секулярно-філософських поглядів на метафізичні засади – річ

неможлива. На його думку, і саме секулярне стало свого часу похідним результатом розгортання специфічних теологічних дискусій і спірних позицій у цих дискусіях. А тому, як зазначає Узланер, позиція Мілбланка така: «Християнська теологія повинна виробити власну філософію і свою сучасність, які б не суперечили основним засадам християнства. У цій ситуації філософський поворот у теології просто неминучий. Співвідношення секулярної філософії і християнської теології – це не співвідношення розум / віра, а співвідношення однієї раціональності, одного розуму з іншим» [273, с. 10]. Тільки таке ставлення до цих гуманітарних царин забезпечить їх належним методологічним та ідейним інструментарієм, що працюватиме на шляху відновлення важливості християнської культури в Європі та Америці. Збереження християнської ідентичності – важливе завдання доктрини Мілбанка. Воно ґрунтується не тільки на його власній світоглядній приналежності до цієї культурної, аксіологічної й віросповідної традиції, що є очевидною передумовою, але й на переконанні, що християнські цінності та всі аспекти вчення про світ і місце людини в ньому є універсальними: «...важливо не те, що Бог виявив себе у всіх людських станах, але те, що він пройшов якусь залежну послідовність людського життя, смерті і воскресіння. Саме тому, що Ісус вислизає від будь-якої загальної рамки, враховуючи, що будь-яка загальна множина може бути підведена під ще загальнішу множину, він виявляється універсальним. Тож універсальність християнства не пов'язана з суб'єктивною думкою або вірою, скоріше вона пов'язана з логікою. Християнство універсальне саме тому, що воно винайшло саму логіку універсальності, воно конститує цю логіку як подію» [177, с. 215]. Універсальність християнства вимагає від послідовників цієї релігії відповідального ставлення до тих істин, котрі їм задані в межах цієї світоглядно-віросповідної системи. В умовах протидії секулярним впливам та в невизначених умовах постсекулярності єдиним дієвим способом цього дотриматися є налаштування не на пристосування до викликів культури, а орієнтація на такий спосіб життя, коли через призму християнського світобачення буде «оцінюватися» вся множина тієї інформації та речей світу як такого, з якими стикається сучасна людина. Без страху бути не сприйнятими християни повинні дбати про відродження християнства через



«нове переосмислення» світу в координатній площині універсальних християнських концептів.

Саме такою є наскрізна мета нової теології в добу постмодерну. Мілбанк так твердить про постмодерність теології: «Кінець Модерну, який не завершений, а триває, означає кінець єдиної системи істини, заснованої на універсальності розуму (universal reason), яка пояснює реальність для нас. Разом з цим завершенням добігають кінця і поневіряння сучасної теології. Їй більше ні до чого рівнятися на загальноприйняті секулярні стандарти наукової істинності або нормативної раціональності. Відповідно, вона більше не залежить від фіксованого поняття суб'єкта, що пізнає, за допомогою якого модерн – на відміну від пре-модерну – забезпечував універсальність розуму. Це було значною перешкодою для богослов'я, оскільки підхід, заснований лише на особистому пориві, не вважався достатнім обґрунтуванням об'єктивних цінностей і божественної трансцендентності. Постмодерн дає місце нескінченному числу можливих версій істини, невіддільних від партикулярних наративів» [178, с. 108]. Отже, богослов'я доби постмодерну, здатне бути «повноцінним гравцем» в контексті обґрунтування конкретних істин буття, без потреби обмірковувати сумірність раціональних та ірраціональних спонук його дискурсу, без дискусій про первинність віри чи розуму тощо. На нашу думку, це все ж стає можливим якраз через певну синергію філософських і богословських методологічних інтенцій в постмодерній теології, особливо християнській, адже попри те, що Мілбанк критикує шлях «пристосування» і постмодерну філософію як таку, він і сам часом вдається до обґрунтування своєрідної подібності християнства і постмодерну: «...християнство «внутрішньо» постмодерне в такому сенсі, в якому цього не можна сказати про інші релігії та ідеології. Я маю на увазі, що в християнстві, в його погляді на людей, природу, суспільство і Бога, можна углядіти апріорну підозру до фіксованих понять про «сутності» – навіть незважаючи на те, що воно ніколи повністю не відходило від «тотальної» метафізики. Уже завдяки своїй вірі в творіння з нічого, воно дає місце темпоральності, визнає пріоритет становлення і несподіваного виникнення» [178, с. 110]. А тому християнська постмодерна теологія стала природним наслідком синергії секулярно спровокованого прагнення християнського дискурсу до

віднаходження шляхів утвердження власної ідентичності та всіх попередніх філософських дискусій аж до постмодерних. А вони, не маючи на меті забезпечувати християнство ідейно-концептуальним інструментарієм, а часто беручи його лише за предмет вивчення, змотивували богословські студії, які спочатку мали постмодерн за предметну сферу аналізу, а згодом, відштовхуючись від цієї постмодерної інакшості, заново переосмислили власні віросповідні основи. І виявилось, що постмодерні методологічні підходи, як жодні інші, близькі християнству, здатні продемонструвати його унікальні світоглядні інтенції та спрямувати їх дієву практичну імплементацію в релігійній практиці.

Більше того, християнство як універсальне в соціальному та віросповідному контексті ще з перших років свого виникнення було якоюсь мірою суголосним з тими тенденціями, які стануть в історичній перспективі притаманні і постмодерну. Адже воно орієнтувалося відразу на міжкультурні, глобалізаційні контексти, не обмежуючи, не сепаруючи, а об'єднуючи та толеруючи. Дж. Мілбанк так міркує з цього приводу: «...християнство, на відміну від багатьох інших дискурсів, спочатку дотримувалося такого універсалізму, який намагався швидше охопити відмінності, ніж знищити їх: християни можуть жити в різних містах, бути носіями різних мов і культур, і все ж належати одному вічному градуві, керованому Христом, в якому досягло досконалості все людство. В цьому сенсі, воно може розглядатися як «предтеча» Просвітництва, так що всякі заяви про пряме протистояння християнства і Просвітництва – це завжди спрощення» [178, с. 110]. Але поряд з цим Мілбанк наголошує, що все ж такі характеристики християнства аж ніяк не вказують на те, що християнським Церквам потрібно орієнтуватися на тотальну асиміляцію в культурних та світоглядних новаціях кожної епохи, в котру воно функціонує на рівні виконуваних соціальних та світоглядних функцій. Адже така асиміляція тільки послаблює християнство зсередини, а надто в умовах постмодерну, коли питання ідентичності ще більше проблематизується. Мілбанк однозначно наголошує: «Але такі притаманні християнству цінності, як свобода, рівність і братерство, не означають просто взаємної толерантності, ні, тим паче, поступки в регульованому конфлікті. Якраз навпаки, специфіка християнства полягає в тому, що, хоча

воно й відкрите до відмінностей – до нових доповнень, прозорінь, просування до Бога, воно водночас намагається зібрати всі ці різнорідні доповнення в гармонію «тіла Христового», і наполягає, що цю гармонію можна розпізнати, якщо ставитися до богоствореної реальності з належною увагою» [178, с. 111]. Мета сучасного християнства загалом та кожного окремого християнина – віднайти оновлений ефективний шлях для справжньої та дієвої співпричетності Богові, котрий був би одночасно актуальним часові, зрозумілим для сучасної особи, але власне християнським за своїми сутнісними характеристиками. Це сучасні християни, на думку Мілбанка, можуть зробити тільки в той спосіб, котрий був актуальним і для перших християн – у спільноті. Адже спільнота, а надто релігійна, найкраще відповідає тим характеристикам, котрі визначають істинний дух християнства – бути одним тілом, співдіяти та співтворити. Мілбанк так розгортає міркування щодо основ християнської віри в її визначальних модусах та спонуках: «Відповісти Богові означає відповісти натискові незвіданості. Коли християни ставлять питання, до чого подібний Бог, єдине, що їм залишається, – це вказати на нашу «відповідь» Богові: утворення християнської спільноти. Спільнота – це і є те, що подібне Богові, до того ж ще більш до Нього подібний ідеал громади, її мета, приховано присутня в її практиках. Тому з тим самим успіхом можна й сказати, що громада не подібна до Бога, на невимовну реальність Якого вона лише намагається відповісти. Якщо до смислу поняття «Бог» ми наближаємося лише завдяки громаді, то говорити про Бога слід не тільки у словах, але також і в образах, і в рухах. Усім цим ми вимовляємо: «Бог»» [178, с. 112]. Мілбанк, по суті, вдається до синергії понять зовнішньо-християнського облаштування життя (до певної межі власне соціально-інституційного) разом із концептами внутрішньо-віросповідними, такими, що визначають власне християнську богословську традицію, котра коріниться в Святому Письмі та святоотцівській спадщині.

На таку «інтертекстуальність» його надихнула, на нашу думку, власне постмодерна методологія і ситуація постсекуляризації. Основна заслуга Мілбанка вбачається саме в тому, що в ньому достатньо відчайдушності, щоб підкреслювати негативи як сучасної культури, так і місця в ній християнства і світського філософського

дискурсу, але й йому не бракує сміливості, щоб вірити, що така ситуація все ж сприятлива задля покращення їхнього становища. Недаремно дослідники підкреслюють думку Мілбанка, що: «...у так званій сучасній світській культурі змінилося саме ставлення до релігійного: воно перестало бути жупелом, ретроградством. Культурний постмодерн подолав ідею єдиноспасенного без- і антирелігійного Розуму... Мілбанк запропонував генеалогію (або «археологію»), яка виявляє процес формування сучасних понять, і деконструював фундаментальний для сучасної культури і думки концепт «секулярного» (або «світського»). І хоч зробив він це в ім'я релігійного, але керувався при цьому зовсім не апологетичними мотивами...» [150, с. 30]. Така богословська стратегія надихає християнський світ (і не лише протестантський) на конкретні програми, покликані як в ідейно-гуманітарному, так і віросповідно-конфесійному плані оновлено актуалізувати християнські цінності й ідеали. А. Крижелев підкреслює, що «проблематика «постсекулярного» багатопланова, але цілком очевидно, що такі філософуючі теологи, як Мілбанк, є активною інтелектуальною силою тих новітніх процесів, що змінюють культурну конфігурацію: на пізнавані соціологією більш-менш масові прояви релігійної присутності накладаються витончені дослідження, котрі не тільки спираються на теологічну традицію, а й виступають з амбітним проектом ретеологізації думки і культури – із залученням найсучаснішого розумового інструментарію» [150, с. 32]. Такі дискурси дають підстави вважати, що попри відсутність чіткої демаркації між секулярним і постсекулярним в контексті сучасності, все ж є підстави твердити про прагнення богословів віднайти шлях ефективної синергії, котра без шкоди християнським джерелам ідентичності запропонує сучасній особі шлях «десекуляризації» релігійної свідомості через призму постмодерних концептів.

Іншим богословським рухом-реакцією на секулярні та постсекулярні зміни в суспільстві став феномен екуменізму, який часом зазнавав критики представників радикальної ортодоксії, але все ж істотно позначився на релігійному житті сучасності, а найяскравіше продовжує проявляти себе у філософсько-богословському дискурсі, конкретній практиці та теоретичних постановках Католицької Церкви.

## *Екуменізм*

Передумови до виникнення екуменічного руху є очевидними – соціальні та світоглядні потрясіння, котрі спіткали західну цивілізацію наприкінці XIX – на початку XX ст. і продовжують турбувати до цього дня. Дослідниця А. Радецька зазначає: «XX століття – епоха кровопролитних воєн і виникнення руху за роззброєння, зростання секуляризації та законодавчого утвердження принципів свободи совісті, і водночас – період появи фундаменталістських і вкрай нестерпних релігійних рухів. У цих умовах найбільші християнські конфесії повинні були дати свою відповідь на гострі проблеми сучасності – як на міжхристиянському, так і на внутрішньо церковному рівні. Однією з форм пошуку цієї відповіді стало створення концепції екуменізму і виникнення екуменічного руху. Єднальним фактором в екуменічному русі є сама приналежність до християнства і віра в Ісуса Христа» [229, с. 3]. Конкретний досвід, богословське та соціально-культурне підґрунтя екуменічного руху є явищами добре вивченими в гуманітарній науці. Ми тільки хочемо в контексті розгляду нашого дослідницького предмета чітко окреслити непересічну гуманістичну важливість його не тільки в контексті орієнтації на світську чи так звану загальнолюдську моральність і толерантність. Він є ознакою усвідомлення спільнотою християн Христового заклику «Будьте як одно!» (), усвідомлення важливості в Церкві спільнотності як такої. Адже якщо Церква є Тіло Христове, то такі прагнення християн по духу (а не за історичною спадковістю народження) є природними. Також, як ми гадаємо, такий рух свідчить про усвідомлення того, що розділення між християнами часто зумовлені саме зовнішньо-соціальними чинниками більше, ніж віросповідно-сотеріологічними. Хоча, поза сумнівом, інколи соціальні чинники в ході історії детермінували і певні богаословсько-догматичні дискусії, котрі поглиблювали «розділення», попри спільність орієнтації на євангельські істини. Готовність окремих християнських громад до екуменізму є свідченням секулярно / постсекулярної світоглядної налаштованості на релігійну практику з чіткою орієнтацією на настанови постсекулярної філософії і теології, котрі намагаються подолати той надлом, що був зумовлений секулярними віяннями як у культурі і політичному житті Європи, так і всередині християнських Церков.

Екуменічна релігійна свідомість – це свідомість християнина доби постмодерну, де явно чи опосередковано виявляє себе ефективна синергія обміркування світського, соціального, історично зумовленого в релігії, а також віросповідно-догматичного, сотеріологічного, того, що насажене Христовою проповіддю.

Подібні трансформації відбуваються в богословському дискурсі як православної, католицької, так і протестантської Церков, спричиняючи долання як у богословському, так і філософському дискурсах власних методологічних рамок, орієнтуючи на міждисциплінарність та ідейний екуменізм в гуманітаристиці.

Юрій Чорноморець так окреслює стан сучасної філософії і християнської теології: «Вслухаючись у голос теології, сучасна філософія чує дискурс свій власний, бачить творчий відгук феноменології, герменевтики, комунікативної прагматики, філософії релігії. Звичайно ж, філософія хотіла би присвоїти собі й ці напрацювання разом із усією християнською спадщиною (С. Жижек). Але християнська теологія початку третього тисячоліття саме завдяки радикальному поєднанню традиційності та новаторства, ортодоксальності та філософічності, виявляється занадто глобальним дискурсом, який філософія просто не може секуляризувати. Сьогоднішня християнська теологія легко переступила кордони між релігійним та секулярним, просто не визнаючи існування автономного секулярного: адже будь-яка культурна діяльність людини в її глибинній суті виявляється знову і знову релігією або квазі-релігією» [309, с. 12]. Ю.Чорноморець розгортає тут думку, що теологія початку третього тисячоліття набуває дедалі більшого імунітету проти клерикалізму, консерваторства, активно звільняється від фундаменталістських рудиментів, відкидає екстремістські підходи. Цей дослідник пише: Вона просто універсальна – і універсальна не меншою мірою, ніж наука чи філософія. Вона розмірковує про все – від істини до політики. І розмірковує не менш раціонально, не менш духовно, не менш чесно» [309, с.12]. Такі реформування в богослов'ї є продуктивним матеріалом для вивчення не тільки філософами, богословами чи релігієзнавцями, а й представниками інших гуманітарних та соціальних наук. Адже в них міститься не тільки цінний теоретичний ресурс, а й значний потенціал для практичних

змін і всередині конфесій, і всередині інших конкретних постсекулярних, постмодерних соціальних спільнот як середовища взаємодії віруючих і невіруючих, християн і не християн тощо.

Термін «реформи» увійшов у свідомість сучасних поколінь з молоком матері. «Реформування» і «життя по-новому» – це й надалі реалії нашого буття, як духовно-релігійного, так і соціального, політичного, економічного тобто в усій повноті вияву його атрибутів. Особливо цікавими для рефлексії видаються питання тих реформ у культурно-соціальному, релігійному, духовному житті, які прогноуються й передчуються в умовах євроінтеграції. Адже відомо, що попри зміни «обличчя сучасної Європи»<sup>4</sup>, все ж досі зберігаються підстави говорити про специфічні європейські цінності, котрі уже активно впливають на життя сучасних українців, вкорінюючись, з певними видозмінами чи без них, у їхню звичну аксіологічну координатну площину. А тому, зараз спробуймо зупинити свою дослідницьку увагу на з'ясуванні генези та перспектив сучасних європейських цінностей через призму соціальної етики та богослов'я католицької Церкви й, зокрема, Івана Павла II.

Ми свідомо обрали думки цієї непересічної особистості саме на цьому етапі дослідження, адже Іван Павло II – це святий, мислитель, релігійний лідер та моральний авторитет для багатьох як віруючих, так навіть і безрелігійних людей усіх стратифікаційних рівнів. Саме постать Папи Івана Павла II для нас є яскравим взірцем тих змін, про які ми говоримо як про предмет власного дослідження, – змін, котрі зажди баланують між «духовним» і «світським», змін, котрі, маємо надію, все ж призведуть всіх до тієї «святості»<sup>5</sup>, котра першочергово стосується нашої людськості, а

---

<sup>4</sup> Словосполучення беремо в лапки», вказуючи на його смислове навантаження запропоноване Ж.-П. Віллемом в праці «Європа та релігії: ставки ХХІ століття» (Дух і літера, 2006). Наразі воно полягає у все глибиннішій діалектиці «відмінності» та «рівності».

<sup>5</sup> Християнські богослови, не винятком є Іван Павло II, неодноразово підкреслюють те, що потенціал святості закладений в усіх людях згідно з біблійною формулою «на образ і подобу» (Бут. 1, 26-27). Ісус Христос постав втіленням Богом, досконалою людиною, не знищивши в собі людську природу, а вивішивши її до визначного достоїнства. Такі думки є основою антропології сучасного традиційного західного християнства.

отже, має стосунок (як ідеал аксіологічного становлення) не тільки до віруючих, але і в позаклерикальному значенні – до всіх гідних людей доброї волі.

Про європейські цінності говорити модно й актуально ось уже декілька десятиліть поспіль. Про них як про зразок найадекватніших норм належного (або, навпаки, як про деструктивний феномен) говорять і науковці, і політики, і культурні діячі. Дехто їх називає саме християнськими<sup>6</sup>, дехто – секулярними<sup>7</sup>, а дехто й маркує як «руйнівні»<sup>8</sup>. Природу й сутність європейських духовних – чи «антидуховних» – підвалин у деяких соціально-ідеологічних дискурсах навіть прямо та безапеляційно протиставляють «істинно християнським».

У межах такої апеляції до ідей богослова з такою яскравою біографією, у пригоді можуть стати численні енцикліки та інші документи, котрі Іван Павло II видавав як Папа. Але ще цікавіше

---

Саме вони надихнули Івана Павла II на відомий вислів: «Людина – це шлях Церкви».

<sup>6</sup> Зокрема, глава УГКЦ Святослав Шевчук в інтерв'ю каналу «112» наголошував на тому, що справжні європейські цінності є християнськими: <https://ua.112.ua/video/dlia-mene-spravzhni-ievropeiski-tsinnosti--tse-khrystyianski-tsinnosti-sviatoslav-shevchuk-195082.html>

<sup>7</sup> Аналізуючи сьогодення європейського світоглядного самовизначення через призму становлення основоположних вартостей європейських суспільств, певні дослідники вказують на секуляризм як фундаментальну ознаку європейських цінностей, зокрема про це йдеться в праці «Definition of the most basic European Values and their significance for our modern society» (доступ до електронного джерела: [http://europaeschewerte.info/fileadmin/templates/Documents/ewdef\\_en.pdf](http://europaeschewerte.info/fileadmin/templates/Documents/ewdef_en.pdf)).

Або ж досить промовистою в цьому контексті є позиція Агустіна Хосе Менендеса, яку він висловлює в своїй публікації «A pious Europe? Why Europe should not define itself as Christian» (доступ до джерела: [http://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-working-papers/2001-2010/2004/wp04\\_10.pdf](http://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-working-papers/2001-2010/2004/wp04_10.pdf)): «... вказівка на християнські цінності вважається контрпродуктивною з точки зору забезпечення громадянської інтеграції всіх мешканців Союзу (Європейського Союзу – ІІ)»

<sup>8</sup> Про беззмисовні та безжальні «європейські цінності» ми можемо почитати, зокрема на сайті з промовистою назвою – «С нами Бог! Москва III Рим» (<http://3rm.info/publications/39605-evropeyskie-cennosti-bessmyslennye-i-besposchadnye.html>)



звернутися до його живого слова, котре звучало під час одного з останніх інтерв'ю, було записане, перекладене з італійської й вийшло друком в Україні під назвою «Пам'ять та ідентичність. Бесіди на зламі століть» [127].

Попри всі дискусії, які точаться довкола аксіологічної визначеності Європи, все ж у сучасному суперечливому світі, сповненому найрізноманітніших викликів – політичних, економічних, соціальних, екологічних, саме Європа виглядає чи не найпривабливішою в цьому контексті. Багато хто пов'язує цю її привабливість із укоріненістю європейських цінностей в християнській традиції. З такою думкою погоджується й Папа Іван Павло II: «...Саме євангелізація створила Європу, започаткувала цивілізацію її народів та їхніх культур» [127, с. 100]. Відомо, що європейські норми життя формувалися у складних історичних умовах, протягом тривалого періоду інтелектуального та соціального становлення європейських націй: від доби грецьких філософських дискусій до постмодерних філософських студій; від грецької демократії, суперечливості соціальної й ціннісної дійсності Римської імперії через революції, світові війни до ідеалів Європейської унії. На долю християнської релігії випадали складні часи, суперечливі події, найрізноманітніші кризи як у позарелігійному середовищі, так і спродуковані власне ним. Але християнство, виникнувши в колисці грецької філософської та юдейської релігійної традицій, на європейських теренах всотувало в себе темперамент тих народів, якими ширилося, поряд з тим зберігаючи свою центральну ідею – «заповідь любові» та взірць Христової жертвовності, які б не мали жодного сенсу поза усвідомленням окремою людиною співпречетності як до «жертви», так і до рівності всіх людей перед любов'ю Божою до своїх створінь. Іван Павло II так міркує з цього приводу: «Поширення віри на континенті сприяло формуванню окремих європейських народів, вкладаючи в них зародки культур з різними характеристиками, але споріднених між собою спадщиною спільних вартостей, саме тих, коріння яких слід шукати в Євангелії» [127, с. 100]. Християнська система цінностей, обираючи як засадничу ідею взірць жертвовної любові, є і вразливою, і величною. Її вразливість слід шукати в спотворених інтерпретаціях християнства як релігії «слабких», релігії «рабів». Попри знані сторінки історії,

коли під гаслами християнської покірності та любові творилися справи далеко не Божі; попри фундаменталізм деяких сучасних християнських Церков, які прикривають свої політичні цілі «братерською любов'ю», все ж християнська любов за своєю суттю є іншою. Її ідеали розкриваються на сторінках Євангелія, звучать із уст Христа, котрі не завжди лагідні, але завжди люблячі. Її велич в тому, що вона закликає «любити ближнього свого як самого себе» (Мт. 22:39) тією любов'ю, яка «не радіє з неправди, але тішиться правдою» (1 Кор. 13:6). Ідеал правди є суголосним ідеалу любові.

Саме така система вартостей й витворювала настільки різноманітні національні традиції європейських народів під знаменами християнських цінностей: «...на основі платформи вартостей, що їх поділяв цілий континент, розвивався плюралізм національних культур. Так було в першому тисячолітті й почасти, попри розколи, що відбулися, також у другому: Європа, при багатоманітності національних культур, далі жила в єдності засадничих вартостей» [127, с. 100]. Для Івана Павла II очевидно, що Європа не є монолітним організмом ні в контексті національних, ні мовних, ні релігійних традицій, але об'єднавчим елементом для європейської спільноти є система християнських цінностей як засадничих, прагнення балансувати між різноманіттям та єдністю на шляху осягнення істини, а отже, втілення живої любові в практику щоденної життєдіяльності. Цьому прагненню не змогли нашкодити ні розколи в християнстві, котрі змінили релігійну строкатість Європи в конфесійному плані, ні розгортання специфічного секулярного типу соціального життя європейських народів під впливом ідейно-теоретичних та суспільно-політичних трансформацій, котрі змінювали Європу впродовж багатьох століть.

Зараз важко сказати, де слід шукати джерела секулярного мислення характерного для європейського культурного типу, що найбільше уявилося в ХХ ст.: чи у схоластичній традиції Середньовіччя, котра прагнула раціоналізувати християнську релігію, чи в антропологічних студіях Відродження, чи в протестних настроях Реформації, котра змінила модули релігійної свідомості розмиттям сакрального й профанного, чи в тому дусі свободи і верховенства розуму, який наповнив Європу в добу Просвітництва. Очевидно, що реформування європейських цінностей найбільш відчутним стає саме в контексті європейського

Просвітництва. Але чи можливим було б формування ідеалів Просвітництва без всіх епохальних звершень, котрі йому передували? Питання риторичне й не визначальне в ході нашої розвідки. Важливо, що попри трансформаційну значущість просвітницького мислення й певну упередженість церковних ієрархів щодо результатів Просвітництва в контексті аксіологічного становлення Європи, Іван Павло II підкреслює: «Європейське Просвітництво дало не лише звірства Французької революції; воно дало також позитивні плоди, як ідея свободи, рівності й братерства, а ці вартості мають своє коріння в Євангелії. Навіть коли їх проголошували незалежно від нього, ці ідеї самі говорять про своє походження» [127, с. 113].

Очевидно, що християнське віровчення та етика якісно відрізняються від аксіології інших релігій авраамічної традиції саме проголошенням людського братерства. Як відомо, юдаїзм чітко робить наголос на ідеї «вибраного народу» (звичайно, з чіткою артикуляцією не ексклюзивної вибраності, а ціннісно зобов'язальної). Іслам протиставляє «вірних» і «невірних». І лише в євангельських текстах читаємо про те, що людина Нового Завіту - це якісно інша особа, котра усвідомлює, що кожен має прагнути до єдності та братерства, а не протиставлення, адже «...нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!» (Кол. 3:11). Відповідно, Іван Павло II дає таке витлумачення цих євангельських істин: «Братерство – це узи, що пов'язують між собою не лише людей, а й нації. Історією світу має керувати засада братерства народів, а не лише гра політичних сил чи гегемонія волі монархів, які не зважають на права людини і націй» [127, с. 114]. Отже, це не братерство з бажанням розподілу ролей «старшого» й «молодшого» брата, адже таке братерство, як свідчить історія, є маніпулятивним й якісно таким, від якого понтифік застерігає «гегемонія волі монархів, які не зважають на права людини і націй» [127, с. 114]. Таке «братерство» веде до війни й розбрату. Такі збочені форми «братерської любові» нав'язувалися як цінність в часи Радянського Союзу, коли інтернаціональна «любов та приязнь» не заважала все ж вивершенню одного народу з-поміж когорти інших на правах не просто «першого серед рівних», а «головного», «визначального». Такий стан речей був відчутний (й подекуди залишається відчутним

на пострадянському просторі) не тільки в політичному, соціальному чи культурному житті. Саме це, як відомо, призвело до тієї ситуації, котра склалася сьогодні в українському православ'ї: «старший брат» не готовий змиритися із втратою впливу на свідомість віруючих українців і всіма можливими способами намагається протидіяти бажанню української громади утверджувати українську за духом, а не тільки за назвою православну Церкву. Годі сподіватися допомоги від патріарха Московського: його християнська «братська» любов не здатна подолати кордони політичних та економічних інтересів. Цим-то братерство «русского мира» якісно відрізняється від європейського ідеалу братерства. Адже справжнє братерство як цінність європейська з християнським корінням полягає в тому, що «...дух Євангелія виражається насамперед у готовності надати ближньому свою допомогу» [127, с. 115]. У цьому контексті цікавими є міркування Папи Івана Павла II про дві християнські традиції – східну (візантійську, православну) і західну (з центром в Римі, католицьку): «Як здоровий організм потребує двох легенів, щоб правильно дихати, так і Церква, яка теж є організмом на духовному рівні, потребує цих двох традицій, щоб повніше черпати з багатств Об'явлення» [127, с. 101]. Очевидно, що Папа свідомий обрядових і віросповідних відмінностей між цими традиціями, але попри це, демонструючи вірність ідеям екуменізму та толерантності він, на нашу думку, підкреслює і той факт, що визначальними для християнської Церкви, а отже й для християнської традиції є прагнення додержуватися Христового Одкровення, котре для кожного християнина маніфестується на сторінках Євангелія самим життям, проповіддю та хресною смертю Ісуса.

Толерантне співіснування Церков християнської традиції сприятиме не тільки справжньому втворенню волі Христової щодо «любви до ближнього» і братерства, але й збереженню авторитету Церкви на теренах сучасної Європи, де толерантність і братерство розглядаються як основні вартості життя. Тоді як чвари між релігійними спільнотами утверджують людей в думці про політичну, а не місійну діяльність церковних сановників; про бажання церковних лідерів відстоювати власні інтереси збагачення та прославлення, а не турботу про сотеріологічні перспективи послідовників тієї чи іншої релігії. Дійсний авторитет Церкви в

умовах після секуляризації є актуальною необхідною вимогою, котра звернена до представників християнських релігійних організацій. Адже людина XXI століття не обтяжена необхідністю й безальтернативністю віри. Питання віри та релігійності стають питанням вибору. А тому демонстрація послідовності власної місії християнськими Церквами як такими, що мають проголошувати євангельські цінності любові, є підтвердженням їхньої християнської сутності. Постсекулярність в адекватних соціальних умовах демонструє можливість продовження екуменічного руху, започаткованого ще в ХХ ст.: сучасні християнські Церкви здатні спільно реалізовувати цілу низку проектів соціального служіння, вести плідні богословські діалоги. Проте, в умовах превалювання авторитарного впливу фундаменталістськи налаштованих речників християнської Церкви, котрі заявляють про унікальність благодаті, котра перебуває лише в їхній Церкві, говорити про додержання ідеалів толерантності годі. Тобто Іван Павло II чітко застерігає від міжконфесійного конфлікту вказуючи, що Церква в умовах після секуляризації в першу чергу має бути Церквою місійною.

Папа стверджує: «Церква в Європі й на всіх континентах має усвідомити той факт, що вона завжди і всюди є Церквою місійною (*in statu missionis*). Місійний характер настільки глибоко лежить в її природі, що ніколи і ніде, навіть в країнах з сильною християнською традицією, Церква не може не бути місійною» [127, с. 119] і він продовжує «Насамперед вона не повинна переставати звіщати Євангеліє» [127, с. 120]. Таке ставлення до головної мети діяльності Церкви Христової знаходить своє підтвердження вже на ґрунті тих спільнот, де й справді Церква посідає важливе становище в соціальному житті громадян, наприклад, у рідній для Івана Павла II Польщі. Попри тверді позиції Католицької Церкви в цій країні, певні тенденції щодо осмислення проблемних для християнської біоетики аспектів життя – аборт, етико-соціальний статус гомосексуалістів тощо розглядаються в методологічній площині ліберальної аксіології, а не католицької. Папа досить вдало резюмує цю ситуацію такою думкою: «...Церква, як людський інститут, має постійну потребу в очищенні й оновленні... Церква ж, як Тіло Христове, є нормальною умовою присутності та дії Христа у світі» [127, с. 120]. Тобто підкреслюється той аспект, що Церква повинна переосмислити свою соціальну місію, попри стійкість

еклезіологічної місії бути Тілом Христовим і сотеріологічним дороговказом. Християнська Церква не має права на втечу від ціннісних викликів сучасності, вона не може сховатися за формалізовану вірність догмі. Догмати Церкви є непорушними, проте сприйнятливі форми їх артикуляції в сучасних умовах вимагають реабілітації християнської етики як основи християнської віри та практики. Варто пам'ятати, що християнська етика є етикою любові. Саме християнська любов є основним, якщо не єдиним інструментом протидії всім викликам секулярного чи постсекулярного світу. Християнська етика вже продемонструвала свій потенціал бути ідейно-методологічним джерелом загальнолюдських цінностей. Але історія західноєвропейської цивілізації знає конкретні приклади неузгодженості між «цінностями, які проголошувалися» і «вартостями, котрі втілювалися в життя» християнських спільнот і організацій. Такі приклади призвели до нівеляції у свідомості багатьох християнських вірян норм морально належного, що у свою чергу призвело до того, що, за твердженням багатьох дослідників<sup>9</sup>, в умовах постсекулярності зацікавленість релігією зростає, але вплив християнської аксіології залишається мінімальним.

Іван Павло II твердить, що «світ для Церкви є завданням і викликом» [127, с. 123-124], але «...все те, що у світі відвертає людину від Бога: нині це можна окреслити поняттям антиклерикальної секуляризації. Але це негативне значення світу у Святому Письмі урівноважується позитивним: світ як Божий витвір, світ як сукупність благ, що їх Творець дав людині, ввіряючи їх їй як завдання, яке треба довести до кінця з просвітленою і відповідальною ініціативою. Світ – театр історії людського роду – несе знаки його змагань, його поразок і перемог» [127, с. 121]. Секуляризація як процес «розчаклування» свідомості увиразнила як хиби, так і велич християнської аксіології. Адже саме в умовах секуляризації в суспільствах визріли підстави для зміщення вектору від статутарної, традиційної релігійності ритуалу і обряду до

---

<sup>9</sup> Бух Алоїс Йоганнес. Інтерес до релігії зростає – вплив християнської релігії зменшується? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://er.ucu.edu.ua/bitstream/handle/1/152/Buch\\_Growing%20Interest.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://er.ucu.edu.ua/bitstream/handle/1/152/Buch_Growing%20Interest.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

аксіомірної, внутрішньо вкоріненої релігійності та глибинної рефлексії над постулатами віри. Але поряд з тим, секулярність чітко окреслила той факт, наскільки тонка межа між свободою та ціннісним нігілізмом в умовах абсолютизації соціального ідеалу морально належного.

«У ХХ столітті чимало було зроблено, щоб світ перестав вірити і відмовився від Христа. На кінець століття, а разом і тисячоліття, ці руйнівні сили ослабли, але залишили за собою велике спустошення. Це спустошення свідомості призвело до нищівних наслідків у царині моралі: і особистої, і сімейної, а також в царині суспільної етики» [127, с. 124]. А тому завдання кожного християнина, котрий сповідує християнські норми ціннісного самовизначення в сучасних умовах – бути максимально лабільним, тобто адекватно реагувати на аксіологічні виклики світу, його мінливість, не втрачаючи власної християнської ідентичності, але й не пориваючи із реальним станом розвитку соціального життя. «...Християни можуть іти назустріч сучасному світові й розпочати з ним конструктивний діалог. Вони можуть схилитися як євангельський самарянин, над зраненою людиною початку ХХІ століття, намагаючись зцілити її рани. Потреба нести поміч людині незрівнянно важливіша від полеміки і звинувачень...» [127, с. 115].

Життя релігійної людини в умовах «після секуляризації» є співмірним поняттю культурної шизофренії, тільки в аспекті більшою мірою не соціальному, а власне світоглядно-ціннісному. Релігійність сьогодні є викликом, навіть у суспільствах з превалюючим відсотком віруючих людей, адже сутність сучасної європейської культури, котра виплекана в лоні християнської традиції зараз часто протиставляється сутності християнського віровчення і етики. А тому доволі продуктивними для розвінчання певних міфів і штампів щодо поняття норм належного є саме вже проаналізовані та інші ідеї Івана Павла II. Ці ідеї підтверджують вірність понтифіка євангельським ідеям любові та взаємодопомоги, котрі були продемонстровані Христом і вважаються основоположними цінностями християнської аксіології. В умовах постсекулярності настанова на справжнє практичне втілення їх в життя здатна забезпечити мирне співіснування представників різних світоглядів та культур, й поряд з тим – реальний ренесанс християнства не лише в кількісному, а й якісному плані.

Християнська етика в такий спосіб і далі матиме можливість бути сумірною з глобальною етикою, котра розв'язує не тільки питання церковно-релігійного життя і побуту, а й соціальної дійсності, не консервуючись лише в конфесійній площині, а дбаючи про здійснення Христового заповіту бути «світлом для світу» (Мт. 5:14).

Знаковими в контексті творення нового богословського дискурсу, актуалізованого секуляризаційними процесами є рефлексії щодо проблем місії та місійності. Богослов'я будь-якої релігії у своїй цілісності містить поєднання доктринальних, моральних, еклезіологічних та соціальних складових. Витлумачення певного аспекту віровчення без діалогічної єдності його з іншими доктринальними особливостями, морально-духовними наслідками і спонуками та дійсним місцем в діяльності церковної спільноти буде або доволі поверховим, або й хибним. А тому такими цінними видаються богословські спроби осмислення місійності Церкви через призму вічного діалогу і досконалих відносин любові іпостасей Трійці. Одним з таких богословів є Леслі Ньюбігін – мислитель із дуже цікавою біографією як життя, так і творчості. Система поглядів Леслі Ньюбігіна на феномен місії як діяльності Бога і Церкву постає як конкретний інструмент діалогу Бога із світом.

Леслі Ньюбігін, пропонує зрозуміти сутність місії на найбільш глибокому рівні – не тільки й не стільки як конкретні аспекти діяльності Церкви, а власне через аналіз її сутнісних ознак і витлумачення феномену діалогу в любові Отця, Сина та Духа Святого і Їхню місію. «Цілком очевидно, що Церква елліністичного світу IV століття відрізнялася від тієї, що зібралася у світлиці в Єрусалимі. Вона буде змінюватися, зустрічаючись з кожною новою культурою, з кожним новим способом життя в довірчому діалозі з ними» [200, с. 211], а тому «Християнин повинен вступати в діалог, вірячи, що сила Духа може скористатися цією нагодою для радикального навернення співрозмовника – як, втім, і християнина» [200, с. 218]. Під таким кутом зору змінюється глибина вкоріненості в місійну природу Церкви проблеми ставлення до Іншого, корегується спрямованість наративу проповіді навернення та інтенсифікується робота над усвідомленням християнського служіння як руху за Христом. Богослов свідомий тієї ситуації, в якій опинилася християнська релігія «після секуляризації»: «росте відсоток людей, що живуть в міських агломераціях, де кожна



людина зазвичай є членом одночасно декількох культурних спільнот» [200, с. 170]. Але поряд з тим «християни не можуть погодитися з іншим вищим авторитетом, крім Євангелія, – чи то філософська система, чи то містичний досвід, чи ж вимоги національного і всесвітнього братерства» [200, с. 197]. А тому настанова на «оновлення» актуальності християнської проповіді для Ньюбігіна є очевидною.

Формування будь-якого мислителя, а надто богослова відбувається як процес внутрішньої роботи та рефлексії над наявною соціальною дійсністю, власним світоглядом і під впливом конкретних зовнішніх культурних, географічних, економічних, політичних чинників. Життєвий шлях Лесли Ньюбігіна через призму бачення конкретних дослідників, що вдаються до висновків про взаємозв'язок життя і поглядів богослова видається не тільки захопливим, а знаковим, особливо з огляду на нашу увагу до виявів ефективної синергії філософського і богословського, світського і релігійного в конкретних релігійних феноменах та проявах релігійності. Зокрема, дослідник І. Русин вказує: «Своїм безпосереднім місіонерським служінням, активною діяльністю в екуменічних організаціях і проектах та дослідженнями Ньюбігін справив потужний вплив на розвиток місіології. Він втілював у собі унікальне поєднання польового практика і проникливого дослідника, який здатний осмислювати досвід і передбачати нові виклики та можливості» [242, с. 29]. Обмірковуючи різні підходи та даючи витлумачення концептуалізуючим термінам Ньюбігіна, І. Русин доходять до висновку, що «Місія, не дивлячись на те, що бачиться як дія Церкви, насправді є атрибутом Бога. Саме Бог є місіонер і тому місія є саме Його місією, яку Він ініціює і вершить як Бог Отець, Син і Дух Святий» [242, с. 98]. Насправді Ньюбігін в дусі постсекулярної філософської та богословської традиції поєднує соціальну та тринітарну конотацію християнської релігії в контексті дефініції місії: «Місія передбачає очікування того, що Святий Дух візьме належне Христу і відкриє це Церкві, спрямовуючи її до нової істини» [200, с. 220]. Такий підхід мотивує його до доволі продуктивних аксіологічних розмірковувань, котрі як висновки можуть також містити в собі дійсний потенціал для порозуміння між представниками різних світоглядів та переконань: «Справжня людяність – це взяття на себе взаємної і колективної

відповідальності, що і стверджує Біблія, тож спасіння має бути актом, який пов'язує всіх нас воедино і відновлює для нас справжню взаємність відносин один з одним і навколишнім світом. Це означає, що дар спасіння зумовлений нашою відкритістю одне одному. Спасіння не може зійти до кожного прямо згори, як проходить крізь дах промінь світла або блискавка. Воно приходить до нас через нашого ближнього, коли ми відкриваємо двері і запрошуємо увійти» [200, с. 83]. Як бачимо, Ньюбігін здійснює потужний синтез сотеріологічного і морального імпульсів релігійності, і завдяки цьому його ідеї набувають дієвого аксіо-комунікативного потенціалу.

Важливою компонентною в системі ідей Ньюбігіна є осмислення проблем, пов'язаних з тринітарним богослов'ям. Через розкриття власної христології, пневматології він і вибудовує різницю у баченні місіонерської та місійної діяльності. Місія Церкви, природно виводиться богословом із місії Бога. Відповідно І. Русин і констатує: «Рефлексія над Трійцею як джерелом і суб'єктом місії дозволяє Ньюбігіну просунути далі в усвідомленні тринітарних засад місії. Він говорить про Трійцю як початок місії не у часовому і позиційному вимірі, а у онтологічному і сутнісному. Місія не просто починається з Бога, або Богом, місія починається у Богіві. Іншими словами місія починається у внутрішній природі Бога як Трійці» [242, с.115]. Такі міркування, на наше переконання, наснажують богословський дискурс місії глибинним аксіологічним спрямуванням, котре набуває свого вивершення у заповідях Любові та служіння Іншому. Ньюбігін доволі доцільно вводить поняття відповідальності Церкви у світі. Іншими словами, виникає дихотомія між відповідальністю окремого місіонера й відповідальністю Церкви за ефективність виконуваної місії. А істинна місія – це значно більше, ніж розширення Церкви. Прикметні висновки, які з цього робить уже згаданий український дослідник творчості Ньюбігіна І.Русин: «...головним завданням Божої місії є не християнізація, а побудова здорового та стійкого суспільства – справжньої ойкумени» [242, с.164]. Така настанова створює передумови для кроків дійсного морального і релігійного розвитку особи на шляху плекання себе в Церкві Христовій на образ Христа. Але найбільш гуманістичним і таким, що сприяє справжньому релігійному діалогові як у межах конкретної конфесії,

так і в міжконфесійній площині є визначення релігії, котре дає Ньюбігін. Його визначення доволі близьке до кантівської чи фромівської традиції, де істинна релігійність вимірюється не історичною назвою, а тими діями, котрі підтверджують вірність певній традиції. Іншими словами – дії кожного християнина повинні бути спрямовані на дійсне відтворення у власній практиці Христових настанов. Доволі продуктивною є й систематизація діалогу в контексті концепту місійності та тринітарності: 1) діалог як зустріч; 2) Діалогічна контекстуалізація; 3) Діалогічна місія у міжконфесійному контексті. Розгортання рефлексій довкола цих понять спонукає дослідників до висновків, що «Єдність, як зазначає Ньюбігін, не має на увазі уніфікацію, а динамічні стосунки, щирий діалог і навіть напругу. Одною з умов екуменізму і співпраці Церков Ньюбігін називає усвідомлення припущення можливості помилковості власного богослов'я» [242, с.251]. Таке бачення створює передумови для діяльного екуменізму та спільного розв'язання важливих проблем соціального, духовного і культурного спектру.

Окрім того, саме в руслі постсекулярної теології зароджуються підходи, котрі по-новому синтезують ідейні концепти філософії, причому частково саме тієї філософії, котра асоціюється зі світоглядно-ціннісним нігілізмом і релігійною опозицією. Зокрема, нового звучання набуває концепт «смерті Бога», що був запропонований Ніцше.

*Жан-Люк Маріон*

У творчості французького феноменолога та католицького богослова Жана-Люка Маріона актуалізована Ніцше проблема кризи релігійності, що відобразилася в ідеї «смерті Бога», віднаходить інші шляхи актуалізації якраз засобами теології. Тематичні вподобання в царині філософії та богослов'я Маріона доволі різноманітні. Він у своїх роботах синтезує ці інтереси як методологічно, так й ідейно, що забезпечило йому статус мислителя, котрий здійснив «богословський поворот» в французькій філософії. Цей автор переосмислює сутнісні характеристики концепту «смерті Бога» з огляду на ті модуси, котрими повинен володіти «Бог», якого «вбило» європейське суспільство.

Звернімо увагу на таку оцінку: «При всій удаваній різнорідності матеріалу загальна структура і рух думки Ж.-Л. Маріона простежуються цілком ясно. Відправним пунктом цієї думки постає питання про те, який сенс може мати поняття «смерті Бога». Чим повинен бути «Бог», здатний померти, і що повинно було трапитися з нами, щоб нас спіткала «смерть Бога»? Вся справа в тому, показує Маріон, що від хватки «смерті Бога» вислизає саме Бог. Те, що вмирає, є ідол Бога» [170, с. 3]. Маріон вводить поняття «ідола» як певного симулякра християнського Бога, який з'явився в релігійному середовищі європейців як спадок секуляризації і раціоналізації релігійності. Бог, якого «вбито», – є створеним Богом, витвором людської свідомості і прагнень, але аж ніяк не реальним християнським Богом, про якого йдеться у Святому Писанні.

Спеціально наведемо тут розлогу цитату, що увиразнити єдність думки і оригінального, до певної міри експресивного стилю письма Маріона: «Тут «релігійний інстинкт, тобто виготовлювач богів (gottbildende)», вступає в гру на повну силу, постає у всій своїй оголеності. Він не тільки виробляє «Бога», а й свідчить, розкриваючи власну гру, що знайдений таким чином «Бог» створений, а тому залишається ідолом. Ця думка, навіть якщо «вона робить все кривим», залишається думкою про те, що людині слід «творити» – і свій світ, і свою власну божественність (Заратустра, II, «На блаженних островах»). Ідолатрична процедура, що зводить разом «Бога» і людину – єдине, що надає твердий ґрунт, на якому може розгорнутися генеалогічна розвідка. Рішуче проводячи розтин трупу християнського «Бога», трупу, виявленого в понятті чи уяві, ми дістаємо можливість більш радикально виокремити ідолатричну потенцію як таку, що творить «богів» за образом людей» [170, с. 46]. Таким чином, Маріон виступає проти модернізованих форм ідолопоклонства і вихолощення справжнього ества релігійності.

Фосрбахівський концепт сутності релігійних прагнень особи, де в понятті Бога людина відтворює власне «я», тільки в гіперболізованій формі, та ніцшеанська ідея богоуподібнення людини, в Маріона не тільки синергійно витворюють його філософську ідею «ідола Бога», але й засобами богослов'я детермінують висновування про справжні характеристики Бога як такого на противагу цьому створеному і «вбитому» ідолі. Знову

ж, тут Маріон вдається до розмислів про синергію людськості і божественності, мирськості та непізнаванної трансцендентності, котра уможлиблюється через концепт Воплочення. Саме ця ідея та дискусії довкола неї (одна / дві волі; одна / дві природи тощо) змушують людину мислити Бога поетично через художні образи та тими засобами, котрі дає нам естетичне сприймання. Ми ще будемо звертатися до питання реалізації синергії світського і релігійного в естетичних переживаннях та мистецтві, але вже можемо твердити, що ця царина є чи не найвдалішою для реалізації потенціалу цієї методології, але з іншого боку, – саме тут найбільше можливостей порушити нетривкість «ефективності» такої синергії, коли світське не на шкоду релігійному й навпаки.

Перед людиною, котра прагне мислити категоріями істинного християнства, стоїть завдання чітко усвідомити не тільки різницю між Богом та «вбитим Богом», але першочергово досягнути суть божественного як такого. Маріон твердить: «Саме Бог і є той, «хто знає» величину міри, але за умови, що він, як Учитель, не закритий для пізнання землі і її меж. Цю подвійну приналежність по-своєму наслідуює поет, змушений зберігати «світський» (weltlich) дух: це така подвійність, в якій поет відчуває випробування мірою; подвійність, що не дозволяє людині перебувати інакше, крім як «поетично»; нарешті, подвійність, радикальною основою якої служить Втілення Бога, що являє себе мірі, яка дана людині. Можливо, Син і поет незлитно збігаються саме тому, що «будь-яка релігія в своїй істоті поетична» [170, с. 127]. Відповідно, думку Маріона можна інтерпретувати так: христологічна проблематика глибинно поетична – в тому сенсі, що для розуміння таємниць Боготвілення і Боголюдськості потрібно духовний досвід обрамляти в метафоричні форми, але ця метафоричність не чимось суто фантазійним. Під нею є онтологічна основа, і вона дозволяє свідомості розширити межі сприймання і вийти за суто фізичну систему координат та відкритися чуду.

Усвідомивши ці колізії витлумачення Бога та божественного, особа в умовах постсекулярності, згідно з твердженням цього мислителя, повинна поставити собі питання про можливість «повернення Бога» в той соціокультурний контекст буття суспільств, та й навіть у той якісний (в плані відповідальності та відповідності покликанню) контекст буття Церкви, який ми маємо

нині. Чи можливе «повернення Бога» без відновлення чутливості до переживання божественного? Ось ці питання турбують Маріона. «Питанню про «смерть Бога» передувало питання про ту метафізичну форму (онто-теологію), завдяки якій він став можливим; точно так само питання про «повернення богів» або про «нового Бога» повинне відступити перед більш сутнісним питанням: «Куди він [Бог] повинен повернутися при своєму поверненні, якщо йому перед тим (zuvor) людьми не приготовано оселі? І як могло б знайтися для Бога житло за божественною міркою, якщо сяйво божественного перед тим (zuvor) не почало променитися в усьому, що є?». Справді, відсутність Бога вказує на виснаження божественного: «Не тільки пішли боги і божественне, але і в історії світу згасло сяйво божественності» [170, с. 245]. Посуті, Маріон вказує на те, що сучасна релігійність є такою, якою вона є (з розмиттям межі секулярного / релігійного; священного / мирського тощо) в силу кількох важливих чинників. Основоположним з них є неможливість осягнення людськістю феномена божественності. Раціоналізація змісту віри, не допомогла на цьому шляху; секуляризація релігійності та «розчаклування» світу – тільки сприяли цьому когнітивному «надлому». А тому доволі слушно висновує українська дослідниця Оріся Біла про «бога без буття» Ж.-Л. Маріона [див.: 36, с. 507]. Згідно з її інтерпретацією, прислівник «без» аж ніяк не слід сприймати як певну атеїстичну позицію (заперечення Божого буття). Ця дослідниця обгрунтовує, що тут закладено зовсім іншу ідею: всілякі людські логічно оформлені і структурно вербалізовані уявлення про Божественне буття – це лише редуції, і вся їхня сукупність ніколи не вмістить у собі повноти змісту Одкровення. На протигагу Богові метафізики, ідея якого тяжіє до раціональної презентації, християнський Бог реалізує себе в людському світі через динамічне пробудження в людських душах налаштування любові, молитовності, тяжіння до літургійної співпричетності. Тому Оріся Біла влучно наголошує: «Найвище ім'я Бога, доводить Маріон, виявляється не в метафізичній предикації буття чи субстанції, а радше в богословському оспівуванні блага й любові. Адже якщо скінченним істотам для того, щоб любити, слід спочатку бути, то Бог любить «перед буттям» і винятково через цю любов створює все, включаючи й буття самого буття» [36, с. 507]. У такий спосіб

дискурс Маріона закликає активно повертати богомисленню і богошуканню живих практично-ціннісних вимірів.

І, відповідно, єдиний шлях «повернення Бога» – це шлях спільного християнського життя в лоні Церкви, співучасть в Богові через її Таїнства та постійне співпереживання божественного через молитву і внутрішню рефлексію-споглядання. І справді, напевно, варто погодитися з французьким богословом у тому, що сучасність вимагає від християн не тільки якісного облаштування соціальної активності власних релігійних громад, не тільки чутливості до викликів культури та соціальної дійсності, але й відповідального ставлення до «життя в Церкві». Це відповідальне ставлення вимагає подвигу Любові, Віри, Надії, що б поєднувалися зі звитягою Розуму, працювали б у синергії заради наближення до божественного в практиці релігійного життя.

*Харві Кокс*

Доволі цікавим і таким, котрий характеризується дещо іншим спектром методологічного спрямування власних висновувань щодо цілей та аксіологічно-сотеріологічного спрямування функціонування християнства в сучасному постмодерному світі, є Харві Кокс. Цей протестантський богослов є автором легендарної книги «Секулярне місто» (або «Мирський град», англійською «*Secular city*»), де він розмірковує про взаємозв'язок урбанізації та секуляризації, рецептуючи вчення Августина про два гради та синергійно поєднуючи його з постмодерними ідеями філософії міста, богословськими інтерпретаціями феномену християнської спільноти. Тобто його богословське вчення у суті своїй, а не тільки у способі викладу думки, спрямоване на ефективну синергію світського і релігійного, філософського і богословського. Саме в руслі налаштування на таку синергію й рефлексує щодо секуляризації цей вчений. Харві Кокс зазначає: «Найважливіші віхи нашого часу – розквіт міської цивілізації (урбанізація) і занепад традиційної релігії, причому два ці явища взаємопов'язані. Урбанізація є грандіозною зміною у способі спільного життя людей, а ця зміна стала можливою у своїй нинішній формі лише завдяки науково-технічним досягненням, які народилися внаслідок краху традиційних картин світу. Секуляризація – таке ж епохальне явище – характеризує зміну в тому, як люди стали осмислювати своє спільне життя, а це сталося лише тоді, коли зіткнення різних

культур у великому місті виявило відносність їхніх міфів, які раніше не ставилися під сумнів» [144, с. 20]. Тож врахування аспектів єдності світоглядних і соціальних трансформацій як чинника секуляризаційно-постсекуляризаційних явищ – це одна з домінант його концепції.

Кокс доволі прозоро й зрозуміло пояснює взаємозв'язок облаштування суспільного життя з вірою. Він накреслює логіку взаємозв'язку між суспільним устроєм, характерним для певного регіону в минулому, і тими феноменами традиційної віри, котрі засвоюються уже як частина культури й компоненти світоглядної ідентичності. З іншого боку, він вказує на те, як сучасний урбанізований мультикультурний глобалізований тип суспільств впливає на світоглядно-аксіологічне самовизначення особи: «Спосіб спільного життя людей істотно впливає на спосіб їхнього осмислення цього життя, і навпаки. Міста і села влаштовані так, щоб відображати устрій небесного граду – обителі богів. Але одного разу сформувавшись, модель життя поліса впливає на те, як живуть та уявляють собі богів наступні покоління. Суспільства і символи, якими вони живуть, повсякчас є у взаємовпливі. У наш час світський метрополіс відображає устрій нашого спільного життя і при цьому символізує наше уявлення про світ» [144, с. 20]. І справді, навіть життя в сучасному селищі та сучасному місті, дає можливість спостерігати просту закономірність: чим більша кількість населення, тим менше відчуття «взаємовключеності» в життєвий простір один одного, а отже взаємодопомоги, взаємного розв'язання певних проблем, але поряд з тим відчуття постійної відповідальності за думку та емоції «сусіда». Чим менше в певному населеному пункті «місцевого населення», тобто тих, чії бабусі та дідусі проживали на цій території (а очевидно, що саме в місті потужніше відчувається міграція населення) – тим слабшим є тяжіння до історичної спадщини, культурних традицій (які за переконанням Кокса та й більшості вчених в цій царині, вкорінені в традиційну релігію). У місті як освітньому, промисловому, політичному центрі більшим є приплив громадян інших країн, які привносять в його буття нові культурні та релігійні традиції і звичаї, що поєднуються з місцевими, розмивають їх, або й взаємно видозмінюються настільки, що втрачається їхній первинний зміст. А тому, місто так легко й природно породжує феномен секулярної



релігійності, котрий характеризується всіма тими модусами, які ми аналізували в попередньому розділі: приватизація, індивідуалізація тощо. Він пише: «Секуляризація не цікавиться всерйоз боротьбою з релігією. Вона просто тіснить релігію, вибиваючи в неї ґрунт з-під ніг, і йде далі. Секуляризація зрелятивувала релігійні картини світу і тим їх знезброїла. Релігія була приватизована. Її стали сприймати як приватну справу або точку зору окремих людей чи груп. Секуляризація домоглася того, чого не вдавалося досягти вогнем і залізом: вона переконала вірян у тому, що вони можуть помилятися...» [144, с. 21]. Як бачимо, цей автор витлумачує секуляризацію як «підмиття» традиційних (релігійних) основ світоглядного облаштування буття спільноти відповідно до змін самої культури спільнотного співжиття.

Кокс, на відміну від ряду інших богословів, не просто відмовляється від редукування християнського способу богоспількування до метафізичних актів, але (й у веберівському варіанті подачі суті християнської спільноти) намагається витлумачити взаємозв'язок Бога і сучасного світу. «Можливо, в мирському граді Бог закликає людину зустрітися з ним перш за все як з «Ви». Таке розуміння має на увазі далекосяжні наслідки. Воно наводить на думку, що людину не повинен зачаровувати Бог сам по собі. Подібно відношенню людини до колеги, її відношення до Бога формується тією роботою, яку вони роблять разом. Бог і людина не намагаються забути про цілий світ, щоб краще вдивитися один в одного, як це роблять юні закохані: замість цього вони знаходять радість у спільному виконанні спільної роботи» [144, с. 251]. Тобто, життя сучасного християнина повинне бути спрямоване не на відсторонення від звичного для нашого часу побуту, робочих буднів чи навіть дозвілля. Але все, що робить християнин, він повинен робити з усвідомленням того, що Бог постійно перебуває в цій праці з ним. А тому, очевидно, аксіологічне забарвлення всіх складових його життя повинне бути зорієнтоване на збереження цієї спільнотної єдності з Богом. Бачити Бога в іншому (колезі, водієві тролейбуса, дівчині з рекламними листівками на площі міста тощо), сприймаючи його інакшість, приймаючи її, – ось єдиний адекватний спосіб спілкування християн з іншими людьми. Такий спосіб витлумачення релігійності й християнської етики, очевидно є результатом намагання примирити секулярність і християнство, але

примирення «таким шляхом» не всім вірянам та й дослідникам може видаватися саме шляхом ефективної синергії. Адже чи збергас воно істинний дух християнства та християнської спільноти? Кокс усвідомлює це, а тому й пише: «Звісно, такий тип взаємин не задовольнить людину, яку вабить невідступне прагнення «віднайти» Бога або «зустрітися» з Ним. Такі люди завжди не задоволені явно скупими самооб'явленнями Бога. Це не те одкровення, яке сприяє містичному заглибленню» [144, с. 251]. Хоча, не можна твердити, що Кокс пропагує секуляризований тип релігійності у своїх роздумах, він тільки намагається віднайти той шлях ефективного облаштування життя християнської спільноти та християнської Церкви в «секулярному місті», котрий сприятиме збереженню християнства, але буде не на шкоду облаштуванню толерантності та гармонійного спілкування між представниками різних світоглядів.

Це завдання не лише для світських мислителів і громадських діячів, але й для Церкви. Богослов вказує: «Церква в мирському граді – діаконос, тобто слуга, який повинен докладати всіх зусиль, щоб принести місту зцілення і цілісність» [144, с. 138]. А тому в «мирському граді Церква, розділена за етнічною, расовою або конфесійною ознакою, не може навіть почати діяти. Якщо такий поділ відбувається, значить, ця церква все ще підпорядкована силам минулих епох. Вона все ще в полоні «цього минушого віку». Така Церква – не прорив в майбутнє, а bastion минулого і, отже, взагалі не Церква, тобто не есхатологічна громада. З властивою їм різкістю реформатори називали такі групи «антицерквами», а їхніх керівників – слугами Антихриста. Такі вислови сьогодні не поширені, але їхній зміст нам цілком ясний. Ісус Христос приходив до свого народу не через церковну традицію, а через соціальні зміни. Він йде попереду спочатку як вогненний стовп, а потім як Присутність, яка рухається з Єрусалиму до Самарії і аж до краю землі. Він завжди попереду Церкви, спонукаючи її відповідати часові, і ніколи не буває позаду – в очікуванні, щоб Його «підправили». Канон і традиція функціонують не як джерела одкровення, а як прецеденти, виходячи з яких у сьогоднішніх подіях можна розгледіти дію Бога» [144, с. 150]. Іншими словами, Кокс переконаний, що сучасна християнська Церква повинна з толерантністю та любов'ю ставитися до представників інших

культурних традицій і конфесій. На його думку, християнство доби постсекулярності – це релігія, Бог якої з любов'ю приймає Іншого, потенційно розкриває сотеріологічну перспективу перед представниками різних світоглядів, за умови що вони не суперечать християнському духу любові.

Сергій Лезов у висновках до книги Х. Кокса вказує: «Х.Кокс належить до числа тих теологів, які, слідом за Д.Бонхеффером, вважають, що християнству не обов'язково вибирати між двома шляхами, що ведуть до поразки, між впертою безкомпромісістю (фундаменталізм) і пасивним пристосуванням (врахування «духу часу»). Вони вважають, що для християнства можлива така зміна саморозуміння при збереженні специфіки, яка дозволить йому запропонувати світові щось цінне, що крім християнства було б відсутнє в «мирському граді» і чого «дорослий» світ справді потребує. Цей шлях веде до спроб зухвалого переосмислення християнської Традиції [144, с. 259]. Переосмислення християнства в Кокса, отже, – зразок внутрішньо богословського шляху секуляризації релігійності, але не через приватизацію чи індивідуалізацію, а через глобалізацію християнства. Переосмислене християнство Кокса – це справді світова універсальна релігія, котра прагне дійсної перемоги етики любові заради сотеріологічної перспективи всіх, хто створений «за образом і подобою».

Ми, вбачаючи в такій позиції богослова певні утопічні сподівання, все ж вважаємо, що наявність таких ідейних систем у середовищі богословського дискурсу нашого часу є свідченням актуальності християнства та готовності його adeptів до втілення Христової проповіді любові в практику життя.

*Джон Капуто*

Доволі продуктивно міркує про сучасність американський богослов та філософ Джон Капуто. У своїх основних публікаціях він актуалізує проблему визначальних історіософських та методологічних векторів взаємозв'язків між секулярним і постсекулярним світом.

Задля цієї мети він намагається проаналізувати стан філософського дискурсу постмодерну. І в доволі саркастичній формі демонструє той стан «розхристаності» філософської ситуації, котра все ж спровокувала такий рівень критики / недовіри до

попередніх систем поглядів, що уможливила активне повернення питань релігії у філософський дискурс, масову культуру, а тому детермінувала синергію релігійного і філософського дискурсів загалом. Капуто наголошує: «...нинішні філософи втомилися від старого Просвітництва. Вони дедалі більше схильні викривати модерністських викривачів, критикувати модерністських критиків, розчаровуватися в тих, хто розчаклює, ставити під сумнів забобон модерну щодо забобонів і шукати нове Просвітництво, яке було б просвітлене щодо (старого) Просвітництва. Це неминуче призвело до розколу в їхніх лавах з «гарячого» питання – про релігію, бо ж навіть цілком секулярні інтелектуали стали підозріливо ставитися до тієї підозри, яку релігія викликала у прихильників Просвітництва» [138, с. 186]. Але такий відвертий сарказм все ж не означає, що Капуто недооцінює критичності та значущості сучасного філософського дискурсу. Навпаки, він, як і ми, вважає таку синергію до певної міри діаметральних позицій продуктивною, за умови, коли кожна із ідейно-світоглядних систем працює не в координатах заперечення чи спростування, а у напрямку самопоглиблення за рахунок міждисциплінарної методології.

Мислитель твердить: «я повинен відразу підкреслити, що постсекулярна парадигма мислення не є ні некритичною, ні наївною. Вона виникла в ході повторного процесу, коли критика критики привела в результаті до пост-критичної позиції, дивно схожої і водночас помітно відмінної від до-критичної позиції. У підсумку виявилася аналогія між докритичним і посткритичним, а також можливість комунікації між ними. Але це лише аналогія, оскільки посткритичне теж зазнає критики і прийме її всерйоз, аби рухатися далі» [138, с. 186]. Таке ставлення до постсекулярності може видаватися наслідком глобалізованого космополітизму, який спричинив надконфесійність та мультикультурність філософського висовування, – так воно й є в царині світської філософії цього часу. Про це пише й Д. Узланер: «У цьому сенсі Капуто фактично говорить про постсекулярне як про таку собі позаконфесійну, аморфну духовність, яка так чи інакше відображена у всіх історичних традиціях, але ніколи до кінця в них не виражена» [273, с. 29]. Але така позаконфесійність – тільки царина власне філософії, теології та релігійної філософії постсекулярності не повинна орієнтуватися на таку парадигму, адже це завдасть шкоди самій

релігії. Як ми вже говорили в попередньому параграфі при розгляді середньовічних богословських моделей раціональних «доказів» буття Бога, – надмірне прагнення раціоналізації релігійного досвіду не може бути продуктивним ні для релігії, ні для філософії. Адже такий абстрактний раціоналізований Бог – не є Богом християнським. Він, якщо послуговуватися мовою Маріона, – лише ідол Бога. Капуто, як і ми, вважає, що така раціоналізована релігійність по факту є секулярною релігійністю – одночасно й передумовою секуляризації релігійності в добу Просвітництва, і продуктом секуляризації її у внутрішньо богословських колах середньовіччя. Модерн став вивершенням такої раціоналізованої секуляризації релігійності. Капуто наполягає: «Отже, в сучасну епоху питання про Бога було ґрунтовно переформульовано. Замість того, щоб приступати до нього, вставши на коліна, ми з поважним виглядом і суворими обличчями сидимо на жорстких лавках суду Розуму. Бог викликаний на цей суд як відповідач, який повинен дати онтологічні свідчення, щоб Він зміг виграти процес. Але, з точки зору Ансельма, в такому світі Бог уже помер, навіть якщо доказ Його буття буде визнано переконливим, бо те, що в цьому випадку може бути доведене або спростоване, – це не Бог, досвід якого здобувається в молитві і богослужінні, а філософський ідол» [138, с. 191]. Штучно, неприродно для християнської релігії раціоналізований концепт Бога, що часто зустрічається в абстракціях релігійної філософії та богослов'я схоластичної традиції ще з доби Середньовіччя, по факту не має ніякого стосунку до Бога, котрого кожен християнин повинен прагнути зустріти в досвіді власної віри та в літургійній практиці. Це не «Бог Авраама та Ісаака», а «бог філософів», що власне є, згідно з твердженнями Капуто – філософським ідолом Бога. Концепт ідола Бога успадкований від Маріона – увиразнюється Капуто як власне не тільки ідейно-світоглядна передумова «смерті Бога», а як латентний стереотип релігійної свідомості, що однаково живиться як секулярними, так і постсекулярними реаліями буття європейської культури та соціуму.

Р. Соловій доволі слушно висновує, що «услід за Ж-Л. Маріоном Капуто застерігає, що всі дискурси про Бога стоять перед небезпекою перетворення у «ідолів», які відображають наші власні перспективи і упередженості, замість того, щоб «іконічно»

відкривати нас до радикальної інакшості Бога. Таким чином, за усієї серйозності ставлення до релігії, зазначає Капуто, носій релігійних вірувань повинен зберігати певну іронічну дистанцію від них, пам'ятаючи, що в іншому історичному, географічному чи соціальному контексті він міг би з такою ж серйозністю сповідувати зовсім інші релігійні переконання. Іншими словами, постмодерна критика не просто обмежує знання, щоб залишити можливість для віри, вона намагається проникнути в саму віру, не релятивізуючи її, а реконтекстуалізуючи, наповнюючи поняття віри новим символічним змістом. Взаємодія постмодернізму з релігією є набагато тіснішою, ніж просте обмеження епістемологічних претензій раціоналізму» [251, с. 226]. Іншими словами, Капуто має однакові інтелектуальні та світоглядні претензії як до релігійних мислителів, так і світських філософів доби постмодерну; як до віруючих, так і тих, хто намагається максимально дистанціюватися від релігії як чогось асоціального, несучасного тощо. Будь-які крайнощі в соціально-культурній та світоглядній царинах щодо цих проблем є актами віддалення від істинної природи релігійності, адже вони однаково дистанційовані від Істини – одні через ілюзію інтелектуального самооблещування, а інші – ілюзію добротності.

Достатнім є бодай звернення до такого твердження Капуто: «І в К'еркегора, і в Ніцше в центрі – образ розтерзаного Бога» [138, с. 197]. Тобто, для богослова, як ніцшеанський «мертвий Бог», так і Бог відчайдушного «лицаря віри» Серена К'еркегора – рецепції спотвореного християнства. Тільки в Ніцше – це концепт, котрий підсумовує секуляризаційні процеси в соціальному контексті, а у К'еркегора – серед людей віруючих. Такі різновекторні полюси тяжіння серед гуманітарного дискурсу та інтелектуального середовища кінця XIX – початку XX століття якраз і спровокували «під» секуляризаційних процесів на рівні свідомості та ідейно-теоретичного обґрунтування соціальної практики. І тому Капуто вказує: «До кінця XIX століття в середовищі інтелектуалів Бог справді помер... Але релігія померла або швидко вмирала серед своїх учених супротивників, що впевнено провіщали її зникнення в міру прогресу науки й підвищення загального рівня освіти. Але цього не сталося» [138, с. 198]. Тобто попри побоювання і прогнози як релігійних, так і світських учених релігія, втративши певні сфери впливу в соціумі, видозмінившись в кількісному, та й якісному

плані, все ж не зникла ні з публічного простору, ні з побутового життя особи, ані вихолостилася як тип світогляду. «На превеликий подив учених гонителів релігії, які передбачали смерть Бога з середини XIX ст. аж до самого кінця XX, релігія повернулася в усьому своєму різноманітті. Хоча це не зовсім слушно, тому що про смерть релігії заявляли здебільшого інтелектуали; за межами академічної спільноти ніхто не думав, що вона кудись поділася. Але релігія повернулася навіть в середовище просунутих інтелектуалів, які надали їй нової легітимності, дискредитуючи тих, хто її дискредитував, підозрюючи тих, хто підозрював, сумніваючись у тих, хто сумнівався, викриваючи викривачів. Квітка релігії – це одна з квіток в нашій антології постмодерну» [138, с. 205]. А тому, постсекулярність – це не лише час «повернення релігії» в соціальну дійсність, але й повернення релігії в гуманітарний дискурс не тільки як об'єкта, а як суб'єкта інтелектуальних розвідок.

*Ганс Урс фон Бальтазар*

Сучасну постметафізичну / постмодерну теологію не можливо уявити без звернення до богословських розмислів католицького священнослужителя, теолога, мислителя, котрий здобув (хай і умовно) звання «отця Церкви» XXI століття – Ганса Урс фон Бальтазара. Комплекс його ідей – джерело для дискусій як щодо їх фундаментального спрямування, так і щодо методологічних інтенцій Бальтазара як постмодерніста від богослов'я.

Він впроваджує у богословський дискурс три теологічні дисципліни: теоестетика, теодраматика, теологіка. Ідейною синергією цих царин та екстраполяцією власних висновувань щодо їхніх здобутків, Бальтазар заповнює лакуни, котрі витворилися у християнському світі в період після секуляризації. Вбачаючи за вагому загрозу для християнської релігії в постсекулярній ситуації можливості повернення її до метафізичного дискурсу, цей богослов постулює для себе основне завдання так: віднаходження «постметафізичного» витлумачення Бога. Очевидно, що таке завдання змушує мислителя синтезувати у своїх дослідженнях антропологічні, аксіологічні, феноменологічні та гносеологічні ідеї.

Існування людини, згідно з твердженнями Бальтазара, саме собою вимагає «віднаходження Бога». Єдиною проблемою в цій неспростовній формулі є істинність шляху такого пошуку. На думку мислителя, екзистенційні реалії сучасності вимагають від

особистості конкретного досвіду «зустрічі з Іншим», але не через віднаходження достовірних свідчень «присутності Бога», а через певне протиставлення себе Богу. Інші епохи знали найрізноманітніші шляхи «доказів буття Бога», віднаходження свідчень існування Бога через раціональні конструкції та аксіологічні категорії, але все ж це не убезпечило людство від кризи релігійності, котра в теоретичному дискурсі окреслилася в підсумку постулюванням теорій секуляризації, а в релігійній практиці – індивідуалізацією та приватизацією релігії навіть в умовах так званої постсекулярності. Тому в такий спосіб Бальтазар робить спробу подолати редукцію християнства до антропологічного чинника, коли основний шлях осягнення Бога – «пошук Його всередині себе»: чи в межах власного розуму, чи в межах власної душі тощо. Наприклад, Ю. Чорноморець окреслює суть доводів Бальтазара, наголошуючи, що самі по собі пошуки людиною нескінченного і палке постулювання нею переконаності в його бутті не можуть бути свідченням того, що це нескінченне насправді існує. Піддати такий досвід сумніву для розуму – річ проста і дуже часто здійснювана і в історії світоглядної культури, і в межах світоглядного досвіду конкретних особистостей. Тож «на християнських теологах, які помістили джерело та критерій християнської істини всередину людського суб'єкта, лежить величезна відповідальність: кожна людина, пізнаючи себе, свої переживання, «досвіди» та прагнення, може поставити під сумнів істинність чи адекватність власних суб'єктивних переживань. І виявляється, що теолог, який закликав шукати Бога в самій людині, є винним у тих незчисленних випадках, коли людина таки не знайшла Бога в самій собі [307, с. 86]. Цю інтерпретацію Ю. Чорноморця можна екстраполювати і на те, що Бальтазар гостро критичний до зведення християнства до етичної системи (яка неодмінно антропологічно обрамлена), а також до зведення всієї повноти теології лише до морально-антропологічних реєстрів.

То яким є найадекватніший шлях віднаходження істин справжнього релігійного досвіду в таких умовах? Як віднайти можливість тієї ефективної синергії секулярних інтенцій у сучасній релігійності та сакральних, трансцендентних одкровенень, котрі повинні бути частиною християнського релігійного досвіду віри і практики? Істинний шлях передбачає саме рух до осягнення істини.



Саме цей процес і приховує в собі слухний шлях християнського способу життя та християнської віри: і шукати, і рефлексувати, і прагнути збагнути, але водночас відчувати істину.

«Не інакша у людини справа і з істиною. Вона може сумніватися – і в дуже багатьох одиничних випадках з повним правом сумніватися – в тому, що ця окрема істина, яка видає себе за таку, заслуговує назви істини; вона здатна також зробити спробу, виходячи з можливості приватного сумніву і з якогось окремого розчарування, побудувати теорію про неіснування істини і до того ж її непізнаванності і розробити цю теорію якнайретельніше та науково: все це має – і буде – парадоксально в ній уживатися зі знанням про те, чим насправді є істина, істина, яку людина зустрічає і в собі самій, і навколо себе... Сумнів в існуванні істини в тому, хто сумнівається, безпосередньо сусідить з початковим знанням про істину, яка сама як така є необхідною передумовою його сумніву» [21, с. 15]. Іншими словами, людина в процесі пізнання себе та світу, зазвичай все ж першопочатково пізнає істину через конкретні феномени світу, що створений Богом. Таке пізнання може то віддаляти, то зближувати людину й Бога, але все ж така настанова богослова демонструє цей шлях синергії пізнання світу та пізнання Бога як зорієнтованість на глибиннішу взаємодію мирського і релігійно-феноменологічного досвіду на шляху віри, особливо, в умовах постсекулярності. Та й власне Бог через феномен Воплочення найадекватніше може пізнаватися тільки через методологічне налаштування на таку єдність осягнення видимого і невидимого, містичного і логічного. Ні раціональна, ні етична редукція істин християнства, котрі передували секуляризації релігійності, не здатні в сучасних умовах задовольнити їхнє живе та діяльнісне буття. Бальтазар у праці «Слава Господа: теологічна естетика» відзначає: «Біблійний досвід Бога в обох Завітах загалом характеризується тим фактом, що сутнісно «невидимий» та «неприступний» Бог входить у сферу створеного і видимого, причому не через тих чи інших посередників, а Сам. (...) Таку структуру біблійного одкровення не можна ані недооцінювати, ані перебільшувати. (...) Перебільшенням була б ідея, що все, влаштоване Богом для нашого спасіння, кульмінацією чого є Воплочення, зрештою є лише певним начерком, який буде остаточно перевершений чи то містичною, чи то небесно-

есхатологічною безпосередністю, яка затьмарить власне форму спасіння, тобто, якщо конкретно, людськість Ісуса Христа. Ця небезпека не так далеко відстоїть від платонізуючих течій у християнській духовності, як дехто волів би вірити: усвідомлену чи неусвідомлену основу багатьох есхатологічних міркувань становить пристрасний пошук безпосереднього бачення Бога, поза посередництвом Сина Людського, тобто поза способом присутності Бога у світі... Воплочення і є есхатоном, а відтак, воно не може бути перевершене» [Цит. за: 169, с.125-126]. Тож саме подія особистої зустрічі з Воплоченим Богом, котра уможливилася досвідом свободи пізнання істин цього світу та участю в літургійному житті Церкви є єдиним адекватним варіантом християнської віри, а такі її богословські маніфестації – найдієвішим методологічним інструментарієм реалізації християнського релігійно-філософського дискурсу в умовах сьогодення.

А отже, досвід звернення до ідей таких богословів як Ганс Урс фон Бальтазар, демонструє очевидну зміну налаштованості богословського дискурсу в умовах постсекулярності та постмодерну на подолання крайнощів метафізики і секуляризованої раціоналізації (чи раціоналізованої секуляризації) істин віри. Такі тенденції спостерігаються в усіх течіях християнського богословського дискурсу з середини ХХ ст.

*Олександр Шмеман*

Одним з найбільш знакових богословів ХХ століття є Олександр Шмеман. Цього мислителя, як і більшість сучасних філософів та богословів, турбують питання ціннісної та соціальної визначеності сучасної культури, проблеми суспільно-політичних тенденцій розвитку християнської цивілізації, питання утопізму та ескапізму, есхатологічні дискусії в християнстві, а також, що для нас надзвичайно цікаво, з огляду на предмет дослідження – визначення феномену секуляризму.

Попри чітку орієнтацію на богословський дискурс, все ж Шмеману вдалося і в ідейному, і в методологічному контексті продемонструвати налаштованість на синергію світських та релігійно-конфесійних, філософських і богословських основ світорозуміння та світобачення. Недаремно ж, дослідники твердять, що згідно з переконаннями Шмемана, «християнин повинен

пам'ятати, яку роль у світі бачить для нього Творець – людина створена як цар світу. Отець Олександр стверджував, що попри всі відхилення, все зло, людина має відкривати онтологічну благосність всього, що було дано їй як царство. Людина здатна виконувати свою місію царя тільки тоді, коли вона пам'ятає про інше Царство, до якого покликана» [246, с.183]. Тобто бути справжнім християнином – це дбати про земне з налаштуванням на небесне, не уникати мирського, але й не забувати про сотеріологічну перспективу.

Сучасна культура розуміється Шмеманом як дійсність, що розвивається між полюсами двох християнських істин, які він образно характеризує як такі, що «збожеволіли», – утопією та ескапізмом. Утопізм проявляється у вірі в те, що рух історії та розвиток культури демонструють, що майбутнє розуміється як перемога досконалості над недосконалістю. Такі ідеї простежуються на всіх рівнях життя суспільства: політика, питання особистого здоров'я та прагнення уникнення / відсунення смерті, прагнення до успіху, котрий асоціюється із повнотою щастя, – ось ознаки утопізму в культурі. Всі ці «цінності», хоча й можливо обґрунтувати з позицій християнського світогляду, адже ідеї перемоги добра над злом, турбота за духовною та фізичною «чистотою» тіла тощо – представлені в християнській аксіології, але в сучасному суспільстві, утопізм позбавлений глибини християнської вкоріненості смислів. При чому, і в житті Церкви такі секулярно / постсекулярні тенденції також присутні, а вивершенням їх є формування ідей теології визволення.

З іншого боку – ескапізм – як тотальний песимізм з чітким спрямуванням на розчарування в усіх явищах сучасної культури та релігійної практики як такої, котра віддалилася від істинного християнства та погрузла в гріху. Ескапізм – явище як у буденному мирському, так і в релігійному житті, котре демонструє відсутність синергії між світським і релігійним в усвідомленні дійсності як такої.

Згідно з ідеями Шмемана, найефективнішою моделлю витлумачення сучасної культури є есхатологічна – її дух надії та очікування сприяє формуванню адекватних відповідей на питання про сутнісні характеристики сучасності та прогнози щодо майбутнього людства.

Але під впливом секуляризації, зі свідомістю людства відбулися певні зміни, котрі, уможливили такі утопічно-ескапічні зрушення. Секуляризм став новою ерессю ХХ століття. Ця ересь видозмінила в першу чергу не стільки Церкву, скільки людину. Шмеман про специфіку секуляризму стверджує, що його основа – це нівеляція поклоніння. Він пише, що секуляризм являє собою заперечення саме поклоніння, а «не існування Бога, не якоїсь трансцендентної реальності і, отже, не тієї чи іншої релігії. Якщо секуляризм, з погляду богослов'я, є ерессю, то головню це ересь щодо людини. Це заперечення людини як істоти, яка поклоняється, – homo adorans, того, для кого поклоніння – це основний акт, що визначає його людську природу і здійснює її. Це принципове онтологічне та епістемологічне заперечення слів, які «завжди, скрізь і для всіх» були справжнім одкровенням про ставлення людини до Бога, до світу і до самої себе: «Достойно і праведно Тебе оспівувати, Тебе благословляти, Тебе хвалити, Тобі дякувати, Тобі поклонятися на всякому місці володарювання Твого...» [320, с. 1]. Тобто, Шмеман підтримує ту ідею, що секуляризм не означає зникнення релігії чи настання «ери атеїзму», попри те, що він став причиною секуляризації релігійності як такої, перетворення її сутнісних характеристик через зміну ставлення людини до окремих релігійних феноменів та релігійної практики християнства. По суті, позиція богослова Шмемана є збіжною із позицією більшості представників філософської та соціологічної традиції, котрі не поділяли ідей класичної теорії секуляризації, про що йшлося в попередньому розділі. О. Шмеман переконаний в тому, що релігію й релігійність в сучасних умовах потрібно витлумачувати в широкому контексті з огляду на ті ж секулярні видозміни «людини релігійної». Звичайно, що таку синергію світського і конфесійного в сучасній релігійності Шмеман оцінює негативно, але чітко вказуючи на усвідомлення відмінності атеїстичного світобачення і сучасного секулярного: «секуляризм – це аж ніяк не те саме, що атеїзм. Сучасний секулярист досить часто приймає ідею Бога. Водночас він підкреслено негативно ставиться саме до сакраментальності людини і світу. Секулярист вважає, що світ в собі самому містить свій смисл і принципи пізнання та дії. Він може приписувати Богові смисл і походження світу та закони, які ним керують. Він навіть може спокійно визнати можливість

Божественного втручання в існування світу. Він може вірити в життя після смерті і в безсмертя душі. Він може пов'язувати з Богом свої прагнення до вищого, наприклад, до справедливого суспільства, свободи й рівності всіх людей» [320, с. 2]. Більше того, цей мислитель чітко артикулює присутність секулярних тенденцій не тільки в релігійному житті звичайних християн, але й у богословських студіях сьогодення, в житті Церкви як такої. Секулярист – це не тільки віруюча людина доби постсекулярності, а й інколи – релігійний лідер чи богослов, адже він «...може відносити свій секуляризм до Бога і робити його «релігійним» – включати його в еклезіологічні програми і екуменічні проекти, робити темою церковних соборів і предметом дослідження в «богослов'ї». Все це нічого не змінює в його принципово секулярному розумінні людини і світу, у світі, що розуміється, осягається і здійснюється за своїми іманентними законам для своєї іманентної мети» [320, с. 2]. Саме тому секуляризм – це не інший полюс релігійності в координатній площині світоглядного самовизначення, а лише «ересь», хибне витлумачення основ віри. Але ця ересь криє в собі значно більше небезпек для християнства, аніж ті, котрі виникали в перші століття.

І причина цієї особливої загрозовості в джерелах, або швидше підґрунті такого відходження від норм віри. Якщо на світанку виникнення християнства причини були зовнішніми – ересі виникали під впливом філософських традицій, інших релігійних віянь тощо, то ересь секуляризму має за причини внутрішні непорозуміння – християнська релігія сама спровокувала ідейний дискурс секуляризації та практичну реалізацію її в житті релігійних спільнот. Шмеман підкреслює: «Унікальність секуляризму, його відмінність від великих ересей епохи отців полягає в тому, що вони були викликані розбіжностями між християнством і еллінізмом, а секуляризм є результатом ослаблення самого християнства, його глибоких внутрішніх метаморфоз» [320, с. 4]. Тобто основною причиною секуляризації релігійної свідомості для Шмемана бачиться ослаблення християнства, котре внутрішньо видозмінилося так, що перестало виконувати всі ті функції, котрі виконувало раніше, – і наразі мова не про соціальні функції, а сотеріологічно-віроповчальні, психологічно-феноменологічні та гносеологічно-імперативні. Вихід із ситуації богослов бачить не в

якихось кроках «пристосування», осягнення «нової культури» власною практикою та її увідповідненому «оновленні», а в поглибленому поверненні до основ літургійного життя, яке є поверненням не в минуле, а істинним зверненням свого погляду в майбутнє. У своїй праці «Богослужіння в секулярну добу» Шмеман щодо цього вказує так: «Ми не потребуємо якогось нового богослужіння, яке було б якимось пристосоване до нашого нового секулярного світу. Що нам потрібно – так це відкриття заново справжнього змісту й сили богослужіння, а значить, – його космічної, еклезіологічної і есхатологічної суті» [320, с. 5]. Богослов усвідомлює рівень відповідальності релігійних інституцій за «глибину секуляризаційних процесів» у Європі та Америці й першочергово закликає їх позбутися того вантажу, котрий відкидає від лона Церкви вірян, – надмірної уваги до тих аспектів релігійно-культурного життя, котрі, насправді, мають другорядне значення. Ідеться про надмірний містичний символізм, непрочитуваність молитов, котрі б роз'яснювали вірним сутність Євхаристії, зайва увага до естетизму «розмивають» істинне значення богослужіння.

У сучасних умовах зосередитися в практиці релігійного життя потрібно на тих аспектах, котрі є визначальними для Літургії та християнства як такого – історія як історія Царства Божого, Царство Боже посеред нас та як майбутня есхатологічно-сотеріологічна перспектива. Іншими словами, ставлення до Літургії, Євхаристії як до єдиного шляху зустрічі та співучасті-співтворення майбутнього задля утвердження Життя й Істини.

«Це, звичайно, передбачає велику роботу, велику «чистку». Це передбачає вчення і працю. Це передбачає позбавлення від мертвого вантажу, який ми несемо з собою, надто часто приймаючи його за саму суть наших «традицій» і «звичаїв» [320, с. 5]. Відповідно, Шмеман розгортає те бачення, що віднаходження дієвих інструментів протидії секуляризму вимагає переосмислення ціннісного значення сили молитовного досвіду в його істинному естві, усвідомлення потуги і життєвої значущості літургії і ставлення до цих явищ як до найфундаментальнішого джерела адекватного буття у світі. Він пише: «І немає нічого важливішого сьогодні від цього відкриття наново і цього повернення – не до минулого, а до Світла і Життя, до Істини і Благодаті, які завжди наповнюють Церкву, коли та стає у своїй літургії тим, що вона є»

[320, с. 5]. Такі зміни потребують конкретних спонук до трансформації свідомості й далеко не тільки віруючих – вони мають стати наслідком дієвої готовності священнослужителів та християнських ієрархів усвідомити необхідність синергійно поглиблювати власні віросповідно-сотеріологічні мотиви в релігійності і практиці разом з інтелектуальними зусилля до вивчення власної церковної традиції не як системи передання від попереднього покоління священнослужителів до іншого, а як Апостольського Передання Божого Об'явлення Церкві. Але Церкві не перших століть нашої ери, а Церкві сучасній з віянями, котрі усвідомлюють всі виклики сучасного світу, але поряд з тим прагнуть віднайти відповіді на питання щодо їхньої сутності та прогнозів на майбутнє саме в релігії.

«Як можемо ми донести істинний смисл слова «вірую»? Я переконаний, що цей смисл повинен виникати з чудового, багатого світу віри, що вже існує тут, у Церкві. Візьміть, наприклад, текст деяких псалмів. Для багатьох з нас псалми – це те, що дуже швидко читає регент на всеношній, вони складають найменш важливу частину церковної служби. Але прочитаймо нашій молоді слова: «Спрагла душа моя Бога Живого» (пор.: Пс.41: 3). Спрагла, як у пустелі! Тисячі років тому людина, яка знала, що таке пустеля, знала, що значить бути спраглим у пустелі, сказала: «Спрагла душа моя Бога Живого». З цього і можна починати розповідь про те, що для цих людей віра була дивним явищем, дуже новим і водночас дуже людським. Під час досвіду віри люди так були спрагли Бога, що могли порівняти цю спрагу зі спрагою фізичною. Виберімо ж й інші тексти, що показують значення віри для інших людей, які, відкривши для себе світ віри, відкинули все інше; проілюструймо прикладами, що означає – жити вірою, бо ж віра не може бути пояснена раціонально і необхідно показати, що вона означає в житті людей, які нею володіють» [321, с. 165]. Таке усвідомлене ставлення до власного покликання бути «світлом» для тих, хто потребує дороговказу серед бурхливих колізій сучасності, забезпечить Церкві дійсну актуальність та не секулярну, а понадчасову чинність виконуваних нею функцій. Хоча ми усвідомлюємо, що й наразі представники певних релігійних громад, а можливо, і християнських Церков з усієї множини світового християнства орієнтуються на такі вимоги і практикують такі

«зміни» у власній богослужбовій практиці. Тож заклик Олександра Шмемана інколи прямо має стосунок саме до російського православ'я. Але через це він настільки актуальним видається і для київського християнства, котре через кількастолітній авторитарний вплив Москви зазнало тих корозій, котрі характерні саме російському одержавленому варіантові християнства, котре, на нашу думку, є, як ми вже говорили в попередньому розділі, збоченим варіантом громадянської секулярної релігії, що орієнтується більшою мірою на зовнішні чинники власної ідентичності – влада, держава, ілюзорні «скрепи» та ілюзорні цінності, котрі сутнісно є антицінностями тощо. В умовах утвердження Православної Церкви України, актуалізація таких ідей видається продуктивною і значущою як у світоглядно-ціннісному, так і соціальному контекстах.

#### *Христос Яннарас*

Не менш актуальними в цьому контексті є й ідеї Христоса Яннараса – грецького богослова, творчість якого зосереджена довкола тринітарного богослов'я, християнських аксіології та гносеології. Його твори просякнуті богословською глибиною та філософською сміливістю, тяжіють до синергійного поєднання методології постмодерної філософії і християнського богослов'я, котра ефективно витворює цілісне полотно постмодерного християнського богословського тексту. Концептуалізація понять, котрі ввійшли в богословський дискурс з течією постмодерної її трансформації («зустріч», «подія», «Інший») в Христоса Яннараса відбувається в естетико-етичній площині, що не шкодить, а навпаки, методологічно «витворює» його ідеї як такі, що цілком задіюють раціонально-іраціональний потенціал філософії задля обґрунтування богословських істин.

Для богослова, як нам видається, однією із найважливіших спонук релігійності і віри є прагнення безсмертя, котре мотивує на віднаходження джерела Життя: «Ми прагнемо життя – і прагнемо не своїм розумом або своїм розумінням. Також і не своєю волею. Ми прагнемо його своїм тілом і душею. Прагнення до життя, посіяне в нашій природі, освячує кожний найменший виток нашого буття. І це прагнення до зв'язку, до спів-існування неблаганне: воно вимагає, щоб ми стали одним цілим з перед-нами-розверзнутою сутністю світу, одним цілим з красою землі, безкрайністю моря,



смаком плодів, пахощами квітів. Одним тілом з Іншим. Інший – єдина можливість взаємності нашого зв'язку із світом. Він є лицем світу, логосом кожної перед-нами-розверзнутої сутності. Логос, який звертається до мене і закликає мене до вселенського співіснування. Він обіцяє мені світ життя, чудовну прикрасу всецілісності. В одному лише зв'язку» [329, с.14-15]. У такий спосіб Яннарас вказує на важливість у досвіді віри та релігійної практики особистісного зв'язку з Трансцендентним. Подія зустрічі з Богом є досвідом переживання як окремих речей та феноменів світу, так і конкретних емоцій, пов'язаних з інтелектуальною діяльністю, релігійною практикою як такою. Тобто, істинна віра вимагає постійного відчуття долученості, зв'язку із Іншим. «Слово «Бог» визначає особистісний зв'язок — не об'єктивне поняття. Як ім'я коханого в будь-чому коханні. Воно не означає різниці чи віддаленості. Коли ми чуємо ім'я коханого, це відразу створює позапросторову близькість присутності. Усе наше життя, перетворене на зв'язок. Ми пізнаємо Бога, перебуваючи у зв'язку, — а не через засвоєння якихось понять» [329, с. 46]. Остання фраза із процитованого уривку тексту богослова вказує на усвідомлення ним важливості в досвіді віри поєднувати раціональне з ірраціональним, чуттєве з логічним, мирське з Трансцендентним.

Сучасна культурно-світоглядна ситуація вимагає чутливості до віднаходження такої синергії задля збереження релігійно-конфесійної ідентичності християн, але засобами консервації та маргіналізації їх в ілюзорній, ідололізованій спільноті, котра не здатна стати актуальною та «живою». Постсекулярність вимагає переосмисленого ставлення до конфесійності як певної унікальної відмінності від інших, котра забезпечує / убезпечує доброчесність та «вибраність». Християнський Бог, котрий Любов, Логос, Життя та Істина є красою Нескінченності, сповненою Повноти, і все ж від людини перебуває на відстані (як у векторі естетичного, так і гносеологічного пізнання), а тому вимагає ненастанних зусиль, що будуть спрямовані на Нього як у практиці буденного життя, так і життя релігійно-культового. Яннарас зазначає: «Будь-який «догмат» та будь-яка «конфесія» породжують свій власний тип людини, котра «присвятила» себе Богу і незалежно від того, на яких паралелях і меридіанах вона живе, часто керується одним і тим же страхом. Панічний страх за хистке суспільне визнання своєї

«присвяченості»: щоб не було заплямоване добре ім'я, щоб не виникло сумнівів щодо її репутації, її духовності, її послідовності в цій обділеності. Така людина закохана у свою «присвяченість», у свою ідолізовану егоїстичну непорочність, але не в Бога» [329, с. 88]. Відповідно, зусилля вірянина мають спрямовуватися на уникання зацикленості на догматі як меті осягнення та долученості, а зосереджуватися на процесі. Віра не є метою, віра є процесом.

Зайве говорити, що шанований нами й згадуваний у попередньому розділі І. Кант такий тип «присвяченості» називав «ілюзією доброчесності», коли зміщення вектору «служіння» відбувається настільки спотворено, що людина, котра вважає себе взірцем служіння Богові, насправді здійснює егоїстичні акти поклоніння собі, власним «чеснотам» та «богобоязненості». Така присвяченість породжує деструктивні вияви нетолерантного ставлення до представників інших конфесій, засудження, а за наявності відповідних ресурсів – переслідування, фізичний чи морально-психічний тиск на тих, хто не відповідає ідеалам такої «присвяченості». Він уможливорюється в сектантських релігійних колах, де таке протиставлення є ідеологією новоутвореної спільноти. Але інколи він виявляється і серед представників традиційних християнських Церков, як серед православних, католиків, протестантів, так і тих, хто є «позаконфесійним» християнином.

Справжня ж «присвяченість» себе Богові, згідно з ідеями Яннара, є поклик краси: «Поклик краси – абетка життя, яка промовляється по складах подяки. Поклик – це не химера, він засівається у плоть ества, що спороджує безодню бажання. Прагнення до безсмертя змішується з покликом до взаємності, щоб зродилася любов. Тоді і лише тоді життя переходить із царини природи у царину зв'язку» [329, с. 97]. Тобто в досвіді віри немає місця егоїстичному самозамилуванню, а тільки любов, ґрунтована на прагненні долученості. Більше того, долученості через вдячність, котра пропорційна співучасті в Красі та Істині. Чим більше ми відкриваємося в Богові, тим більше Бог відкривається нам; наша долученість до Бога породжує вдячність, а наша вдячність провокує інтенсивніший зв'язок з Богом. Це акти істинної Любові, котра ґрунтується на довірі. Адже, ніколи пізнання Бога в процесі віри не є фактом доконаним. Де є синергія раціонального запиту та

ірраціонального споглядання, залишається місце для запитань, котрі вимагатимуть сміливості Любові та відчайдушності Довіри, але це і є шляхом самозречення заради віднаходження себе в Житті.

Яннарс відзначає: «Існує лише одна можливість не знати, водночас довіряючи. І цю можливість дає тільки любов. Любов означає віру, довіру, самовідданість. Блукаєш у темряві різних запитань, на які нема відповіді. Однак усе полишаєш заради бажання, і воно дає тобі свідчення того, що Інший бажає твого бажання. І тоді всі запитання дістають відповідь без відповіді!» [329, с. 125], адже «розпливчатість цих запитань – природна відстань, яка відділяє людину від Бога. Вона завжди знаходиться на відстані від Бога, не за місцем, але за природою. Саме наша природа віддаляє нас від відповіді на ці запитання. Тому навіть заперечення існування Бога, вічності людської особи – це лише один із природних станів. Його можна зрозуміти. Перетворити природну віддаленість на особистісний зв'язок – це подвиг самозречення...» [329, с. 126]. Такий досвід дарується людині тільки в Церкві, котра орієнтується не на догматизовану «присвяченість» себе Богові, а на відтворення в історичній ситуації тут і тепер Царства Божого. Тільки в досвіді літургійної практики та Євхаристії людина розкриває для себе методично вивірені із духом та метою Христової проповіді орієнтири для вибудування власного життєвого шляху згідно з власними сотеріологічними орієнтирами та віросповідно-аксіологічними пріоритетами. Тож недаремно дослідник А. Дідківський так узагальнює аксіологічний і богословський посил ідей Христоса Яннарса: «Православна етика Яннарса намагається знайти власне підґрунтя у розвинутій теологічній теорії екзистенції, центром якої є екстатичне прагнення до любові та вічного життя. Яннарс гостро критикує західну цивілізацію, яка існує від середньовіччя і до сьогодення – за суперечність із самим влаштуванням людської екзистенції. Але власне етичних приписів Яннарса не виводить із основ своєї етики. На думку Яннарса, це було б раціоналістичним законництвом і такі приписи мали б конвенційний характер. Етичній поведінці може навчити лише досвід, а саме – досвід життя в євхаристійних спільнотах. Такий досвід є передчуттям можливого існування людства у стані «царства Божого», подолання всіх суспільних суперечностей і навіть виклику смерті» [112, с. 18]. Таким чином, ідеї Яннарса, хоч

і мають імпліцитно потужний етичний потенціал, а проте їм чуже моралізаторство або зведення духу релігійності лише до соціально значущих контекстів. Хоч у смисловму метаконтексті соціально-етичні горизонти ним, безперечно, враховуються. І це теж своєрідний вияв ефективної синергії світсько-гуманістичного і релігійного чинників світогляду.

Система поглядів Яннараса є свідченням готовності християнського богословського дискурсу в умовах постсекулярності та постмодерності до найширшого залучення концептів філософії задля витворення християнського спільнотного життя в такий спосіб, котрий задовільняв би потребу у виконанні релігією одночасно й інтелектуально-когнітивних, соціально-культурних, і віросповідно-сотеріологічних функцій.

*Девід Гарт*

На схожих позиціях перебуває й інший православний богослов – Девід Гарт, котрий у своїх зацікавленнях вдало поєднує інтерес як до християнського віровчення та християнської філософії, так і світської філософської думки, ідейних надбань східних релігійно-філософських традицій, культурології та мистецтвознавства тощо. Його богословські праці отримували безліч схвальних рецензій та нагород, але передусім цінним є його визнання серед інших релігійних філософів та релігійних лідерів.

Першою знаковою його працею стала «Краса нескінченного», де мислитель розгортає богослов'я краси, яке протиставляє нігілізму та ідейній агресії, що заповнили гуманітарно-філософський та релігійно-філософський дискурс. Цікавим є і той факт, що попри те, що справедливо ідейний спадок Гарта зараховують до постмодерного богослов'я, сам мислитель критикує як постмодерну філософію, так і представників постмодерної теології. На перших сторінках згадуваної нами праці Гарт відзначає: «Фактично дискурс фешенебельного постмодернізму стає неприємним і позбавленим смаку для богословської рефлексії не через приписувані йому «релятивізм» і «скептицизм», а через його нездатність цілком звільнитися від міфів сьогодення» [292, с. 9]. Першочергово основним міфом сучасності Гарт вважає твердження про відсутність істини, котрим наснажуються постмодерні розмірковування в усіх царинах. Така «зручна», але деструктивна як мінімум для людської психіки позиція – впливає на

найрізноманітніші сфери людського буття: етика, мистецтво, політика, сімейні цінності, і, звісно, релігія та інші. «Істина відсутності істин неминуче сама перетворюється на істину: на такий спосіб іменувати буття, мову і культуру, який охороняє межі думки від зазіхань, які нею не засвідчені» [292, с. 11].

То ж постмодерна теологічна традиція є певним заповненням цієї світоглядно-ціннісної лакуни сучасності. Адже, як ми вже говорили вище – вказує на не відсутність критеріїв істини в умовах постмодерності, а на можливість її певної множини, рівнозначної за «вагою», спроможністю та значущістю, але все ж не применшує жоден із альтернативних варіантів. Секулярність ситуації постсекулярності й справді полягає в тому, що релігія «оновлено» актуалізується, але все ж перебуваючи в жорстких «ринкових відносинах». У таких умовах християнська релігія змушена запропонувати «споживачеві» якісно новий «продукт», який змусить звернутися саме до неї як до джерела істини серед множини інших альтернатив. Якщо не утрирувати стан постсекулярності такою економічною термінологією, то релігія змушена не тільки сутнісно, але й функціонально стати зрозумілою та цікавою для сучасної особи настільки, щоб вона перестала існувати тільки як історична традиція чи лише як філософський ідол тощо.

Тим паче, що в християнстві закладений такий потенціал, не тільки тому, що ми поділяємо твердження представників радикальної ортодоксії щодо універсальності християнської релігії, але й тому, що як історія його розвитку, так і конкретні приклади функціонування найрізноманітніших (що також є чинником) християнських Церков підтверджує цю думку. Першочергово це закладено в правильному розумінні поняття Бог як у теоретичному, так і світоглядному плані: «Бог християнської думки, однак, нескінченний і не визнає ніяких кордонів, але є – як трансцендентно, так й іманентно – Богом» [292, с. 21]. Більше того, доступність християнського Бога для достатнього в актах віри розуміння пояснюється його етичними та естетичними конотаціями: «Християнське нескінченне, однак, є «етичним» лише тому, що воно спочатку є «естетичним»...» [292, с. 22]. Естетичне осягнення Бога є синергійним актом релігійної свідомості, котра одночасно володіє як інтелектуальним досвідом саморефлексії, так і

релігійним досвідом чуття «долученості». Гарт в естетико-поетичній манері відзначає те, що «...чарівність цієї краси, звичайно, має бути видима для тих, хто перебуває за межами кола віри, розкриваючись у все повнішому своєму вираженні, але християнське бачення краси можна було б істинніше розпізнати, глибше осмислити, плідніше дослідити лише як бачення, властиве тій мові, в якій воно себе розкриває» [292, с. 52]. Тобто естетично кристалізуючи модуси віри в Бога, християни роблять більш доступною власну релігійну традицію представникам інших світоглядних традицій.

Саме в цьому руслі – внутрішньої діалогічності християнського Бога й значущості його на шляху облаштування діалогу між представниками різних світоглядів, Гарт розгортає власні міркування, характерні для постсекулярності в руслі екуменістичної парадигми – про можливість воз'єднання християнської Церкви. Богослов відзначає, що «...возз'єднання Православної і Римської Церков стало імперативом, і часу в нас обмаль. Я кажу це тому, що сам часто потерпаю від похмурих передчуттів остаточного культурного тріумфу на Заході споживацтва, до такої міри позбавленого трансцендентних цінностей, що воно неминуче переростає в усепроникний і безжальний нігілізм [60, с. 390]. Гарт вбачає підступність цього нігілізму в тому, що він має втішально-заспокійливий ефект і через це паралізує силу енергії, яка б наснажувала конструктивний цивілізаційний розвиток. Він кваліфікує його як варварський, до того ж це варварство внутрішньо безглузде, неосмислене. Засіб протистояння цьому – повернення до євангельської духовної ентузіастичної та інтегрованості християнського життя. В парадоксальний спосіб Гарт розгортає ту думку, що історично під'яремне, ізольоване становище східного християнства (в умовах ісламських і комуністичних тисків) звільнило його від того, щоб набути низки патологічних рис, які вразили західне світобачення і зумовили певні перегини у способі життя західної людини. Мислитель пише: «Цим самим на нього покладено особливу місію – своїми літургічними, інтелектуальними й духовними силами допомогти західнохристиянському світові в боротьбі з тим нігілізмом, який постхристиянський Захід так давно плекає і який тепер оточує всіх нас, а водночас, спираючись на сильні сторони й харизми Західної

Церкви, вберегти православ'я від тої політичної та культурної кволости, від якої й досі потерпає східнохристиянський світ. У кожному разі, сьогодні ми потребуємо одне одного більше, ніж будь-коли. Тепер відвернутися від екуменізму означатиме повернутися до тої темряви, яка дедалі згущується докруг нас. Ми покликані бути дітьми світла, і я не думаю, що ми далеко зйдемо по шляху світла, якщо не будемо разом» [60, с. 390]. Ця цитата відображає ту чітку позицію Гарта, котра й робить його настільки популярним серед українських інтелектуалів-гумантаріїв: богословів, релігієзнавців та філософів.

Вболіваючи за майбутнє християнської релігії Гарт, бачить за основний фундамент, котрий здатен стати проектним для цілісного Тіла Християнської Церкви, – православ'я. Саме воно, на думку Гарта, більш повнокровно зберегло живий дух християнства, але поряд з тим всотуючи всі позитиви західної християнської традиції здатне уберегти сучасну людину від деструктивних впливів сучасного світу. Звичайно, ми переконані, що тут не можна наводити в приклад російське православ'я. Адже воно «патологічно», на наше переконання, видозмінилося під впливом політичної культури і багато в чому вихолостило в собі той літургійний православний дух, котрий здатен бути тут орієнтиром. Ба більше, в російському православ'ї існують і потужні антиєкуменічні рухи. Хоч справедливості заради підкреслимо, що й російське православ'я ціннісно не однорідне і, вочевидь, і в ньому є певні здорові тенденції, щоправда, їх офіціоз та ідеологічний диктат виганяє на маргінеси. Але в інших православних Церквах є чимало тієї ціннісної енергії, яка здатна стати прикладом і для українського православ'я на шляху витворення власної християнської ідентичності в напрямку синергійного поєднання гуманістично-толерантизаційного і конфесійно-віроповчального векторів місії. Уможливорюється це передусім в царині аксіологічного переосмислення власної ідентичності та соціальної активності. Як слушно зазначає Ю. Чорноморець: «Найбільшим недоліком православної теології довгий час була відсутність фундаментальної основи для соціального вчення Церкви. Гарт дає таку теоретичну основу у вигляді систематичного вчення про людину як істоту, покликану до спілкування, до любові, до самопожертви. Таким чином, система Девіда Бенті Гарта відкриває нову добу в історії

православної теології. Як у своїй критичній частині, так і у своїх позитивних напрацюваннях, ця система відповідає на виклики постмодерну за допомогою формулювання православної версії радикальної ортодоксії» [308, с. 79]. І саме ці лейтмотиви його ідей є цінними для методологічного оновлення ціннісно-орієнтаційних і пізнавальних можливостей богослов'я.

### *Юзеф Тішнер*

Постмодерне богослов'я, намагаючись бути рівноправним учасником інтелектуального життя сучасності, але поряд з тим і дієвим чинником релігійного життя, як ми бачимо, в різні способи актуалізує в християнській площині постмодерні філософські концепти. Найпродуктивнішими з них є такі, котрі здатні кристалізувати християнські ідеї, особливо «подія», «зустріч» (вітлумачення Літургії як події, де відбувається через Євхаристію зустріч з Богом тощо), «діалог» (молитва як діалог, спільнота християн як діалог, Трійця як діалог тощо), «Інший» (не тільки «я – інший», тобто не тільки «я і інша людина», котру я повинен любити як самого себе, а й «я – Інший» («я і Бог, котрого я люблю понад усе») тощо), «етика істин» тощо.

Довкола цих понять та ідей й вибудовує свої міркування польський католицький богослов Юзеф Тішнер. Критикуючи томістичний підхід до віри та християнства, Тішнер обґрунтовує християнський вимір понять свободи в аксіологічному та соціальному контексті та етики як такої.

Для нас центральною ідеєю його концепції є таке твердження богослова: «зустріти – це зустріти іншого через його обличчя» [393, с. 68]. По суті, Тішнер наполягає на важливості для збереження християнства першочергової уваги до новозавітного закону етичної поведінки, а надто в сучасних умовах. Християнська спільнота – це спільнота єдності у Христі, котрий є Любов; це спільнота з християнським етосом, котрий здатен відтворити етос спільноти перших християн і в сучасності, за інших соціальних умов. «Людина, щоб жити, розвиватися і бути собою, також потребує етосу. Її творить не тільки повітря, земля та вода, але передусім людське середовище, інші люди. Людина, за своєю природою, є етичною істотою, тобто кимось, для кого проблема етосу є водночас і проблемою власного буття. Якщо їй вдасться відкрити, де, серед яких справ, з якими людьми пов'язаний її етос, то вона може



«принести щедрий плід». Якщо ж цього не знайде, то житиме як особа, чужа сама собі» [392, с. 53]. Життя людини у спільноті (а отже, конкретно спільнота за своїми ціннісно-праксеологічними характеристиками) визначає не тільки психоемоційний стан людини, але й те, з чим ця людина співвідносить свої сподівання, ідеали, плани тощо. Спільнота й світогляд особи взаємодоповнюються й взаємозбагачуються. Це речі очевидні. Але цікавим є факт, коли ця спільнота повинна бути співвіднесена з іншою спільнотою, або ж коли людина одночасно є членом кількох спільнот, як от християнська Церква і світська держава. Тут виникає потреба звернення до концепту діалогу в усій багатofакторності його витлумачення.

М.Злочевська, усвідомлюючи такий постійний діалог цінностей у житті сучасної людини, весь драматизм у колізіях вибору між добрим в одній площині спільнотного життя й добрим в площині іншої спільноти, так інтерпретує позицію Ю. Тішнера: «ніколи не буває так, що людина може вибрати лише добро, бо останнє завжди вибирається ціною певного зла, завжди відтінене злом. Тобто завжди треба платити певну ціну за добро, яке ми чинимо. Так само, добро завжди залишається до певної міри у конфлікті з красою, або ж у конфлікті з істиною. Тішнер неодноразово підкреслював, що істина не буває доброю, добро не є істинним, краса не є доброю тощо» [123, с.35]. Але попри усвідомлення такої жертви заради добра, все ж найкращим критерієм в умовах альтернатив вибору між тим, чим ми повинні пожертвувати на шляху утвердження власних переконань, ій тим, що ми повинні обстоювати, є ідеали заповідей Любові. М. Злочевська, отже, підкреслює, що «Лише в діалозі, в протистоянні думок і позицій, а також у прагненні до нової спільності створюється свідомість «Я», як істоти самосущої, відмінної від іншої. Я знаю, що Я є, тому що знаю, що є Інший. Із потреби цього досвіду, цього переживання і виникає філософія діалогу. Філософія діалогу – той напрям, орієнтація, або течія, яка прагне зайнятися проблематикою «Людини-Я», і, що украй важливе, її стосунками з іншою людиною, з «Іншим». Можна стверджувати про драматичну версію філософії діалогу, котра полягає в тому, що показує людину в ситуаціях екзистенційної драми, тобто показує людину саме такою, якою вона є» [123, с. 35]. Таке бачення свідчить про потужний рух теології назустріч

глибинній філософічності та врахування всього методологічно продуктивного, що напрацювала, зокрема, філософська антропологія і комунікативістика.

Отже, для Тішнера постсекулярність постає передусім як драматизм християнського аксіологічного самовизначення. Ми, поділяючи цю тривожність богослова, більше уваги цим проблемам приділимо в остатньому розділі нашого дослідження.

*Річард Хейз*

Але актуальність цих проблем для постмодерного та постсекулярного християнського світу є очевидною. Підтверджується це й ідейною доктриною іншого християнського богослова – Річарда Хейза. Для Хейза сучасне моральне бачення – це як завше здатність бачити крізь лінзи, котрі ми віднаходимо в Писанні. Але поряд з тим, усвідомлення факту, що кожна фраза Нового Завіту культурно зумовлена і несе в собі відбиток часу, а тому «Єдність Писання пізнається лише через акт метафоричної уяви, яка наділяє розрізнені тексти єдиним фокусом» [296, с. 253]. Уява та сміливість інтерпретувати новозавітний текст в світі тут і зараз, з позицій усвідомлення всіх його «нових викликів» вимагає налаштування на «метафоричне зіставлення світу тексту й нашого світу» [296, с. 405].

Згідно із закликом Хейза, християнство повинно намагатися бути вічно актуальним саме через свою етику, котра зробила його універсальною релігією, релігією світовою, здатною об'єднати в християнській спільноті представників різних етносів та культур. Суспільство трансформується, видозмінюється, а тому «Фундаментальне завдання новозавітної етики – закликати нас відкритися тій трансформації, яка розпочинається внаслідок метафоричного співвіднесення свого життя з цією оповіддю» [296, с. 407] заради цього «повинні проводити творчі аналогії поміж оповідями Писання та оповіддю, яку переживає наша спільнота у зовсім інших історичних умовах» [296, с. 401-402]. Діалог новозавітних притч, закликів та життєвих прикладів з сучасністю є можливістю та перспективою християнства в умовах постсекулярності. Хоча очевидно, що тут є певна загроза різночитань та різновекторних інтерпретацій. Так, насправді і відбувається. Коли звернутися до сучасних інтерпретацій Нового Завіту, то тут віднаходять можливості для обґрунтування власної

християнської суті і рухи ЛГБТ-спільноти, і ті, хто їм протидіють; і пацифісти, котрі закликають повністю відмовитися від мілітарних розв'язань конфліктів і ті, хто вважає оборону Вітчизни від ворога обов'язком кожного справжнього християнина. А тому синергія світського і релігійного в доктрині Хейза є очевидною, але ефективність її практичної значущості визначається готовністю конкретної особи до енергійної залученості в досвід власних переконань і позиції іншої сторони. Але на цьому шляху важливою є наявність певного орієнтиру, певного арбітра, котрий би визначив «межу» толерантності та межу можливої свободи інтерпретації новозавітних текстів, котрі «мають певний діапазон семантичних можливостей, і можна провести чітку межу між світом сигніфікації тексту і його інтерпретацією в традиції» [296, с. 12]. Таким осередком, котрий повинен визначати найефективніший та найдієвіший шлях постулювання християнської аксіології та праксеології, є церковна спільнота: «Церква – контркультурна спільнота учнівства, і саме їй в першу чергу адресовані божественні імперативи. Біблія розповідає про задум Бога щодо Його народу. Таким чином, головна сфера моральної турботи – не характер індивіда, а спільний послух Церкви» [296, с. 257]. А отже, Хейз попри значну увагу до питань етики, все ж, як і більшість постмодерних християнських богословів, вважає важливим спільнотний літургійний аспект християнського життя. Адже, поза Церквою, християнська етика має ризики розчинитися до рівня звичайної моральної практики, навіть позитивної в аксіологічному контексті, але такої, яка далека від християнства в його суті, а є лише секулярним варіантом релігійності, яка не передбачає єдності християнського світобачення, християнської життєвої практики та християнського служіння Богові через співучасть в Ньому. На такому шляху виникає ціла низка загроз, котрі ми ще обмірковуватимемо на завершальних сторінках нашої розвідки.

Співучасть у Богові, Євхаристійне єднання наснажують християнську етику тим контекстом, котрий робить усю історію християнства дійсно актуальною Подією Зустрічі з Іншим, на шляху до істинного єднання в Божественній благодаті, котра буде дарована в сотеріологічній перспективі. В такому ракурсі християнська спільнота бачиться все ж як есхатологічна, як слушно зазначає інший постмодерний богослов Іоан Зізіюлас: «Євхаристія є

таким моментом в житті Церкви, де має місце передчуття *есхата* (останніх речей). *Анамнеза* (спомин) Христа реалізується не як просте відтворення минулих подій, а як *анамнеза майбутнього*, як есхатологічна подія. В Євхаристії Церква стає відображенням есхатологічної громади Христа, Месії, образом Троїчного Життя Бога» [122, с. 258-259]. Есхатологічні передчуття, отже, не є станом приречення, а є станом надії. В такий спосіб вони стають стимулом для дієвого підтвердження своєї приналежності до Христової спільноти тут і зараз. Заради цілісної концептуалізації сучасного стану релігійної свідомості спробуймо обміркувати важливість та оновлену актуальність есхатологічних і футурологічних ідей в синергії світських та релігійних чинників, адже вони, як бачимо є вагомим елементом як світоглядних мотивацій віри, так і філософсько-богословських дискусій сьогодення.

Новітнє богослов'я в його конструктивних взірцях, що усвідомлює нинішню соціальну реальність вже не стільки як час духовного занепаду і регресу, а навпаки – як час відкритих широких можливостей – в тому числі й для реалізації ціннісно-орієнтаційних і місійних функцій релігії. Справді постмодерн, привнісши в соціокультурний простір множинність «істин», з одного боку, ніби відкинув релігійну істину на маргінеси. Але, з іншого боку, сучасність можна розуміти й по-інакшому. Це доба конкуренції «істин», але в межах цієї конкуренції далеко не марними є енергійні зусилля із обґрунтування, а головне – практичного віднаходження Істини християнської. Постмодерні богослови не нарікають на «фатальну втраченість» теренів розгортання своєї місійності, а навпаки, закликають людей, небайдужих до релігійних цінностей, ці терени наполегливо шукати і дбайливо створювати та примножувати. І важливо, що богословствування стає практичною формою ціннісної свідомості і здійснюється не лише академічними теоретиками, а часто пасторами-практиками, які через живий, часом навіть публіцистичний, формат своєї звістки роблять богослов'я справді життям і дією Слова (приклад – Кароль Войтила, Папа Римський Іван Павло II). Аспект згуртування довкола духовних дарів (і передусім – літургії та євхаристії) визнається першорядним, але з розумінням цих святинь не у формально-ритуалістичному чи «сектантсько-ізоляціоністському» аспекті, а з акцентом свідомого ставлення до них як до джерела духовної наснаги, яка через співпричетність до

благодаті і зустрічі з Божественним Іншим укорінює в християнській ідентичності і дає незнищенність любові і надії. А вже на цьому базисі відкриваються і конкретні канали солідарності, приязні, людяності, ентузіастичності у соціальній активності вірян. Участь у літургійному і євхаристійному досвіді як досвіді зустрічі з Іншим (за умови облаштування цього досвіду як живого) обґрунтовується сучасним богослов'ям як енергетичне джерело і першооснова спільнотної самодостаності перед лицем катаклізмів мінливого і бурхливого сучасного світу. І саме через це, мотивоване включеністю в літургію, відчуття немарності життя і дієвості любові людина здобуває шанси розвинути свою етичну зосередженість, емпатійність, діалогічність (яка, однак, далеко не завжди означає єкуменічне налаштування, бо власна віроповчальна ідентичність цінується саме як динамічне перебування в Істині). Євхаристія і літургія, за такої інтерпретації, з одного боку, по особливому еднають вірян однієї традиції, але не для того, щоб відмежувати соціальним бар'єром їх від тих, хто до цих святинь не долучений, а навпаки – щоб надихнути додатковими струменями любові до них як до образу і подоби Творця.

## **2.4. Есхатологічно-футурологічні акценти сучасного постсекулярного богослов'я**

Сучасне християнське богослов'я дуже активно звертається до проблеми майбутнього, котра завше була чи не найвагомим чинником релігійності. Без цієї складової, воно має загрозу перетворитися лише на соціальну доктрину, або ж на моралізаторську концепцію, що в будь-якому разі зредукує християнство до секулярної релігійної системи, котра не тільки має значення лише у приватній сфері, але позбавлена перспективи до розвитку. Адже рано чи пізно кожна особа прагне віднайти відповідь на питання: «На що мені сподіватися?» Слушно відзначає М. Черенков: «Теологія має майбутнє лише тоді, коли здатна стати теологією майбутнього, дати теологічно продуманий і виправданий образ майбутнього, помислити майбутнє із власною участю, тобто продумати майбутнє себе та світу в початково припущеному або *провокативно неприпущеному* зв'язку, аби потім розгадати природу цього зв'язку, а через нього – і власну природу. Початково припущений зв'язок теології та світу передбачає спільність долі, синхронність трансформацій, відповідальність за спільне майбутнє. Провокативне неприпущення – нездоланну окремішність теології та світу, світу, який майбутнього не має, а відповідно, не може бути предметом осмислення і відповідальності. До XIX століття теологія була занадто захоплена собою, вивченням власної історії та власної природи, щоб звертати увагу на історію світу та логіку його еволюції» [300, с. 63]. Прагнення віднаходження відповіді на питання щодо такої еволюції мотивували й продовжують мотивувати як релігійних лідерів та мислителів, так і світських філософів. Проблема майбутнього людства є однаково актуальним предметом дослідження як для гуманітарних, так і природничих наук, особливо в часи пограничні, соціально нестабільні. Розвиток науки в будь-якій царині завше спрямований на дієве та ефективне покращення сьогодення з екстраполяцією на майбутнє.

Але світоглядні гуманітарні науки все ж в центрі власних досліджень зосереджені на екзистенційних сенсах в різноманітті праксеологічних, аксіологічних, онтологічних та есхатологічних вимірів. Згадаймо, ще Кант говорив: щоб дати відповідь на питання,

що таке людина, потрібно спочатку довідатися: що ми можемо знати; що потрібно / не потрібно робити; і на що нам варто сподіватися в майбутньому? Тобто очевидність взаємозв'язку антропологічної, аксіологічної, пізнавальної та футурологічної проблематики є беззаперечною для філософського дискурсу. Християнський богословський дискурс у зв'язку з чітким методологічними спрямуванням власних ідей на принципи есхатологізму, антропологізму, релятивізму та сотеріологізму, що були закладені ще середньовічною богословською традицією, також підкреслює їхню синергію. Вже навіть в Символі віри вказується, що будь-який християнин «чекає воскресіння мертвих і життя будучого віку». А, що означає бути християнином і як по-християнськи вірно очікувати есхатологічних перспектив окреслюється в християнській етиці та в конкретній практиці церковно-релігійного життя. На цьому ґрунті постає питання: чи є підстави твердити про певну релевантність християнської есхатології і секулярних футурологічних візій щодо майбутнього людства та релігії?

Спробуймо зараз окреслити ідейно-теоретичні, сутнісні та ціннісні виміри витлумачення футурологічних візій. Вбачаючи в есхатологічних доктринах християнського богослов'я чітке аксіологічне підґрунтя, котре спрямоване на сотеріологію як остаточну мету Богоуподібнення (найвищий рівень духовного та морально-етичного розвитку особи) окреслити на цьому ґрунті міру їхньої релевантності секулярним футурологічним концепціям; виокремити об'єднуючий маркер в «позитивному» баченні майбутнього людства й «негативний» єднальний чинник інтерпретації розгортання сценарію історії людської цивілізації. Це буде певним методологічним маркером на шляху обґрунтування дієвості ефективної синергії світського і релігійного у світоглядних інтенціях та життєвій практиці християн.

Не секрет, що есхатологічні переживання наснажують християнську цивілізацію не тільки в силу проповіді в новозавітніх текстах про наближення Царства Небесного. Вже дискурс юдейського богослов'я був сповнений есхатологічними очікуваннями. Як вірно зазначає дослідник юдейської етики Рафаель Йошпе, «фундаментальною рисою духу єврейського народу, яка повинна привернути нашу увагу в обговорюваному

контексті, є, на мій погляд, історичний та етичний характер переживання буття. Мабуть, саме євреї першими виробили уявлення про неповторність історичного процесу, в якому минулому (Одкровення) і майбутньому (Царство Боже на землі) належить особливе значення й особлива цінність. Утім, етичною забарвленістю характеризується не тільки минуле та майбутнє, а й сьогодення: плин буття, мінливості історичної долі євреїв залежать від того, як саме вони виконують Закон і наскільки вірні йому. Людська етика не менш важлива для визначення ходу буття, ніж божественна всемогутність: Бог євреїв – живий Бог, безпосередньо відгукується на дії і вчинки свого народу» [132, с.119-120]. Тобто сумірність соціальної дійсності та аксіологічне переживання власної відповідальності і обов'язку в юдео-християнській традиції незмінно тяжіє до синергійного об'єднання світських чинників життя релігійної спільноти із есхатологічними переживаннями буття спільноти в проекції Царства Небесного. Спробуймо більш детально зупинитися на цій проблемі через звернення до праць та ідей окремих як світських, так і релігійних мислителів.

Як ми вже твердили на попередніх сторінках, питання футурології й есхатології лежать в міждисциплінарній площині. А тому можна твердити про достатню кількість публікацій як зарубіжних, так і українських науковців з різних царин науки на ці теми. Деякі з авторів є «класиками» своїх наукових сфер, адже окреслена проблема за умови прискіпливого та детального огляду здатна забезпечити досліднику вихід за межі власного методологічного поля – широту дискурсу та діалогічність розгляду, що завше приваблює не тільки вузьке коло читачів, а широку публіку й з-поза наукового середовища.

До таких належить Френсіс Фукуяма і передусім його книга «Кінець історії і остання людина» [362], а також есе його авторства, що вийшло в світ перед цим бестселером, – «Кінець історії?» [284]. Фукуяма – перший, хто спадає на гадку щодо розмови довкола проблем футурології навіть у не фаховому середовищі, адже його ім'я відоме багатьом людям, котрі цікавляться інтелектуальною, науково-популярною літературою. Френсіс Фукуяма в доволі доступній формі міркує не про кінець історії людства, а про кінець нашої цивілізації та її світоглядних стовпів – філософії, мистецтва, релігійності, політичної культури в традиційних формах. Праці



Фукуями неодноразово піддавали критиці, але це забезпечує їм ще більшу популярність. Для нас у цьому блоці дослідження погляди Фукуями є методологічним орієнтиром на необхідність усебічного розгляду питання феномену «майбутнього», його модусів.

Поряд з тим, варто згадати й праці інших світських мислителів, котрі обмірковують проблеми майбутнього дещо в іншому, аніж Френсіс Фукуяма ключі – Елвін Тоффлер [267] та Самуель Хантангтон [291]. Їхні праці – це різні системи розуміння теперішнього та майбутнього – обміркування сутності інформаційного суспільства, змісту поняття «зіткнення цивілізацій» й дійсної спроможності концепції мультикультуралізму та глобалізації. В ідейному плані їхні висновки – це теоретичне підґрунтя демонстрації різноманітності аксіологічних та праксеологічних візій сучасних інтелектуалів. В цій когорті ще потрібно окремо зупинитися на значенні доповідей та виступів представників «Римського клубу», котрі доволі гостро реагували на суспільний, екологічний, морально-духовний стан людства і його можливі майбутні перспективи.

В іншій групі дослідників – філософи та мислителі, які не мали на меті предметно обмірковувати проблему майбутнього, але в цілісності власних концепцій тією чи іншою мірою дотикалися до цих проблем. Зокрема, І. Кант [137] та його концепція Всезагальної Церкви, Е. Муньє [188] й ідеї персоналістичного співтовариства, представники російської релігійної філософії – М. Бердяєв [34] та інші.

А тому, без сумніву, тема є настільки актуальною, що заслуговує окремої уваги в конкретному дослідженні, ми ж тільки спробуємо маркерно її окреслити як складову сучасного дискурсу синергії богослов'я та філософії. В питання майбутнього, 2012 рік став новою точкою відліку, певною точкою біфуркації для широкої маси населення нашої планети, адже приписувані народності майя пророцтва про кінець світу, котрий мав припасти на грудень того року, не справдилися, але це не позбавило людство тривожності щодо майбутнього нашої цивілізації (чи швидше цивілізацій) в усталених раніше станах існування. Інформаційне суспільство як новий тип культури актуалізує низку проблем, на котрі традиційні філософія, наука, аксіологія відповісти не можуть. Політика постправди, культура посткультури, життя в координатах «пост» та

так званих «гібридних» умовах небезпек як військових, так й інтелектуальних і соціальних – ось наріжні камені, котрі демонструють стан колапсу сучасних цивілізацій та культур (навіть найбільш традиційних). Звичайно, що інтелектуали та мислителі, митці та політики, громадські діячі та креативна меншість намагаються випрацювати своєрідний «маніфест» буття культур в нових умовах. Підтвердженням того є широкий резонанс обговорення цих проблем як на наукових заходах, так і в мистецьких формах, політичних диспутах тощо. Такий стан речей яскраво унаочнює твердження Августина Аврелія, що «...жалогідне наше справжнє життя, для збереження якого, інколи, необхідною буває помилка» [4, с. 296]. Християнський богослов, звичайно твердив про можливість спасіння через покаяння. Але навіть у світському контексті, за умов тяглости історії переосмислення помилок попередніх поколінь та хибності власних ціннісних пріоритетів, можливим є акт «покаяння» заради «спасіння». І наразі мова не стільки про спекулятивні дискусії щодо збереження не визначеного жодними нормотворчими системами феномену «традиційних цінностей». Варто твердити про збереження уже власне фізичного існування нашої планети, котре через такі кардинальні цивілізаційні зсуви \ надломи, втрату аксіологічних норм належного й довільної інтерпретації поняття «свобода» є не просто під питанням (науковці-природничники твердять про незворотність процесу знищення Землі як такої), а таким що потребує нагальних реанімаційних дій. Адже процеси знищення життя на нашій планеті прискорилися в кільканадцять раз і розмови про кінець світу перестали бути прерогативою релігійних есхатологічних вчень чи фантастичних утопій.

Християнське віровчення чітко артикулює саме такі виміри наближення есхатологічних перспектив людства. Традиційно джерелом християнської есхатології прийнято вважати книгу Об'явлення Іоанна Богослова (Апокаліпсис). Але й богословська спадщина містить велику кількість розмірковувань щодо футурологічних катаклізмів. Зокрема, Іринеї Ліонський чітко твердить: «виснажитья земна планета, наслідком чого буде голод, землетруси, заразні хвороби, що в свою чергу спричинить розбрат, сварки та війни» [125, с.188]. Тобто в своїх методологічних витоках християнська філософія є не позбавленою принципу

есхатологічності, а швидше власне наснажена ним. Спробуємо більш детально зупинитися на певних моделях християнського прочитання обраного нами до вивчення предметного дискурсу.

*Християнська есхатологія як модель бачення майбутнього людства*

Коли пересічний читач звертається до творів християнських письменників (чи то праць Отців Церкви, чи власне сучасних богословів), то окрім долучення до раціоналізованих форм віровчення, він наснажується специфічним духом такої літератури. Це природний ефект впливу художніх творів (художніх не в сенсі – ідейно-фантазійного відображення сюжетної лінії, а в сенсі – просякнутості їх глибинним релігійним символізмом, що нашоує на художньо-образне відтворення описуваної дійсності). Візьмемо на себе сміливість твердити, що превалюючими емоційними переживаннями таких творів буде відчуття духу Таїни, Нескінченності, Любові та Очікування. В цих концептах криється гносеологія, онтологія та аксіологія християнства. Очікуванням – вони синергійно, діалектично продукуються та підсумовуються. Людина через Таїну та благоговійно-тривожне переживання Нескінченності, наснажуючись прикладом Любові заради Любові, перебуває у стані Очікування вивершення як Таїни, так і Любові в Нескінченності. Очікуючи цього моменту як конкретної перспективи людства, будь-яка особа, свідомо обираючи шлях пізнання та долучення до цієї краси / калокагатії в Нескінченності, всім своїм життєвим шляхом демонструє розкриття Таїни через співучасть у Любові. Іншими словами, гносеологія, онтологія, аксіологія християнства тісно переплетені і мають сотеріологічно-есхатологічне підґрунтя.

Щоправда, подекуди сучасний богословський дискурс, не відступаючи від цієї ціннісно-методологічної площини, дещо по-різному обирає вихідний вектор витлумачення мети та призначення буття людини в світі. Для чіткішої артикуляції візьмемо для прикладу позиції двох теологів – Христоса Яннарса та Олександра Шмемана. Христос Яннарс твердить: «Церква нічого не знає про есхатологію. Вона довіряє себе Любові Божій і надіється. Ця довіра є дещо іншим видом знання – знання не психологічного чи «містичного» – а знання, яке виникає із взаємин, і яке ми, люди, черпаємо щоразу, коли воістину сповнені любові. Таке знання дає

нам слово Євангелія, тому мова церковна не кориться мові науки, нашій повсякденній мові, межі якої є межами нашого земного буття» [331, с. 20-21]. А позицію Олександра Шмемана утверджує така думка: «вся християнська теологія є есхатологічною, як есхатологічним є все християнське переживання життя» [322, с. 303].

Х. Яннарас у своєму твердженні відштовхується від концептів Любові та Таїни, підкреслюючи визначальну значущість саме Любові як шляху та мети, котра все покриває, в тому числі й есхатологію. Якщо ми любимо Бога понад усе, – ми увіряємо себе Його волі та промислу, якщо ми любимо ближнього свого, – ми плекаємо власну гідність. Плекаючи власну моральність та духовність, ми довіряємо своє майбутнє незвіданій Нескінченності співучасті в Любові, адже відчуваємо свою гідність та приналежність до обіцяного Царства (і це має також перегук і з Кантовою етикотеологією). Простіше кажучи, Яннарас виводить есхатологію із аксіології.

Інший вектор – позиція Шмемана. Тут аксіологія є похідною від есхатології. Шмеман наголошує, що життя християнина сповнене есхатологічних переживань та очікувань. Страх, що сповнює душу віруючого християнина – страх Божий – детермінує в такий спосіб поведінку, котра дарує надію на можливість спасіння й позитивне здійснення есхатологічних перспектив. Тобто відчуття Таїни та Нескінченності продукує повноту Любові (тут в сенсі – єдності любові до Бога і любові до ближнього).

Але попри різницю у вихідних позиціях, міркування й одного, й іншого богослова, все ж є синергійно співвіднесеними, адже зводяться до необхідності усвідомлювати єдність означених нами концептів – Таїни, Нескінченності, Любові та Очікування. А отже, феномен майбутнього і в контексті християнського віровчення, і, зрозуміло, світських підходів варто осмислювати не тільки в площині подієвості (що буде? коли буде? як буде?), а й у ракурсі людської етичної активності та відповідальності (що належить робити?).

Такі міркування гарно ілюструє католицький богослов Рудольф Шнакенбург у книзі «Етичне послання Нового завіту»: «...Не може бути сумніву в тому, що Ісус сповістив про наближення й остаточне настання (есхатологічного) Царства Божого. Це є головним змістом

і підвалиною всіх його слів, промов і притч» [323, с. 30], а «замислюючись над тим, як пов'язані між собою «теологія» (обґрунтування Божими задумами) та «есхатологія» (обґрунтування есхатологічним посланням Ісуса), не можна протиставляти одне одному або наголошувати на одному за рахунок іншого... Якщо спитати, як впливає Ісусова ідея Бога в есхатологічній перспективі Царства Божого на самосвідомість людини та її завдання в цьому світі, то слухачам Ісусового послання вказується саме на людину й на людське суспільство, позаяк любов до Бога вимагає дієвої любові до людей» [323, с. 41-42]. А тому, згідно з такими настановами християнських мислителів, можна висновувати про наявність в есхатологічних доктринах християнського богослов'я чіткого аксіологічного підґрунтя, котре спрямоване на сотеріологію як остаточну мету Богоуподібнення (найвищий рівень духовного та морально-етичного розвитку особи).

Але при цьому варто констатувати і певну ціннісну релевантність етичного контексту християнської есхатології гуманістичним секулярним футурологічним концепціям, які акцентують аспект особистісної моральної відповідальності та солідарності людства в протистоянні аморальним тенденціям життя. Адже й у світських дискурсах можливість позитивного вивершення майбутнього за таких суперечливих й неоднозначних соціальних, духовних та екологічних умов уможливується лише на базі діяльної переоцінки подальших норм життя – тобто позитивною зміною аксіологічних стратегій розвитку людської цивілізації. Але якщо остаточною метою світської футурології є адекватна модель гармонійного буття людини в цьому світі, то християнська есхатологія виводить нас до концепту Царства Божого.

«...Царство Боже – це щось інше, ніж людське панування, воно означає визволення, а не пригноблення, воно несе об'єднання, а не розлучення, воно встановлює інші мірила, ніж ті, до яких звикли люди. Однак перспектива прийдешнього Царства діє як принадна сила, що веде вперед і спонукає не здаватися попри всі перешкоди, навіть попри власну неспроможність, і ніколи не втрачати надії» [323, с. 38]. Таке витлумачення смислу очікування Царства Божого має психологічну перевагу над світською футурологією в аспекті можливості подолання тривожності щодо настання «кінця віків» чи

«кінця людської цивілізації», але лише за умови, що людина буде докладати максимум зусиль на шляху підготовки себе до цього обіцяного Царства. Саме в цих умовах викристалізовується значний аксіологічний потенціал синергійного підходу до витлумачення футурологічних інтенцій людської свідомості, – поєднанні в них раціонального \ секулярного та ірраціонального \ релігійного чинників. Цей потенціал здатен бути запобіжним фактором деградації, вихолощення та руйнування навколишньої дійсності в єдності всіх сфер буття людини. Іншими словами, дієве творення власної духовності на шляху наближення Царства Божого поряд із чітким усвідомленням відповідальності за життя «тут і тепер» перед спільнотою та суспільством – ось взірцева настанова задля оптимальної моделі майбутнього, котра є гуманістичною за своєю суттю, а тому відповідною як християнському віровченню, так й аксіологічним настановам світських дискурсів. Біоетика, екологічна етика, медична етика та інші галузі світської етики закликають людство до цього відповідального ставлення до цінності Життя заради майбутнього. А отже, глобальна етика заради кращого майбутнього, на наше тверде переконання, – це синергійна єдність ціннісних настанов релігійної свідомості, налаштованої на підготовку себе до Царства Божого, та соціальної відповідальності за збереження гуманних засад суспільних взаємин, культури та екосистеми, що є визначальними модусами людської цивілізації.

*Філософський дискурс: футурологія як есхатологія*

Заявлена нами позиція є методологічно збіжною із аксіологічною концепцією Імануїла Канта, а надто з його вченням про «релігію розуму», яке він викристалізував у праці «Релігія в межах лише розуму» [137]. У одному із розділів цієї праці «Філософські уявлення перемоги доброго принципу над злим при заснуванні Царства Божого на землі» [137, с. 163-195] мислитель розгортає рефлексію довкола обміркування збіжності релігійності та етичності в контексті побудови Всезагальної Церкви – ідеалістичного стану суспільства майбутнього, яке житиме за зовнішніми законами Церкви (інтеграція, спільність, молитовна співучасть у обрядах тощо) причому в межах власних конфесій, але наснажуватиметься до (невидимого / не юридичного) об'єднання на ґрунті внутрішніх автономних спонук до життєдіяльності за нормами моральності, прийняття визначальної важливості в

контексті служіння Богу та підготовці до Царства Божого – морального способу життя, за якого згідно з кантівським категоричним імперативом, будь-яка людина є не засобом, а метою.

На початку розділу I. Кант дає витлумачення «етичного природного стану», а далі пояснює, чому людина повинна вийти із етичного природного стану, щоб стати членом етичної спільноти, обґрунтовуючи поняття етичної спільноти як народу Божого, що підкоряється етичним законам. Етичному природному стану він протиставляє етично-громадянський стан, але наголошує: «...поняття про етичну спільноту завжди стосується ідеалу спільноти всіх людей, і в цьому воно відрізняється від поняття політичної спільноти» [137, с. 165]. Семантично акцентуючим в понятті етично-громадянського стану є слово «етичний», а не «громадянський», яке радше вказує на глобальність, інтеграцію заради спільної ідеї життя за принципами та нормами моральності, адже «...етичний природний стан є публічною взаємною ворожнечею принципів моральності і станом внутрішньої аморальності... Кожен рід розумних істот об'єктивно, в ідеї розуму, покликаний до єдиної суспільної мети, а саме співдопомоги до виповнення вищого блага як блага суспільного» [137, с. 166]. Але що надважливо в межах нашої розвідки, мислитель висноує: «Як наслідок, етична спільність може бути мислима як народ, що керується божественними заповідями, тобто як народ Божий (велика літера наша – ІГ)...» [137, с. 168]. Далі I. Кант чітко вказує, що ідея народу Божого може бути реалізована лише у формі Церкви, розмірковуючи над тим, що Конституція кожної Церкви завжди ґрунтується на основах якоїсь історичної віри (віри Одкровення). Але, як відомо, згідно з переконаннями Канта і його модифікацією типів віри церковна віра має за найвищий свій ступінь чисту релігійну віру. Саме вона (чиста релігійна віра) уможливить поступовий перехід церковної віри до єдиновладдя чистої релігійної віри, що стане дійсною ознакою наближення Царства Божого. В таких міркуваннях філософа, ми, з одного боку, вбачаємо незаперечний вплив протестантизму і притаманної протестантській традиції ідеї Царства Божого на землі (що обмірковувалося в незліченних працях та дослідженнях і не потребує нашої реакції). Але іншою, не менш важливою гранню таких його міркувань, є власне вказівка на необхідність постійної

роботи над собою як заради права називатися «дітьми Божими» й мати можливість сотеріологічної відплати в долученні до вічного блаженства; так і заради спільних суспільних благ, вищою мірою яких є поняття миру як цінності та мети – перемоги над злом в усіх його виявах та сферах. Кант наголошує, що Царство Боже стане можливим тоді, коли принцип належності до божественної етичної спільності стане всезагальним, але «повне втілення його все ще безмірно віддалене від нас» [137, с. 194]. Іншими словами, говорячи про Царство Боже на землі, Кант усвідомлює, що це лише утопічна мета життя кожного, хто має намір ввійти в Царство Боже в нескінченності. Моральне вдосконалення, усвідомлення власної відповідальності за життя (адже людина – мета, а кожен вчинок – зразок всезагального закону) – це наш обов'язок як людей гуманних, моральних і релігійних, що за спільного схвалення та прийняття як рекомендації до дій, дає надію на витворення позитивної моделі майбутнього, але все ж має вектор спрямування до вічності, а отже – футурології як есхатології. Концепція І. Канта – яскравий взірець синергії християнської есхатології зі світськими футурологічними візіями на ґрунті філософських рефлексій. Маркуючим й об'єднавчим чинником такої взаємодії концептів є аксіологічна спрямованість на феномен блага як в одних, так і в інших ідеях щодо витлумачення майбутнього.

Доволі цікавими та продуктивними в контексті обговорюваних питань є ідеї французького християнського мислителя і богослова ХХ століття – Еммануеля Муньє. Як і всі християнські мислителі того часу, Муньє обмірковує проблему кризи на ґрунті соціальних катастроф (війни та революції, масові екологічні зміни, які шокували людину ХХ століття). Очевидно, що таке тло для розмірковувань та світоглядні пріоритети мислителя, наводять його на шлях футурологічно-есхатологічних сентенцій: «Перед обличчям сучасного світу, де катастрофічні гріхопадіння здійснюються постійно, наша тривога має два підґрунтя. По-перше, існує безпорядок сам по собі: багато які християни хоча ще й вагаються у виборі дій, які від них вимагаються, але уже чітко усвідомлюють це. Але існує дещо більше: світ цінностей зазнає краху разом із цим безпорядком певною мірою тому, що лавина все тягне за собою, але й поряд з тим і тому, що самі цінності долучилися до творення безпорядку» [188]. Муньє, детально аналізуючи виклики та корозії



сучасного йому суспільства, чітко вказує на завдання, які стоять перед християнином в таких специфічних умовах. Це, звісно, і згадуване Кантом та іншими мислителями усвідомлення відповідальності за власний ціннісний вибір і моральний стан суспільства. Але на відміну від кенігсберзького філософа, тут ми чітко бачимо і традиційну християнську позицію: «Християнин не є моральною істотою: він істота духовна, а це дещо зовсім інше... Ніяка дорога не веде християнина до загального блага, якщо вона не проходить через розп'яття на хресті» [188]. Згідно з уявленнями Е. Муньє в умовах тривоги за майбутнє, нести відповідальність громадянську, моральну й залишатися поряд з цим християнином можна лише за умови побудови персоналістичної спільноти. Обмірковуючи сутність такої спільноти, мислитель порушує численні проблеми, котрі є актуальними і досі: питання виховання, гендерної рівності, сімейних відносин, особистої культури та культури як світового надбання, економіки та справедливості при розподілі суспільних благ, розвитку науки і техніки тощо. Муньє пропонує утопічну модель спільноти, націленої на побудову спільного «світлого майбутнього», коли немає нерівності, війни та несправедливості.

Таке соціалістичне світле майбутнє можливе лише на ґрунті аксіологічних змін. І попри усвідомлення критичного ставлення особи ХХ століття до християнських цінностей, все ж Муньє вказує на їх визначальну роль на шляху таких перетворень: «Криза християнства – це не тільки історична криза певної його форми, але й більш глибока криза релігійних цінностей в світі людей з білою шкірою. Філософія Просвітництва вважала ці цінності штучними й була переконана в їхньому швидкому зникненні. Орієнтована науковим ентузіазмом вона могла певний час підтримувати цю ілюзію. Але ХХ століття з усією очевидністю продемонструвало нам, що там де зникли цінності християнства, їх місце зайняли інші релігійні цінності: обоження тіла, колективу, роду, вождя, партії і т.д... особистісний світ так чи інакше виявився виключеним з них. В цьому центральна проблема нашого часу» [188]. Власне такі висновки мислителя підтверджують наші міркування про те, що релігійна філософська традиція як певна система методологічних підходів найбільш цілісно намагається згармонізувати ірраціональне та раціональне в уявленнях про майбутнє людства –

християнські уявлення зі світськими прагненнями соціального добробуту. Питання про співвідношення християнської аксіології із секулярними демократичними цінностями в контексті сотеріології й есхатології в наш час заактуалізовано надзвичайно гостро. Їх співмірність – предмет запеклих дискусій, обговорень на найрізноманітніших рівнях: «Схоже, що після багатоговікового підкорення іудейській мрії про заснування на землі Царства Божого християнство поступово повертається до своєї висхідної позиції, відмови від ідеї панування на землі та його освячення на користь власної справи Церкви – з'єднання християн в Христі, їх об'єднання з усіма іншими людьми для здійснення спільної справи. А ні теократія, а ні лібералізм, а ні тим паче суворе сповідання ідеї єдності трансценденції та втілення. Проте як про нинішніх, так і при минулих тенденціях в християнстві не можна сказати, що вони остаточно визначилися в питанні співвідношення між християнським світом та світом в цілому. Але нехай у кожній з них підтримується життєдайний дух» [188]. Тобто, сучасна християнська філософія чітко артикулює необхідність переосмислення власної праксеології на шляху побудови кращого майбутнього як в житті тут і тепер, так і заради есхатологічних перспектив, не залишаючи поза увагою коло проблем, які є її предметною сферою світської футурології.

Сучасний світ потребує синергії релігійної свідомості та світських настанов розбудови соціального благополуччя заради збереження людської цивілізації в цілісності її культурних та аксіологічних модусів, розбудови екологічної свідомості особистості та плекання щирої духовності та релігійності. Релігійна свідомість, націлена на плекання особистісних чеснот на шляху до Богоуподібнення, та світські аксіологічні норми, котрі вимагають відповідального ставлення до природних ресурсів, культурних надбань, суголосні і потенційно є релевантними між собою. Адже, особистісне вдосконалення не може не враховувати відповідального ставлення до світу і всього, що в світі, а норми соціального устрою зобов'язують особу тверезо оцінювати свою місію як Вінця Творіння, а отже й комплексніше працювати над власною духовністю.

Якщо в соціальній філософії і філософії історії есхатологічний дискурс далеко не завжди є необхідним і першорядним, то в

християнському богослов'ї він переважно є темою активно представленою і такою, що створює поле евристично-сислової взаємодії різних блоків теологічної думки – зокрема, християнських аксіології та праксеології і таких їхніх відгалужень, як ікономія та дияконія. В конкретні періоди історії есхатологічні ідеї з різним рівнем резонансу набували гостроти значущості як у практиці життя християнських спільнот, так і в теоретичних розмислах християнських авторів. Наш час теж демонструє істотну увагу до осмислення взаємодії онтологічних, аксіологічних, праксеологічних настанов в есхатологічному умогляді. Розглядаючи есхатологічні аспекти богослов'я як переведене на мову сотеріологічних прагнень спрямування людини до ідеалів вдосконалення (та в кінцевому підсумку «богоуподібнення»), сучасні дослідники нерідко помічають в них перегуки з інтенціями і футурологічного мислення. Це дає підстави констатувати міждисциплінарний характер та концептуальну актуальність есхатологічної проблематики для інтерпретаційних можливостей сучасного гуманітарного дискурсу. А якщо ще й наявна дієва синергія богословських та філософських рефлексій, то це створює методологічний «трамплін» для розбудови герменевтичної цілісності розкриття логіко-історичного смислу генези та еволюції есхатологічних ідей, а також експлікації їхньої соціальної значущості.

Найбільшої популярності есхатологічні розмисли набувають в періоди соціальних та морально-духовних потрясінь, в умовах масштабних, особливо відчутних трансформацій соціального й духовно-культурного облаштування життя. Ті етапи в історії, котрі пронизані драматизмом війни та революційних зрушень (в прямому і переносному значенні цього словосполучення), завжди мотивували пошуківлення й динаміку есхатологічних нарацій. У кризових (а тим більше межових) станах і особи, і спільноти потребують психологічної компенсації стресу. Часи нестабільності, миті непевності щодо найближчого майбутнього енергетизують прагнення віднайти втрачену опору, нехай і через призму сотеріологічних перспектив. Хвилі соціального нігілізму, дія корозій ціннісної релятивізації для багатьох людей підвищують потребу в позасоціальному утвердженні абсолютної істини та абсолютних критеріїв морально належного. Можна погодитися із позицією українського дослідника Р. Соловія, що хоч християнам і

слід серйозно зважати на ціннісну сумнівність надмірної ставки постмодернізму на релятивізм, однак не мудрим було б і навідсіч нехтувати тими ситуаціями, де взаємодія християнських спільнот із посмодерністською плюралістичністю стає назрілою і неминучою. «...вплив постмодернізму на культуру викликає суперечливі оцінки. Однак переважає думка, що постмодерн дедалі більше визначає культурний простір сьогодення» [250, с. 6]. А тому повинен реагувати на це й есхатологічний дискурс.

Тому есхатологічний масив християнства – це одна з комплексних відповідей на такі умови. А варіативність християнських есхатологічних акцентів має під собою і чітке соціальне підґрунтя та специфіку соціальної психології тих чи інших християнських відгалужень. Есхатологічний базис християнства, з додаванням до нього ще й певного конфесійного субстрату, стає для послідовників відповідних деномінацій також фактором формування і соціально-футурологічних уявлень.

Християнський принцип есхатологізму, як відомо, найбільшої варіативності набув саме в протестантизмі. На взірець того, як і перші християни, котрі черпали власні віросповідні основи лише із живої проповіді Христової та його найближчих учнів, віряни-протестанти з їхньою орієнтацією на домінантність принципу *Sola Scriptura*, перманентно і психологічно міцно долучені до інтенсивності очікування Другого Пришестя. І це впливає на характерні особливості всього їхнього богослов'я. Заклик Христа до уваги щодо наближення Царства Небесного в такому ракурсі видається не лише ідеєю, а й конкретною вказівкою реального очікування Кінця Світу.

Новий Завіт (зокрема, Одкровення Іоанна Богослова) пронизаний есхатологічністю та мотивує в протестантських спільнотах і їхніх богословських традиціях активність інтерпретацій відповідних масивів новозавітного тексту та співвіднесення результатів цих інтерпретацій із санкціонуванням відповідних норм практичного життя, які постулюються як сотеріологічно релевантні. Одкровення Іоанна Богослова – резюмуюче пророцтво, яке вказує на конкретну мету, закладену в існування світу. І тут чітко простежується конкретний ціннісно-смысловий і інтегруючий телеологічний орієнтир (відкриваюча Книга Буття й оповідь про

створення світу та завершальна оповідь про Кінець світу та останні часи). Це тільки впевнює нас в такій інтертекстуальності.

Британський дослідник Біблії, адвентистський богослов Браян В. Болл в своїй праці «Природа біблійної есхатології» зазначає: «Есхатологія, як ми бачили, є не просто частиною доктринального сповідання Церкви, а логічним завершенням того, що їй передує в утвердженні віри. Есхатологія формує зміст цілого, а також зміст звіщення Церкви, надаючи їй мету і значення, і тому покладає на Церкву величезну відповідальність. Вона повинна проголосити надію поколінню, яке живе з «передчуттям загибелі», і дати відповіді на епоху, що «відчайдушно кричить про сатисфакції». Унікальна цілісність біблійної есхатології може і повинна мотивувати Церкву, що живе наприкінці есхатологічного часу, до продовження місії» [340, с.231]. Іншими словами, есхатологічна доктрина – це завжди не тільки частина історії богослов'я, не тільки доктринальна змістова характеристика релігійного віровчення. Есхатологія – це завше проєкція в аксіологію та праксеологію; конструктивна есхатологія – це цілісне вчення про місію Церкви як в світі тут і тепер, так і для світу «майбутнього віку».

Безперечно, фраза із Символу Віри «чекаю воскресіння мертвих і життя майбутнього віку» вказує на есхатологічну укоріненість християнського віровчення в цілому, а не тільки власне протестантського. Проте гостро визначальною і життєво-мотиваційною стала ця ідея для пізнього протестантизму з його декларуванням повернення до «первісного християнства». Нагальна ця ідея, відповідно, і для п'ятдесятницького руху. Останній формувався у власних структурних та віроповчальних особливостях саме під впливом чутливості до есхатологічної проблематики, і хоча наразі апокаліптичні очікування перестають домінувати у розумінні власної місії серед п'ятдесятників, все ж переоцінити унікальну для них значущість вчення про кінець часів важко. П'ятдесятницький богослов М. Мокієнко зазначає: «Місійна природа п'ятдесятництва обумовила характер еклезіологічного розвитку руху. Неформальне об'єднання християн та спільнот навкруги спільного духовного досвіду витворило демократичний, децентралізований рух, скерований не на інституціоналізацію, а на проповідь «добрих новин» напередодні кінця часів. Висока динаміка місії забезпечувалася пневмацентричним розумінням Церкви,

відповідальністю кожного вірянина за «душі, які йдуть до загибелі»» [185, с. 400].

П'ятдесятницький рух не є явищем всуціль монолітним чи лінійним. Як свідчить історія його розвитку, «пробудження» в різних країнах відбувалося за неоднакових соціокультурних умов, і це не могло не впливати на специфіку діяльності та проповіді конкретних п'ятдесятницьких структур і рухів. І особливо чутливими до таких відмінностей були їхні есхатологічні уявлення, що набували варіативних богословських інтерпретацій, зважаючи на відмінності соціальних реалій, від яких відштовхувалися їхні речники. Саме тому як і сам есхатологічний наратив в межах п'ятдесятницького руху, хоч і не є суперечливим, але дещо відмінним, так і доволі різними є його богословські інтерпретації – як всередині п'ятдесятницького дискурсу, так і в середовищі науковців та богословів за його межами. Проте, вивчення шляху становлення особливостей есхатологічних ідей в середовищі євангельських християн, які витворювалися під впливом загальних тенденцій, котрі визначали історико-богословські своєрідності пізнього протестантизму, дають підстави твердити, що диспенсационалістський преміленаризм є спільною богословською традицією пізніх протестантів. Диспенсационалізм як особливий методологічний вектор богослов'я Армагедону дає можливість простежити основні етапи долучення конкретних євангельських рухів через конкретні проповіді до цього процесу, а також особливості інтерпретації їхніх спонук, богословської аргументації на користь есхатологічної концепції розділення всієї історії людства на кілька епох – диспенсаций, кожна з яких осягається через особливе Одкровення. Як слушно наголошує релігієзнавець, дослідник протестантської есхатології В. Докаш, «термін диспенсационалізм (англ. Dispensation – закон, завіт) відображає віру в те, що історія спасіння розділена на ряд періодів... Двома центральними і характерними поняттями диспенсационалізму є «взяття на небо» і «страждання». Перше відноситься до очікування віруючими того, коли вони будуть «підхоплені на хмарах на зустріч Господу» (1 Фес. 4:15-17) при його поверненні. Друге – засноване на пророчому видінні із книги Даниїла 9:24-27 і розуміється як семилітній період суду над світом (Велика скорбота)» [108, с. 115].

Диспенсационалізм був поширеним в середовищі п'ятдесятницьких рухів в Америці та Західній Європі, пізніше в Російській імперії та Радянському Союзі. В його контексті доволі органічно здійснювалося розкриття таких понять та категорій, як «Підхоплення», «Велика скорбота», «Тисячолітнє царство» тощо. Із зазначеної нами думки В. Докаша стає очевидно, які характеристики вкладаються представниками руху в поняття «Підхоплення». Хоча варто наголосити, що в середовищі п'ятдесятників так і немає єдності щодо розуміння того, коли саме має відбутися підхоплення спільноти віруючих. Є такі, які вважають, що це буде до «епохи Страждань». Інші сподіваються на те, що це станеться посеред «Великої скорботи». Є й ті, що вірять в те, що через страждання пройнуть всі й підхоплення віруючих буде лише тільки після їхнього завершення. Це, отже, претрибуляціонізм, мідтрибуляціонізм, посттрибуляціонізм відповідно. Такі відмінності не мають історичної зумовленості, а швидше продиктовані різницею в герменевтичних прочитаннях текстів Біблії та аксіологічному наративі того чи іншого богослова, який продукував конкретну концепцію.

Цікаво, що феномен страждань як характеристика етапу «Великої скорботи» є доволі ефективним художнім символом для зображення етапу трансформації особистості задля дійсної зустрічі із Богом. Саме під такою назвою ми зустрічаємо розділ контраверсійного для християнських богословів бестселера «Хижа», автором якого є Вільям Пол Янг. Головний герой книги, що переживає смерть маленької дочки від рук серійного вбивці, має складні стосунки з Богом із самого дитинства. «Велика скорбота» в цій книзі – це період від усвідомлення смерті дочки до виникнення справжньої потреби Мака (головного героя) у віднаходженні в Богові відповідей на власні болі та потреби: «Мак утомився від Бога й релігії, від усіх релігійних клубів, які насправді нічим не відрізнялися від соціальних і не приносили реальної користі. Так, він прагнув глибини. Він був готовий отримати навіть більше, ніж сам уявляв» [328, с. 76]. Та й сама назва книги, на думку багатьох дослідників – це метафора будинку, побудованого на власних стражданнях та болю, але, який здатен стати справжнім прихистком для тих, хто спроможний буде в стражданнях зустрітися з Богом задля власного переродження в ньому. Отож, не вдаючись до

аналізу критики, очевидно не богословського, не релігійно-концептуального, а художнього, хоч і просякненого протестантською релігійною символікою твору, ми повинні відзначити доволі значущий ірраціонально-раціональний аспект протестантського світорозуміння, котре впливає на культуру, а також й систему цінностей поколінь сучасних як практикуючих віруючих, так і тих, хто не асоціює себе із жодною конфесією, але має потребу в спілкуванні з Трансцендентним. Адже як інакше пояснити таку популярність вже навіть цього художнього твору, не кажучи про цілу низку інших аналогічних явищ.

І це зовсім не дивно, адже п'ятдесятницька есхатологія в світовому контексті (США, Канада, Західна Європа), а відтак і у вітчизняному досвіді релігійного служіння та проповіді Християн Віри Євангельської завжди відображала не лише богословські рефлексії, але й переживання дійсних соціальних, культурних чи етичних криз. «П'ятдесятницька есхатологія в США та Європі на початкових етапах розвивалась в герменевтичній напрузі між культурними питаннями (інтерпретацією суспільно-політичних процесів, екологічних катастроф та інше) та буквальною інтерпретацією Біблійного тексту» [98, с. 110], що є характерною ознакою, котра ілюструє чи не основний чинник популяризації й актуалізації есхатологічних ідей в християнському середовищі. Тут доволі важливим видається простежити залежність / глибину релігійного досвіду й переживання есхатологічних перспектив від бажання / готовності аналізувати події та явища суспільно-культурного, політичного, біоетичного та еколого-соціального змісту. Підкреслюючи позитивну роль для поширення п'ятдесятницького руху гуманітарно-наукових і, зокрема, богословських витлумачень сутнісних витоків та можливих наслідків суспільно-політичних катастроф та природних катаклізмів, слід вказати, що в п'ятдесятницькому наративі вони здобули статус конкретних ілюстрацій «ознак останнього часу». Особлива увага християнського дискурсу до біоетичної та екологічної проблематики, на нашу думку, є доволі продуктивною задля впровадження конкретних діяльнісних ініціатив, реалізації соціальної місії релігійних громад тощо. «Приймаючи трансформаційне розуміння есхатології, п'ятдесятники здатні підтримувати напругу між «вже» і «ще не вже». З одного боку,



творіння вже добре, і все життя має цінність; тому соціальні служіння Церкви богословськи життєздатні. Тому ми повинні продовжувати молитися і піклуватися про хворих, годувати голодних, розміщувати бездомних, обіймати маргіналізованих, виступати проти несправедливості і піклуватися про навколишнє середовище. З іншого боку, ми сподіваємося на Пришестя Бога, який має силу перетворити цей світ. Щоб громадський активізм не перетворився в злегка завуальований атеїзм, ми повинні продовжувати молитися, співати, поклонятися і розрізняти, що Дух промовляє Церквам» [397, с. 109] – слушно зазначає п'ятдесятницький богослов Роббі Ведделль.

Тобто на сучасному етапі ми маємо справу із чітким розумінням більшістю п'ятдесятницьких релігійних лідерів важливості виходу місії руху на новий рівень – не апокаліптично-песимістичний, а есхатологічно-праксеологічний. Конструктивними в цьому напрямку є кроки, спрямовані на моральне вдосконалення людини не тільки у векторі міжлюдського спілкування, але з чіткою вказівкою на праксеологічну закоріненість життєдіяльності (спілкування з природою, відповідальне ставлення до феномену Життя / Живого загалом) у сотеріологічних перспективах вірянина. З іншого боку, якщо такі посили від релігійних громад та лідерів тільки спонукатимуть до песимізму й паніки «приреченості», на наше переконання, їх слід маркувати як деструктивні.

Власне українська п'ятдесятницька есхатологія від початку ХХ століття і до часів розпаду Радянського Союзу була доволі песимістичною. Наратив «СРСР – Апокаліптичний Вавилон» не даремно став провідним для богословів того часу. Через герменевтичний аналіз текстів Святого письма, систематизацію та типологізацію конкретних біблійних образів в їхніх дослідженнях кристалізувалася ідея апокаліптичної ролі Радянської держави. Наслідком поширення таких ідей в СРСР стала підкреслено аполітична та асоціальна позиція євангельських віруючих, що поєднувалася із культурним ізоляціонізмом. І навіть в наші дні залишаються такі євангельські рухи, котрі прагнуть ізоляції та відсторонення від соціальних та культурних реалій. Таку власну еклезіологічну позицію витлумачують на кшталт «малої колісниці» в буддизмі чи євангельського «вушка голки» – тобто вузької стежки, якою треба рухатися до Царства небесного. Але попри

емоційну насиченість таких алюзій й усвідомлення важливості аскези в християнському способі життя, все ж вважаємо такий шлях з моральної точки зору неоднозначним і здатним часом налаштувати деструктивно.

У цьому контексті відродно, що український релігієзнавець і богослов М. Черенков констатує: «У сучасному українському євангельському протестантизмі відбувається перехід від досвіду маргінальності до свідомої соціалізації в пострадянському і постхристиянському суспільстві. За часів царських і радянських репресій євангельські громади були приречені до «буття на маргінесі», тому актуальним був досвід інших протестантських Церков як меншин і опозиції. Можливість «входження у світ», соціалізації в якості повноправного суб'єкту громадянського суспільства відкриває для вітчизняного протестантизму нові перспективи творчого засвоєння парадигми Реформації. Можна визначити конкретно-соціальні форми відображення загальнопротестантських принципів і парадигми європейської Реформації в контексті української євангельської традиції: ідентифікація української євангельської спільноти як національної Церкви, створення власного богослов'я культури, формування релігійного етосу середнього класу, розвиток неформальних релігійних спільнот, екуменічна співпраця з іншими Церквами, християнське підприємництво і благодійність» [299, с. 240]. А тому, можемо констатувати, що українські євангельські Церкви зараз перебувають на етапі справжнього переусвідомлення власної місії і як власне християнських спільнот, і як власне українських релігійних центрів.

Богословсько-філософський аналіз есхатології є теоретичною вимогою часу, коли відбувається справжнє становлення українського богослов'я як науки, котра покинула «стіни семінарій» та здатна працювати і на нову якість української гуманітаристики, і на дієвий розвиток української духовності. Практична цінність відповідних праць підсилюється нині, з одного боку, суспільно-культурним розголосою, котрий демонструє непідробний інтерес українського суспільства до питань релігії, а з іншого, – тими духовними кризами, котрі зумовлені постколоніальними диспропорціями розвитку, політичними чварами і, зрештою, військовим конфліктом, що триває на Сході та інспірований

проімперськими силами сусідньої держави, яка робить ставку на геополітичну сваволу. Інтерес вчених до цих проблем сприяє як розвитку ідейного базису українських богослов'я, релігієзнавства, так й утвердженню платформи солідаризації різних християнських течій України на ґрунті спільних принципових ціннісно-світоглядних та богословських засад.

Якщо на перших етапах свого розвитку п'ятидесятницька есхатологія не орієнтувалася на світські форми життя особи, котра є членом п'ятидесятницької спільноти, удаючи, наче світського не існує, то сучасне п'ятидесятницьке богослов'я подекуди виправило цю ситуацію. І це дуже схвально, адже як слушно вказує М. Черенков: «Теологія майбутнього, що з'являється, має дати теологічно виправданий образ майбутнього, відповісти на запитання щодо зв'язку есхатології із соціально-історичним виміром, переосмислити відносини історичної Церкви та прийдешнього Царства. Робота над таким проектом потребує інтеграції навколо теології комплексу суміжних філософських і гуманітарних наук. Результатом об'єднаної роботи християнських інтелектуалів може стати нова парадигма теології, цілісна й актуальна в тому майбутньому, яке відкривається «після сучасності», і яке вже поспішили назвати постхристиянським. Таким чином, теологія майбутнього може бути концептуальною відповіддю на підкреслено сильну та провокативну тезу щодо постхристиянської епохи та кінця теології» [300, с. 66]. Адже є інший бік цієї проблеми, що кристалізує важливість уваги до есхатологічної проблематики із дотриманням прагнення до такого її аналізу й обґрунтування, де б панувала настанова на ефективну синергію світського і релігійного, філософського і богословського. Її артикулює Блумберг «для Церкви кінець світу видавався близьким тільки доти, поки вона не завоювала його частину» [346, с. 45], а тому якщо говорити про зв'язок між секуляризаційним процесом та есхатологічними ідеями, варто акцентувати не «секуляризацію есхатології, але швидше секуляризацію есхатологією» [346, с. 45]. Тобто переживання за майбутнє здатне без уваги до всіх аспектів цієї проблеми тих, хто має вплив на світоглядне самовизначення особи, спровокувати такий спосіб поведінки і практики, котрий буде «чужим» для християнства по духу. Як ми вже говорили, він породжує маргіналізацію,

фундаменталізацію та інші негативні чинники етичної само-визначеності та соціальної поведінки.

Останні є дуже чутливими сферами сучасної постсекулярної дійсності. Про це ми маємо намір вести мову в наступному розділі.

Отже, есхатологічний стрижень релігії постулюється пост-модерним богослов'ям, з одного боку, як іманентний для релігійної свідомості і практики. З іншого боку, конструктивні взірці такої теології акцентують синергію есхатологічної зосередженості з соціальною і моральною активністю та втягненістю у творчу дію й діяльність. Якщо раніше ті течії християнства, де особливий наголос ставився на розробці есхатологічних очкувань, часто справді тяжили до закритості, ізоляціонізму, соціальної маргінальності і відмежованості від горнила активних процесів громадянського суспільства (як, наприклад, було в певні періоди розвитку п'ятдесятництва), то в останній час ситуація якісно трансформується. Очікування есхатологічних перспектив проектується як таке, яке пронизане відповідальністю осіб і спільнот за їхній життєвий світ – не лише за свою вірність догматам і канонам, а за вкоріненість у любові і гармонійність реальності, в середовищі якої особистість чи спільнота розгортає свою активність і з результатами облаштування якої (гармонійними чи навпаки безладними та хаотичними) її душа постане перед перспективою есхатологічного фіналу. Відповідно, обґрунтовується такий формат життя, коли діяльна небайдужість до гармонізації земного життєвого простору розглядається як істотно важливий чинник руху до есхатологічного трансцендентного горизонту. І такі настанови сучасного богослов'я доволі продуктивні, оскільки здатні формувати відповідальність, відкритість, готовність до комунікативної і творчої взаємодії з іншими і навіть інакшими, на тлі чого їхня інакшість компенсуватиметься досвідом спільності та емпатійного обміну.

**РОЗДІЛ 3.**

**СИНЕРГІЯ  
СЕКУЛЯРНОГО / ПОСТСЕКУЛЯРНОГО  
В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ТА  
СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМУ ЖИТТІ**

### ***3.1. Етична варіативність аксіосфери сьогодення і трансформації релігійності***

Задля практичної цінності дослідження передумов, причин та перипетій формування секулярно / постсекулярного суспільства в Європі першочергово важливо обговорити етичну варіативність аксіосфери сьогодення та спробувати віднайти найбільш адекватну їй систему цінностей.

Відомо, що так звані «повороти» в гуманітарному дискурсі відбуваються шляхом утвердження більшої значущості індивідуальних мотивів особистості до саморефлексії та аналізу навколишньої дійсності порівняно з усталеними методологічними параметрами і підходами, які об'єктивують норму. Сучасна культура постає на добре підготовленому ґрунті методологічних стратегій минулих епох: антропоцентризм, релігійний релятивізм, позитивізм, екзистенціалізм та психоаналіз. Вона спирається на рейки секуляризації, глобалізації, урбанізації, демократизації; розвитку технологій і тотальної віртуалізації та інформатизації. Список можна продовжувати, але саме ці причини й лягли в основу тих духовно-світоглядних, соціально-політичних, естетико-художніх змін, які називають сучасною культурою.

Адже життя в умовах утвердження політики постправди<sup>10</sup>, мінливих культурно-соціальних пріоритетів, як окремих народів, так і цілих «культурних регіонів»<sup>11</sup>, провокує стресові настрої, панічний страх невизначеного майбутнього, втрату ціннісних орієнтирів. Відомо, що основною функцією нашої ціннісної свідомості є аксіологічна визначеність життєдіяльності, що сприяє формуванню інструментарію вибору політичних, економічних стратегій власного життя, а також тактики конкретних дій, здатних

---

<sup>10</sup> Термін «постправада» відповідно до Оксфордського словника, став словом року 2016 (див.: <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>)

<sup>11</sup> Відомо, що під терміном «культурний регіон» дослідники (слідом за К.Віслером, А.Л.Крьобером) розуміють країни, що об'єднані спільним культурним минулим і економіко-соціальним сьогоденням.

стати фундаментом якісних змін в соціальній реальності. Саме тому гуманітарії серйозно стурбовані проблемою ціннісних орієнтирів особи в контексті не лише її власного морального становлення, релігійно-духовного або секулярно-духовного виміру її самосвідомості, але і в параметрах її соціального життя, яке впливає на конкретні форми облаштування державності, правотворчих інституцій, зовнішньополітичних симпатій тощо.

З'ясування причин будь-яких парадигмальних змін в суспільно-культурному житті пов'язують з тим ідейним ресурсом, який, власне, і заклав теоретичні основи таких трансформацій. Сучасну культуру, як ми вже з'ясували в попередніх розділах, ставлять в залежність від тих ідейно-теоретичних переформатувань, методологічних трансформацій, які ознаменовані секулярно / постсекулярною світоглядною ситуацією, постмодерністською філософією і культурою постмодерну.

В. Філянова зазначає: «Постмодернізм поставив завдання зруйнувати залежність людини від думок її часу, від системи освіти, від людської культури взагалі. Метою постмодерністів стало досягнення свободи на рівні свідомості. Для цього людина повинна перестати вірити у будь-що. У зв'язку з цим почалася руйнівна робота в царині людської культури. За будь-яким літературним, історичним, художнім твором постмодернізм вбачає владні прагнення їх творця і інтерпретатора» [279, с. 172]. Таким чином, гуманітарії вбачають в постмодерністському мисленні, котре постало в синергії світоглядного плюралізму під впливом секуляризаційних процесів, методологію «релятивної істини», коли співіснують безліч поглядів, безліч підходів, безліч норм, безліч «істин», оскільки, врешті-решт, тільки через усвідомлення плюральності критеріїв належного ми постулюємо належне в даній конкретній ситуації. Нічого об'єктивного не існує, адже будь-яка життєва ситуація як в інтелектуально-пізнавальному, так і емоційно-чуттєвому, психологічному, моральному вимірі є виключно інтерпретативною.

Згадана вже дослідниця В. Філянова пише: «Питання про об'єктивну істину для постмодерністів не має сенсу, бо, на їхню думку, будь-яка істина має лінгвістичну, історичну або соціальну конструкцію, яка, в свою чергу, є інтерпретацією попередніх конструкцій. Отже, не існує універсальних критеріїв, що

дозволяють відрізнити істину від неістини, прекрасне від потворного, добро від зла, піднесене від нищого» [279, с. 173-174]. Така методологія вразлива для критики, як і будь-яка інша гуманітарна методологія, але таке розуміння істини все ж відображає соціокультурну зумовленість парадигмальних змін в системі світогляду. Сучасна культура зумовлює сучасну систему цінностей, але через генерування людиною власних систем світовідчуття, світорозуміння та світогляду. Це відбувається не тільки під впливом культури, а й за допомогою самовиховання, внаслідок чого ті чи інші аксіологічні константи здатні трансформувати й саму культуру.

Відповідно, часто даються взнаки ситуації, коли люди, декларуючи себе віруючими, тим не менше звертають увагу на етику лише як на елемент своєрідного «спектаклю», у фабулу якого вони залучаються лише під час здійснення релігійних обрядів або спілкування зі священнослужителями. Тим часом у щоденному, ситуативному житті такі люди задають собі лише горизонти вигоди та мотивуються у вчинках суто міркуваннями користі. Така життєво-практична інтенція багатьох вірян, поза сумнівом, має своєю передумовою брак реального ентузіазму релігійних лідерів із активізації уваги пастви до моральної проблематики й екзистенційної зацікавленості віруючих у живих міркуваннях над моральним смислом передусім власного життєво-комунікативного досвіду, їхньої енергійної відповідальності за формування в собі емоцій, бажань, намірів і вчинків, які б узгоджувалися із емпатійним духом морального ядра їхніх релігій.

Сучасне інформаційне суспільство з його численними потоками інформації здатне дискредитувати норму, проголосивши її маргінальним «консерватизмом». У той же час нерідко толеруються колись одіозні світоглядні і ціннісні девіації.

Очевидно, що демократичні цінності не є ідеальними, але, поряд з цим, неможливо не погодитися з В. Черчіллем, що досі людство не винайшло нічого кращого за них. Тому часто у свідомості сучасних громадян країн західного культурного регіону, морально правильне тотожне демократично легітимному. У демократичних країнах цінності свободи й поваги / терпимості до «Іншого» є визначальними. Але проблемою стає питання межі цієї толерантності. Де закінчується моя свобода і починається свобода



іншого? Що повинно бути критерієм, демаркаційною лінією між нашими свободами, між нашими «аксіологіями»?

Згідно з чікими критеріями здійснюватимуть оцінку конкретної ситуації, в разі конфлікту інтересів? Згідно з демократичними правилами – згідно з критеріями, які більшість визначить як найбільш адекватні. Але чи немає тоді суперечності між поняттями більшості і цінності людини як такої? Слушно з цього приводу висловлюється Л. Уайт: «... визначення «правильного» і «неправильного» є скоріше соціальним і культурним, ніж індивідуальним і психологічним» [272, с.174]. У силу сформованих секулярних демократичних цінностей, навіть за умови пост-секулярності або ренесансу релігійності, релігійна свідомість виявляється в ситуації, коли, як твердить Ю. Хабермас, «великі релігії повинні засвоювати нормативні принципи ліберальної держави» [288, с. 244], бо «... правові порядки підлягають легітимізації в силу самого демократично сформованого правового процесу» [287, с. 49]. Як наслідок, в умовах сучасної культури мета аксіологічного самовдосконалення підміняється метою відповідності нормам демократичних свобод. Самовизначення в іншому напрямку маркується як «праве», «ліве», «фанатичне», «аморальне» тощо.

Але було б невинувачувати в такій ситуації виключно світські інститути, або інтелектуальні кола, які в минулому «підірвали» авторитет релігійних інститутів, що й виступали, в свою чергу, гарантами певних моральних нормативів. Наша епоха характеризується ще однією відмінною особливістю, на якій наголошує Е.Нойманн: «Коллективний прояв зла, закладеного в людині, в таких масштабах, яких не знала жодна з попередніх епох світової історії ... Стара етика юдейсько-християнської епохи довела свою нездатність подолати деструктивні сили, закладені в людині» [198, с. 23], бо «внутрішня невпевненість людини, яка покладається на цінності старої, юдейсько-християнської етики, але в глибині душі усвідомлює їхню непридатність і в повсякденному житті переконується в їхньому безсиллі, робить таку людину легкою здобиччю зла» [198, с.24].

Тому прагнення багатьох сучасних особистостей знайти коректну систему ціннісних координат поведінки у позарелігійній площині, по-своєму виправдано вже тим, що релігійні інститути

довгий час не здатні були адекватно реагувати на гострі проблеми, які привносились науково-технічним, інтелектуальним прогресом і т.п.

Заблукавши в лабіринті власної волі, власних інтелектуальних можливостей, природних потреб і аксіологічних спонукань, сучасна людина виявилася перед перспективою стати жертвою власної ж волі. Адже, як свідчать реалії, де немає віри в існування істини, там будь-яка вигадка здатна пропагуватися як правда. Це загрожує не тільки індивідуальним вимірам життя, але й політико-соціальним.

Політика постправди якраз і наснажується вірою людини в те, що істина – це вигадка релігійних фанатиків. На нашу думку, вартий уваги вислів Л. Мосіюжніка: «Культура вимагає від людини самообмеження, а це неможливо, якщо людина не розуміє, в ім'я чого вона повинна обмежувати свої бажання й можливості, від чогось відмовлятися, щось забороняти самій собі» [186, с. 55]. Іншими словами, сучасна західна людина стала заручником власної віри в непорушність абсолютної свободи вибору критеріїв «норми» іншою людиною. Деконструкція норми, зведення істини у фантом, релігійної етики в приватну практику, яка не має стосунку до загальнолюдської моралі, загрожує занурити сучасну людину в хаос нігілізму, релятивізму й уседозволеності. Але така загроза все ж виникає не вперше в історії.

Кожне століття, будь-які парадигмальні зміни несли свої загрози. Недаремно ж Дж. Вейз писав: «Будь-якому віку властиві велич і шаленість, нові можливості й спокуси. Однак вони змінюються від століття до століття. Для того, щоб скористатися цими можливостями та уникнути спокус, християни повинні перебувати в безперервному процесі «впізнання часу» (Рим.13: 11)» [54, с. 10]. На наше глибоке переконання, першочергово в такій ситуації, сучасним християнським Церквам потрібно усвідомити власну відповідальність за аксіологічний стан культури в європейських країнах. Особливо за умови підвищеного рівня довіри особистості до інституту Церкви в умовах постсекулярного. Виправдати цю довіру – значить, зуміти організувати пріоритети своєї діяльності і проповіді так, щоб ріс не тільки авторитет Церкви, а й авторитет християнської етики. «Деяким християнам властиво думати, що кінець доби модерну і початок епохи постмодерну може означати поворот до класичного християнства... Хоча я згоден з

цією точкою зору, проте, я також бачу нову секулярну ідеологію, що змінює модерністський світогляд» [54, с. 11] – твердить Дж. Е. Вейз. І справді, незважаючи навіть на свою можливу ідентичність в руслі релігійного світогляду, сучасна особистість, в уже окреслених вище умовах життя, вважає за можливе відкидати норми християнської етики як практичні вказівники, залишаючи їх тільки недосяжними ідеалами, які не «відповідають духові часу». Саме тому, християнська Церква потребує нової проповіді, яка б зуміла узгодити сучасність з християнським ідеалом норми.

Це не така вже недосяжна мета, адже якщо відкинути статутарні вимоги релігійної етики, які мають виключно культоворитуалістичне, клерикально-орієнтоване визначення й зосередитися власне на моральних вимогах Євангелія, ми побачимо, що свобода є не тільки головною демократичною цінністю, але і визначальною християнською чеснотою. Тільки християнська конотація свободи вимагає її суголосності з любов'ю і вірою в божественну справедливість, яка також своїми витокami вважає ніщо інше, як любов. А «любов до іншого» якісно відрізняється від «поваги до іншого», тим, що християнська любов «не радіє з неправди, але тішиться правдою» (1 Кор. 13: 6). Тобто саме любов до іншого може стати одночасно як гарантом здійсненності демократичних процесів сучасності, так і протиотрутою політиці постправди і нівелювання поняття норми в контексті ціннісного самовизначення.

А отже, істотно важливо як у світському, так і релігійному контекстах, привертати увагу до етичних питань не просто як до архівного резервуару «давніх мудростей», «заповідей», а як до живого процесу мислення людини щодо актуального вдосконалення самої себе й конкретного життєвого простору, що її оточує. Відповідно, для філософської свідомості дуже важливо віднаходити ті ідейні, методологічно-евристичні мотиватори, які б дозволяли представляти релігійну етику в соціумі не просто як структуровану в давні часи кристалізовану систему нездійсненого «належного», а як живий каталізатор мислення про вольові, емоційні й діяльнісні пріоритети, які організують нашу конкретну життєву самореалізацію.

З огляду на це особливо цінним є методологічний досвід тих філософів, богословів, релігійних і секулярних активістів, які привертають увагу до актуалізації життєвої енергетики етичних

традиції людства і критикують, деконструюють деякі стереотипи стандартизованого морального мотивування, зокрема, й певні етико-ідеологічні штампи сучасного соціуму і сучасних релігійних спільнот. Цікаво, отже, розглянути цю проблему, екстраполюючи на неї деякі актуальні настанови так званої «етики істин» відомого французького філософа А. Бадью [20] і «багатомірної етики» християнських богословів П. Нулленса й Р. Міченера [199]. Це дасть нам можливість більш предметно, на ґрунті конкретних теоретичних аргументів обміркувати альтернативи актуальних бачень смислу етичних цінностей в умовах сучасних секулярно / постсекулярних тенденцій та екстраполювати аналіз на низку важливих проблем функціонування релігійної моральності, міжрелігійного діалогу, толерантності.

Як відомо, Ален Бадью – то один з найпопулярніших і водночас найбільш контраверсійних філософів сьогодення. На багато які мейнстримові тенденції нашої доби він активно реагує у своїх працях і публічних виступах. Усвідомлюючи знеособлено-релятивні тенденції сучасного соціуму, А.Бадью із потужною енергетикою вболіває за збереження особистісної ідентичності людини як носія осмисленого ціннісного вибору перед лицем буття. Тож недаремно дослідник його творчості П. Голлворт у передмові до одного з видань «Етики» наголошує: з точки зору Бадью, «...істина виникає як універсальна одиничність, що є партикулярною, однак не обмеженою змістом ситуації, у якій вона виникає» [20, с. 12]. Маркування моральних рефлексій А. Бадью як «етики істин» означає першорядну ставку філософа на особистісне комунікативно активне існування як на царину утвердження істин через *події* ціннісного вибору. З одного боку, філософ співвідносить джерела істини з абсолютними й нескінченними онтологічними регістрами буття. Та попри це він аж ніяк не зводить її до догматично чи метафізично сприйнятого, раз і назавжди встановленого десь у трансценденції, алгоритму «дозволів» і «табу» для людини. Істина людського буття для мислителя – це мотивована вірою в нескінченність життя діяльна чуйність до особистісного смислу конкретних життєвих ситуацій. Це здатність розпізнавати змістову варіативність алгоритмів поведінки в різних ситуаціях оцінки й діяння. Істина – це жива відповідальність за принциповий і водночас людяний, емпатійний характер результатів

самовизначення щодо конкретних життєвих можливостей і спектрів вибору. Як пише Р.Брейссер, «Бадью переймається передусім істиною, що розуміється тепер не в термінах відповідності, когерентності чи алетей, але реконцептуалізованої відповідно до логіки «субтракції», що вихоплює істину із закоріненості в бутті і звільняє її від влади знання» [17, с. 64]. За такого позиціонування ціннісні постулати певних етичних чи ідеологічних систем є для людини регулятивними орієнтирами, але вона не приймає позицію жорсткого судді інших людей щодо їх недодержання, оскільки найголовнішим актом і подією утвердження істин для неї є її власний морально заряджений ціннісний вибір, уважний до конкретності життєвої ситуації і хитросплетінь як власної долі, так і долі інших людей, але водночас наснажений горизонтом ідеалів нескінченності. «Украй важливим стає поняття ситуації, оскільки я стверджую, що неможлива жодна «загальна» етика, а є лише етика окремих, одиничних істин, тобто етика можлива лише стосовно якоїсь певної ситуації... Подія є імплікативною в тому сенсі, що від неї відділяється певне твердження, яке продовжуватиме існувати, коли сама подія вже зникне... Подія вирішує його значення (встановлює його істинність) і таким чином змінює всю логіку ситуації (весь її трансцендентальний режим)» [20, с.68-69]. Актуалізуючи ці ідеї до викликів, що стоять перед сучасною християнською етикою, можна змодельовати образ поведінки християнина, який розуміє свою християнську моральність через призму таких орієнтирів. Стикаючись із гріховністю інших людей, такий християнин не самовизначатиметься на ґрунті викриття їхньої духовної «розбещеності», «аморальності», «неправедності», «неспасеності». Адже такий формат діяння віддав би істину до царини словесних нарікань чи й викривальних дій, і людина боролася б не за утвердження істини християнської моралі, а лише *проти* чиеїсь «неістини». «Будь-яка істина... долає усталені знання й таким чином протистоїть опініям. Бо те, що ми називаємо опініями, є увяленнями без істини, анархічними залишками знання, що перебувають у обігу» [20, с.122]. Тим часом утвердження істини, за позицією Бадью, це передусім індивідуальне емпатійно-моральне діяння, а не директивне узгодження зовнішньої реальності із певними пізнаними концептами.

Тож стикання із ситуацією гріховності іншого повинне бути для справжнього християнина мотивом додаткової ревізії самого себе на здатність створити у комунікації з тією людиною таке вчинково-енергетичне поле практичного *прикладу* (в ідеалі і граничних межах подібного на Христовий земний подвиг), яке спонукатиме ту людину змінюватися й рости, перевершувати себе попереднього на основі саме цього прикладу, який їй продемонстровано конкретними ситуаціями поведінки цього християнина. Істина в такий спосіб постає як *подія*, здійснення моральних цінностей в унікальності вчинку і – лише на такому ґрунті – трансформація світу, що довокола. Ален Бадью, отже, формулює власне «золоте правило» етики: «Роби все можливе, щоб підтримати тривання того, що перевищило твоє тривання. Тривай у перериванні. Охоплюй у своєму існуванні те, що охопило й пронизало тебе» [20, с.118-119]. Такі ідеї, безперечно, цінні і в аспекті моральної оптимізації міжособистісного спілкування, і в аспекті комунікації на міжконфесійному рівні. Скажімо, мотивована такими етичними механізмами та чи інша християнська конфесія, зберігаючи вірність власним переконанням, догматам і канонам, водночас не нехтуватиме соціально-практичною солідаризацією з представниками інших конфесій, адже сприйматиме їхню інакшість не як мотиватор боротьби з «неістиною», а як додатковий чинник утвердження істини через власний етос та вчинки. Віра в істинність власних конфесійних переконань повинна мати своїм практичним результатом соціальну небайдужість, ентузіастичність, конструктивність й ефективність у добрі прихильників цих переконань. Тож, борючись за власну конфесійну істину, така релігійна спільнота не ставитиме за першорядну мету нарощування потуги свого корпоративно-владного моноліту, який би підкреслив і «виділив» її «ексклюзивність». Натомість вона передусім актуалізуватиме соціально та культурно значущу активність своїх послідовників через практичне здійснення добра і краси у будь-яких ініціативах, які здатні поліпшити життя людей, надавши їм імпульсів злагоди та солідаризованої соціальної творчості. І саме соціально-практичний моральний ефект такого здійснення розглядатиметься цією спільнотою як опрідметнена аргументація її істинності.

Попри те, що А.Бадью не належить безпосередньо до когорти релігійних чи власне християнських мислителів, і його ідеї більшою мірою є виявом секулярної етики, вони в парадоксальний спосіб узгоджуються з дискурсом тих християнських богословів, які шукають практичних важелів надання конкретної дієвості принципам християнської моралі в сучасному соціумі. Тому контроверза «етики істин» А.Бадью і «багатомірної етики» християнських богословів П.Нулленса і Р.Міченера є доволі відносною. П.Нулленс та Р.Міченер також актуалізують тезу про те, що ціннісна свідомість релігійних спільнот та окремих вірян має опредметнюватися на практичному суспільно-культурному терені й бути ситуативно чутливою, реактивною до конкретних доль людей і комунікативних подій. Дослухаймося до деяких тез цих авторів. «Абсолютизм робить християнську етику ізольованою і не здатною здійснювати вплив у соціальній і політичній сфері повсякденного життя. Повноцінна християнська етика повинна враховувати багатомірність не тільки заповідей і чеснот, але й людського характеру, а також можливих наслідків» [199, с. 281]. «Актуальна система християнської етики повинна відображати всю багатомірну сукупність чинників, що впливають на повсякденне життя» [199, с. 5]. «...Етична думка вимагає соціальної дії і прийняття важких рішень в реальному часі та реальному місці. Чесне етичне міркування відбувається в багатомірних переходах – складних і звивистих, – а не посеред ідеально рівної автостради» [199, с. 32]. Це означає, що релігійним спільнотам слід енергетично брати участь – і фінансово, й стратегічно-планувально, й тактико-організаційно – в реальних суспільно значущих проектах та ініціативах, які мають прикладний ефект та здатні призводити до відчутних результатів оптимізації життя соціуму.

Йдеться про активну готовність християнських спільнот шукати застосування своїх сил в екологічних, просвітницьких, валеологічних, естетико-просвітницьких, міжкультурно-комунікативних та інших сферах життя суспільства. «Християни можуть і повинні брати участь у формуванні етичних переконань, на яких будується сучасне суспільство. Для цього не обов'язково... справляти політичний вплив (хоч ми не вважаємо, що це погано). Але потрібні добре підготовлені пастори й церковні керівники, котрі вміють віднайти ефективний підхід до засадничих етичних

питань сучасного суспільства» [199, с. 30-31]. Цей ефективний підхід справді працюватиме тоді, коли «у спільнотах не нагнітатиметься атмосфера конфесійних упереджень, і їхні лідери будуть готові до поєднання відповідних соціальних зусиль з представниками інших релігій і конфесій, а також із позаконфесійними і секулярними структурами соціуму. А щоб це могло реалізуватися, першорядним завданням для релігійних лідерів та ідеологів має бути, звісно ж, не робота із гарантування закритої конфесійної монолітності, непроникності свого середовища (як це наразі нерідко буває, зокрема, й у пріоритетах діяльності багатьох українських релігійних спільнот)» [42, с. 263]. Діяльна, результативна участь релігійних структур в ефективних соціальних міжконфесійних ініціативах можлива саме за умови усвідомлення необхідності серйозної зміни такого статус-кво.

П.Нуллєнс і Р.Міченєр відзначають, що часом якраз відмінності у певних баченнях і прийнятті цих відмінностей як факту можуть мати позитивну дієвість. «Подекуди складається враження, що чим сильніший моральний консенсус у культурі, тим більше фальші. Моральний консенсус підкреслює моральний послух, вимога послуху створює соціальний тиск, а непокора моральному тискові часто тягне за собою лицемірство» [199, с. 45].

У руслі інтерпретації цих ідей О. Бродецький розгортає думку, що зовсім не обов'язковою є наявність цілковитої догматизованої чи інституційованої згоди з усіх питань для спільних зусиль різних християнських (і взагалі релігійних) віросповідних традицій, спільнот, конфесій, а також індивідуально їхніх прихильників. І справді, часом на відсутність консенсусу з усіх питань посилаються як на своєрідний «божественний» дозвіл, «карт-бланш» перебувати в бездіяльності щодо діалогу, бути вільним від зусиль щодо співпраці й координації дій [див.: 42, с.264]. Але можлива й позитивна альтернатива такій бездіяльності: визнаючи наявні розбіжності у поглядах на окремі проблеми, лідери різних релігійних спільнот, попри це, повинні бути налаштовані саме на пошук спектру можливостей співпраці у просторі міжособистісних і групових соціальних значущих ініціатив, де є реальний потенціал прислужитися долі соціуму своїм організаційним, матеріальним, інформаційним, людським ресурсом, на чому також наголошується в праці О. Бродецького [42, с. 264]. За умов реалізації цієї



альтернативи позірна «відсутність істини», засвідчувана конфесійними або доктринальними відмінностями і педалюванням «різності», сутнісно перетворюватиметься, переростаючи в конкретні події істини, що втілюватиметься у спільній результативній соціально-оптимізуючій, ентузіастичній діяльності представників різних релігійних спільнот, згуртованих наміром об'єктивувати християнське благочестя ланцюгом прикладів добродійності та емпатії. «Постмодернізм підштовхує нас подивитися далі звичної об'єктивної доброчесності, що відображається в нормах і законах, і прагне до доброчесності суб'єктивної (на противагу лицемірству), котра шукає справедливості перед лицем інших людей в повсякденному світі і – зрештою – перед лицем Бога» [199, с.57-58]. І за таких умов покликання кожного християнина – наслідувати Христа – не підмінюватиметься відкупами ритуалістичних «індульгенцій» чи вислугою перед церковно-інституційним монолітом. Воно – це наслідування – буде корелятом живої віри в Любов та втіленням практичної, індивідуалізованої місії як морального ентузіазму самоперевершення. Як ідеї та філософсько-етичний неспокій Алена Бадью, так і гостра зорієнтованість «багатомірної етики» П.Нулленса й Р.Міченера на соціально значущу потребу практичної моральності християн можуть становити для цього надійні ціннісні та евристичні опори, варті вивчення й культивування в дії.

Отож, в ідейно-теоретичному плані орієнтація на запропоновану вище мислителями систему дій виглядає оптимально ефективною в умовах секулярного / постсекулярного самовизначення особистості в ціннісній площині і лише вимагає індивідуальних зусиль задля усвідомленого ставлення до власного світогляду та світоглядних пріоритетів іншої особи.

Поряд з тим, в царині сучасних культурних перетворень людина опиняється в ситуації такої множинної палітри вибору власних стратегій облаштування всіх сфер життя, що іноді саме проблема культурної самоідентифікації стає визначальною для ціннісного самовизначення. Але, особливо в умовах, коли маркери такої ідентифікації вже вибрані і прийняті як справжні, «свої» і такі, що відповідають всім критеріям розуміння власного місця в світі,

актуалізується проблема толерантизації ставлення до того, хто визначився в іншому аксіологічному векторі.

Звернімо увагу на таку думку В. Межуєва: «Для вченого, який вивчає культуру, головним є питання про кордон, що відокремлює одну культуру від іншої. Його цікавлять в першу чергу відмінності між ними. Але в ситуації усвідомлюваного усіма культурного плюралізму постає питання і про те, де проходить межа між культурою, яку ми вважаємо «своєю», і чужими для нас культурами» [176, с. 72]. Варто наголосити, що така можливість свідомо обрати «свою» систему цінностей і відрізнити її від інших в християнській цивілізації була ознаменована тими ж секуляризаційними процесами в Європі, які сприяли десакралізації і «розчаклуванню» світу. За умови, коли немає Надморального джерела легітимності світових процесів, коли не діє Божественне провидіння, створюється реальність, за якої, говорячи мовою Ч. Тейлора, «релігія є тільки однією з альтернатив». Релігійна ідентичність особистості перестає бути константою, важливою стає проблема взаєморозуміння між представниками різних світоглядних позицій, особливо в країнах, де секулярні цінності активно обстоюються державними інститутами, громадськими організаціями; або ж, навпаки, в тих суспільствах, де релігійні цінності наполегливо впроваджуються в життя і розглядаються як критерії «добročесності» та «нормальності».

Саме такі культурно-кризові ситуації вимагають ширшої практики обговорення й активістами громадянського суспільства, і дослідниками необхідності ефективної синергії світсько-секулярного та релігійно-віроповчального в аксіологічній площині. Адже дуже часто дискусії в цьому контексті зводяться до звинувачення представників релігійних спільнот в фундаменталізмі та консерватизмі, а світських, нерелігійних особистостей – в «моральній сваволі» тощо. В такій ситуації знову й знову неодмінно виникає проблема пошуку норм та їхніх надійних джерел. За умов світоглядних конфліктів такий пошук, в будь-якому разі, вимагатиме готовності віднаходження діалогу як ідейно-теоретичного (на рівні обґрунтувань), так і конкретно-практичного (на рівні системи заходів та дій). Власна культурна і світоглядна ідентичність, в будь-якому разі в сучасній плюралістичній ситуації, не може передбачати запозичення позицій більшості / меншості, а

тільки вимагає готовності до співпраці та діалогу з тими, хто по-іншому інтерпретує власну систему цінностей.

Тож як наголошує уже згадуваний нами В. Межуєв, «діалог як основа існування універсальної цивілізації передбачає, отже, не ліквідацію розділення людей релігійно і культурно відмінних, а право кожного індивіда на вільний вибір своєї культурної та релігійної ідентичності. У діалозі рухливими стають кордони не між культурами, а між людьми...» [176, с. 362]. Тобто в умовах постмодерної, секулярно / постсекулярної культури, головною цінністю стає не певний набір норм і правил, запропонованих тією чи іншою релігією, соціальним інститутом, якимось колективом тощо, а людина як така. «Інший» з його системою поглядів на світ є вищою цінністю сучасної культури. Повага до «іншого» лягла в основу сучасної демократії. Але в умовах постправди частково під егідою поваги до «Іншого» подекуди пропонується політика прийняття як норми системи поведінки, ціннісного самовираження, яка далека від гуманістичних ідеалів.

Європейський рівень життя, високі соціальні стандарти – це ті омріяні перспективи, які окреслив для себе кожен українець, що заявив про пріоритет євроінтеграційного вектору розвитку України. Поряд з цим, реальне входження нашої держави в європейський культурний простір неможливе без чіткого усвідомлення тих цінностей, які вважаються фундаментальними для країн європейської спільноти. Щодо цієї теми останнім часом точиться чимало дискусій й обговорень (й інколи – спекулятивного характеру). Особливо в аспекті осмислення меж розуміння толерантності та терпимості як провідної вартості європейського світогляду. Часто принцип толерантності пов'язують з надмірною лібералізацією світогляду європейців, секуляризацією їхньої ціннісної свідомості тощо. А тому на цьому етапі дослідження, актуальним видається звернення до ідейно-теоретичних основ принципу терпимості та толерантності (в контексті нашої роботи вживаємо ці терміни як синонімічні) й аналіз еволюції його розуміння та інтерпретації в історико-філософському дискурсі. Це дасть можливість виявити джерела цього принципу та основні мотиви його постулювання в ході історичного розвитку як теоретичного знання, так і ціннісної практики особистості.

Безперечно, релігійно-філософські традиції Стародавнього Сходу, попри те, що не мали на меті обґрунтувати теоретичні аспекти міжрелігійної терпимості, все ж слугують і нині одним з ідейних джерел, що наснажує філософів, політологів, культурологів та інших дослідників до обстоювання безапеляційної цінності «Іншого» в умовах комунікації та взаємодії. «Золоте правило моральності», концепт поваги до іншого – центральні проблеми цих філософських доктрин. У славнозвісній пам'ятці конфуціанства – «Лунь юй» чітко вказується на цінність людинолюбства: «Цзи Гун спитав: «Чи існує одне таке слово, яким би можна було керуватися усе життя?» Вчитель відповів: «Це слово – шу – поблажливість, тобто не роби іншій людині того, чого не побажаєш собі» [147, с. 218]. Настанова людинолюбства, пропагована східною релігійною етикою, отже, є тим рушійним важелем принципу міжрелігійної терпимості та толерантності, що сформував засадничу цінність спілкування – повагу до іншого, в пріоритеті блага якого людина здатна побачити і значущу для себе цінність. Конфуціанство та інші давньосхідні вчення доповнюють принцип людинолюбства ще й принципом взаємності. Історично ряд цих доктрин поставав як нова форма релігійності і світогляду в опозиції до тих концепцій, які санкціонують нетолерантність та нетерпимість щодо іншої особи: наприклад, буддизм чи джайнізм виникають як протидія індуїзму з його кастовим поділом та упослідженням «недоторканих» тощо. Інша людина як цінність, заперечення першорядності фактору походження й соціального стану як мірила оцінки людини, – це ті постулати, які надалі ляжуть в теоретичне підґрунтя поняття терпимості та толерантності. В буддизмі найбільшою мірою проявиться акцент не тільки толерантності до іншої особи в її соціальних виявах та пріоритетах, а й власне релігійних. Часто буддизм називають «релігією без Бога», проте така теза виглядає доволі сумнівною при детальнішому вивченні етико-віроповідальних джерел та основ релігійної практики буддистів. Буддизм визнає рівноправними членами буддійської санхги особистостей, які можуть поклонятися різним богам, але лише за умови, якщо ці люди усвідомлюють необхідність бути вірними етичним нормам самовдосконалення, запропонованим Буддою. Кінцевою ж їх метою, як відомо, є позбавлення від пристрастей і бажань, що неможливе за умови орієнтації на

насильство, відповіді на зло злом, прояву нетерпимості до інших людей. У пам'ятці «Дхаммапада» читаємо: «Як слон у битві терпить стріли, що вп'ялися в нього, так і я повинен терпіти жорстокі манери людей, що живуть в цьому сповненому образ світі... Смирenna людина – найкраща з людей: її не можуть зіпсувати жорстокі манери (інших людей цього світу)» [247, с. 285]. Але, попри певну семантичну спільність, все ж поняття людинолюбства і смиренності, з одного боку, та терпимості й толерантності – з іншого (особливо в глобалізованому світі) мають специфіку ідейно-теоретичних конотацій, що не цілком враховуються критеріями морально належного, запропонованими східною релігійно-філософською традицією.

Антична філософська традиція також запропонувала досить широкий спектр філософських ідей, які б обстоювали право людини на свободу та повагу до її світоглядного вибору. Чітку вказівку на ідею терпимості до світогляду «іншого» спостерігаємо у філософських міркуваннях софістів, що, пропагуючи принцип релятивізму (необхідність врахування множин критеріїв істини), санкціонували відповідно й повагу та належну увагу до можливості існування іншої точки зору, яка по-своєму мотивована, обґрунтована смисловими орієнтирами іншої особи або групи. Відома фраза «людина міра всіх речей» підкріплюється тезою про те, що форма співіснування різних світоглядів можлива за умови впровадження в життя правди й переживання сорому за завдання шкоди іншим людям. У Платоновому діалозі «Протагор» зустрічаємо таку тезу софіста Протагора: «...Люди спочатку жили розкидано, міст ще не було, вони гинули від звірів, оскільки були в усьому за них слабші... люди ще не володіли мистецтвом жити суспільно... І ось вони стали прагнути жити разом й будувати міста для своєї безпеки. Але щойно вони збиралися разом, як зараз же починали ображати один одного, бо не було в них уміння жити спільно; і знову доводилося їм розселитися та гинути. Тоді Зевс, злякавшись, аби не загинув весь наш рід, посилає Гермеса ввести серед людей сором і правду, щоб вони служили прикрасою міст і дружнім зв'язкам» [218]. І хоч настанови грецької філософії також не можна назвати повноцінними концептами міжрелігійної терпимості та толерантності в кристалізованому вигляді, проте усвідомлення свободи людського самовизначення та необхідності

облаштування приязних взаємин із усіма членами суспільства в наші дні у ліберальному західноєвропейському суспільстві (що сформувалося не без впливу європейської філософської традиції, джерела якої без сумніву – у філософії Античного світу) є основними детермінантами утвердження як провідної демократичної та релігійно-моральної цінності принципу терпимості й толерантності.

Звичайно, не тільки європейська філософія визначила пріоритетні ідейні напрями розвитку сучасної Об'єднаної Європи. Щодо аксіологічних векторів розвитку саме християнству сучасна «секулярна» Європа багато в чому завдячує своїми базисними демократичними цінностями, в тому числі аксіологічною вивершеністю толерантності як центральної ідеї демократії, етики й свободи європейської світоглядної визначеності. «Цінності християнства стали джерелом і основою для синтезу в Європі моральних ідей античності – істини, добра, краси. Християнські культурні цінності стали основою розвитку всієї культури, особливо музики, живопису, літератури... Вже у модерну добу їх стали розглядати як універсальні моральні цінності християнської цивілізації, тобто вони набули абсолютного загальнолюдського характеру» [171, с. 139]. А втім, в середовищі дослідників далеко не одностайною є думка про роль цієї релігійної доктрини в утвердженні реальної цінності толерантності. Прагнучи обґрунтувати погляд на християнство як джерело нетерпимості, деякі автори вказують на те, що, успадкувавши єврейську старозавітну традицію, християнство не змогло, попри заповідь любові, проголошену Христом, подолати нав'язану біблійним текстом і своєрідністю життя давніх юдеїв ідею нетерпимості до «невірних», «інших» тощо.

В такий спосіб, начебто, ідеї війни, міжнаціональних та міжрелігійних протистоянь є продиктованими в першу чергу біблійними текстами і нав'язані європейцям християнською релігією. Звичайно, старозавітне правило «око за око» та мотиви боротьби ізраїльтян за «землю обітовану», «виправдання» такої боротьби біблійними текстами вже неодноразово обмірковувалися дослідниками, що вказували на незаперечні факти, які свідчать про соціально-політичні причини такої боротьби і водночас про націленість загального ціннісного каркасу навіть старозавітної

етики на ідеали терпимості та толерантності. «У Біблії, на прикладі відношення до іновірців, ми можемо спостерігати становлення і розвиток ідеї толерантності, яке відбувалося досить складно... Уперше конкретно й чітко ідея терпимості до інших народів і вір висловлюється у вченнях давньоєврейських пророків. Амос проголошує ідею рівності всіх народів перед Богом. Ісайя проголошує, що Бог прагне спасіння усіх людей: «...аби спасіння моє дійшло до країв землі». Ієремія засуджує ідею національної зверхності та сліпої віри в національні святині... І взагалі, Біблія дає основу для сприйняття ідеї толерантності в цілому, не лише як релігійну і етнічну терпимість. Виходить насамперед слід з рівності всіх людей у їх достоїнстві, як створених за Образом і Подобою Бога. Крім того, біблійна традиція стверджує, що ество людини пошкоджене первородним гріхом і тому усі недосконалі, ніхто не вільний від гріха... Таким чином, ідея власної виключності, вишості, нетерпимість до іншого не є притаманною основам християнства» [172, с. 84-85]. Християнські цінності, як ми вже говорили не тільки формують фундамент «світських» цінностей західного світу, але й є за своєю специфікою є універсальними, що в умовах мультикультуралізму уможлиблює відносно мирне співжиття представників різних націй та культур. Згадані дослідником Б.Марковським ідеї старозавітних пророків, що обґрунтовували основи толерантності, доповнюються новозавітними спонуками любові до ближнього, терпимості та милосердя, що вказує на цілісну концепцію толерантності в християнському вченні. Ось, що ми читаємо в Новому Завіті: «Люби ближнього свого як самого себе» (Мт. 19:19), «І що любити Його всім серцем, і всім розумом, і всією душею, і з цілої сили, і що любити свого ближнього, як самого себе, це важливіше за всі цілопалення й жертви!» (Мк. 5:25), «Нову заповідь Я вам даю: Любіть один одного! Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви!» (Ів. 13:34). Тобто, як бачимо, любов до ближнього є центральною темою чотирьох Євангелій. Незаперечно, відповідні цитати пронизують не тільки євангельські тексти, але й є наскрізними мотивами «Діянь» та «Послань». А саме мотив любові до ближнього, намагання побачити в бажаннях, діях іншого свої власні бажання й спонуки, вміння поставити себе на місце іншого, емпатія є головними чуттєвими джерелами толерантності. Але без

любіві толерантність перетворюється на «терпимість згідно з обов'язком» і не завжди обов'язком честі й гідності, а часто юридичним обов'язком, чи обов'язком сили тощо. А тому заповіді любові, якими пронизана Біблія, є основним джерелом істинної толерантності, за яку так вболіває європейське співтовариство і якої інколи так бракує українському соціуму. «Толерантність означає прийняття іншої людини як «іншого», але не як «ворога»... Толерантність передбачає не просто поступки або поблажливість до інших релігійних, гендерних або національних ознак людей, але, насамперед, визнання кожного індивіда як рівної за правами і свободами людини, тобто толерантність вимагає активної громадянської позиції стосовно захисту права кожного на свою культурну особливість» [8, с. 29-30]. Сучасна європейська культура, яка тяжіє до культивування мультикультуралізму, повинна враховувати, той масштабний аксіологічний ідейно-теоретичний, духовно-практичний та власне конкретно-матеріальний внесок християнства, який витворив цю культуру, такою, якою вона зараз постає. Попри тенденції секуляризації, підміну релігійної духовності духовністю секулярною, все ж у Європі християнські цінності є глибоко вкоріненими, такими, що тісно сплелися з цінностями світськими, змотивували останні.

Епоха Відродження та Просвітництва – це час тріумфу людських свобод та людського розуму, саме їм сучасне європейське суспільство завдячує тими секулярними змінами, про які йшлося вище. Як відомо, перші спроби теоретично кристалізувати власне специфіку толерантності як моральної цінності було здійснено в межах філософії Просвітництва. «Для того, щоб у реалізації прав людини уникнути конфлікту інтересів, треба поряд з активністю формувати принцип толерантності. Класичне формулювання принципу толерантності приписують французькому просвітнику Вольтеру: «Мені не подобається Ваша думка, але я віддам життя за те, щоб Ви мали право її висловити». Якщо я, як особистість, претендую на повагу до моєї гідності, то я повинен поважати гідність інших – людей, що мене оточують» [94]. Вольтер, Руссо, Дідро, Локк та інші просвітники якнайфілігранніше виконували основну місію вченого-просвітителя: дбали про верховенство розуму у справах як соціального, так і аксіологічного самовизначення особистості. У своїх трактатах вони вказували на



необхідність справжнього, результативного використання людського розуму для реалізації соціального прогресу. Останній неможливий без впровадження в практику життя принципу терпимості та толерантності як умови співжиття й комунікації носіїв різних світоглядів. Найгостріше в добу Просвітництва стояла проблема толерантності у релігійній, віросповідній сфері, адже саме в цей час у Європі тривала диференціація течій християнства (започаткована ще в добу Реформації), а поряд з цим гостро відчувалося протистояння віруючих та невіруючих членів європейського суспільства.

Зокрема, Дж. Локк неодноразово у своїх працях звертається до питання релігійної терпимості. Мислителя турбує релігійний фанатизм та нетерпимість одних віруючих щодо тих людей, які мають інші релігійні переконання, а також такий вияв державної політики, коли засобами влади надаються пріоритетні важелі впливу певній релігійній громаді: «як я гадаю, слід визнати, що кожна людина має повну й необмежену свободу думок і віросповідання, якою вона може безборонно користуватися без наказу – або всупереч наказу – правителя, не відаючи за собою провини чи гріха, але завжди за умови, що робить це щиросердно й по совісті перед Богом, наскільки дозволяють її знання й переконання» [161, с. 70]. Показово, що говорячи про віротерпимість, Локк все ж порушує і ряд проблем, котрі вимагають толерування, терпимості, але безпосередньо не лежать в площині релігійного самовизначення, а більшою мірою стосуються проблем прикладної етики: питання розлучення, народження дітей, працевлаштування тощо. Очевидно, що Локк все ж усвідомлював і певну залежність норм світської оцінності таких явищ від релігійних догматів та, зокрема, релігійної етики, а проте більшою мірою актуалізував їхній соціальний ціннісний вимір. «Я стверджую, що всі практичні засади, або уявлення, за допомогою яких люди вважають себе зобов'язаними упорядковувати стосунки одне з одним, такі, як, наприклад, що вони можуть народжувати дітей або розпоряджатися майном на власний розсуд, що вони можуть працювати чи відпочивати, коли вважають за потрібне, що полігамія і розлучення законні або незаконні тощо, що такі уявлення й пов'язані з ними дії (actions), так само як і інші безвідносні речі, теж мають право на терпимість, однак лише тією

мірою, якою вони не призводять до безладів у державі й не завдають суспільству більше шкоди, ніж користі» [161, с. 70]. Такий підхід становить актуальний методологічний вектор теоретичного обґрунтування поняття толерантності як в сучасній Європі, так і, зокрема, в Україні в умовах євроінтеграції.

У свідомості більшості європейців чітко визначено, що толерантність та терпимість до свободи самовизначення іншої особи має межу саме там, як твердив Локк, де вона не веде до хаосу та безладу і не є на шкоду суспільному поступу. Досить ілюстративними з цього приводу є слова Умберто Еко «Аби бути толерантним, треба поставити межу нестерпному» [276]. Тобто бути толерантним не означає закривати очі на неподобства «інших» чи негативний прогноз щодо певної діяльності, боячись бути звинуваченим у «нетолерантності». Недаремно ж поняття толерантності як теоретична проблема формулюється в добу Просвітництва, характерною ознакою якої є культ розумових чинників життя. А тому заклик Канта «Май сміливість користуватися власним розумом!» (за умови сприймання розуму як єдності інтелекту і гуманістичного ціннісного ядра) якнайкраще ілюструє формат межі толерантності як європейської цінності. А одним з джерел методологічного підґрунтя такого її витлумачення є ціннісно-соціальний дискурс філософії Просвітництва.

Але в силу своєї понадчасової актуальності, дискурс толерантності не втрачав своєї актуальності й в добу після Просвітництва. Необхідність переосмислення норм морально належного, критеріїв цінностей та самих смислових основ людського буття досить гостро постало у філософії ХХ ст. Криза любові, криза толерантності, духовний колапс – так часто називають цей період в розвитку історії, адже саме на ХХ ст. припали найкривавіші події останніх століть: світові війни, винайдення зброї масового знищення, революції, репресії «інакодумців» тощо. Тож недаремно в цей час мислителі з великою наполегливістю осмислюють можливість віднайдення дієвої моделі толерантизації взаємин. Звичайно, науковці по-різному витлумачують саме поняття толерантності, можна віднайти альтернативні підходи до класифікації й систематизації її проявів та форм. Проте очевидно, що толерантність стає неодмінною ознакою сучасного відкритого суспільства.

В руслі цього, наприклад, і питання статусу, прав та свобод осіб нетрадиційної сексуальної орієнтації взагалі та геїв зокрема є проблемою актуальною, а, до певної міри, й провокативною в умовах євроінтеграційних прагнень України. Об'єднана Європа, як відомо, обстоєє і пропагує цінності терпимості, толерантності, свободи й гідності всіх людей незалежно від їхньої національної, культурної та, що важливо в даному разі в контексті пропонованої розвідки-дискусії, сексуальної приналежності. Зосередьмо більш детальну увагу на цих аспектах і впишемо міркування щодо цього в загальний контекст нашого дослідження.

Викривлене, пропагандистське висвітлення даної проблеми в Україні призвело до певних упереджень та штампів усвідомлення етико-релігійного та суспільно-правового статусу гомосексуалістів у Європі й пов'язаних із цим реалій українського суспільного та духовно-культурного життя. А поряд з тим, ця проблема є доволі показовою в контексті можливості синергії світського та релігійного світобачення в площині цінностей та аксіологічної ідентичності.

«На всьому просторі передового індустріального суспільства є свідоцтва довготривалого відходу від традиційних релігійних і культурних норм, що тісно пов'язано зі зрушенням від матеріалістичних до постматеріальних цінностей. У номінальному значенні це не очевидно: в жодному з пунктів, які використовувалися в оглядах для вимірювання матеріальних / постматеріальних цінностей, немає жодної згадки про релігію або про сексуальні чи гендерні норми. Проте всі ці цінності причетні до широкої культурної зміни, пов'язаної з переходом від індустріального суспільства до постіндустріального. Зрушення до постматеріалізму і занепад традиційних релігійних і сексуальних норм йдуть нероздільно, бо обидва процеси мають загальну причину: безпрецедентно високі рівні екзистенціальної безпеки, досягнуті в сучасному передовому індустріальному суспільстві, яке виростає з явищ економічного дива (і західного, й азійського) останніх декількох десятиліть; а також піднесення держави добробуту» [124] – зазначає згадуваний нами в попередніх розділах теоретик концепції секуляризації Інглегарт. А тому питання прикладної етики, біоетики під призвоєю дискурсу демаркації секулярного / постсекулярного є неодмінно актуальними.

Саме тому, в межах нашої роботи зараз маємо намір не стільки піддати рефлексії питання означених «статусів» гомосексуалістів в Європі як визначитися щодо тих аксіологічних механізмів, які ці «статуси» фіксують. Тобто простежити, наскільки релігійний чинник є впливовим щодо формулювання суспільної думки з означеної проблеми, визначення норм та специфічних форм співжиття представників традиційних і нетрадиційних поглядів на питання сім'ї, подружжя, виховання дітей, сексуальності взагалі – як у країнах Європи, так і в Україні. В силу наскрізного предмета нашого дослідження важливо розібратися, чи впливає релігія на суспільну мораль та право в даному конкретному питанні і чи взагалі має впливати? Як співвідносяться релігійна і секулярна духовність в умовах глобалізації? Чи є межі толерантності в цих питаннях, і якщо так, то хто їх проводить? І наостанок: чи будуть загрози духовного деструктивізму та впровадження альтернативних форм родини в Україні опісля її реального входження в систему загальноєвропейських не тільки економічних, юридичних, але й ціннісних стандартів життя?

В силу полівекторності цього питання спробуймо своєрідними блоками окреслити наші міркування з означеної проблеми та її складових.

*Толерантність та сексуальна орієнтація в контексті демократичних практик і цінностей*

Європейські стандарти суспільних цінностей спрямовані передусім на утвердження ідей свободи, рівності та гідності всіх людей в умовах глобалізації та мультикультуралізму. Забезпечення практичного втілення цих принципів можливе лише за умови дотримання надважливого принципу взаємодії представників різних націй, світоглядних традицій, культур тощо – принципу толерантності. Власне, говорячи про утвердження правового статусу гомосексуалістів в Європі, першочергову дослідницьку увагу ми маємо звернути саме до цього принципу та його юридичних джерел. Головним правовим актом, що обґрунтовує принцип толерантності як базову вартість європейських суспільних взаємин є «Декларація принципів терпимості ЮНЕСКО» (від 16.11.1995). Саме ґрунтуючись на її положеннях, провідні європейські держави розпочали політику розгортання реальних механізмів впровадження толерантності до представників ЛБГТ

спільноти: «Терпимість – це обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму (в тому числі культурного плюралізму), демократії та правопорядку. Терпимість – це поняття, що означає відмову від догматизму, від абсолютизації істини і затверджує норми, встановлені в міжнародних правових актах в галузі прав людини» [Див.: 101]. Звичайно, науковці по-різному витлумачують саме поняття толерантності, можна віднайти альтернативні підходи до її класифікації, систематизації її проявів та форм. Проте очевидно, що толерантність є неодмінною ознакою сучасного відкритого суспільства. А тому толерантне ставлення до представників нетрадиційної сексуальної орієнтації в Європі впроваджується на багатьох рівнях, щоправда, не в усіх державах однаковою мірою. Вважається, що недостатніми є тільки «прийняття іншого, погляди якого я не поділяю», або що гірше «терпимість до слабкості інших», що визначені різновидами толерантності [Див.: 258, с. 42].

Згідно з європейськими стандартами толерантності необхідною умовою її культивування є сприяння зміні суспільної думки щодо ЛБГТ спільноти засобами освіти, суспільно-політичних процесів, культурних акцій, надання певних квот в системі соціального захисту тощо. Адже, як ідеться в уже згадуваній «Декларації»: «Нетерпимість може набути форми маргіналізації соціально найменш захищених груп, їхнього виключення з суспільного і політичного життя, а також насильства й дискримінації щодо до них» [Див.: 101]. Задля забезпечення європейського співтовариства від маргіналізації гомосексуалістів здійснюється багатовекторна політика: зміна програми освітніх курсів (зокрема курси «Сексуального виховання» в певних країнах Європи), зміна правової системи щодо родинно-шлюбних взаємин (узаконення шлюбів між представниками однієї статі, дозвіл на виховання дитини в одностатевих сім'ях тощо), мистецькі й мас-культурні механізми донесення ідеї «прийняття іншого» (популяризовані в літературі, кіно та інших публічних сферах моделі та сюжети гомосексуальних взаємин, проблеми гомосексуалістів в сучасному соціумі тощо). Тобто рівень толерування та закріпленість статусу гомосексуалістів у Європі багато в чому визначається й урівноважується суспільною думкою та соціальною складовою взагалі.

Попри те, що Україна одна з перших на пострадянському просторі вилучила з поля не лише кримінальної, а й адміністративної відповідальності гомосексуальні взаємини, все ж суспільна думка тут щодо нетрадиційних сексуальних зв'язків часто-густо є вкрай негативною або ж принаймні побутує той тип толерування гомосексуалів, що пов'язуються із поблажливим ставленням до слабостей іншого. Ось, до прикладу дані соціологічного опитування Центру соціальних експертиз Інституту соціології Національної академії наук України: «...показники свідчать про надзвичайно високий рівень гомофобії в суспільстві та небажання населення України допускати представників ЛГБТ-спільноти навіть як жителів України, а згодні миритися з їхньою присутністю лише в якості туристів. Високий рівень гомофобії індуціюється, окрім іншого, високим рівнем ксенофобії, агресивності і нетолерантності українського суспільства» [121, с. 44]. Попри популяризовану настанову на зміну суспільної думки в Україні щодо гомосексуалістів у зв'язку саме з євроінтеграційними прагненнями, варто відзначити і той факт, що і в країнах Об'єднаної Європи досить неоднорідною є соціологія з означеного питання. І чи не найважливішим чинником формування суспільної думки є державна політика щодо геїв та інших представників ЛГБТ: «Як свідчать дані результатів загальноєвропейських опитувань громадської думки, задовільний / незадовільний стан державної політики стосовно сексуальних меншин відображається і на громадській думці. Зокрема, відповідно до даних опитування громадської думки європейців із 27 країн, ставлення до явища гомосексуальності суттєво різниться. Наприклад, якщо в Румунії лише 2% респондентів зазначили, що мають серед друзів геїв, лесбійок чи бісексуалів, то в Нідерландах (країні із значно більш ліберальною державною політикою стосовно сексменшин) таких респондентів – 79%» [174, с.31]. Іншою складовою проблеми статусу гомосексуалістів в Європі є, з одного боку, тенденції до протидії державній соціальній політиці, спрямованій на облаштування комфортних умов життя та обстоювання «прав» сексуальних меншин в тих державах, де така соціальна політика має більш довгу історію і які є «старожилами» Євросоюзу, а, з іншого, – спроби більш наполегливо облаштувати

відповідні правові стандарти толерування гомосексуалів у тих країнах, що долучилися до Євросоюзу відносно недавно.

Візьмімо лише до прикладу Німеччину й Польщу. Німеччина – чи не одна з перших держав, котра активно використовувала механізми державної соціальної політики щодо зміни статусу гомосексуалістів у суспільстві та громадській думці німців. Проте зараз з'являється певна когорта як дослідників, так і суспільних організацій, що представляють інтереси рядових громадян Німеччини, які намагаються протидіяти таким правовим стандартам. Ось як про це пише німецька дослідниця Габрієла Кубі: «Починаючи від десятирічного віку, в школах впроваджують рекламні та тренінгові заходи щодо гомосексуалізму (лесбійства, педерастії, бі- та транссексуалізму), ще не всюди так драстично, як у Берліні, Гамбурзі та Мюнхені, але з однаковим спрямуванням... Від сенату Берліна на тему «Лесбійські та гомосексуальні способи життя» є докладна інструкція щодо гомосексуалізації учнів, яку здійснюють на «уроках біології, німецької мови, англійської мови, етики, історії/соціології, латинської мови, психології». Повинні бути запропоновані та проведені: інформаційний матеріал, сконтактування з місцевими гомосексуальними середовищами, запрошення представників/-ниць лесбійських та гомосексуальних проєктів на урок, показ фільмів та дні самостійної роботи на дану тему» [152, с. 22]. І далі автор ставить питанням: «Хіба спонукання батьків та вихователів до сексуальної стимуляції дітей через брошури Федерального центру просвіти з питань здоров'я згідні з Конституцією? Хіба зваблення дітей та підлітків в рамках шкільних занять до гомосексуальності, бісексуальності та транссексуальності є законним? Те, що тут відбувається, немає нічого спільного зі свободою, толерантністю та антидискримінацією, а йдеться про організоване державою сексуальне звідництво дітей та молоді. Мораль та етика не лише Християнства, а й інших релігій, захищають людину від поневолення власними інстинктами, бо це руйнує людину, сім'ю та суспільство. Скарги батьків у німецьких судах проти примусу щодо відвідування уроків сексології були завжди безуспішні – і це аж до останньої інстанції» [152, с. 22-23]. Тобто, попри потужну державну соціальну політику щодо обстоювання «прав» гомосексуалів, гендерної рівності (чи радше гендерної розмитості?) в Німеччині останнім часом все більш

наростаючим є суспільний осуд таких надмірностей щодо правового закріплення статусу гомосексуалістів. Натомість Польща, яка до недавнього часу вважалася чи не найбільш консервативною щодо означеної проблеми, явно демонструє тенденції інтенсифікації розробки механізмів державно-соціального впливу не тільки на покращення рівня толерантності до представників ЛГБТ-спільнот, а й закріплення їх юридичного та суспільного статусу тощо. До прикладу, нещодавно видрукувана в Польщі монографія, що стосується питань дискримінації за сексуальною орієнтацією та проблем гендерної ідентичності в сфері трудової зайнятості [Див.: 358] за мету має зміну суспільної думки щодо ЛГБТ-спільноти Польщі засобами впливу державно-соціальних стандартів забезпечення умов праці. В ній чітко вказано, що зрівняння пенсійного віку в Польщі (без гендерної відмінності між чоловіками та жінками) – це наслідок державної політики на догоду принципам «рівності статей» (чи їх розмивання?) та толерування з представниками сексуальних меншин [Див.: 358, с. 27]. Суспільний резонанс таких державних спроб декларації «толерантності» в контексті статусу секс-меншин підтверджується і науковцями Польщі, які вважають, що проблемі толерантності до ЛГБТ надають навіть більшого значення, ніж проблемам міжконфесійних та міжнаціональних взаємин: «Варто також відзначити, що в останні роки в Польщі схеми поляризованого конфлікту між прихильниками і противниками толерантності зміщується у першу чергу в бік питань толерантності до сексуальних меншин, ніж національної чи релігійної» [359, с. 176]. Явним підтвердженням тези про парадигму зміни суспільної думки щодо гомосексуалістів засобами соціальної політики в Польщі є і певні зміни в масовій культурі цієї європейської держави (фільми, які розкривають вагання гея щодо розкриття своєї орієнтації родині і боязнь соціального осуду, певні акцентуації в літературі тощо).

Важливим аспектом «демократизації суспільних цінностей» в країнах Європи засобами держави є вже згадувана нами гендерна політика. Звернімо увагу на таку тезу: «В Україні гомосексуалізм головним чином просувається через гендерну ідеологію, яка від самого свого початку є деструктивною та базується на обмані. Відома журналістка Сва Герман з Німеччини, де гендерна ідеологія вже діє багато років, вважає, що «гендер-майнстреммінг» є



найбільшою і найнебезпечнішою програмою перевиховання людської раси,.. але менше як 5% німців знають про те, що ж насправді є «гендерна рівність». Інша німецька вчена, соціолог Габрієла Кубі, стверджує, що саме гендерна ідеологія агресивно нищить інститут сім'ї та привела Німеччину до небаченої демографічної кризи, а це у свою чергу поставило на межу виживання ціле суспільство» [64, с. 4]. Попри те, що ми не ставимо під сумнів необхідність терпимого та толерантного ставлення до представників нетрадиційної сексуальної орієнтації все ж вважаємо, що доцільно запобігати гіперболізованим формам укріплення юридичного статусу секс-меншин, а цілеспрямовану гендерну політику рівності / розмивання статей слід узгоджувати з критеріями етичності та оцінності в першу чергу в контексті базових моральних вартостей та питань свободи.

Питання етичної цінності принципів толерантності та визнання рівності всіх людей не ставиться під сумнів в межах християнської цивілізації. Наразі ми говоримо не тільки про християнську релігійну мораль, але й про суспільну позарелігійну етику, що в нормах західного світу все ж має християнське коріння. Цінність свободи самовизначення як базового мірила непорушності гідності особи є також незаперечною. Попри це все певні перестороги виникають щодо співмірності питань толерантного ставлення до гомосексуалістів та їх права офіційно створювати родини. В публікації на ресурсах «Української правди», що стосується життя гомосексуалістів у Франції читаємо: «Різні асоціації та організації ЛБГТ багато зробили в останні роки для того, щоби гомосексуалісти стали помітнішими в суспільстві та мали можливості відстоювати власні права... Згодом з'явився закон про так званий «Цивільний пакт солідарності» (PACS), тобто оформлений легально різновид цивільного шлюбу, який дозволяв як гетеросексуальним, так і гомосексуальним парам офіційно оформити спільне проживання без одруження. Зрештою, у 2013 році був проголосований закон про можливості шлюбу та всиновлення гомосексуальними парами – відтоді вони мають такі самі права та обов'язки, як і інші громадяни» [201]. Чому так вболіваючи за релігійну свободу, Європа все ж випустила з уваги той факт, що, дозволяючи гомосексуальним подружжям виховувати дітей, по-суті, піддають ушкодженню нормальні умови формування

природної статевої ідентичності дитини і неминуче завдають шкоди її психологічному добробуту? Звичайно, щодо цієї нашої тези знайдеться багато опонентів, які вказуватимуть на те, що модель стосунків у родині не обов'язково переймається дітьми. На українському порталі ЛГБТ спільноти читаємо: «Дослідження гомосексуальних батьків підтверджують факт, що гомосексуали – хороші батьки, чиї діти не відстають у розвитку, якщо порівнювати їх з дітьми гетеросексуальних сімей. Також не було виявлено випадків, коли діти, що виховуються в одностатевих сім'ях, страждали через сексуальну орієнтацію батьків. Решта ключових результатів досліджень: припущення, що гомосексуали і лесбійки не підходять на роль батьків, – помилкове і не підтверджується дослідженнями» [183]. Проте все ж дозволимо собі не погодитися з такою тезою. Приклад батьків, їхні ціннісні орієнтири є надзвичайно важливими для формування дитячої психіки, зокрема й на підсвідомому рівні. Навіть якщо пристати на те, що геї можуть виховати цілком психічно та фізично здорову й задоволену дитину, все ж вони, по-перше, заангажовано нав'язуватимуть їй думку про те, що гомосексуальні зв'язки є нормою. Це, за умови прийняття дитиною такої точки зору, ментально програмуватиме її в подальшому на неприродний статевий пріоритет. За умови ж протестного налаштування дитини щодо прикладу батьків (а таке також можливе) це несе ризик психологічного конфлікту і можливості соціальної дезадаптації.

Обидва окреслені варіанти реакції, отже, не свідчать про благополучні умови формування дитини і підлітка. Якщо звернутися навіть до не релігійної моралі, а до світських критеріїв морально належного й згадати категоричний імператив Канта, який в спрощеному варіанті звучатиме так: «Чини так, щоб кожен твій вчинок міг бути взірцем загального законодавства!» і уявити, що гомосексуальні стосунки стануть нормою для абсолютно кожного, то як тоді народжуватимуться діти, виховання яких так прагнуть пари-гомосексуалісти? То ж чи не демографічною кризою, занепадом людської цивілізації загрожує узаконення таких норм «толерування гомосексуалістів»? «...Більшість людей все-таки відчують, що статевість має щось спільне із любов'ю та продовженням роду й належить до захищеної інтимної сфери чоловіка та жінки, як завжди було в усіх високих культурах в історії

людства. Гріх існував завжди. Однак святкування гріха, пропагування гомосексуальності в школах та ЗМІ, фіксування права на гріх у законах – таке настає тільки в стадії занепаду суспільства. Невідомо, чи якась культура, яка була до нас, впала би так низько, що зрівняла б в правах гомосексуальні зв'язки з подружжям і дозволила би гомосексуалістам всиновлювати дітей» [151, с. 39]. А тому, ми вважаємо, що питання толерантного ставлення до гомосексуалістів, можливостей їх професійної реалізації тощо не співмірні в етичній площині з питанням виховання та усиновлення ними дітей і якщо питання легального різновиду цивільного шлюбу може залишатися дискусійним, то можливість творення повноцінного подружжя і права на виховання в ньому дітей, а тим паче освячення такого «союзу» Церквою є категорично неприйнятним з точки зору моралі та духовності (і не лише релігійної).

Попри неспростовні тенденції секуляризації європейського суспільства релігія та Церква залишаються важливими чинниками аксіологічного формування особи. Духовність сучасної Європи багато в чому залежить від того, чи замінить секулярна духовність релігійну й чи здатна Європа, враховуючи утвердження прагнень щодо свобод віровизнання, все-таки зберегти конструктивний вплив християнського вчення як морального авторитету суспільства. «Переглянувши результати «Дослідження Європейських Цінностей» можна сказати точно, що Європа не така світська, як здається. Близько половини всіх європейців моляться або медитують, принаймні раз на тиждень. Три з чотирьох європейців говорять, що вони релігійні. Звичайно, існує великий розрив між більш світськими північно-західними європейськими країнами і більш релігійними південно-східними. Проте навіть у такій країні, як Голландія, яка відома своїми ліберальними традиціями, один із чотирьох жителів відвідує Церкву» [333, с. 106]. А тому ми можемо із впевненістю твердити, що релігія залишається важливим механізмом визначення критеріїв морально належного, а тому якщо говорити про етично-релігійний статус гомосексуалістів в Європі, то попри етичне зобов'язання до толерантності саме релігія може провести певну межу такого толерування, особливо, якщо ми говоримо про державно-соціальну підтримку певних (як то усиновлення дітей) крайнощів щодо утвердження принципу

толерантного ставлення до представників секс-меншин. Християнська релігія однозначно засуджує гомосексуалізм як такий: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: плодіться й розмножуйтеся, і наповнійте землю...» (Буття 1: 27, 28). «Через це Бог їх видав на пожадливість ганебну, бо їхні жінки замінили природне єднання на протиприродне. Так само й чоловіки, позоставивши природне єднання з жіночою статтю, розпалилися своєю пожадливістю один до одного, і чоловіки з чоловіками сором чинили. І вони прийняли в собі відплату, відповідну їхньому блудові (До Римлян 1: 26, 27)». Відомим є сюжет про Содом і Гомору, які в принципі дали поширену назву гомосексуальним взаєминам – «гріх содомії».

Попри це, усвідомлюючи непересічність проблеми провідні релігійні лідери, як-от теперішній Папа Римський, не вдаються до крайнього засудження гомосексуалістів, а вказують на необхідність турботливого до їхніх морально-етичних колізій ставлення з боку Церкви та її вірних: «Ми повинні сповіщати Євангеліє на всіх дорогах, проповідуючи Добру Новину про Царство і звіщуючи, також і нашою проповіддю, кожен вид хвороби чи рани. У Буенос-Айресі я отримував листи від гомосексуалістів. Вони «зранені соціально» і кажуть, що Церква їх завжди засуджувала. Але у Церкви немає таких намірів. Повертаючись з Ріо-де-Жанейро я сказав: якщо гомосексуаліст має добру волю і шукає Бога, я не маю права його засуджувати. Тим самим я повторив сказане в Катехизмі. Релігія має право висловлювати свою думку в ім'я служіння народу, але Бог у Творінні наділив нас свободою: духовне втручання в особисте життя неможливе. Одного разу мені задали провокаційне питання, чи я схвалюю гомосексуалізм. А я відповів питанням на питання: «Скажіть: коли Бог дивиться на гомосексуаліста, Він з любов'ю схвалює його існування чи з осудом його відштовхує?». Потрібно завжди брати до уваги особистість. Тут ми входимо в таємницю людини. Бог супроводжує людей по життю, і ми теж повинні супроводжувати, враховуючи їхній стан. Потрібно супроводжувати з милосердям» [208]. Тобто релігійна людина повинна мати усвідомлено щире і терпиме ставлення до гомосексуалістів, адже заповіді любові зобов'язують нас, усвідомлюючи рівність всіх людей перед Богом, – «любити

ближнього свого». Але любов не передбачає потурання й заохочення суперечливих прагнень. Любов християнська – то любов жертвна, але водночас така, що «не поведеться нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою» (1-ше пос. Кор. 13:5-6). А правда в тому, що гомосексуальні зв'язки попри всі суперечливості є нетрадиційними, а тому заохочувати їх християнин не має ніякого морального права. Український богослов П. Гусак наголошує: «...Навіть якщо припустити, що гомосексуальна схильність може бути вродженою чи успадкованою, то це зовсім не означає, що вона в такому випадку є природною. Навпаки, вона є тоді такою самою хворобою, як і вроджене каліцтво, спадковий туберкульоз чи сифіліс, і також потребує лікування, гормонального чи психологічного. Зрозуміло, що лікування повинно бути добровільним: хворі цією схильністю повинні самі хотіти змінити свою «орієнтацію», а щоби вони могли це захотіти, обов'язком усіх (лікарів, психологів і не тільки) є: називати речі своїми іменами, тобто говорити правду про хворобливість такої схильності, не обманювати хворих баєчками про її «нормальність» чи «інакшість / рівноцінність». Це, зрештою, належить до прямих обов'язків лікаря – не приховувати від хворого інформацію про його стан. Тільки знаючи правду про хворобливість цієї схильності, уражені нею можуть захотіти змінитися» [99]. І хоч, можливо, суто риторичний формат такої думки видається жорстким, однак слід усвідомлювати, що така позиція не виключає доброзичливого, дружнього ставлення до особистостей з гомосексуальністю і широких можливостей комунікативної взаємодії з ними в соціумі. Принциповим має бути лише не розмивання того, що гомосексуальна поведінка не відповідає вихідним етичним засадам християнства. Але це не означає зневаги до відповідних особистостей.

Отже, якщо проблема правового статусу гомосексуалістів є досить неоднозначною, а тому вимагає взаємодії соціальних інститутів та ЛГБТ-спільнот й вироблення реальних моделей толерантного ставлення до останніх в практиці життя як європейських держав загалом, так і України зокрема, то етико-релігійний їх статус все ж чітко окреслений як світською етикою, так і релігійними постулатами. Приймаючи можливість «іншого» способу життя й толерантно та терпимо ставлячись до нього, все ж

етика (а тим паче етика релігійна) не може вдаватися до заохочення та пропаганди таких взаємин, що є руйнівними не тільки для інституту традиційної родини, але й для продовження людської генерації в цілому.

### *Сурогатне материнство*

Але означена етико-соціальна проблема не вичерпує цей контекст дослідження, а тому ми маємо необхідність звернути свою дослідницьку увагу на ще один важливий його аспект, який лише підтверджує думку, що серед так званих «вічних питань» філософії є й вічні питання етики, відповіді на які незмінно актуальні, і їхня важливість часто не прив'язана до часових, географічних чи ментально-культурних рамок, вони турбують і випробовують людську гідність та сумління впродовж усієї історії. Особливо «тонкими» вони видаються якраз в ситуації такої чутливості до поняття норми в секулярно / постсекулярному суспільстві. Це так звані етичні альтернативи, вибір з-поміж яких не може на сто відсотків бути відрегульований суто нормативно, імперативно чи догматично. Передусім, якщо ми говоримо про етику щастя. І в даному разі не про теоретичний евдемонізм, а про етичні аспекти «щастя» як стану досягнення бажаного, здобуття очікуваних й омріяних результатів, «щастя» як мети діяльності, мети життя, тоді коли бажане є визнаною цінністю в усій множині та повноті своїх атрибутів. І коли ми говоримо про таку «етику щастя», важливим її аспектом є питання: чи всі шляхи прийнятні для досягнення такої цінності, чи за всіх випадків «щастя» і насправді є щастям?

Як свідчать соціологічні дослідження, більшість громадян України сходяться на тому, що сім'я є основною метою їх життя й джерелом щастя<sup>12</sup>, а відтак, для одруженої жінки, в більшості випадків, фундаментом сімейного благополуччя є щастя материнства. Щоправда, останніми десятиліттями спостерігається демографічний спад у західному світі, який часто пов'язують не тільки із феміністичними рухами, «Child-free»-спільнотами (що також має місце), а з екологією, медичними показниками здоров'я жіноцтва, яке не може народити з біолого-фізіологічних причин.

---

<sup>12</sup> Діденко К. Осмислення концепту «щастя» через призму соціологічних надбань // Гуманітарні та соціальні науки : Мат. III Міжнарод. конф. молодих вчених. – Львів : Вид-тво Львівської політехніки, 2011. – С.314

Зрозумілим є бажання таких жінок, все ж пізнати «щастя материнства», а тому розвиток новітніх біотехнологій, наразі в багатьох напрямках спрямовується на реалізацію мрії таких жінок. Ми ж маємо на меті обговорити етичні аспекти таких біотехнологій, і, з огляду на формат дослідження, зосередимося на феномені сурогатного материнства.

Медики виділяють два види сурогатного материнства: гестаційне (коли жінка, що виношує і народжує дитину не є її генетичною матір'ю) та традиційне, або гендерне (коли сурогатна мама є водночас і генетичною матір'ю дитини чи іншими словами – донором ооцитів). Медики рекомендують той чи інший варіант в залежності від медичних показників жінки, що бажає отримати «шанс материнства» засобами сурогатної матері. Тобто, сурогатне материнство – є однією з новітніх репродуктивних технологій, за допомогою якої жінка, котра має заключення про належний стан здоров'я, на основі договору опісля штучного запліднення виношує та народжує дитину для іншої сім'ї. Очевидно, що запліднення такої жінки здійснюється в спеціалізованих умовах (без статевого акту). Для процедури можуть використовувати як яйцеклітини та сперму безплідної подружньої пари, так і донорів, котрих вони оберуть.

Поряд з тим, дослідники виділяють три форми чи так звані режими правового врегулювання питань сурогатного материнства: альтруїстичний, дозвільний та заборонний. Альтруїстичний передбачає договір між сурогатною матір'ю та подружжям, що в матеріальній своїй складовій спрямований на покриття лише медичних витрат сурогатної матері та видатків щодо вагітності; дозвільний передбачає правовий дозвіл та контроль певних аспектів сурогатного материнства державою (специфічний у різних країнах); заборонний режим власне передбачає заборону укладання договорів про сурогатне материнство.

Із правовим аспектом сурогатного материнства тісно переплетені етичні чинники цього феномену. Відомо, що часом сурогатні матері розглядають дітей як товар. Проте, є факти, коли і подружжя укладало договір про сурогатне материнство, не задля «щастя батьківства», а з метою забору органу з новонародженої дитини для рятування життя власної хворої дитини. Подібна практика суперечить усім нормам етики – згадаймо лише категоричний імператив Канта і його заклик ставитися до людини

не як до засобу, а як до мети. Окрім цього, є ряд інших сторін цього питання, що вказують на неетичність такого шляху досягнення щастя, навіть за умов чіткого усвідомлення нами відчаю сімей, які бажають народити дитину. Але якщо вважати, що таке бажання є природним і шляхетним, то цілком ясно, що є інші шляхи його реалізації – наприклад всиновлення дитини, що силою обставин позбавлена батьківської опіки. Неприйнятність всиновлення (за умов неможливості самим дати потомство) і віддання переваги сурогатному материнству може бути продиктоване не благородними порухами душі й прагненням «щастя материнства», а до певної мети егоїстичним бажанням «продовження свого генофонду», і такі егоїстичні прагнення мають чітке неетичне спрямування. Неетичним є й формат позбавлення сурогатної матері права «бути матір'ю». Часто сурогатні матері не усвідомлюють, що їх чекає після народження дитини, адже, як свідчать й самі медики, «материнський інстинкт» не завжди пробуджується під час вагітності, а поява дитини може різко змінити настрої сурогатної матері, особливо якщо ми говоримо про гендерний шлях запліднення. Сурогатна мати також виступає тут певним товаром, почуття якого не враховуються. До того ж вона, окрім ризику психо-емоційних розладів, піддається й іншим можливим загрозам (наприклад, невдалі пологи можуть позбавити її змоги народити вдруге). Неетичними є такі технології і щодо потенційної новонародженої дитини, якій не надають шансу на «природний» спосіб власного зачаття, в той же час опісля відривають її від біологічних батьків (обидвох чи одного). Значної уваги заслуговує і релігійна сторона питання, яка вимагає окремого дослідження.

Отже, попри неспростовність природного права людини на щастя взагалі та, зокрема, щастя батьківства, не всі шляхи здобуття щастя є етичними та ціннісно однозначними. Звичайно, що колізії прикладної етики вимагають вивчення окремих, конкретних випадків, але все ж є підстави і для певних узагальнень, особливо, якщо це стосується сурогатного материнства. Такий спосіб «досягнення» щастя видається радше вдалим механізмом торгівлі людьми, ніж шансом на сімейне щастя. Та й Конституція України вказує: «Жодна людина без її вільної згоди не може бути піддана медичним, науковим чи іншим дослідом (ст.28)». А хто питає згоди ще не народжених дітей? То ж і моральний, і правовий аспекти



сурогатного материнства залишають широке поле для дискусії, а людей, що безпосередньо стикаються з перспективою його використання, цей феномен ставить перед серйозним ціннісним випробуванням.

Не менш важливими та такими, які мають стосунок до того ж вагання в координатній площині між вимогами релігійної і світської етики є проблема абортів, евтаназії та багатьох інших аспектів сексуальності та виховання, що з більшою чи меншою інтенсивністю актуалізуються в сучасному суспільстві. Як слушно відзначає О. Бродецький, «...незалежно від того, яким є конкретний зміст оцінки певною релігією того чи іншого явища сучасного прикладного життя, важливо, аби ставлення до конкретних життєвих проявів і ситуацій реалізовувалося, будучи пропущене через сито поваги до особистості, яка завжди перебуває в центрі соціальних явищ. Принципово важливою є готовність виявляти їй милосердя і підтримку, а не підходити з позицій абстрактної норми, байдужої до живих імпульсів важкого індивідуального вибору та переживання за нього» [42, с. 278-279].

Отже, аксіосфера сьогодення є полем постійної напруги між релігійним і суто світським ставленням до поняття норми. Ця напруга, з одного боку, сприяє артикуляції нездогматизованої системи правочинності, котра б орієнтувалася не на архаїчні, а сучасні уявлення про цінності життя, але з іншого – постійним побоюванням за втрату хоча б світоглядно визначальних критеріїв істинності, що може поглиблювати нігілізм та всюдозволеність. Гармонізації в цій царині, на нашу думку, може сприяти саме орієнтація на ефективну синергію світського-гуманістичного та релігійно-конфесійного елементів світогляду в процесі як життєвої практики, так й облаштування конкретних механізмів буття громадянського суспільства, державних інституцій тощо.

### ***3.2. Секулярне в релігійній естетиці і релігійні конотації у світському мистецтві***

Ціннісне самовизначення особи, як відомо, не обмежується сферою етичною. Не менш важливим чинником формування та реалізації, відтворення нашого світобачення є естетична царина, де наші почуття та емоції проходять через глибокі трансформації в процесі втілення в переживання прекрасного та піднесеного, почуттєвої фіксації та інтелектуального осмислення потворного і ничого, усвідомлення та «проживання» трагічного, самоусвідомлення через комічне тощо. Сфера естетичного – як відомо, це і мистецтво відчувати та усвідомлювати, так і мистецтво відтворювати почуття (як усвідомлювані, так і не повністю усвідомлювані). Саме в силу всіх цих характеристик, естетичне – один з найуніверсальніших способів обміну інформацією та досвідом між людьми, що належать до різних національних, культурних, релігійних, світоглядних традицій. Адже його «мова» зодягається в образні та художні форми, символічно, семантично та алегорично «наштовхує» на переживання певних почуттів. І саме тому в цій царині так природно відбуваються процеси синергії світського і релігійного, секулярного і конфесійно-віроповчального. Релігійний досвід тяжіє до чуттєво-почуттєвого зв'язку із Трансцендентним, котре часто у свідомості віруючого є усвідомлювано-неусвідомлюваним. Такий досвід відтворюється в мистецьких творах: музиці, зображеннях релігійних сюжетів та образів, релігійних роздумах богословів тощо. Він же прагне для цілісності переживання тасмниці Богоспількування доєднання естетичних переживань, котрі наснажуються релігійним мистецтвом. Світське мистецтво, будучи результатом художньої смислотворчості людей епохи, не може не надихатися тією мудрістю, котра пульсує в релігійній сфері, не може не залучати тих смислів, котрі є важливими, а інколи й визначальними в певних суспільствах. А релігійні семантичні коди глибоко закладені в цивілізаційні світоглядні основи як західноєвропейського, так й інших суспільств. Нерелігійне мистецтво, навіть в найтиповіші епохи тяжіння до розділення релігійної і світської сфер, не могло уникнути синтезу раціонального та ірраціонального в мистецькій

творчості. А тому в естетичній сфері взаємозбагачення царин релігійної та світської відбувається повсякчас, але особливо відчутною ця синергія стала в сучасних умовах. Зняття демаркаційної межі між секулярним і релігійним, котре відбулося в наслідок секуляризації та постмодерну, розширило сферу смислових інтерпретацій як в релігійному мистецтві, так і в мистецтві світському. Спробуймо хоча б тезово проілюструвати палітру цих інтерпретацій та їхню значущість для релігійності як такої. Адже на наше глибоке переконання (і що важливо в контексті нашого дослідження), християнська релігія сповнюється естетичними переживаннями не менш інтенсивно, ніж етичними. А подекуди саме вони примножують «живучість» християнського світобачення, котре в епоху «кризи норм» в етичній площині не завжди здатне зберігати власну етичну ідентичність. Як слушно вказує Д. Гарт, «в оповіді про Бога і Його творіння, яку розповідає Церква, як ніде більше, йдеться про красу і нескінченність – так, щоб показати, як одна належить «граматиці» іншої, і як вони обидві належать спільній мові радості й миру» [292, с. 234]. А тому мова естетики така важлива для цілісності християнського світобачення. Природа й сутність релігійної віри – то проблема, котра активно мотивувала й далі мотивує до витворення унікальних та неповторних мистецьких взірців. Як ми вже писали, навіть поза цариною власне релігійного мистецтва чимало образотворчих, музичних, архітектурних і літературних творів виникли як результат рефлексій автора щодо таких фундаментальних питань релігійної свідомості, як колізії життя і смерті / потойбічного життя, суперечності та можливі перипетії есхатологічних перспектив людства, потенції й смислового наповненість змісту ідеї безсмертя людської душі тощо. А тому естетичні смисли є важливими на шляху роз'яснення специфіки релігійного світогляду в християнських країнах, котрі в той чи інший спосіб пережили секуляризаційні процеси.

Задля цієї мети звернімося до історіософії цих процесів, а відтак до конкретних прикладів реалізації релігійних смислів в мистецтві світському та світських ідей в мистецтві релігійному. В ідейно-теоретичному плані не можна не погодитися з твердженням української дослідниці М. Чикарькової, котра стверджує, що «культура завжди розвивається як коливання між двома полюсами –

сакралізацією та секуляризацією, причому у будь-яку епоху й у будь-якому суспільстві завжди будуть наявні обидва (інша справа, що в даний момент домінує). Отже, у розмові про сакралізацію неможливо уникнути таких концептуальних понять, як сакральне та профанне» [304, с. 52]. А тому навіть саме через культурні феномени, особливо ті, які втілюються в естетичному, можна простежити такі процеси, котрі демонструють, що «...у культурі завжди існує діалектика її сакральних і профанних аспектів, що, у свою чергу, і призводить до домінації сакралізації або десакралізації» [304, с. 53]. А тому кожна епоха характеризується більшою чи меншою інтенсивністю звернення до релігійних смислів в мистецтві, але повного їх уникнення не вдавалося здійснити жодному відомому історії естетичних вчень періоду. Проілюструймо ж як в ідейно-теоретичному плані в кожен із цих періодів відбувалися обміркування сутності естетичного та його взаємозв'язку із релігійним чинниками.

Доба Античності, як вже наголошувалося в попередніх розділах, для європейських країн є в ідейно-світоглядному плані в багатьох аспектах вихідною та визначальною. Саме в цей період з'являються як влучні теоретичні обґрунтування естетичних категорій, так і взірцеві твори мистецтва, котрі втілюють в собі естетичний «смак Античності». Ідеал калокагатії є вказівкою на методологічну вкоріненість в античній естетиці єдності етичного (включаючи й релігійне) та естетичного начала.

Прекрасному як категорії естетики мислителі Античності надавали належну увагу, обмірковуючи її взаємодію з поняттями блага та істини. Той таки Платон, як свідчать дослідники його творчості, підкреслював таку синергію, до того ж пізнавану не стільки чуттями, скільки розумом: «Філософ... в ієрархічному світі ідей відвів окремий онтологічний статус самостійній «ідеї прекрасного», що існує поруч із ідеями добра, блага, істини тощо. Прекрасне проголошується у зв'язку з цим як сутне особливого роду, що доступне винятково розумові, мисленню і аж ніяк не відчуттям. Тому ми повинні, як вважав Платон, у прекрасному бачити сам зміст, ідеальну сутність буття, що дається в чуттєво сприйманій формі» [217, с. 16]. Що ж найдосконаліше відображає ідею прекрасного, на думку мислителя? Відповідь, як на наш погляд, демонструє збіжність його релігійного світобачення із

процитованою нами думкою Гарта. Адже для Платона краса нескінченного космосу – ось найдосконаліше прекрасне. Вся естетика Платона синергійна – сповнена взаємодії ідей істини і блага, духу і матерії, краси і доцільності.

Середньовічна естетика з її тяжінням до очевидного теоцентризму та догматизації є джерелом для формування специфічного християнського релігійного мистецтва. Звичайно, що в цей період розвивається й світське мистецтво та культура, але їхня найвища мета – наблизити людину до Бога. Ідеали середньовічної естетики вкорінені в релігійні поняття та категорії. Але життя особи того часу все ж занурене в синергію сакрального і профанного. Ож не дивно, що теоцентризм естетики середньовіччя все ж далеко не завжди позбавлений імпульсів світськості. Т. Ярошовець доволі цікаво висновує про діалектику сакрального та профанного в традиційній релігійності: «...Етос як місце, де є можливим божество – духовне, трансцендентне, має свою топографію, топонімію, більше того, визначені іконографічні риси характеризуються естетичним виміром, що презентує наявність божества як його феноменологічний образ. Отже, «етос», «естезис» утворюють ту необхідну й достатню ауру самоздійснення Абсолюту, яка розгортається в культових реаліях як літургія, синергетичний обмін натурами, як свхаристія, Боговідкриття, Богоєднання, Богоспількування... Людина існує між тварним і Богом, а як носій сакрального – формує образи, артефакти культури, релігії, що здійснюють топографію сакрального простору культури» [336, с. 175-176]. В руслі цієї думки візьмімо лише до прикладу естетичну виразність готичного собору. Будь-який із взірців готичної архітектури в цілісності всіх модусів його художнього-мистецького оформлення є яскравим взірцем синергії світських та релігійних мистецьких форм і образів на шляху витворення особливого феноменологічного сакрального простору. Навіть овіяні міфами, оспівані в поезії, літературі та образотворчому мистецтві горгулії, що часто асоціюються власне із готикою як такою, найвиразніше підкреслюють цю ідею. Адже горгулії – успадкований з грецької міфології образ «божого» сили впорядкування хаосу, що очевидно не має ніякого стосунку до християнського віровчення, зручно вмощуються на стінах готичних

соборів поруч із зображеннями апостолів та святих. Більше того, вони тут виконують ще суто утилітарну функцію – водостоки.

Тобто естетика готичного собору підпорядковує для загальної мети – справляти благоговійний вплив на споглядача – взаємодію мистецьких форм таким чином, що і міфологічні, і філософські смисли переплітаються тут з релігійно-конфесійними та інтегрують також світсько-утилітарну функціональність. Очевидно, що це стає можливим передусім завдяки майстерності митців, котрі творили ці шедеври архітектури. Але це також і результат синергії світських і релігійно-конфесійних інтенцій в їхній свідомості, котра витворювала саме такі естетичні форми, як рішення конкретних інженерних чи художніх задач.

Саме в образотворчих формах готичних соборів ми так часто стикаємося із уже згадуваним теріоморфізмом, що виражає прагнення релігійної свідомості до тієї ж синергії сакрального і профанного, світського і релігійного. Такий теріоморфізм не тільки розвиває релігійну рефлексію споглядача, надихає на інтертекстуальне обміркування біблійних текстів, але й сприяє прозорішому розумінню віровчення тими вірянами, котрі не настільки концептуально сприймають основи своєї віри, але все ж, як і будь-яка особистість, володіють естетичним чуттям та можливістю інтерпретації художніх образів й опредметнення їх у власній релігійній свідомості.

А тому можна дійти до висновку, що естетика середньовіччя попри чітку теоцентричність не позбавлена імпульсів світського світобачення в творенні конкретних мистецьких форм, але вони якраз доволі вдало демонструють потенціал ефективної синергії світського та релігійного в естетичній царині в контексті розгортання релігійності як такої.

Очевидно, що культура Відродження тяжіла до секуляризації мистецтва та естетичної свідомості, до привнесення в естетичне світобачення світських «форм» та «змістів». Титанізм та гуманізм Ренесансу в їхніх естетичних конотаціях – тема відома та широко обговорювана в гуманітарному дискурсі. Відомо також і те, що в цей час навіть релігійні сюжети збагачуються за рахунок світської художньої образності. Згадуваний нами теоретик секуляризації Талкотт Парсонс, аналізуючи тенденції секуляризації релігійної свідомості європейців якраз особливу увагу приділив естетиці доби

Відродження. Він зазначає про Ренесанс: «Навіть коли сюжети були релігійними, в них проглядалися нові світські мотиви... Місце центрального символу в мистецтві італійського Ренесансу посідала Мадонна з дитиною... На перше місце виходить і навіть уславлюється людська сім'я й особливо взаємини матері та дитини. Материнство прагнули зробити загально привабливим, зображуючи Марію красивою юною жінкою, яка, поза сумнівом, любить своє дитя. Хіба цей символізм не відображає подальше зрушення християнської свідомості в напрямку позитивного утвердження правильного, за його мірлами, світського устрою?» [210, с. 67-68]. Тобто саме в цей час в естетичних сюжетах світське і релігійне синергійно взаємодіють не на шкоду одне одному, а задля збагачення та кристалізації прекрасного в зображуваних смислах. Материнство як цілком природний феномен збагачується сакральним змістом образу Богоматері, адже як без Богоматері не можливим був би процес втілення Бога, а отже, й не був би дарований Шлях до спасіння людству заради вічного Життя, так і без звичайної матері чудо життя є неможливим.

І ціла низка інших аспектів звичного побутового життя через мистецтво Відродження набувають суголосності із сакральними образами. Вони відображаються (збагачені релігійним змістом) на тлі того, як релігійні трансцендентні смисли у свою чергу наближаються до людини через «омирщення» їх світськими мистецькими засобами. Парсонс чітко вказує: «У широкому розмаїтті інших сфер культурної діяльності Ренесанс здійснив не тільки диференціацію релігійного і світського, а й їхню взаємну інтеграцію. Подібно до того, як символ Мадонни означав велику залученість у «справи земні», більшого впливу набули нові течії в чернецтві, передусім ордени францисканців і домініканців, які демонстрували підвищений інтерес до благодійності й інтелектуальних студій. Наукові праці ренесансних гуманістів і правознавців мали глибокі філософські, а по суті, й теологічні підтексти, які стали особливо помітні, коли перші великі досягнення нової науки привернули до себе увагу і стали потребувати тлумачення» [210, с. 68]. Такі процеси ефективної синергії світського і релігійного в естетичній традиції поглиблюються в добу Нового часу, Просвітництва та Післяпросвітництва. Релігійна тематика та релігійні сюжети в цей

час підкорюються загальноприйнятій традиції раціоналізації і секуляризації, а релігійне життя трактується через призму світських потреб та соціальної значущості.

Мистецькі твори того часу просякнуті іронією та сатирою щодо інституту Церкви та забобонності деяких вірян, заскорузлості в брехні владних та релігійних сановників, котрі ввійшли в змову на шляху затуманення свідомості громадян заради їх упокорення. Іншими словами, релігійна тематика присутня в мистецькій культурі того часу часто «на супротиві» – як антипод до провідних ідей необхідності раціоналізації суспільного життя, розвитку науки і технології, розширення «горизонтів» свідомості громадян тощо. Але саме в такий спосіб вона в синергії із цими ідеями видозмінює власне релігійність як таку, адже через конкретні мистецькі твори впливає на свідомість людей, змушує переосмислити власні релігійні погляди та поведінку. А тому, впевнено можна твердити, що сучасна секулярна релігійність витворилася не без впливу тих мистецьких творів, котрі в символічно-художній манері демонстрували хиби соціального буття релігії.

Наприклад, дослідник Ю. Рижов констатує: «Мистецтво ж більшу частину своєї історії перебувало в підлеглому становищі щодо релігії. Тут мається на увазі не стільки власне релігійне мистецтво, що має культове призначення, скільки тотальність релігійного світовідчуття, яке підпорядковує собі всі інші аспекти культури. Лише в європейській культурі Нового часу визначальна роль у формуванні світогляду переходить до науки» [241]. Але все ж це не означає, що вся естетика Нового часу має чітку орієнтацію критичності щодо релігії, релігійної тематики в її позитивних конотаціях. В цей час продовжує розвиватися як релігійне мистецтво, так і світська мистецька культура наснажується релігійною тематикою. Особливо це відчутно в музичному мистецтві. Не секрет, що творчість Й. С. Баха має істотну кореляцію з тими віхами його біографії, котрі пов'язані з церковним життям, заглибленням у біблійні сюжети, релігійними роздумами, що стали відомі всьому світові. Композитор, будучи світською людиною, котра активно працювала на шляху музичного узагальнення всього попереднього досвіду бароко та класицизму в музиці, придворний музикант, що імпровізує задля синтезу народних мотивів та високопрофесійних музичних технік, товариш багатьох



високопосадовців увесь час пише музику, що виконується в Церквах, а з певного відрізка власного життєвого шляху стає «церковним композитором» і зосереджує всю свою увагу в цьому напрямку. Дослідники вказують: «Творчість Й. С. Баха вражає своїм розмахом, біблійністю образів і сюжетів. Композитор став широко відомий в усьому світі, бо ж його твори завжди змушували думати й міркувати. Слухаючи його композиції, мимоволі поринаєш в них, замислюючись над глибоким змістом, який лежить в їхній основі. Жанри, до яких великий маєстро звертався протягом усього свого життя, були найрізноманітніші. Це органна музика, вокально-інструментальна музика для різних інструментів і для інструментальних ансамблів. І в усьому відчувається єдине начало – Біблія» [25, с.157-158].

Ще потужніше релігійна тематика дістає відображення в естетиці ХХ століття. З цього приводу написана величезна кількість монографічних робіт, дисертацій та статей. Страхи і жахи ХХ ст. не могли не спонукати митців до нового осмислення релігійних сюжетів. Особливо в межах світських творів така прорелігійна спрямованість стає знаково відчутна. Як яскравий приклад тут можна згадати культуру Срібного віку, її декадентський епатаж, синергійно поєднаний з релігійною меланхолією. Соціальний протест зодягається в образи релігійного заклику до віднаходження істини та справедливості.

Проілюструймо це хоча б аналізом твору Анни Ахматової «Реквієм». Ця поема – це робота кількох сповнених стражданнями років, що переживалися поетесою через очікування на розстрільний вирок для її сина, котрий став жертвою репресій й тиску через творчість матері та батька. Поема – ода матерям, котрі під стінами тюрем в тоталітарні часи очікували з надією побачитися зі своїми синами або навіть ішли за своїми синами та чоловіками на страту чи у вигнання. В присвяті поетеса так і пише:

«Де тепер сестриці безталанні  
Двох моїх осатанілих літ?  
Сніг сибірський, може, їм востанне  
Шелестить з-під місяця й не тане?  
Всім їм шлю прощальний свій привіт».  
Березень 1940 р.  
(переклад В. Золотовітер)

Іншими словами, основна мета твору – висвітлення соціальної драми, котра стала визначальним емоційним тлом суспільного життя в Росії на початку ХХ ст., а також демонстрація несправедливості, трагізму життя людини в умовах тоталітарного правління; усього спектру переживань матері: любов, страх, відчай, ненависть та надія. Досягається ця мета шляхом звернення до релігійних образів. Завершальна частина поеми, котра стосується остаточного вироку має промовисту назву «Розп'яття» й епілог:

«Не ридай Мене, Мати,  
во гробе зрящи...»

Ахматова через релігійні образи демонструє страждання та жертвовність тих людей, котрих «пожирає» політична машина репресій. Її поезія просякнута релігійними смислами, котрі слугують емоційним психологічно-феноменологічним фоном для підсиленням зображуваних художніх смислів.

Така ефективна синергія світського і релігійного в мистецтві ХХ ст. з надзвичайною потужністю демонструється в українській літературі. Українська художня традиція ХХ ст. просякнута релігійною образністю, котра доволі часто підсилює все той же соціальний трагізм, котрий наскрізною тематичною лінією проходить крізь творчість українських митців, що творили в цей період. Як відомо, українська культурна традиція загалом характеризується естетико-етичною сентиментальністю, тяжінням до релігійних конотацій, котрі завше супутньо сприяють розкриттю цілісності образу чи персонажу. Трагічні випробування, що випали на долю українського народу в ХХ ст., такі, як імперські поневолення й пов'язаний з ними визвольний рух, війни, революції, голод, переслідування поборників української культури тощо, – все це ті теми, котрі актуалізують не просто звернення до релігійної тематики, а й синергію художнього образу з образом біблійним, котрий в семіотико-семантичному плані має чіткі витлумачення та сприяє потужній емоційній напрузі свідомості і почуттів того, хто сприймає відповідний твір мистецтва. Християнська етика та християнська образність в такий спосіб починає працювати як «світська» спонука до переосмислення власної морально-етичної і національної ідентичності. З іншого ж боку – світське мистецтво, що націлене на розкриття таких колізійних проблем, які мають стосунок до духовності, глибинних психологічних переживань,

розгортає релігійний дискурс, розширюючи його межі, сприяючи «живучості» релігійних сюжетів у свідомості ще більшої кількості людей, котрі через мистецтво приймають релігійні ідеї. Слушно зазначає літературознавець В. Антофійчук: «Художні моделі, осмислювані українськими письменниками, як правило, поєднують найбільш актуальні з погляду окремої людини та нації загалом онтологічні й ціннісні проблеми, що набували принципового значення і звучання в різні культурно-історичні періоди буття українського народу. Важлива особливість переосмислення євангельського матеріалу в літературі цього періоду – розробка національно-патріотичних ідей. Домінантні напрямки інтерпретації новозавітних структур виявляються у зверненні до образу Ісуса Христа як загальнолюдського символу милосердя і свідомої жертвності, розгляді надзвичайно суперечливих буттєвих і світоглядних мотивів зради Юди Іскаріота, аналізі творів, у яких моделюються трагічні процеси зіткнення язичницьких та християнських ідеологій і т. ін. Прикметна особливість трактування матеріалу – підкреслене або завуальоване осучаснення, зумовлене універсальністю й загальновідомістю євангельських структур, прагнення осмислити конкретно-національне з погляду сучасного, загальнолюдського [13, с. 90-91]. Саме з ХХ ст. визначальні концепти релігійної свідомості починають з такою інтенсивністю обмірковуватися у світських мистецьких творах. Серед цих художніх мотивів активно, у найрізноманітніших сюжетних та стилєвих манерах, актуалізуються митцями базові релігійно-богословські проблеми, а передусім проблема теодицеї. Ця проблема якраз єднає теїстичне і антропологічне, а отже, в ній мимоволі фіксуються і грані осмислення віряними свого земного буття і свого прагнення до єднання з небесним.

Епохи соціальних криз, як свідчить історія, були каталізаторами найрізноманітніших мистецьких розв'язань проблеми теодицеї. До прикладу, відомо, що межа ХІХ – ХХ ст. породила надзвичайні зміни в ідейно-світоглядних пошуках, наукових студіях, соціально-політичних рухах. Передчуття соціальних зрушень, революцій та кривавих воєн, їхня страхітлива дійсність і руйнівний вплив – це тло, котре спонукало до ренесансу релігійно-філософських шукань, виникнення цілої плеяди релігійних філософів, що започаткували нові напрямки християнської філософії, яка мала на меті

реабілітувати релігію в умовах «смерті Бога», реабілітувати людину перед лицем Бога, «котрого ми вбили». Саме в таких умовах активно зодягаються в художні форми релігійні символи: художня культура часів соціальних потрясінь послуговується духовно-релігійною, морально-етичною проблематикою задля психологічної кристалізації кризових явищ соціальної дійсності.

Чи не найпредметніше така рефлексія відбувається за умов екстраполяції мистецького пошуку не на досвід колізій суспільних потрясінь, а в ситуації висвітлення автором особистої «зустрічі» персонажа з наявністю й результатом діяльності зла та інтимно-екзистенційної модифікації теодицеї. Як мені жити у світі, де зло вершить мою долю і долі моїх рідних? Чи є в такому світі місце для Бога?

Мистецьке розв'язання таких питань яскраво представлене в книзі, яка перекладена багатьма мовами світу. Вона не є богословським трактатом і дістала полярні оцінки з боку християнських богословів. Це твір, що його батько написав для своїх дітей. Книга стала бестселером. Вона про особисту зустріч зі злом, особисту зустріч із Богом та особистий пошук відповіді на питання узгодженості існування Бога та наявності зла у світі. Ця книга – роман Вільяма Пола Янга «Хижа» [328]. Наш час – без сумніву, соціально нестабільний, а тому суспільний запит теодицеї, запропонованої в цій книзі, підтверджується її накладками. А ось особистісні алузії та діалог читача з головним героєм на шляху осягнення ідейної наповненості, естетико-катарсичної дієвості та нормативно-релігійної дискусійності теодицеї, викладеної на сторінках цього роману, варті розгляду в цій частині дослідження.

Термін «теодицея» був запропонований, як відомо, філософом В. Ляйбніцем, автором праці «Розвідки з теодицеї про Божу благодать, свободу людини і джерела зла». У дискусії з П. Бейлем мислитель обґрунтовував питання Божої присутності в світі в контексті розгортання космологічного аргументу на користь існування Бога. Але попри те, що сам термін виникає в XVIII столітті, власне дискурс боговиправдання (а саме з цією категорією тлумачні словники ототожнюють теодицею) відомий філософсько-богословському дискурсу значно раніше.

Ще антична філософська традиція (особливо стоїки) досить активно долучалася до демаркації Добра і Зла, їх джерел й спонук.

Серед середньовічних мислителів чи не найповніше дискурс теодицеї був збагачений роздумами Аврелія Августина. Попри те, що майже кожен богослов-філософ цього часу актуалізував етичну проблематику в її зв'язку із фактом існування свободи волі, Божого напередвизначення, саме в «Сповіді» найбільш повно віднаходяться відповіді на питання відповідальності Бога за наявність зла у світі. В подальшому найактивніше до проблеми теодицеї зверталися релігійні філософи, надто представники плеяди російської релігійної філософії – В. Соловйов, М. Бердяєв, Г. Флоровський і інші.

Художня форма для такої гострої філософсько-богословської проблеми також була актуальна здавна. Але вперше в «Хижі» художній образ так наблизився до богословського контексту. Україномовне видання цієї книги розкриває передмова українського релігієзнавця і богослова М. Черенкова, котрий зазначає: «Уперше книжка, на обкладинці якої згаданий Бог, стала бестселером у пострадянських країнах. Те, чого не вдавалося здійснити проповідникам усіх християнських Церков, легко, без зусиль і активних кампаній зробила художня книжка» [328, с. 5]. Попри це, книга все ж викликала значний резонанс не тільки серед пересічних читачів. Відомі найполярніші відгуки про неї серед богословів та представників християнських Церков. Але в нашій розвідці ми не маємо на меті зупинитися на питаннях тринітарного богослов'я чи інших християнських догматів віри. Наша мета – паралельно із героєм книги спробувати віднайти відповідь на питання: «де Бог у світі невимовного болю?» [328, с. 290 (зв.обкл.)].

В. П. Янг через історію життя Аллена Філіпса Маккензі зображає шлях становлення у вірі через сумнів та біль, душевний супротив та, зрештою, екзистенційний акт утвердження в ній. Ще з дитинства в головного героя накреслюється конфлікт з Богом. Автор вказує на усвідомлення героєм нетотожності факту активної церковної залученості та істинно християнського способу життя: батько Мака був церковним старостою, котрий у стані крайнього алкогольного сп'яніння міг уголос цитувати Біблію одночасно з тим, як до нестями шмагав сина за непослух. Інша річ – дружина Мака, котра, повсякчасно стикаючись із горем та болем, зуміла зберегти тверду віру і понад те претендувала на тісний особистісний контакт з Богом, котрого не міг досягнути Мак.

Показово, що вона називала Бога Татом. Вже з цієї сюжетної лінії очевидно: автор свідомий того, що часто відповіді на питання з царини телеології та теодицеї криються у специфіці конкретного досвіду богоспількування, наявності переживання особистого Одкровення тощо. Адже двоє людей, маючи достатньо спільного, щоб бути щасливим подружжям й отримавши в досвіді достатньо свідчень наявності зла та несправедливості в світі, можуть все ж порізному витлумачувати природу зла та відповідальності за нього Бога. Мак має претензії до Бога, він вірить у нього, але «здається, що релігію він то любить, то ненавидить. Так само, мабуть, можна описати його стосунки з Богом, який на його думку, занадто далекий і байдужий» [328, с. 15]. Інша справа Нен – дружина Мака: «якщо Мак має широкі взаємини з Богом, то Нен – глибокі» [328, с. 16]. В.П. Янг через власні ідейно-сміслові та художні алюзії теодицеї зображає шлях Мака до таких же глибоких переживань присутності Бога в житті, навіть за умови, що в Макове життя прийшло горе – смерть власної дитини.

Образ Міссі – це втілення біблійного образу істинної християнської віри та любові, що промовляє Христовим завітом «Будьте як діти!». Міссі власне сприймається як ідеал любові та жертвності. Вона активно співпереживає легенді про смерть дочки вождя племені, що загинула заради благоденства своїх рідних, але автор підкреслює «Міссі подобалася ця оповідь..., адже вона нагадувала історію спокути за людські гріхи, здійснену Христом» [328, с. 35]. З перших сторінок знайомства з цією дивовижною дівчинкою читач переконується в глибині її недитячих роздумів щодо Бога, християнської любові та жертвності: «А мені теж колись доведеться стрибати зі скелі?» [328, с. 39] – запитання котре ознаменовує вірність її принципів любові до ближнього та жертвності заради найближчих. Коли Мак відповідає заперечно, Міссі демонструє послідовність власних пошуків відповідей щодо атрибутів та модусів Бога: «А Бог колись може це (попросити зістрибнути зі скелі – І.Г.) зробити?» [328, с. 39] й переймається питанням, чому «Він здається таким жорстоким?.. Великий Дух змусив принцесу зістрибнути зі скелі, а Ісуса – померти на хресті. Мені здається, що це дуже жорстоко» [328, с. 38]. Уся ця сюжетна інтрига, котра підводить нас до смерті Міссі може видатися за своєрідну авторську теодицею. У читача може скластися враження,

ніби В. П. Янг обґрунтовує наявність зла у світі як результат відплати за нашу гріховність, себто смерть Міссі виступає спокутою за гріхи Мака (хоча б за спричинення смерті власного батька, якому Мак до алкоголю домішав отрути). Адже й певні християнські богослови пов'язують випробування в житті конкретної особи з її гріхами, а чи навіть гріхами її предків. Але така думка чужа християнській сентенції щодо Бога-любви, адже тоді смерть дочки – це справді жорстоке покарання Бога, котре не співмірне з милістю та любов'ю.

Та й сам автор, надалі послуговуючись сократичним методом маєтики, доводить читачеві безглуздість таких суджень. Через власне витлумачення Трійці як синергії в Любові її Іпостасей В. П. Янг заперечує найменшу можливість існування зла як факту Божого покарання. Тато (янґівський прототип Бога-Отця) так про це твердить: «...люди часто намагаються зрозуміти мене, уявляючи найкращу версію самих себе...й називають це Богом» [328, с. 112], а «Я є любов... Якби в мене не було об'єкта любові, або, точніше, когось, кого я люблю, якби у мене самої не було можливості для таких стосунків, то я взагалі була б нездатною любити... Такий Бог діяв би без любові, що було б катастрофою. І це точно не я» [328, с. 115-116] й продовжує «мені не потрібно карати людей за їхні гріхи. Гріх – це вже покарання, яке поглинає зсередини» [328, с. 135] (Вживання жіночого роду тут пов'язане з особливостями сюжету, де в конкретну життєву ситуацію родини персонажів Бог приходив у жіночому образі).

Доволі промовистим в цьому контексті є образ «ходіння по воді», котрий використовує В. П. Янг [Див.: 328, с. 158-171]. Він має чіткі конотації з біблійним сюжетом, котрий розповідає про прогулянку озером «по воді» Ісуса з учнями. Смісл цієї розповіді прозора вказує на важливість у стосунках Богоспівкування довіри до Бога, довіри до невичерпності Божої любові. Відсутність довіри породжує необґрунтовані страхи, адже саме в колі довіри людина ніколи не буває самотньою перед лицем своїх проблем (відома біблійна формула «Господь моє світло й спасіння моє, – кого буду боятись? Господь – то твердиня мого життя, – кого буду лякатись») (Пс. 26, 1). А страх – одне із невичерпних джерел зла: «Людина, яка живе страхом, ніколи не знайде свободи в моїй любові. Я не маю на увазі раціонального страху, який стосується реальної небезпеки, але

уявного, зокрема, стосовно майбутнього. У твоєму житті страх займає стільки місця, що ти не можеш ані повірити, ані усвідомити мою любов у своєму серці. Ти співаєш і говориш про те, чого насправді не знаєш» [328, с. 161-162]. І тільки довіра до Бога здатна повністю виповнити ідеал любові до Бога, відродити в людині іскру Божої присутності. Людині, котра не довіряє Богові, отже, загрожує відчайдушна боротьба зі страхами, яка більшою мірою схожа на боротьбу із тінями, котрі є лише проекціями нашої свідомості: чим більше в нас недовіри та зла, тим більше зла довкола нас. «Морок приховує справжні розміри страху, брехні і жалів... Вони видаються більшими в темряві, оскільки це тіні, а не реальність. Коли ж усередину потрапляє світло, ти починаєш бачити їх такими, які вони є насправді» [328, с. 198]. Тобто істинне розуміння Добра і Зла, на думку автора книги, можливе тільки в контексті можливості цілісного осягнення світу в усіх його вимірах: минулому, теперішньому, майбутньому; для тебе, мене й всіх інших, хто жив, живе, чи буде жити. Чи може людина об'єктивно оцінити на предмет благості свій вчинок без урахування його впливу на всіх у всі часи за всіх можливих умов? Звісно ж, що ні. А тому тільки життя у Богові, що тотожне довірі до його невичерпної любові, дає нам орієнтир морально належного діяння. Довіра до Бога вносить в наше життя гармонію і спокій. В одній із рецензій говориться: «В топосі хижі добре реалізована поетика контрасту. Янг оперує контрастом як художнім засобом для співставлення світу з Богом і без Нього. На початку твору хижа – це понуре і навіть страшне місце, в якому на осиротілого батька може чекати маніяк, де відбулося вбивство і катування наймолодшої доньки Міссі – центру його радості і надій. Власне зав'язка і розв'язка твору є обрамленням для головної сюжетної лінії, де відбувається зустріч героя з Богом. У Божій присутності хижа-пекло стає раєм, затишним домом, в якому гармонійно живуть три особистості Трійці» [302]. Отже, автор акцентує увагу на проблемі людської свободи та відповідальності. Невміння людини злагоджено скеровувати власну свободу призводить до порушення права на свободу іншої особи. Сюжет твору розкриває авторське прочитання відносності поняття добра та зла з огляду на обмеженість людської довіри до Бога. Кожна особа вільна витлумачувати добро відповідно до своїх запитів до світу й не маючи можливості цілісно



охопити результати своїх дій та наслідків їх для кожного Божого створіння. А що буде добрим для однієї людини, може видаватися злим для іншої. А тому судження щодо того, що є Добром чи Злом для окремої людини і для Бога, котрий однаково любить кожне своє створіння, не є тотожними. Більше того: тільки людина здатна мислити категоріями зла. Бог є виключно Добро. Він прагне Добра всім своїм створінням. Але «віддаляючись від мене, ви занурюєтесь у темряву. Проголошуючи незалежність, ви підпадаєте від владу зла, адже без мене ви все приймаєте на себе» [328, с. 155] – говорить Бог зі сторінок «Хижі» Макові: «ти сам визначаєш, що добро, а що зло. Ти стаєш суддею. І те, що ти називаєш добром, змінюється під впливом часу й обставин. А що найгірше, – вас мільйони, і кожен вирішує, що добро, а що зло» [328, с. 153].

Тобто цілком очевидно, що автор «Хижі» витлумачує природу зла як результат нетривких взаємин людини з Богом, як відхилення людини від Бога. А тому тут варто повернутися до тієї думки, з якої ми розпочали свої роздуми. Провівши читача через тенета переживання й смутку, сумнівів й відкриттів, В. П. Янг залишається вірним своїй ідеї, що лише людина з глибинним досвідом Богоспілкування здатна досягнути телеологію світу й силу Божої Любові, котра не має стосунку до Зла та покарання. «Усе зло впливає з незалежності, а незалежність – це ваш вибір. Якби я скасувала кожен незалежний вибір, то як ти знаєш, світ просто припинив би своє існування, а любов не мала б ніякого значення... Зло – це хаос епохи, яку ви створили, але не за ним останнє слово. І це стосується кожного, водночас і тих, хто слідує за мною. Якщо ліквідувати наслідки людського вибору, можна знищити саму можливість любові. Любов, нав'язана згори, взагалі не є любов'ю» [328, с. 216]. Подолати зло, на думку автора аналізованої книги, здатна тільки та людина, котра не прагне бути суддею, а прагне бути «дієсловом» у Богові – любити, співпереживати, творити тощо.

Чи розв'язав автор «Хижі» проблемні аспекти християнської теодицеї? Упевнено можна твердити, що ні. Традиційні християнські богослови закидають Янгіві еретичність та «надмірну» сміливість думок. Можливо, й так – з погляду вірності букві віровчення й догматики. Але ж аналізований твір є спробою через художні засоби донести людям думку про їхню особисту відповідальність за присутність у світі Добра чи Зла. Поза таким

усвідомлення питанням теодицеї загрожує залишитися в когорті «вічних» питань.

До речі, попри певну довільність форми вираження деяких релігійних постулатів й образів, саме така – художньо-белетристична – форма може з більшою активністю привернути увагу людей нехристиянських традицій до гостроти морально-персоналістичної проблематики християнства (а якщо певний аналогічний художній твір виростає з середовища іншої релігії, то відповідно – привернути увагу до такої проблематики у ній). І в цьому ще одна значущість подібних творів: вони здатні налагоджувати діалог світоглядів і їхніх носіїв, адже демонструють факт ефективної синергії світського та релігійного на шляху не продукування певних нових релігійних догм і бар'єрів, а популяризації для ширшого загалу інтенцій християнського світобачення, розширення сфер впливу ідеалів християнської етики.

Звісно, наведені приклади не є вичерпними. Але така мета і не ставиться. Уже зі сказаного стає зрозуміло, що історія розвитку світової естетичної культури, мистецької сфери завжди виявляла тяжіння до синергії релігійних і світських мотивів. І саме тут вони найочевидніше виявляють свою здатність працювати ефективно – як чинник примноження смислів не на шкоду один одному, а максимально прозоро – незважаючи на певну дискусійність й контрверсійність їхнього змісту.

Постсекулярність як особливий стан релігійності, коли демаркація світського й релігійного є доволі лабільною й узалеженою цілою низкою як зовнішньо-соціальних, так і внутрішньо-психологічних чинників, демонструє надзвичайну важливість звернення до мистецької сфери як такої, котра є доволі показовою для ілюстрації можливостей ефективної синергії світського і релігійного в контексті світоглядного становлення сучасної культури.

### ***3.3. Функціонування релігійності в ціннісних колізіях сьогодення: соціально значущі горизонти***

Обміркувавши як синергія секулярного / постсекулярного реалізується на рівні чуттєвого сприймання людиною світу та самовираження себе через систему праксеологічних та естетико-художніх виявів, слід звернути надалі дослідницьку увагу на питання дійсного стану взаємозв'язку функціонування інститутів громадянського суспільства в таких специфічних умовах. Адже, саме вони, як ми з'ясували ще в першому розділі, виявилися найбільш вразливими до секуляризаційних процесів.

З огляду на предметні межі дослідження, обміркування цього блоку питань ми унаочнюватимемо компаративним розглядом реалій буття європейських країн з чіткою екстраполяцією на український контекст. Питання релігійності наразі в українських реаліях на порядку денному є доволі знаковими, актуальними, резонансними. Вони визначають певні соціальні зміни, політичні симпатії, культурні домінанти. Зайве говорити, що релігійність та духовність у нашій країні часто сприймаються як поняття сумірні, а подекуди взаємозамінні (хоч насправді це не так). Це дає підстави назагал твердити про доволі високий рівень релігійності українців, але поряд з тим соціологічні дослідження демонструють доволі суперечливі тенденції, котрі змінюються з року в рік: 2000 р. – 57,8% вважали себе віруючими; 2010 р. – 71,4%; 2013 р. – 67,0%; 76,0% – в 2014 році стверджували про наявність у них віри в Бога; 70,4% в 2016 р., 67,1% в 2017 р. і 71,7% – в 2018 р. [див.: 129]. Тобто, як бачимо, можна говорити про певне зниження числа віруючих порівняно з 2014 р., але разом з тим про доволі високий їх відсоток, якщо порівнювати з даними соціологічних досліджень кількості віруючих в деяких інших країнах Європи. Навіть порівняння кількісних показників 2013 і 2014 рр. демонструють нам, що рівень віри часто узалежнюється від раціональних, так й ірраціональних чинників: страх, піднесення, прагнення свободи, надія – почуття, котрі сповнювали українців в 2014 році й спричинили зростання рівня їхньої довіри до лідерів християнських Церков; розуміння й усвідомлення важливості християнства для

української історії та культури – чинники, котрі також детермінували активне повернення питань релігії в публічний простір України. Це лише підтверджує наше переконання, на якому ми вже наголошували в попередніх розділах, що питання рівня релігійності та її змісту для сучасних країн Європи загалом, й для України зокрема, є доволі суперечливим як згідно з кількісними, так і якісними показниками, а тому вимагають розгляду під призою усвідомлення їх секулярно / постсекулярної визначеності.

Сучасну європейську релігійність, попри всю множину чинників, котрі впливають на її кількісні та якісні характеристики, більшість дослідників (і ми, як зрозуміло, в тому числі) розглядають в аспекті християнської віроповчальної та світоглядної ідентичності. Ми вказували в передмові та на сторінках попередніх розділів власне усвідомлення наявності й інших, доволі важливих релігійних тенденції, зокрема доволі динамічне збільшення кількості мусульман в Європі. У доповіді, поширеній профільним підрозділом дослідницького центру імені П'ю у Вашингтоні, сказано, що в Європі внаслідок міграції частка мусульман до 2050 р. складе близько 10% загальної чисельності населення [див.: 303]. У низці країн (зокрема, й Великій Британії, Нідерландах, Франції) християни перестануть становити більшість вірян. Але ми не маємо на меті давати таким тенденціям якісну оцінку, принаймні в цій роботі, але це доволі продуктивне поле для дослідницьких розвідок в наступних напрацюваннях, котрі, ми переконані, стануть продовженням цього дослідження. На цьому етапі розвідки важливо ще раз чітко зартикулювати ті спонуки релігійної свідомості, котрі в непересічно специфічній ситуації співіснування світського та релігійного чинників, сприяють, з одного боку, можливості реалізації кожного з них, що забезпечує функціонування інститутів громадянського суспільства та підтримку демократичного устрою європейських держав. А з іншого боку – переконатися в тому, що підтримка такої дифузної релігійності не на шкоду питанням національної та культурної ідентичності – що також є важливими проблемами в контексті обговорення проблеми взаємодії релігії та держави. Адже, як підтверджує дискурс попередніх розділів, європейська релігійність витворювалася під постійним впливом двох чинників, котрі визначають стратегію реалізації релігійної свідомості – раціонального та ірраціонального.

Філософська та богословська традиції попередніх епох сприяли концептуалізації й раціоналізації основ віри, поряд з тим віра за своєю сутнісною характеристикою все ж має стосунок до ірраціонального. Поряд з тим, ми переконані, що усвідомлення важливості та практичної значущості гуманістичної синергії раціонального й ірраціонального в межах європейської релігійності дозволить накреслити стратегічно доцільні форми облаштування релігійного та громадянського життя, а поряд з тим реалізації місійної природи Церкви заради розвитку християнської культури в Європі, що протягом усієї історії європейської цивілізації визначала її ідентичність, навіть у світському форматі.

А тому, наразі спробуймо здійснити демонстрацію внутрішнього взаємозв'язку раціонального й ірраціонального в релігійності (з урахуванням її якісних та кількісних характеристик) через розкриття конкретних методологічних моделей підвищення ефективності та гармонійності облаштування релігійного життя.

Очевидно, що прагнення до концептуалізації релігійної свідомості християнина шляхом раціоналізації віросповідних основ християнства є фактом, який засвідчується історією його розвитку. Як ми намагалися продемонструвати, це і схоластична традиція Середньовіччя, і пантеїстичні та гуманістичні розуми Відродження, і індивідуалізуючі й антиритуалістичні настанови Реформації, котра змінила модуси релігійної свідомості розмиттям традиційних образів «сакрального» й «профанного», і дух свободи й верховенства розуму, який наснажував Європу в добу Просвітництва. Усе це дійсні етапи, котрі символізують собою раціоналізацію європейської релігійності. Очевидно, що «реформування» її в такому напрямку найбільш відчутним стає саме в контексті європейського Просвітництва. Але чи можливим було б формування ідеалів Просвітництва без всіх епохальних звершень, котрі йому передували? І нерідко передували, гартуючись саме в релігійному горнилі! Питання риторичне, а відповідь для нас очевидна. Але тут ідеться і про інше. Важливим є усвідомлення того, що, з одного боку, така раціоналізація сприяла розвитку християнської філософії, зміні конфесійного різноманіття християнства, але з іншого боку, – підважувала його основи через виникнення на цьому ґрунті міжконфесійних непорозумінь, догматичних суперечок, різних антропологічних проєктів навіть у

мислителів, спільних в загальнохристиянській ідентичності, але ґрунтованих на відмінних традиціях та методологіях. Більше того, такий деструктивний прояв раціоналізації релігії мотивував певних богословів і філософів впадати в крайнощі ірраціоналізації релігійної свідомості та релігійної практики, що призводило до релігійного фанатизму, релігійної інфантильності та забобонності, ворожості до розвитку науки та техніки тощо. Згадаймо лише Серена К'еркегора, твердження якого на сторінках його праць є доволі контраверсійними з огляду на надмір ірраціоналізму та «відчайдушності», хоча б: «здійснити рух віри, означає заплющити очі і з повною довірою кинутися в абсурд» [153, с. 35]. Такі думки та тенденції, обрамлені у специфічну подачу, часом відвертали від християнства велику кількість людей, що чекали від нього відкритості та діалогічності.

На сучасному етапі розвитку філософської думки ми можемо говорити про нове прочитання категорій раціонального та ірраціонального, про нову раціональність – позбавлену диктату виключно логіко-когнітивної розсудковості. Відповідно, можна констатувати і вже доволі потужно утверджену у ХХ – на початку ХХІ ст. традицію нової інтерпретації також й ірраціональності. Ірраціональність, згідно з цим баченням, аж ніяк не ототожнюється з чимось нелогічним, безлогічним. «Без урахування ірраціональних аспектів світу практично неможливо вибудувати цілісну, соціально релевантну його картину, оскільки це не дозволяє побачити в ньому найістотніше для людини. Так само без ідеї ірраціонального важко уявити сучасні вчення про людину та її культурно-історичний розвиток. Якщо недооцінка раціонального виміру людського ставлення до дійсності веде до деградації людини і суспільства, то й нехтування цінностями ірраціонального характеру вихолощує повноту осмисленості нашого буття. Абсолютизація того чи того – це крайнощі, небезпечні не тільки для духовності, а й для виживання в сучасному нестабільному світі. Нерозуміння позитивного значення ірраціонального відіграло в історичному розвитку людської культури фатальну роль. Але сьогодні, відкривши цей потенціал ірраціонального, і намагаючись актуалізувати його, важливо не впасти у протилежну крайність і не створити культ ірраціонального. Щоб уникнути цього, треба дослідити потенціал ірраціонального в його ціннісно-

гуманістичному вимірі. Оптимальним і в теоретичному, і в практичному значенні є таке розуміння взаємозв'язку раціонального та ірраціонального, що добачає в них сумірно-протилежні потенції, здатні реалізуватись у ціннісно структурованому просторі культури» [45, с. 4]. Під таким кутом зору соціальні форми нової ірраціональності є чимось істотно відмінним від старої ірраціональності, яка була, зрештою, лише ідеологією маніпулювання масами через педалювання бездумності, емоційної монолітності, самозреченої відданості «догмам» і їхнім владним «оборонцям». Оновлене розуміння раціональності та ірраціональності нашою думкою про необхідність їхньої гармонізованої, збалансованої гуманістичної синергійності в європейській релігійності. А це у свою чергу слугувало б гармонізації як міжконфесійної взаємодії, так і збереженню християнських цінностей як визначальних в контексті подальшого творення простору європейської культури. Але на ґрунті яких методологічних параметрів можлива така гуманістична синергія?

На нашу думку, такий вектор було закладено в концепції віри розуму І. Канта, яка аж ніяк не була покликана заперечити життєву значущість віри в Бога та сотеріологічні перспективи, а мала на меті вивищення їхнього гуманістичного потенціалу через визнання й обґрунтування їхнього етичного та персоналістичного ядра. Феномен релігії є важливою складовою усієї аксіологічної концепції мислителя, незважаючи на те, що певність в бутті Бога для Канта утверджується через визнання принципової ціннісної значущості додержання морального імперативу, а не навпаки. Такий підхід не принижує й не применшує значущість релігійних почуттів, спонтанної інтуїції сакрального чи життєвої ролі вкоріненості у культовій традиції. Він навпаки лише підносить їх на інший духовно-ціннісний рівень, адже доповнює культові аспекти релігійності моральною осмисленістю і переконаністю. Релігійний характер аксіологічної доктрини Канта підтверджує її раціонально-ірраціональну сутність на противагу поширеному тлумаченню її як всуціль раціоналістичної. Останнє мало місце в радянській та пострадянській філософській традиції, але не підтверджується конкретними особливостями філософського спадку Канта. Віддаючи пріоритет важливості пізнавальних можливостей розуму, філософ пов'язує справи релігії та релігійності з ірраціональними

(надрозсудковими) поняттями моралі, віри та сподівання щастя. «Необхідно, щоб весь наш спосіб життя був підпорядкований моральним максима́м, але це неможливо, якщо з моральним законом, що є тільки ідеєю, розум не пов'язує дійової причини, яка визначає для нашої поведінки, що узгоджується з цим законом, результат, точно відповідний нашим вищим цілям, чи то в теперішньому чи ж то в потойбічному світі. Отже, без Бога і незримого світу, на який ми покладаємо сподівання, прекрасні ідеї моральності, хоч і викликають схвалення й захоплення, але не служать мотивом намірів і їх здійснення, бо ж не довершують всієї мети, природної і неодмінної для всякої розумної істоти» [136, с. 423]. Примат практичного розуму, на ґрунті якого й здійснюється Кантів аналіз релігії та обґрунтування буття Бога, свідчить про визнання Кантом ірраціональної сфери життєвого самовизначення людини, де панує не неминучість природи, а настанови індивідуального вибору й відповідальності, де ціннісний образ космосу сумірний з екзистенційним проектом особистості (її вчинками).

Несумнівно, таким же потенціалом справжньої синергії раціонального й ірраціонального в релігійності наділені й ідеї Івана Павла II про віру та розум як два крила людського духу. Як ми вже з'ясували, понтифік і своїми творами та проповідями, і конкретною діяльністю, збалансовував раціональне та ірраціональне в Церкві на шляху до прагнення збереження її християнського змісту та місійної сутності. Його думки підтверджують вірність євангельським ідеям любові та взаємодопомоги, котрі були продемонстровані Христом і вважаються основоположними цінностями християнської аксіології. В умовах постсекулярності настанова на дійсне практичне втілення їх в життя здатна забезпечити толерантну комунікацію різних світоглядів та культур, й поряд з тим сприяти реальному ренесансові християнства саме в якісному (а не кількісному) плані. Християнська етика в такий спосіб і далі матиме можливість бути співмірною з глобальною етикою, котра ставить не тільки питання церковно-релігійного життя та побуту, а соціальної дійсності, не консервуючись виключно в конфесійній площині, а дбаючи про здійснення Христового заповіді бути «світлом для світу» (Мт. 5:14). Іншими словами, сучасна релігійність, на європейських теренах зокрема,



вимагає більшого зорієнтування християнських спільнот на ортопраксію. Найдієвіший шлях поширення християнської етики – через освіту та просвіту, котрі вимагають фахової підготовки священнослужителів з їх чітким розумінням власного покликання, як вірно вказують Патрік Нуллєнс та Рональд Мічінер: «...християни можуть і повинні брати участь у формуванні етичних переконань на яких вибудовується сучасне суспільство. Для цього не обов'язково розгортати широкомасштабні соціальні програми і здійснювати політичний вплив (хоча ми не вважаємо, що це погано), але потрібні добре підготовлені пастори й церковні керівники, що умітимуть віднайти ефективний підхід до основоположних етичних проблем сучасного суспільства» [199, с. 30-31].

Ціннісна відповідальність християн у такий спосіб трансформується на соціальну відповідальність. Але соціальна сфера вимагає від християн в умовах сьогодення значно ширших меж відповідальності. Саме вона, як ми вже зазначали, і так є найкращим тереном для кристалізації постсекулярної розмитості демаркаційної лінії між секулярним і релігійним. Але окрім того, така їхня колізійна сумірність здетермінувала актуалізацію знакового для постсекулярності дискурсу політичної теології.

Очевидно, що питання сумірності політики і богослов'я були важливими сферами розгляду і в попередні епохи. Проблеми державної влади, політичних прав та свобод і їхньої детермінованості релігійними нормами інтенсивно осмислювалися і християнськими середньовічними мислителями, і навіть світськими філософами Античності. Але саме в умовах постсекулярності, коли демаркаційна лінія між релігійними і секулярними нормами та правами стала нетривкою, але одночасно легітимність обох сфер утвердилася як значуща та впливова, ці обговорення набули оновленого вектору.

Як слушно зазначає П.Смицнюк, постсекулярність спрезентувала «...формування *sacrum* і *profanum*, згідно з яким лінія вододілу проходить не між релігією і секулярним світом (як його було визначено Просвітництвом), а всередині кожної з цих сфер» [220, с. 17]. Це є, як ми вже простежили на ґрунті попередніх розглядів ідейного і предметного вияву такої своєрідності постсекулярності, одночасно і здобутком, і викликом як для

світських інституцій, так і для Церкви. Речники політичної теології намагаються осмислити цю колізію задля віднаходження найефективнішого способу демаркації в умовах постсекулярності політичної та богословської складової в бутті релігії. Адже відомо, що одним з найекспресивніших шляхів боротьби із секуляризацією релігійності є вектор фундаменталізації, котра в конкретній практиці тісно пов'язана з політизацією релігійності, творенням секулярної політизованої релігії, котра сутнісно не має нічого спільного з християнством.

Сучасна парадигма політичної теології пов'язана з іменем політичного філософа Карла Шмітта. Причину політизації теології він вбачав у секуляризації політики, котра призвела до розриву необхідності релігійної легітимізації політичних процесів. Але така секуляризація не могла не зіткнутися з фактом надзвичайної стійкості релігійних настанов світоглядного самовизначення європейців. За умови, коли Бог як законодавець є однаково актуальним як у політичній, так і релігійній площині, переорієнтація релігійних мотивів на політичну культуру є неминучою. Екстраполяція релігійно-богословських уявлень на соціально-політичну сферу витворює специфічний як політичний, так і релігійний простір.

З одного боку, християнська спільнота як ідейно-ціннісний і соціально-психологічний взірць є і справді дієвим чинником для формування громадянського суспільства з високим рівнем відповідальності перед законодавцем та постійною співпричетністю до відтворення гармонії, свободи, ідеалів загального блага тощо. На цьому й зосереджують свою увагу представники політичної теології. Демократичні цінності мають спільну платформу з християнськими не тільки в царині етики. Як слушно відзначає Христос Яннарас, джерело демократії – грецький поліс має надзвичайно багато схожих структурних і навіть «еклезіологічних» основ з християнською Церквою, особливо в часи формування перших християнських громад. П. Смицнюк, дослідник політичного богослов'я Христоса Яннараса, вказує на таку позицію мислителя: «Грецькі громадяни збиралися передусім не для того, щоб сперечатися, судити чи приймати рішення, а для того, щоб втілювати, конкретизувати і являти собою місто (спосіб життя «по правді»). Також і християни збиралися здебільшого не для молитви,

прославлення і катехизації, а для того, щоб втілювати, конкретизувати і являти собою – в Євхаристійній трапезі – спосіб життя «по правді», за законами нетління і безсмертя: не імітуючи секулярну «логіку», а наслідуючи Троїчну Спільноту Осіб. Тому Євхаристія – перехід від обмеженості природи і смерті до свободи любові і взаємин – була улюбленою формою вираження Церкви» [220, с. 20-21]. Таке вираження сутності християнського політичного богослов'я є доволі позитивним, адже містить у собі потенціал ефективної синергії світського і релігійного: воно здатне мотивувати виконання дійсної місії природи Церкви на шляху наближення людини до Бога через Євхаристію, а поряд з тим мотивувати соціальну активність вірян і непозірну, недемонстративну вірність аксіологічним нормам тощо. Тринітарна єдність, християнський спосіб життя є прототипами демократичних норм взаємозв'язків у соціумі, певними мета-ідеями, котрі формують світоглядно-ціннісну позицію особи в умовах постсекулярності.

Із тих же християнських джерел витворюється і національна ідея та націоналізм як прагнення засвідчити вірність власній Батьківщині, підтримувати культуру власної мови, традиції тощо як сферу сакрального. Карл Барт у цьому контексті справедливо твердив: «...націоналізм значною мірою живиться з релігійних джерел, імітує релігійний символізм і дискурс, вимагає особливої вірності, тобто утверджує себе як сучасна релігія і, отже, як щось, що належить до сфери сакрального» [220, с. 17]. Національно-патріотичні почуття й справді мають доволі схожі джерела, як і почуття єдності із Нескінченим, переживання співпричетності до Бога, особливо в естетичній площині. Проте, якщо націоналізм може через вірність національній ідеї провокувати вороже ставлення до тих, хто чинить шкоду національним інтересам твоєї Батьківщини, то все ж в адекватному витлумаченні релігійні почуття християнина повинні сприяти його відкритості людині з іншим світоглядом, навіть попри усвідомлення її гріховної природи. Якщо все ж приймати тезу про релігійні джерела націоналізму, то й збочені його авторитарно-тоталітарні форми (такі як нацизм чи фашизм) можна співвіднести із конкретними формами секуляризованої політичної релігії із власною системою

«віровчення» – ідеологією, харизматичним лідером, системою специфічного культу тощо.

Отже, у політичному богослов'ї (в певних його відгалуженнях) часом виявляються форми виразного нехтування можливостями ефективної синергії світського і релігійного в царині політизації релігії. Тим часом Христос Яннарас на протигагу цьому демонструє постсекулярно-екуменічну, ефективну форму такої синергії (Церква як поліс) та секулярну (Церква як громадянська релігія). Він твердить: «По-перше, «Церква як поліс» перебуває в постійному спільному пошукові істини та здійснює її верифікацію, а «Церква як громадянська релігія» часто грузне в догматичній ідеології. По-друге, «Церква як поліс» перебуває в екстатичній самовіддачі, а «Церква як громадянська релігія» здатна діяти на догоду егоїстичним інтересам націй, апелюючи до волі Божої або етичних принципів. По-третє, «Церква як поліс» трансцендує природу, а «Церква як громадянська релігія» часто цінує сакральне лише тією мірою, якою воно було природно сприйняте суспільством» [220, с. 33-34]. Іншими словами, є підстави говорити про можливість конструктивної і деструктивної політизації релігії. Але не зважаючи на це, будь-яка із форм політизації релігії є продуктом секуляризації.

У попередніх розділах ми обмірковували філософські, релігієзнавчі і богословські моделі теорій секулярності, і вже тоді продемонстрували вразливість соціальної сфери до процесів, пов'язаних із секулярними перетвореннями суспільного устрою. Більше того, в цьому контексті актуалізували питання громадянської релігії як секулярної релігійності і основних форм її вияву в Америці. Цікавим в контексті предметної сфери нашого дослідження є й досвід Європи в цьому напрямку. До того ж, тут він і насправді різниться від американського. Але варто говорити не тільки про соціальні резонанси таких процесів в Європі, але й про зміни в церковній еклезіології як наслідок цих трансформацій.

Ці питання є сферою особливого інтересу архімандрита Кирила Говоруна [67, 368]. У своїй книзі «Політичні Ортодоксії...» богослов намагається узагальнити наявний у європейських зразках досвід політизації релігії. Він відзначає: «Вестимемо мову про релігійні явища, що стають політичними, і навпаки. У цьому сенсі всі політичні ортодоксії, що розглядаються в цій книзі, – то

секулярні явища... Оцінюватимемо їх за теологічними критеріями соціологічною мовою» [368, р. 14]. Тобто Кирило Говорун намагається через суспільні процеси простежити своєрідність релігійно-богословських умов буття християнської Церкви, зосереджуючись зі зрозумілих причин на православних Церквах, що функціонують у тих країнах, де їхній статус є до певної міри закріплений державою (або тих, де держава дістає дивіденди у формі церковних протекцій та підтримки власного «сакрального» статусу).

Богослов, усвідомлюючи своєрідність постсекулярної світоглядної ситуації, відзначає: «Першим поняттям, яке, наче полог, охоплює всі модерні форми політичних ортодоксій, є поняття секуляризму. Секуляризм може становити щось корисне для Церкви – наприклад, коли звільняє релігію від політичних обов'язків. Він торує для Церкви шлях до виявлення її справжньої суті. Проте надалі ми сконцентруємося на негативному впливові секуляризму, коли той заражає Церкву ідеологією. Більшість форм політичної ортодоксії стають секулярними, навіть коли намагаються вести боротьбу з секуляризмом» [368, р. 14]. Іншими словами, навіть риторика протидії секулярній культурі, прагнення продемонструвати власну духовну ексклюзивність, непересічну християнську ідентичність не можуть гарантувати Церкві її відповідність євангельському духові та власній місійній природі, коли специфіка політизації релігійності серед її вірних зазнає деструктивних трансформацій. Тобто зосереджуючи власну діяльність довкола «земних» мирських цілей, підкріплюючи нею земні світські авторитети, або ж у мирський спосіб протидіючи цим секулярним викликам, Церква витворюється як секулярна спільнота, а її наратив, вчення все більше трансформується на секулярну ідеологію.

Задля підкріплення такої своєї позиції, Кирило Говорун використовує тейлорівське поняття «іманентного каркасу» (світоглядна настанова розв'язувати всі питання життя у земний спосіб). Він вказує: «Замкнені в іманетному каркасі, і секуляризм, і антисекуляризм набули вигляду ідеологій. Ідеологія – це, зрештою, секуляризована теологія» [368, р. 16]. Цей богослов намагається підкреслити той факт, що велика кількість православних Церков в умовах сьогодення перестали орієнтуватися на богословську

традицію та дух Євангелія, а в кращому разі намагаються «оновлюватися» та пристосовуватися до новітніх умов і задля збереження власної актуальності ведуть активну соціальну роботу. А в гіршому разі – перетворюються на ідеологічну зброю в руках владної машини. Кирило Говорун твердить, що «вони капітулювали перед ідеологією секуляризму... Як наслідок, вони зосередилися на соціальних програмах, висловлюючись на політичні теми і дуже коротко про Бога» [368, р. 22]. Такий стан речей і є основною причиною політизації релігійності. Як слушно відзначає аналізований автор, поняття «громадянська релігія», як відомо, виникло в Європі, і як ми вже твердили, активного застосування воно набуло саме щодо американського контексту буття релігійності. Для позначення європейських процесів взаємодії політичного і релігійного чинників частіше застосовується термін «політична релігія». Богослов наголошує: «Європейські політичні релігії насправді були різновидами секулярних ідеологій. Ідеології постали в результаті відкидання релігії. Їхнє примирення з релігією зумовило появу політичних релігій. Політичні квазірелігії передбачають наявність квазібогословської мови і квазілітургійних культів; вони закликають сповідувати політичні догмати, наче це богословські доктрини» [368, р. 28]. Такими політичними квазірелігіями можна вважати як фашизм, нацизм, сталінізм, так і антисемітизм тощо.

Кирило Говорун простежує шляхи трансформації громадянських релігійних систем на політичні релігії в Греції, Румунії та Росії. Щодо РПЦ, то її незаперечний тісний зв'язок із російською державою спричиняє вірність попереднім версіям російської політичної релігії, які він класифікує як царистську і радянську. Й незважаючи на те, що вони наче б то не суміжні між собою, але все ж у практиці та наративі речників РПЦ відчувається одночасний їхній вплив: «...Церква продовжує підтримувати започатковану Петром I анафему Мазепі, але не засуджує погроми... Російська Православна Церква і далі заперечує Голодомор – один з найбільш жахливих злочинів сталінської політичної релігії. Вона щораз активніше підтримує реабілітацію Сталіна, який майже знищив цю ж таки Церкву. Нарешті, Російська Православна Церква зробила можливою російську агресію проти України під ширмою доктрини «русского мира», ставши, отже,

невід’ємною частиною російської гібридної війни проти України» [368, р. 86]. Отже, деструктивна форма політизації релігійності перетворила РПЦ на цілковито секулярну структуру, котра втратила свою істинну природу, адже перестала наслідувати божественну природу спільності та діалогічності, відкритості та євхаристійної благодаті. Замість того, щоб навчати любові та взаємності, рівності всіх перед Богом та каяття у своїй гріховності, речники РПЦ пропагують нетерпимість до інших, власну ексклюзивну добродієність і «неканонічність» всіх ідеологічних супротивників. «Коли Церква погоджується на якусь громадянську чи політичну релігію, то це політичний процес, який неодмінно робить Церкву чужою її первинній місії та меті. Це робить її ортодоксію політичною і неправославною» [368, р. 87]. Кирило Говорун підкреслює, що намагаючись утвердити таким шляхом свою місію, насправді Церква все більше втрачає довіру людей, віддаляючись від власної природи. Політична ортодоксія як сутнісна характеристика буття Церкви має позитивну значущість тільки в доволі короткі терміни, якщо ж нею зловживати, то вона стає руйнівною. В цьому контексті нам видається доволі конструктивною позиція УПЦ (КП) та УАПЦ (зараз ПЦУ), котрі в умовах Євромайдану (2013-2014 рр.) продемонстрували готовність промовляти і політичною мовою, але все ж не перетворилися на політичну ортодоксію. Попри ту критику, котру висловлюють деякі дослідники в контексті отримання Томосу й ролі в цих процесах держави, виражена позиція митрополита Епіфанія демонструє, що ПЦУ намагається зберегти свою місійну природу. Попри чітку й соціально відповідальну позицію щодо військових подій на Сході нашої країни ПЦУ не перетворилася на політичну ортодоксію, хоча підтримка такого статусу й дійсної місійної природи вимагатиме від її лідерів та прибічників істотних зусиль. Це ставить перед українським богослов’ям та християнською спільнотою православних завдання реальної праці в утвердженні власної християнської ідентичності у таких суперечливих соціальних, світоглядних і ціннісних умовах. Про це ми говоритимемо згодом. Наразі ми можемо лише пунктирно окреслити вектор такого утвердження, посилаючись на позицію Кирила Говоруна: «Деконструкція хибних ортодоксій можлива через реконструкцію православ’я, якого навчали і яким жили апостоли та отці Церкви.

Альтернативою політизації Церкви є апостольський і патристичний спосіб вірити, розбудовувати поведінку і плекати власну відданість Церкві» [368, р. 200-201].

В українських реаліях ціннісне самоусвідомлення вірян і спільнот перебуває нині на перехідній фазі. Чимало є в релігійності українців авторитарних тенденцій, деякі з них вибагливо поєднують культову відданість із спадщиною, по суті, радянських реакцій на спільнотне облаштування, владу, комунікацію, публічний простір тощо. Але є й позитивні тенденції. Зокрема, екуменічні і просвітницькі імпульси лідерів новоствореної автокефальної Православної Церкви України Митрополита Епіфанія та УГКЦ Верховного Архієпископа Святослава є доволі обнадійливими. Подібне толерантне співіснування Церков християнської традиції сприятиме не тільки справжньому витворенню волі Христової щодо «любові до ближнього» й братерства, але й збереженню авторитету Церкви на теренах сучасної Європи, де толерантність та братерство розглядаються як основні вартості життя, тоді як чвари між релігійними спільнотами утверджують людей в думці про політичну, а не місійну діяльність церковних сановників; про бажання церковних лідерів відстоювати власні інтереси збагачення та прославлення, а не турботу про сотеріологічні перспективи послідовників тієї чи іншої релігії. Дійсний авторитет Церкви в умовах після секуляризації є актуальною необхідною вимогою, котра звернена до представників християнських релігійних організацій. Адже людина XXI століття не обтяжена необхідністю й безальтернативністю віри. Питання віри та релігійності стають питанням вибору. А тому демонстрація послідовності власної місії християнськими Церквами як такими, що мають проголошувати євангельські цінності любові є підтвердженням їхньої християнської сутності. Постсекулярність в адекватних соціальних умовах демонструє можливість продовження екуменічного руху, започаткованого ще в XX столітті: сучасні християнські Церкви здатні спільно реалізовувати цілу низку проектів соціального служіння, вести плідні богословські діалоги. Проте, в умовах превалювання авторитарного впливу фундаменталістськи налаштованих речників християнської Церкви, котрі заявляють про унікальність благодаті, що перебуває лише в їхній Церкві, говорити про додержання ідеалів толерантності годі.



Дають підстави сподівання на більшу присутність збалансованості раціональності й ірраціональності в релігійному житті України також і інноваційні процеси щодо переформатування богословської освіти, входження її в академічний формат та загальногуманітарну методологічну комунікацію. В межах цього параграфу ми ще зосередимо свою увагу на цьому важливому блоці питань – можливості реалізації стратегій розвитку релігійної освіти в державі з конституційною нормою «відокремлення» Церкви і державних інституцій.

Тож можемо дійти висновку, що в умовах, коли і всією історією розвитку християнства в Європі, і постмодерном розмиті кордони секулярного та постсекулярного, сучасна релігійність потребує справді якісних зусиль задля усвідомлення необхідності гуманістичної синергії ірраціонального та раціонального в діях та способі життя як окремих віруючих, так і цілих релігійних спільнот. Це дасть можливість не тільки збереженню християнської культури в наочних формах (громади, храми, література, обряди тощо), адже і це важливо. Це матиме і ще один принципово важливий ефект – надання імунітету проти вихолощення з християнства його осердя – християнської етики. Настає на збалансування ірраціональних та раціональних спонук в релігійності здатна забезпечити ефективну дієвість християнства в аксіологічній та праксеологічній площинах європейського способу облаштування життя, а отже, оприявлення духу християнства на цих теренах у той спосіб, який і заповідав Христос: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша й найперша заповідь. А друга однакова з нею: Люби свого ближнього, як самого себе» (Мт. 22:37-39).

Попри очевидність такого заклик, дискурс «любові до ближнього» далеко не вичерпаний, особливо в Україні, з огляду на події, що ознаменували Євромайдан, Революцію Гідності, військові події на Сході України, сколихнувши всю світову громадськість. Актуальною залишається потреба осмислити питання поваги до «іншого» як вектор морального самовизначення людини, адже воно набуло нового звучання в українських реаліях. Вважаємо, що відкритими залишаються завдання визначення джерел «морального падіння», узаконення аморального якраз через призму суспільного життя та соціальної несправедливості.

У публікації Ю. Андруховича, що була присвячена подіям Революції гідності в Україні й опублікована наприкінці зими 2014 року в «Нью-Йорк таймс» читаємо: «Те, що підтримує протестуючих на Майдані Незалежності в цю похмуру погоду може прийти тільки зсередини: виключно гаряча суміш відчаю, надії, самопожертви і ненависті. Так, ненависті. Моральність не забороняє ненавидіти вбивць. Особливо, якщо вбивці перебувають при владі або на безпосередній службі у влади – з кийками, сльозогінним газом, водометами, гумовими кулями і, починаючи 22 січня, бойовими патронами» [339]. То чи справді, єдиним виходом в таких умовах є плекання ненависті до «іншого»? Особливо зважаючи на те, що умов і причин для ненависті в Україні з часів кривавих подій в Києві ще побільшало. То ж чи справді мораль не забороняє ненавидіти вбивць? Чи є це виходом із кризи, ціннісним вибором України? І хто той «інший»?

В цьому контексті вартими уваги є міркування уже неодноразово згадуваного нами Ч. Тейлора, що у праці «Джерела себе...» здійснює спробу дати означення моральної ситуації сьогодення та проблеми поваги до гідності іншої особи: «Мабуть, найактуальніша група вимог, які ми визнаємо моральними, стосується поваги до життя, недоторканності й добробуту, навіть процвітання інших. Саме ці вимоги ми порушуємо, коли вбиваємо чи калічимо інших, привласнюємо те, що їм належить, застрашуємо і позбавляємо їх спокою, чи навіть просто утримуємося від допомоги їм, коли вони зазнають лиха. Майже кожен відчуває справедливість цих вимог, їх визнавали і визнають в усіх людських суспільствах. Звичайно, обсяг вимог може певним чином змінюватися: ранні суспільства, як і деякі сучасні, обмежують клас тих, хто заслуговує на повагу (beneficiaries), членами певного племені чи клану, виключаючи при цьому чужинців як «законну здобич», чи навіть засуджуючи порушників до повної втрати статусу належності до спільноти» [260, с. 15]. Ми бачимо, що мислитель визнає право людини «викидати» за межі моральної площини тих, хто здійснює наругу над гідністю інших, тим паче, якщо ця наруга виявляється у позбавленні життя особи. А й справді, хіба можна застосовувати поняття «честь», «ваша честь» щодо людей, які свідомо «утримуються від допомоги» тим, хто її потребує, в умовах, коли така допомога є не тільки моральним, але

й професійним обов'язком? Очевидно, що ні, як і те, що поза поняттями «мораль» і «чеснота» лежать дії, спрямовані на приниження та застрашування людей, навіть якщо вони обґрунтовуються «відновленням миру та спокою». З точки зору елементарної етичної грамоти слова «мир» і «приниження», «страх» і «спокій» – абсолютні антиподи, адже завше були й будуть різними векторами ціннісного самовизначення. Але чи з огляду на те, що такі дії, такі люди перебувають поза моральною площиною, ми можемо твердити, що моральність дозволяє «ненавидіти» їх? І, що для нас надто важливо, невже моральність в умовах секулярного / постсекулярного настільки видозмінилася, що ми можемо забути «золоте правило моральності», «категоричний імператив» Канта, врешті-решт настанову любові до іншого, які є центральним в межах християнської етики? Якщо міркувати так, тоді всі розмови про толерантизацію суспільного життя як основу глобалізації були марними, адже поняття ненависті в аксіологічній площині взаємин перебуває по той бік координат від поняття толерантності. «Такі етичні цінності: повага, терпимість, любов до Іншого, здатність до розуміння, є основними фундаментальними категоріями культури толерантності» [258, с. 44]. Тому, усвідомлюючи всі небезпеки та колізії ціннісних орієнтирів сьогодення, ми не можемо погодитися з тим, що витлумачення ідеалів та атрибутів моральності модернової особи так різко змінило власне наповнення й спрямування, що ознаками її уже можна назвати не прагнення до толерантності та терпимості, а ненависть. Відоме непросте, проте в ціннісному плані дієве правило, що закликає «Моліться за тих, хто вас переслідує» (Мт. 5, 44). Адже ненависть тільки примножує ненависть, а будь-який психолог підтвердить, що вона є руйнівною силою, здатна тільки нищити, а ніяк не творити. Коли людину переповнює ненависть, вона глушить як продуктивні у позитивному плані емоційні реакції, так і знижує можливість до раціонального сприймання навколишньої дійсності. Людина, яка керується ненавистю, – це людина, що втрачає людське: моральні межі та духовність. Можливо, якщо спробувати (хоч це й важко) абстрагуватися від почуттів та емоцій, що адекватно виникають при інформуванні про несправедливість, жорстокість та відверту брехню, ми зможемо віднайти джерело того, чому попри чіткість та ясність критеріїв морально належного певні люди, незважаючи на

моральний та професійний обов'язок, «відкидають» себе з моральної площини, протиставляють себе власним співгромадянам, вважаючи їх, як висловився Ч.Тейлор «за законну здобич». Певну відповідь ми можемо знайти в того ж таки Тейлора, що пише: «Вони (моральні уявлення – І.Г.) настільки глибокі, що ми схильні вважати їх укоріненими в нашому природному чутті (instinct), на противагу іншим моральним реакціям, що великою мірою видаються наслідком виховання та освіти. Здається, існують натуральні, природжені докори сумління, які не дозволяють спричинити іншому смерть чи заподіяти шкоду, й існує природжена схильність прийти на допомогу тим, кого скривджено або кому загрожує небезпека. Культура та виховання можуть допомогти визначити межі відповідного поняття «інший», але вони, вочевидь, не формують саму базову реакцію. От чому мислителі вісімнадцятого століття, зокрема Руссо, могли вірити в нашу природну здатність співчувати іншим» [260, с. 15-16]. Йдеться про те, що Христос, Конфуцій й Кант таки були правими, закликаючи до плекання взаємної любові та поваги (що закорінене в багатьох із нас як певний психо-соціальний «інстинкт»). Проте виховання та культура здатні прищепити і дещо інші моральні (чи аморальні) реакції, здатні виокремити для певної особи навіть в середовищі співгромадян так званих «інших», яких вона починає вважати невартими поваги – «законною здобиччю». То чи не роки радянського виховання, яке нав'язувало ненависть та неповагу до «інакодумців», «капіталістів», «ворогів народу», є джерелом того, що владна верхівка, керівний склад МВС (що формувалися й виховувалися в такій системі цінностей) під час драматичних подій Євромайдану бачили у власному народі того маргінального іншого, не вартого поваги? Питання видається риторичним.

Вихід із такої ситуації вбачається в переосмисленні цінностей та розстановці нових акцентів в системі сучасної як початкової і середньої, так і вищої освіти (особливо у закладах, що готують майбутніх прокурорів, суддів, офіцерський склад МВС тощо), зміні системи виховання у дошкільних навчальних закладах. Тільки шляхом поглиблення знань з загальної етики, професійної етики, релігієзнавства, філософії – у ЗВО; основ етики, історії релігій, культурології, людини і суспільства – в школах та середніх спеціальних закладах; іграх та виховних заходах, присвячених

проблемам поваги до прав та свобод іншої особи – у дошкільних закладах – ми зможемо зростити суспільство, у свідомості якого не «глушитимуться» інстинкти моральності, а навпаки підсилюватимуться вихованням та освітою, витворюючи культуру відкритого толерантного суспільства, суспільства з почуттям «відповідальності» за свої вчинки. Щоб це почуття «відповідальності» було глибоко вкоріненим у свідомість майбутнього лікаря, судді, адвоката, чиновника, він повинен зрозуміти, що воно не обмежується виключно правовою площиною. Адже більш неминучою, ніж правова відповідальність, є відповідальність моральна.

Окрім зміни системи освіти та виховання, в країні задля забезпечення прав і свобод особистості, передусім права на повагу гідності та честі, важливим є збереження та укріплення євроінтеграційного вектору у контексті політичного та соціально-економічного вибору. «Європейський вибір, перш за все, полягає у демократії, толерантності та повазі до інших, рівності між громадянами, згуртованості та соціальному діалозі, прозорості в соціальному житті і в боротьбі з корупцією, або навіть у активній участі громадян у суспільному житті. Європейська перспектива має бути позитивним процесом, що об'єднує» [168] – ці слова виголошені А. Малоссом, чітко відображають те, що слід очікувати українцям від євроінтеграційних процесів. Європейські цінності – це цінність життя, честі, свободи та гідності, як власних, так і інших людей. Моральність в умовах секулярного / постсекулярного вимагає, щоб повага до іншого полягала в повазі до всього людства, здатності в іншому побачити себе, зіндетифікувати власні почуття любові чи болю, як такі, що однаково переживаються і тобою, і тим, хто «по інший бік барикад». Це не означає, що ті, хто опиняються поза моральною площиною, свідомо, власними вчинками покидають ціннісну систему координат, повинні уникнути відповідальності, аж ніяк. Держава повинна забезпечити все необхідне, щоб такі люди не уникнули юридичної відповідальності. Та ми розуміємо, що таке можливе тільки в державі з відповідною системою політичних, економічних і власне моральних цінностей. Європейський досвід підказує, що шлях євроінтеграції – це шлях плекання такого способу співжиття у межах суспільних відносин. Та значно краще було б, якби держава могла убезпечити своїх

громадян від такого «морального падіння», зробити все можливе, щоб унеможливити його. Держава (засобами рішення влади, чиновників тощо) здатна знизити градус ненависті між своїми громадянами з прямуюванням його до нуля, сприяти плеканню поваги та гідності до іншого. А це, ми переконані, можливо шляхом усвідомлення першості моральної відповідальності, правильного спрямування освіти, виховання, економічного та політичного благоустрою. Його взірцем має бути такий політичний лад, що розширює межі «ти-інший» в моральній площині настільки, щоб охопити все людство. Вже згадуваний Ч. Тейлор говорить: «Сьогодні ми всі є універсалістами в тому, що стосується поваги до життя й недоторканності інших. Але це не означає, ніби нам просто судилося мати відповідні реакції, або ніби ми вирішили, з огляду на теперішні труднощі людства, що мати такі реакції доцільно (хоча деякі люди так і вважають, стверджуючи, наприклад, що в цьому хиткому світі у наших власних інтересах брати до уваги бідність «третього світу»). Радше, це означає, що ми переконані в цілковитій помилковості та безпідставності проведення таких меж, які б не охоплювали всього людства. Якщо хтось проставить вужчі межі, ми можемо відразу спитати, що відрізняє тих, хто всередині, від тих, хто назовні» [260, с. 18]. Звичайно, ми не плекаємо ілюзій про час, коли всі переповнятимуться почуттям всеосяжної любові один до одного, не закликаємо до побудови «світлого майбуття» на кшталт популяризованих у ХХ століття утопічних моделей державності. Вибір європейських цінностей не є абсолютним «гарантом» від виникнення непорозумінь між громадянами чи запорукою повсюдного викорінення зла. Він може забезпечити лише такий лад, коли непорозуміння не переростатимуть у ненависть, поодинокі аморальні вчинки не сприйматимуться за норму життя. А тому політичний вектор євроінтеграції є неодмінним та обов'язковим на шляху плекання людиною поваги до іншого. В умовах політичних переслідувань носіїв інших переконань, заборони на право мати власну думку, протиставлення «свій» і «чужий», нівелювання свободи слова та інформації, що є «нормою» в певних державах, – неможливим є моральне самовдосконалення людини. Політичний гніт та утиски породжують не повагу та любов, а тільки ненависть та злобу. Повага до іншого стає неможливою, адже інший у будь-який момент в таких умовах може виявитися не просто опонентом,

а зрадником, носієм нібито «ворожої» культурної, політичної, релігійної традиції тощо. Об'єднана Європа ж за основу бере цінність гідності кожної окремої особистості, повагу до прав та свобод кожного. «Ця базова європейська цінність означає повагу до кожного індивіда, визнання в ньому особистості. Бо на відміну від аристократичної честі традиційних суспільств, яка була привілеєм обраних верств населення (селяни та бідняки не мали честот), в ліберально-демократичному суспільстві честь для обраних змінилася гідністю для всіх. Переконавання, що всі люди мають гідність, означає, що всі вони в змозі свідомо обрати моральну поведінку самі, а не сліпо додержуватися нав'язаних кодексів честі з боку держави або корпорацій і станів.

Гідність невід'ємна від рівності людей. Але рівність в ліберальному сенсі означає не однаковість людських здібностей, і не рівність доходів та соціального становища, а рівність у свободі самореалізації особи. В основі європейських цінностей лежить оптимістична концепція людини, яка передбачає, що кожен індивід є гідним свободи та здатний на моральну поведінку у відносинах з іншим індивідом» [8, с. 23]. Тобто, якщо українська держава має намір не залишитися на найнижчих щаблях розвитку цивілізації, основою її розвитку повинен стати принцип поваги до іншого. Попри те, що поширюються думки, що модернова людина в умовах глобалізації повинна переосмислити стандарти морально належного, зрозуміти, що моральність не повинна бути обов'язком, а лише засобом, щоб жити добре, все ж вважаємо, що кантівська етика обов'язку не втрачає актуальності. І це в першу чергу обов'язок перед іншою особистістю. Якщо ми усвідомлюватимемо цей обов'язок, то й жити неодмінно будемо краще. Адже це нехай і дещо утопічний, проте дієвий ціннісний ланцюг, коли ти також є іншим для когось, а тому повага до іншого передбачає й повагу до тебе. Саме в умовах, коли все людство визнається вартим поваги, визріває можливість цивілізаційного поступу, що виявляється в покращенні як політичних, економічних, соціальних, так і культурних, релігійних тощо сфер життя. «Моральний світ людей модерної епохи суттєво відрізняється від світу минулих цивілізацій. Це стає зрозумілим зокрема тоді, коли ми маємо справу з почуттям поваги до всіх людських істот. Це почуття в тій чи іншій формі, здається універсальною людською рисою, тобто воно, вочевидь,

існує у будь-якому суспільстві. Межі, що виокремлюють клас людей, гідних поваги, у ранніх культурах можуть проводитися досить вузько, але такий клас завжди існує. У тих суспільствах, які ми зараховуємо до вищих сходинок цивілізації, цей клас завжди включає весь людський рід» [260, с. 23-24].

Багаторічне радянське виховання несприйняття іншого, протиставлення «свій»-«чужий», нав'язало українцям багато стереотипів моральних реакцій, котрі призводять до утисків, розбрату і, що найприкріше – смерті співгромадян, примноження ненависті та нетерпимості – руйнівних та всепоглинаючих, здатних привести до краху як української культури, що завжди ґрунтувалася на християнських принципах любові, так і української державності. Саме тому очевидною для нас є необхідність подальших конструктивних змін системи освіти і виховання в державі та зосередженої роботи в напрямі євроінтеграції. Остання забезпечить те, щоб порушення права поваги до гідності іншого неодмінно несло за собою не тільки моральний осуд, а й правову відповідальність. Адже цього так бракує українському суспільству. Проте важливо пам'ятати, що метою є не «паперова», юридична асоціація з Європейським Союзом, а фактичне, що виявлятиметься у внутрішньому виборі кожною особою системи європейських цінностей, плекання їх у щоденній практиці життя. Тоді поняття моралі й моральності справді матимуть універсальний та глобальний характер, а повага, толерантність та братерство будуть не просто красивими словами, а нормами життєдіяльності.

Але все ж проблема «морального уможливлення ненависті до вбивць» залишається актуальною і під кутом інших світоглядно-ціннісних колізій життя громадянського суспільства, які стали такими близькими й для України – в контексті питання війни та протидії військовій агресії. Тут є дві важливі й знакові проблеми – релігійна мотивація свідомості та питання громадянського обов'язку в контексті здійснення військової служби та проблема священничого служіння на території здійснення військових операцій – капеланська служба.

Сам військовий конфлікт на Сході України в дивовижний спосіб одним з ключових підґрунть, що його підтримує, має релігійний чинник. Авторський склад аналітичного звіту з доволі промовистою назвою «Коли Бог стає зброєю» чітко висновує:



«Переслідування за релігійними переконаннями вочевидь є добре скоординованою політикою та мають сильний православний підтекст. Лише православні віряни Московського патріархату позбавлені переслідувань та можуть вільно займатись релігійною діяльністю. Крім того, православ'я використано повстанцями [хоч на нашу думку, тут доречнішим є термін «бойовиками», «терористами»] як ідеологічна основа «розбудови держави», а все, що не має стосунку до руського православ'я, сприймається як вороже. Суть всього проекту Донецької Народної Республіки може бути виражена в одному реченні, взятому з кінця преамбули конституції: «створення суверенної незалежної держави, орієнтованої на відновлення єдиного культурно-цивілізаційного простору Руського Світу, на основі його традиційних релігійних, соціальних, культурних і моральних цінностей, з перспективою входження до складу Великої Росії як ореолу територій Руського Світу» [145, с. 21]. Зробимо ще одне термінологічне зауваження: це цитата, тому ми її не змінювали, але все ж тут доречніше слово «русский» (саме в його російському написанні), а не «руський». Акценти відмінності цих двох слів відомі. Це доволі цікава проблема, котра уже дістає реагування в низці актуальних релігієзнавчих праць. На жаль, з огляду на формат нашого дослідження ми не можемо предметно на ній зупинитися, але варто констатувати, що релігійні мотиви, які здавалося б, для європейських спільнот передумовами військових конфліктів перестали бути ще в попередні століття, знову актуалізують дискурс проблеми «війна та релігія». І як бачимо, це є результатом втрати орієнтуру ефективної синергії між світським та релігійно-конфесійним в свідомості віруючих. Шляхом добре спланованої гібридної культурної та інформаційно-маніпулятивної системи дій терористів, які дістали владу на захоплених ними територіях, і з якими очевидно ввійшли в змову деякі лідери деяких релігійних організацій, свідомо породили чинники фундаменталізації та радикалізації релігійної свідомості. В глобальних масштабах всеохопної дії, така фундаменталізація несе шкоду не тільки можливості самовираження для «Іншого», але для власне життя тисяч людей із іншим світоглядом, або ж навіть тих, хто тільки маркується як Інший на догоду загарбницьким інтересам влади.

Поряд з тим «війна і релігія» детермінують проблему необхідності участі в збройному протистоянні людей, що ідентифікують себе як віруючих. А отже, питання позбавлення життя іншої людини – що природно виникає в ході військового конфлікту також може актуалізувати найрізноманітніші проблеми в громадянському суспільстві, що матимуть релігійний підтекст – передусім питання співмірності релігійно зумовленого пацифізму та патріотизму чи обов'язку перед державою або взагалі в широкому спектрі – допустимості вбивства іншого переконаним віруючим.

Пацифізм як ідейний рух теж в своїх основах сформований під впливом синергії світсько-аксіологічних та релігійно-віроповчальних мотивів, він має тривалу історію та обґрунтовується або осмислюється в багатьох працях світських і релігійних інтелектуалів. У межах нашого дослідження, не зупиняючись на цій проблемі, хочемо все ж наголосити, що в силу усвідомлення пограничності питань, до яких вона звернена, вважаємо, що конструктивність і дієвість пацифізму як ідеалу мирного співжиття, життя за заповідями любові, є очевидною. Але поряд з тим, коли ці ідеали порушуються не тобою, постає проблема захисту життя та тих ідеалів, котрі ти постулюєш. Звичайно, що ідеальний стан суспільного життя християнська релігія бачить як такий, що долає негативний феномен військової агресії: «Люди перекують мечі свої на плуги і списи свої на серпи, не підніме народ на народ меча і не будуть більше вчитися воювати» (Іс. 2: 4). Але війна, згідно з християнським світорозумінням є продуктом гріха: «Також почувете про війни й воєнні чутки. Глядіть не жахайтесь, бо належить усьому тому бути, та це ще не кінець; бо встане народ на народ і царство на царство» (Мф. 24: 6–7), а тому: «...якщо можливо і залежить від вас, перебувайте в мирі з усіма людьми» (Рим. 12: 18). Але якщо мир не можливий, бо не ви його порушили, то «немає більшої любові за ту, коли хто душу свою кладе за друзів своїх» (Ів. 15: 13). Адже ж сказано в Святому Письмі про «оманливий заклик до миру» таке: «Бо від найменшого до найбільшого усі лиш дбають за наживу; і від пророка до священика усі чинять оману. Рану народу мого лікують легковажно, кажучи: Мир! Мир! – а миру немає» (Єрем. 6: 13–14).

А тому, звичайно, що цей аспект проблеми вимагає чутливості як громадянського суспільства до почуттів тих віруючих, котрі не

бажають брати в руки зброю, але все ж готові нести військову службу в інший спосіб, так і релігійних організацій до тих, хто йдучи за покликом совісті та власного почуття обов'язку йде захищати власну країну та її громадян зі зброєю в руках. Така чутливість буде справжнім виявом дії ефективної синергії релігійного і світського чинників на життя особи, – нехай синергії і не теоретично обґрунтованої, але практично втілюваної.

Найяскравіше практичний вияв цієї проблеми демонструється формуванням інституту військового капеланства, адже «Поява духовної підтримки у складний і критичний момент, коли життя і смерть перебувають поруч, дуже важлива, тому що те, що відбувається, може вийти за межі розуміння людини. Вихід за межі розміреного, звичного, іноді, у зв'язку з цим, бездумного проживання життя, тобто вихід із зони комфорту, приводить людину в стан тривоги і страху...» [18, с. 12], а тому необхідність священнослужителів «перебувати в прикордонній ситуації означає перебувати в ситуації кризи, тобто перехідному стані, при якому реальні події стають неадекватними, у результаті чого виникають непередбачувані ситуації. Зустріч зі смертю знецінює події, що відбуваються в часі. Пережити такий стан у край складно, можливі суїциди, дезертирство... Своєчасно сказані з любов'ю і турботою слова напучують людину і зберігають мир і гармонію всередині. Тому священницьке піклування, сповідання, проповідь, напуття і помазання (єлеосвячення) примиряють людину з самим собою, дають розуміння подій, що відбуваються, і духовно зміцнюють. Відчуття, що про тебе дбають і допомагають, дає внутрішню заспокоєність і впевненість. Збереження балансу духу та тіла, і розуміння співвідношення свого «я» щодо поточних подій» [18, с. 13-14].

Усвідомлюючи важливість цих, окреслених лише пунктирно, проблем, що мають стосунок до взаємин релігії й інститутів і процесів буття громадянського суспільства, вважаємо, що їхнє розв'язання лежить як у площині популяризації розвідок в цій царині і в науковому дискурсі (зокрема, у філософії, релігієзнавстві, богослов'ї), так і в практичній площині конструктивного активнішого повернення релігії в публічний простір через систему освіти і ЗМІ.

Тож, спробуймо більш предметно розкрити механізми взаємодії інститутів громадянського суспільства в умовах секулярного / постсекулярного в Європі та Україні, особливо в сфері освіти та публічного медіа-простору, адже, як ми з'ясували, ці маркери в контексті глобалізації та інформатизації є чи не найвизначальнішими.

Очевидно, що більшість державно-суспільних інституцій, котрі відповідають за ефективне функціонування всіх сфер соціального життя, зосереджені в містах, а ще ідеологи класичної теорії секуляризації на зорі її актуалізації, пов'язували зростання рівня секуляризації суспільства певної країни із кількісним приростом міст як таких й збільшенням власне жителів міста, котрі переїжджають жити в мегаполіси із сіл та маленьких містечок. Втрата зв'язку із «батьківською традицією», більш виразна стратифікація та диференціація жителів міста у порівнянні із жителями села – все це передумови тяжіння функціональних особливостей освітніх, культурних та власне управлінсько-державних інституцій до світських, секулярних форм облаштування власної діяльності. Так склалося історично, більше того, так внормовано конституційно в більшості країн Європи. Але поряд з тим, все ж залишається необхідність вести мову про «межу» їхньої секуляризованості в умовах «повернення релігії» чи очевидного тяжіння нашої культури до ефективної синергії секулярно-світського та релігійно-конфесійного в релігійному житті та повсякденній діяльності.

Тим паче, що сучасна Західна Європа демонструє певні розбіжності в релігійній ідентичності жителів міст – ми можемо спостерігати міста з низьким рівнем реоігійності поряд з тим, що в інших містах рівень релігійності населення буде доволі високим. Спробуємо окреслити основні маркери таких відмінностей.

Загальновідомий факт, що рівень релігійності містян нижчий за релігійність жителів сільської місцевості чи невеличких селищ. Урбанізація Європи ще з часів Відродження сприяла збільшенню вільнодумства, поширенню секулярних ідей, витворенню секулярної культури. Освітні, наукові, торгові центри, розміщені в містах сприяли й сприяють індивідуалізації релігійності й зведенню власних духовно-релігійних пошуків і практик до інтимної сфери, котра не перетинається із соціальним, політичним чи навіть

професійним життям особи. Навіть на прикладі України доволі промовистим буде приклад діяльності церковної громади в місті й селі. В селі релігійна громада – це осередок об'єднання жителів цього населеного пункту, маркер єднання, спільності традицій, свят, родинних зв'язків (хресний/хресна, вінчальні батьки тощо), комунікативний осередок; священник у свою чергу – моральний авторитет, взірець соціально-, культурно- й морально належного. В місті віряни однієї громади майже завжди між собою не знайомі й не мають якихось, окрім культових, підстав для зустрічі в храмі чи поза його межами.

Але, з іншого боку, саме християнська релігія була детермінантою витворення культурної виразності сучасного європейського міста. Університети, храмові споруди, ринкові площі з їхнім своєрідним життям, паломники та чернечі ордени – все це сукупні модуси, котрі творили середньовічне місто; все це – об'єктивна культурна спадщина кожного міста Європи окремо й усієї європейської цивілізації загалом.

Українська дослідниця О. Петрушенко слушно зазначає: «Міста часто ставали релігійними центрами. Ватикан є містом-державою, що підпорядковується духовному наставнику християнського світу як світському правителю. Великі собори та значні монастирі теж будують у містах або біля міст. Монастир сам по собі має систему управління та внутрішній розпорядок, тому теж справляє враження своєрідного міста-держави. Патріарші та єпископські кафедри також розташовували у містах. Отже, і релігійна утопія тісно пов'язана з містами. Багато дослідників вважають першою християнською утопією працю Аврелія Августина, де, як відомо, у самій назві фігурує місто («Про місто Боже»). Треба особливо зазначити, що намагання реалізувати певні релігійні утопії щодо праведного життя в громадах виливалися у будівництво нових міст (від проєктів, у яких брав участь Гауді, до реально збудованого Солтлейксіті). Отже, релігійні утопії теж пов'язані з містом та міським життям» [212, с. 77]. А тому, можна твердити, що попри різницю в релігійній ідентичності все ж спільним для всіх міст західної Європи є їхнє християнське минуле. А в умовах, коли йдеться про постсекулярність, це минуле заактуалізувалося з новою силою. Інтерес до Бога й релігії знову в орбіті як науковців, так і звичайних громадян. «Повернення» релігії в публічний простір, у

стіни навчальних закладів, в науковий дискурс, в культурне середовище, в повсякденну культуру міста спостерігається останні 20 років все активніше. Але все ж можна констатувати різний показник зацікавленості людей питаннями Бога в різних країнах Європи: «Найнижчі показники зацікавленості у священному та надприродному (40% і менше) у Данії, Російській Федерації, Чеській Республіці та Східній Німеччині... Той факт, що в 38 з 48 країн (територій) половина та більше населення висловлює зацікавленість у священному та надприродному, можна констатувати як відносно низький рівень готовності заперечувати існування трансцендентного та феноменів, що не можуть бути верифіковані доступними на сьогоднішній день науковими методами. Як бачимо, відносно менш модернізовані країни із пост-комуністичним минулим опиняються як серед найбільш віруючих, так і серед найменш; як серед найбільш зацікавлених у священному та надприродному, так і найбільш. Вочевидь, певні інші фактори, зокрема й взаємодія між політичними та релігійними інституціями..., що можуть значно більшою мірою пояснити, ніж рівень модернізованості, чому в одних країнах люди більшою мірою схильні вірити в продовження свого існування після смерті й цікавитися священним і надприродним, а в інших – меншою» [68, с. 39]. Отже, модернізація чи урбанізація наразі уже не є визначальними чинниками, котрі впливають на стан релігійної ідентичності. Різні типи релігійної ідентичності витворюються під впливом цілої низки факторів. В даному випадку основними будуть:

- 1) Історичні умови функціонування релігійних інституцій в країні, взаємодії органів державної та церковної влади
- 2) Географічні умови (острівна країна, країни-сусіди тощо)
- 3) Домінуюча релігійна течія

Звичайно, що й економічні, політичні чинники є також важливими для цілісного визначення джерел певної релігійної ідентичності. Але перераховані вище три умови в їхній взаємодії домінантно визначили таку відмінність у релігійній ідентичності країн Європи. А це, в свою чергу, найбільше виразилося саме в релігійності жителів міст, котрі є найбільш вразливими до будь-яких змін в соціально-політичному чи культурно-історичному плані.

Саме ці чинники й визначають наразі специфіку облаштування релігійності в умовах секулярного / постсекулярного суспільства. Спробуємо обміркувати їх основні специфічні особливості в Європі та Україні через призму вивчення питань освіти, присутності релігії в публічному просторі та взаємодії із громадянським суспільством.

Питання релігійної освіти заактуалізувалося особливо гостро в останні роки, особливо в умовах активного повернення питань релігії в український публічний простір та реальних кроків української держави на шляху євроінтеграції. Загальновідомо, що в Європі секуляризаційні тенденції увиразнюються чи не найактивніше саме в освітній сфері. Прагнучи утверджувати демократичні свободи та відповідні засади практичного життя, європейські держави намагаються послідовно дотримуватися «Декларації принципів толерантності» (ЮНЕСКО від 1995 р.), а також норм відокремлення Церкви від держави, що постулюються багатьма європейськими конституціями (або утверджується де-факто).

Але ми наразі спробуємо дослідити дихотомію секулярного / постсекулярного в контексті облаштування релігійної освіти в Європі, а також окреслити значущість релігійної освіти для сучасного освітнього простору та інтелектуально-духовного розвитку української нації

Громадянська і духовно-моральна ситуація сьогодення вимагає перегляду низки важливих питань: як якісно змінити ціннісні настанови молодого покоління? Як формувати здорову націю без хворобливих синдромів «ворожого націоналізму», «релігійного фанатизму», але поруч з цим із належним рівнем національної самоідентифікації та самосвідомості й морально-духовної зрілості? Основи ціннісної свідомості закладаються в межах батьківського виховання, але не останнє місце все ж тут посідають загальноосвітні заклади та заклади вищої освіти. Шляхом поглиблення знань із загальної та професійної етики, релігієзнавства, соціальної філософії (у ВНЗ); основ етики, історії релігій, культурології, людини і суспільства (в школах та середніх спеціальних закладах); іграх та виховних заходах, присвячених проблемам поваги до прав та свобод іншої особи (у дошкільних закладах) ми зможемо зростити суспільство, у свідомості якого не «пригнічуватимуться» живі імпульси моральності, а навпаки,

підсилюватимуться вихованням та освітою, витворюючи культуру відкритого толерантного суспільства. У дослідженні, редактором та упорядником результатів якого є Дж. Кіст, вказано: «Релігійні та моральні цінності є надзвичайно вразливою сферою, оскільки вони стосуються віри і понять про світ. До цих цінностей не можна підходити лише з вузької перспективи включення їх до навчального плану і їх не можна звести до простої передачі знань, їх треба розвивати поступово... Іншими словами, засвоєння релігійних та моральних цінностей має бути результатом справжнього індивідуального досвіду та навиків. Розвиток релігійних та моральних переконань теж має бути узгодженим з демократичними цінностями в цілому, а саме з повагою до прав людини, плюралізмом та верховенством права» [236, с.9]. Усвідомлюючи, що переважний відсоток серед населення України – це віруючі люди (за даними на 2018 рік 71,7% українців вважають себе віруючими<sup>13</sup>), логічною є апеляція до лідерів релігійних громад, які б також мали долучитися до формування основ їхньої ціннісної свідомості. Зручним та логічним видається в цьому аспекті механізм, що став можливим в Україні кілька років тому, й стосується надання права релігійним громадам створювати загальноосвітні заклади державного стандарту освіти. Мета таких закладів – надати учням належний рівень освіти відповідно до державних загальноосвітніх програм, але поруч з тим і виховувати їх у дусі етико-релігійних базисів та постулатів, що сприятиме поступовому їх закоріненню у свідомості дітей та зростанню їхньої моральної відповідальності. Твердження, що такі заклади суперечитимуть загальноєвропейському принципу релігійної

---

<sup>13</sup> Див.: Інформаційні матеріали підготовлені до чергового засідання постійно діючого Круглого столу “Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин” 26 квітня 2018р. за сприяння Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні, Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. Режим доступу: [http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018\\_Religiya.pdf](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf) [25.05.2019]



толерантності та конституційними нормам відокремлення Церкви та держави все ж спростовуються тим таки європейським досвідом. Г. Погромська пише: «У більшості країн світу зараз спостерігається загальна тенденція секуляризації освіти. Але це відбувається не за рахунок виключення релігії з освітнього простору... В одних країнах йдуть дискусії з питань можливості державного фінансування релігійних шкіл, в інших – навпаки, про необхідність та доцільність навчання релігії в державних школах. Кожна держава вирішує ці питання відповідно до своєї освітньої та релігійної політики, загальних ідеологічних настанов. Поряд з тим, в усіх країнах із сильними релігійними традиціями й сталими правовими нормами, релігійна освіта не може бути відірваною від загальної системи освіти» [219, с. 212]. Навіть у такій ліберальній європейській державі, як Франція (з її багаторічною історією боротьби за утвердження світських, секулярних цінностей) діють загальноосвітні школи, створені релігійними організаціями, а в державних школах створені механізми етико-релігійної просвіти: «У Франції вивчення релігії має місце як у державних, так і в приватних навчальних закладах. У державних школах уроки вивчення релігії відбуваються один раз на тиждень (щочетверга) у позакласний час за згодою батьків» [156, с. 21], а також, як твердять дослідники, «... в освітніх програмах французьких загальноосвітніх шкіл міститься релігієзнавчий компонент, щоправда, входить він тільки до навчальних програм коледжів та ліцеїв з урахуванням особливостей кожної навчальної дисципліни і міжпредметних зв'язків. До нових програм з історії у 6 класі коледжу пропонується додати 3-4 год. на вивчення теми «Поява християнства». У першому класі професійного ліцею в курсі історії вивчається розвиток трьох монотеїстичних релігій. Учні знайомляться з особливостями християнства, ісламу, юдаїзму, стосунками Церква-державо-суспільство, розвитком релігійних практик у Франції з метою глибшого розуміння теми «Суспільство і релігія». У програмах із французької мови пропонується вивчати основні тексти західної культури: Біблію і, зокрема, Євангеліє, твори грецької і латинської античності» [156, с. 23]. Принцип релігійної толерантності, отже, передбачає визнання права за сім'ями, що виховують своїх дітей в релігійному дусі, дати їм відповідну освіту та їх право на вибір «рівня і меж» релігійної освіти своїх дітей. Такий факт, на нашу

думку, є підтвердженням гуманістичної синергії секулярного й постсекулярного в умовах облаштування релігійної освіти Франції без авторитарного нав'язування власної світоглядної системи пріоритетів.

Важливість обговорення межі секуляризації та релігійної просвіти через освіту в Європі підтверджується започаткуванням цілої низки проектів та програм, покликаних детальніше вивчити сутнісні характеристики проблеми і окреслити ефективні моделі подальших кроків імплементації базових для європейських спільнот цінностей та культурних надбань, фундаментальне значення в межах яких належить, без сумніву, християнству.

У 2007 році групою вчених дослідницького центру «The Network of European Foundations», що базується в Брюсселі, було розпочато ініціативу «Релігія і демократія в Європі». Другий етап цієї ініціативи був спрямований на розробку низки досліджень щодо конкретних аспектів взаємодії як між державою і релігією, так і між релігією та суспільством. Із резюмуючих доповідей-звітів можна утворити дорожню карту наявних практик і різноманітних підходів до конкретних питань, що перебувають у царині проблеми взаємозв'язку релігії і демократичних цінностей. Зокрема: «Релігія і охорона здоров'я в Європейському Союзі», «Викладання релігії в європейських шкільних системах», «Конфлікти через мечеті в Європі» та «Релігія і групова ворожнеча» тощо.

Скажімо, Люс Пепін у звіті щодо вивчення специфіки викладання релігії в школах Європи відзначає: «В останні роки питання про місце релігії в суспільному житті знову виникло в Європі, в суспільствах, які, хоча і стають дедалі більш світськими, виявляються все більш мультикультурними і перебувають у пошуках сенсу. Дискусії з приводу нової європейської конституції, що стосується культурної та релігійної самобутності Європи, ясно продемонстрували суть проблеми і надзвичайну чутливість, що окреслює її в збільшеній Європі. Зростання релігійного фундаменталізму, що виявилось у вкрай насильницьких терористичних актах ще з 11 вересня 2001 року, завдало удару по самих основах західних демократій і, отже, допомогло поставити питання про релігію в центр публічних дебатів» [386, р. 9]. Доволі промовистим є цей факт і в контексті української ситуації, адже і в нашому суспільстві питання релігійної освіти найвищого ґрадусу

обговорення сягнули в умовах військової загрози, а особливо через усвідомлення значення в подіях на Сході України російського православного фундаменталізму. Уже з 2014 р. в Україні спостерігаються значні зрушення у сфері релігійної освіти: дозвіл релігійним організаціям на спільних із державними школами умовах фінансування започатковувати власні приватні школи; внесення теології в перелік спеціальностей, котрі визнаються державою тощо. Супротивники таких процесів, критикуючи їх, часто вдаються до аргументації на користь секуляризації суспільства у сфері релігійної освіти до прикладу Європи – згадують про зняття хреста зі стіни школи в Франції, наголошують на неможливості у світському форматі адекватно впроваджувати релігійну освіту тощо. Але вже наведені приклади із системи освіти Франції засвідчують, що самі по собі ці факти аж ніяк не є ознакою відсутності релігійного елемента у французькій освітній системі, зокрема, і державній. Інша річ, що присутній принцип добровільності здобуття такої освіти і не відбувається ніякого нав'язування.

Нідерланди також мають доволі характерну ситуацію в цій царині, що надто схожа з українською (і це при тому, що в Нідерландах лише близько 40% населення заявляють про важливість релігії в їхньому житті на противагу 65-75 % українців). Як і у Франції, Нідерланди мають давню історію розділення Церкви та держави (конституція 1848 року). Країна є однією з найбільш світських в Європі. Голландська мультикультурна модель, яка довгий час була відома як «колонізація», ґрунтується на тому, що суспільство (як і в Бельгії) диференціювалося на «стовпи», що маркують собою різні сегменти соціуму відповідно до їхніх релігійних або філософських переконань. Католицькі та протестантські «стовпи» залишаються багато в чому елементом системи освіти, де наявна цілковита свобода освіти (зокрема, й свобода у праві організовувати школи). Приватні (головно конфесійні) і державні школи фінансуються на рівних засадах.

Як свідчать дослідники, в Європі «...релігійна освіта може фокусуватися на домінуючій релігії (наприклад, в Румунії і Греції) або вона може бути більш відкритою для релігійної різноманітності (наприклад, в деяких німецьких землях і в Австрії). У деяких випадках існує альтернативний предмет або альтернативні види

діяльності (наприклад, альтернативні навчальні заходи в Іспанії і уроки з етики в деяких німецьких землях, Польщі та Словаччині). У Бельгії є вибір між неконфесійним / світським «моральним вихованням» і релігійною освітою (католицькою, ісламською, юдейською, православною чи протестантською)» [386, р. 23].

Доволі продуктивним є підхід, який застосовується в певних країнах Європи, що передбачає навчання інформації про релігійне життя чи історію релігії через нерелігійні предмети (подається ця інформація не ізольовано, а в межах найважливіших дисциплін шкільної програми (історія, географія, література, мови, мистецтво). Таке практикується, наприклад, в Чехії. Нова чеська рамкова програма базової освіти, прийнята в 2007 році, реалізує інформування учнів про релігії – здебільшого християнство та іслам, зокрема, в навчальних програмах з історії та географії. Надаються відповідні релігієзнавчі дані також і через міждисциплінарні предметні комплекси.

Така практика була б доволі доречною в Україні, де давно дискутується питання про можливість викладання предметів релігійного циклу у загальноосвітній школі і у вищих навчальних закладах. У руслі цього варто конкретизувати суть дискусій щодо предмета «Основи християнської етики» у школі, відповідності програми курсу засадам релігійної толерантності в умовах полірелігійності учнівської аудиторії, згадуваному принципу відокремлення Церкви та держави тощо. Педагог-релігієзнавиця В. Кришмарел ось що пише з цього приводу: «...особливістю програми курсу «Основи християнської етики» є акцентування на вивченні предмета на традиційних для України християнських духовних, моральних і культурних цінностях, поглиблене вивчення Біблії як однієї з фундаментальних основ християнського світогляду. Разом з тим повинно бути передбачено інформування учнів про основи духовності, моралі та культури інших світових релігій. Особливістю програми курсу «Основи релігійної етики» є акцентування на вивченні предмета на визначених (християнських, мусульманських, іудейських тощо) духовних моральних і культурних цінностях, поглиблене вивчення першоджерел відповідних релігій. Разом з тим повинно бути передбачено інформування учнів про християнські духовні, моральні і культурні цінності» [149, с. 123]. Тобто можливо, якщо обмірковувати

питання методики викладання та впровадження в освітній процес курсу «Основи християнської етики», то варто зазначити, що ці «основи» не обов'язково мають бути «конфесійно-християнськими» (хоча останні багато в чому збігаються із загальнолюдськими, що підтверджує «золоте правило моральності», яке сутнісно суголосно звучить в інтерпретації як Конфуція, Христа, так і Канта). Предмет може просто мати назву «Основи етики», але він має містити істотний блок, присвячений внескові релігій в моральну культуру людства, та бути обов'язковим упродовж усього перебігу середньої освіти (наявність такого обов'язкового курсу лише в 5-му і 6-му класах – явно недостатня). «Чого ще не вистачає для того, щоб випускати з гімназії добре освічену, духовно розвинену і всебічно ерудовану сучасну молоду людину?.. Не вистачає міцного фундаменту, на якому кожен гімназист вибудував би власну систему знань, переконань та досвіду. Таким фундаментом для формування світогляду сучасної молодої людини має бути предмет, який пояснив би саму основу Життя, суть Світу, ціннісні орієнтири, які ведуть людину шляхом пізнання Істини, Добра, Краси» [257]. Тільки таким шляхом «моральні / аморальні реакції», виховані радянським минулим, відійдуть в небуття, поступившись моральним імпульсам, що спрямовані на повагу до іншого та толерантність, а євроінтеграція стане не «паперовою», а реальною: виховання та освіта є ключовими в цьому контексті.

А втім, спеціалізовані курси з «Етики» в школі не можуть забезпечити цілісності такої освіти. Важливими також є вже згадувані дисципліни, такі, як «Історія релігій» – в середній школі і «Релігієзнавство» – у вищій. Якщо середня школа ніколи і не вводила в свої навчальні плани такий курс, що є великою помилкою (в Європі у ряді країн ще в початковій школі з'являється курс «Релігія»), то нелогічним видається крок МОНУ кількарічної давнини, який призвів до вилучення курсу «Релігієзнавство» з нормативного блоку навчальних планів для вивчення студентами закладів вищої освіти на неспеціальних факультетах. Адже саме вивчення різних релігій забезпечує розуміння єдиного ціннісного їх ядра, згуртування нації довкола релігійної традиції (або кількох традицій), а як результат – плекання толерантності та поваги до іншого. Віктор Єленський слушно визначає: «Перетворення етносів на нації відбувалося одночасно з процесом модернізації, що

включав індустріалізацію й урбанізацію, різке зростання мобільності населення. Деякі етнічні групи так і не здійснили цей перехід і влилися або вливаються в інші народи, другі розпочали його тільки в XIX-XX ст., треті не раз безуспішно намагалися це зробити в різні періоди своєї історії. При цьому в ідентичності групи, об'єднаній спільним походженням і пам'яттю про спільне минуле, саме релігія була одним з ключових елементів» [113, с.86]. Важливо, що таке усвідомлення стає в останній час дискурсивно-методологічним орієнтиром не лише для богословських, а й для релігієзнавчих досліджень.

Отже, в умовах євроінтеграції звернення до провідних європейських принципів та настанов ціннісної свідомості є зрозумілим та виправданим. Релігійна толерантність є провідною ціннісною настановою європейського суспільства. Але її сутнісна характеристика не вичерпується обстоюванням лише прав на «світськість» та «секулярність», а й закріпленням прав релігійних людей на реалізацію їхніх свобод в контексті як державних програм, так і власне реалій життя. Увиразнюється це твердження в системі релігійної освіти. Це якраз і буде найбільш ефективним проявом синергії секулярного та релігійного, котра здатна бути дійсним методологічним важелем гармонізації взаємин релігійного та світського світоглядів. Згортання програм духовно-релігійного, морального виховання в освітньому просторі є шкідливим та загрозливим, а тим більше – неприйнятним в умовах державотворення, що виборюється кров'ю кращих його синів, і вимагає духовної єдності нації, яка б ґрунтувалася не на ілюзорних та спотворених ідеалах «руського мира» та його «духовних скрепах», а на реальних моральних ідеалах. І шкільна, і вища освіта за умови якісного її наповнення фаховим викладанням предметів етико-релігійного спрямування здатні закласти хороший фундамент для утвердження таких ідеалів. А створення релігійними організаціями закладів державного стандарту освіти сприятиме дійсному впровадженню принципу релігійної толерантності в життя українців, які в такому випадку рівнятимуться на провідний досвід таких європейських держав, як Велика Британія, Польща, Німеччина тощо, де європейські цінності та імперативи є реальною практикою. Існування таких закладів уможливить також і зникнення нав'язаних пропагандистськими ЗМІ стереотипів

«секулярної ідеології» європейського співтовариства, на підставі чого були спроби у свідомість віруючих людей вбити думку про ідентичність євроінтеграції зі втратою духовно-релігійної ідентичності українців. Адже не секрет, що саме засоби масової інформації, соціальні мережі наразі надзвичайно активно впливають на свідомість сучасних громадян і подекуди визначають їхні політичні, культурні та й релігійні переконання.

Цікавим є питання про пропорційність чи диспропорційність часу, який сучасний вірянин проводить, з одного боку, біля екрану телевізора, в глобальній світовій мережі, а, з іншого боку – в Церкві? Звичайно, відповіді на ці питання у різних за віком, соціальним статусом людей в Україні будуть різнитися, хоча, однозначно зрозуміле одне – час, коли Церква була єдиним джерелом інформації для своїх вірян давно позаду. Це в часи Середньовіччя людина для того, щоб дізнатися якусь новину йшла до Церкви – зараз вона відкриває сторінку в Facebook. Але, якщо приклад з Середньовіччя для нас не новина, то все ж очевидно, що ХХІ століття чітко актуалізує питання щодо рівня та форм взаємодії Церкви й медіа, адже сучасність ставить людину в такі умови, що навіть у селі, де немає церковної громади, є доступ до інтернету, телебачення.

Життя сучасної людини тотально віртуалізується, і Церква, яка бажає зберегти статус «пастиря» й джерела етичних цінностей, зрештою, Церква яка турбується про сотеріологічну перспективу своїх вірян, повинна бути готова до нових умов соціальної комунікації. В такий спосіб проблематизується питання вивчення рівня присутності Церкви в медіа, форм її присутності та основних завдань, які стоять перед українською Церквою на шляху утвердження нею статусу рівноправного члена соціальної комунікації.

Спробуймо зараз на ґрунті існуючих документів та звернень ієрархів УПЦ КП (наразі вже ПЦУ, а тому ці абревіатури ми тут вживаємо як взаємозамінні) сформувати цілісне уявлення про рівень взаємодії Церкви та медіа, прийнятні форми такої взаємодії та подальші перспективи соціального служіння та проповіді Церкви через новітні засоби соціальної комунікації.

Ніхто не буде сперечатися з твердженням, що попри багатоміліардну історію і тенденції «оновлення» вчення для

християнства Біблія залишається основним, фундаментальним джерелом його віровчення. Бути християнином як в V столітті, так і XXI – це в життя втілювати Слово, а Істинне Слово християнину відкривається в Святому Письмі. Зайве буде вкотре вказувати на гуманістичну значущість проповіді Євангелія. Цій проблемі присвячено велику кількість як богословських, так і світських розвідок. Але попри це ще з часів Просвітництва активно обговорюється питання й своєрідного «консервування», «авторитаризації» релігійної свідомості неадекватним витлумаченням тексту Біблії. Надзвичайно гостро така «збочена» (згідно з визначенням Д. Юма) релігійність провокує дискусію щодо реакції Церкви на науково-технічний прогрес, явища глобалізації загалом, та рівень взаємодії Церкви і медіа зокрема. Відомо, що патріарх РПЦ Кирил неодноразово акцентував негативну дієвість Інтернету<sup>14</sup>. Таке ставлення до новітніх засобів комунікації характерне не виключно патріарху Кирилу, не секрет, що часто речники певних релігійних конфесій чи громад в проповіді неодноразово згадують негативний вплив ЗМІ та Інтернету на свідомість людини. Але погодьтеся, вказувати на аспекти негативного впливу й звинувачувати в тотальній зіпсованості та гріховності користувачів – це різні речі. Адже навіть в Біблії (яка, звичайно, не може прямо відповісти на поставлені питання щодо користі чи шкоди засобів масової комунікації через часову віддаленість сьогодення і того періоду, коли творилося Святе Письмо) закладено ідею, того, що у всі часи, а надто в часи найбільших криз, Церква повинна постійно супроводжувати свою паству. Церкві, яка справді вболіває за рівень моральності та істинної релігійності своїх вірян, варто промовляти до них зрозумілою їм мовою та через доступні для них засоби, адже ж сказано: «Ви світло для світу. Не може сховатися місто, що стоїть на верховині гори. І не запалюють світильника, щоб поставити його під посудину, але на свічник, і світить воно всім у домі. Отак ваше світло нехай світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі (Від Матвія 5:14-16)».

---

<sup>14</sup> Патріарх Кирил против интернета // Новая хроника текущих событий. – 22 августа 2016. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ixtc.org/2016/08/patriarh-protiv-interneta/>



Звичайно, що дехто може опонувати такій тезі біблійним же «Хто має вуха, нехай слухає! (Від Матвія 11:15)», вказуючи, що Церква, виконуючи свою місію, вже є світлом, яке хто хоче побачити, той побачить. Не сперечаючись з цією тезою, все ж зауважимо, що й такий спосіб служіння можливий, але безперспективний, адже без актуальної проповіді, без бажання бути світлом для всіх, Церква ризикує втратити значну частину своїх вірян серед молоді, прогресивного покоління середнього віку тощо.

Звичайно, що не варто все ж заперечувати, що нераціональне використання новітніх засобів соціальної комунікації для багатьох зараз є проблемою, а для когось і хворобою; що електронна мережа та ЗМІ часто рясніють шкідливою, в ціннісному плані руйнівною, інформацією, але знову й на це Біблія вказує так: «Тримаймо непохитне визнання надії, вірний бо Той, Хто обіцяв. І уважаймо один за одним для заохоти до любови й до добрих учинків. Не кидаймо збору свого, як то звичай у деяких, але заохочуймося, і тим більше, скільки більше ви бачите, що зближається день той (До Євреїв 10:23-25)». Тобто, навіть з метою повсякчасного супроводу своїх вірян Церква має усвідомити важливість своєї присутності в ЗМІ та Інтернеті. Адже непогано, коли на запит в Google – «любов» – пошукова система запропонує тексти із біблійного послання до коринтян, а не тільки статтю у Вікіпедії чи перелік голлівудських фільмів. Бо сказано: «Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там Я серед них (Від Матвія 18:20)».

Тож в таких своєрідних умовах – перебуваючи на роздоріжжі неблаганного розвитку новітніх технологій в галузі обміну інформацією й суперечливих та схильних до різновекторних інтерпретацій вказівок із Святого Письма – християнська Церква зобов'язана конкретними документами та зверненнями реагувати на ці умови. Аналіз таких документів та звернень українських християнських Церков демонструє усвідомлення ними важливості цієї проблеми. Цікавим в цьому контексті є документ, що на початку XXI століття (2001 році) видала УПЦ КП – «Церква і світ на початку третього тисячоліття» [403]

Цей документ складається із багатьох вагомих блоків, котрі спрямовані на розкриття глобальної аксіологічно-сотеріологічної місії Церкви, а також конкретних її візій реалій початку нового тисячоліття й стратегій пастирського та соціального служіння в

таких умовах. Констатуючи певні світоглядно-моральні кризи, автори Декларації все ж усвідомлюють смисл біблійної настанови на те, що «Ісус Христос учора, і сьогодні, і навіки Той Самий! (До Євреїв 13:8)» й наполягають: «Незважаючи на те, що християнська релігія витіснена із європейської цивілізації, вона все ж таки залишається в ній. Конфлікт між християнством і секулярною культурою триває. Його сутність полягає в тому, що це конфлікт між гріховним світом, що самоствердився, і реальністю Бога і потойбічного буття, – як в індивідуальному плані, так і у космічному, або всесвітньому масштабі. Це зіткнення відбувається у людській свідомості, в душі, а значить, і в суспільній свідомості. Місце релігії в житті людини і суспільства ніхто не може зайняти, тому що тільки вона єдина може дати відповідь на запитання людини про її відношення до Бога і про її відношення до її подібних. Тому, будучи викинутою із суспільного життя, релігія залишається в ньому» [403]. Песимістичні настрої й тональність розмов про секуляризацію Європи в наш час дещо інші, ніж навіть 15 років тому. Наразі прийнято говорити про десекуляризацію, або, як ми наполягаємо, синергію секулярного та постсекулярного. Події революції Гідності продемонстрували включеність Церкви в суспільне життя, але в контексті нашої розвідки важливо навіть не це, а те, що простежується з процитованого тексту – Церква усвідомлює незмінність своєї місії попри змінність умов проповіді Слова.

Прикметно, що речники ПЦУ усвідомлюють й визначальну особливість сьогодення – перехід від суспільства споживання до інформаційного суспільства, де володіння інформацією в якнайширшому контексті є важливим та невід’ємним елементом соціального буття особи: «Засоби масової інформації відіграють і будуть відігравати у третьому тисячолітті важливу роль. Інформатизація стає однією із складових розвитку суспільного життя. Телебачення, радіо, інтернет, газети, журнали, книги та всяке інше друковане слово покликані забезпечувати широкі верстви населення інформацією про все, що відбувається у світі, орієнтуючи людей у складних обставинах сьогодення» [403]. Така ситуація уможливорює так звані тенденції глобалізації, адже без володіння інформацією про Іншого, інший спосіб життя, іншу культуру ми не зможемо інтегруватися з ними, а чим вищим є

рівень взаємообміну, тим продуктивнішими та ефективнішими є тенденції уніфікації. Якщо в певних контекстах глобалізація може сприяти толерантизації та примиренню, то в інших – все ж стати люфтом для поширення антицінностей – це природно, сприймаючи позитиви іншого, ми також не можемо не сприймати негативи. В сфері засобів поширення інформації глобалізація якраз і характеризується винаходом найбільш ефективних та мобільних засобів для обміну інформацією: Інтернет, соціальні мережі, найрізноманітніші гаджети тощо. З цього приводу Церква заявляє наступне: «В культурно-інформаційній сфері глобалізація обумовлена розвитком технологій, за допомогою яких інформація дуже швидко розповсюджується. В результаті глобалізації зароджується єдина бездуховна культура, яка ґрунтується на розумінні свободи гріховною людиною, яка уявляє себе мірилом істини. Такий розвиток глобалізації може призвести до катастрофічних наслідків... Глобалізація повинна бути поставлена в залежність і під контроль вічних духовних цінностей» [403]. Тобто, попри негативну характеристику глобалізації в цій сфері (можливо, дещо перебільшену, але все ж не безпідставну) представники УПЦ КП (нині – ПЦУ) демонструють розуміння, що й процес глобалізації не є некерованим і стихійним, але все ж таким, який можна – при бажанні бути «світильником» – контролювати.

Такий контроль в Україні є можливим, адже згідно з дослідженнями за рівнем довіри Церква випереджає більшість соціальних інститутів, а тому актуальна проповідь і діяльнісна присутність Церкви в медіа може забезпечити такий контроль для того відсотка людей, які схильні їй довіряти. В аналізованому нами документі є наступне звернення: «Працівники мас-медіа повинні пам'ятати про свою відповідальність перед Богом. Володіючи потужним впливом на аудиторію, вони несуть моральну відповідальність за виховання людей, особливо молодого покоління і дітей. Церква закликає працівників ЗМІ керуватися у своїй діяльності вічними духовними цінностями і не сприяти розповсюдженню неправди і гріха та всякого зла» [403]. Поділяючи думку авторів документа, вважаємо, що Церква повинна конкурувати з мас-медіа щодо рівня впливу на свідомість. Така конкуренція є можливою за умови активного соціального служіння, впровадження найрізноманітніших програм для молоді –

християнські табори, недільні школи, гуртки тощо. Важливо, щоб на таких формах зібрань проповідь все ж за формою різнилася від проповіді на богослужінні, щоб молодь усвідомлювала, що Слово Боже живе, діяльнісне, інтерактивне, а не тільки риторично філігранне.

Позитивними формами присутності Церкви в медіа-просторі та використання новітніх засобів соціальної комунікації для проповіді вважаємо:

1. Існування конкретних сайтів церковних структур, де вірянин може ознайомитися з найважливішими подіями з життя громади, коротко перечитати слово недільного Євангелія, якщо він пропустив богослужіння тощо.

2. Практика на всеукраїнських та місцевих каналах телебачення ведення духовно-просвітницьких телепередач духівництвом Церкви, адже це для певної когорти віруючих чи не єдиний спосіб почути слово Пастиря (якщо в селі немає Церкви тощо), а також здорова альтернатива засиллю розважальних телепередач низького гатунку. Важливим є також присутність духовенства на інших телепередачах, де обговорюються питання розвитку культури, духовності тощо, але зрозуміло що в цьому аспекті проблема залишається на відкуп представників світу мас-медіа.

3. Підготовка та друк власних друкованих видань, що сприяє поширенню як віровчення, так і морально-просвітницької інформації, котру сповідує Церква.

Досить суперечливою є тема присутності Церкви в соціальних мережах. Безперечно, сам факт надзвичайної популярності соцмереж вказує на необхідність присутності там представників Церкви, але спосіб та форми їх самовираження з обережністю повинні контролюватися власне особами, що «ведуть» відповідні сторінки. Адже рівень розмитості релігійності, церковності в світських формах віри в Бога у сучасному суспільстві є досить високим, а тому сприяти цьому у представників Церкви немає підстав. За кожним словом священнослужителя зі сторінки соціальної мережі має стояти не тільки позиція світської особи (що зрозуміло), не тільки громадянина (що схвально), а й християнина (що бажано).

Негативними ж формами застосування сучасних технологій в практиці служіння вважаємо таке.

1. Зростаюча популярність електронного замовлення молитви (через термінал, платіжні електронні банкінги<sup>15</sup>). Ми усвідомлюємо, що бувають випадки, коли прийти до Церкви в особи, що прагне молитовної підтримки, немає. Але часто так простіше, аніж попросити когось із рідних, або в колооберті розв'язання побутових проблем зайти до Церкви самому. Але сприяння з боку Церкви такій молитві формує в свідомості віруючих формальне ставлення до молитви загалом. За змістом така форма молитовної підтримки нічим не відрізняється від індульгенції.

2. Намагання представників Церкви від імені Церкви через медіа вести інші види діяльності, окрім пастирсько-сотеріологічної, духовно-просвітницької та культурної.

Секуляризація, глобалізація та віртуалізація – попри популяризацію їх негативних проявів все ж є невідворотними й визначальними характеристиками сучасності. Кризові явища в суспільному житті країни вимагають від Церкви як соціального інституту з одним із найвищих кредитів довіри громадян адекватної на них реакції. ПЦУ намагається відповідати часу та місці. А тому першоієрархи та духовенство активно забезпечують продуктивну присутність Церкви в медіа-просторі. Хоч зауважимо, що аналогічні тенденції є і в багатьох інших конфесіях. ПЦУ ми взяли лише як один із прикладів, але нею ці тенденції, звісно ж, не вичерпуються. Поряд з тим, потрібно пам'ятати про всі небезпеки, які приховує надмір та нераціональне використання новітніх технологій, особливо через відповідальність за довіру. Церква Христова повинна бути зі своїм людом, але поряд з тим саме Церкві й справжнім християнами варто пам'ятати, що їхнє покликання бути

---

<sup>15</sup> Відтепер молитву в Львові можна замовити через термінал. – Електронний ресурс. Режим доступу: [http://24tv.ua/vidteper\\_molitvu\\_u\\_lvovi\\_mozhna\\_zamoviti\\_cherez\\_terminal\\_n756395](http://24tv.ua/vidteper_molitvu_u_lvovi_mozhna_zamoviti_cherez_terminal_n756395)

У Росії церковні молебні оплачують через термінали. – Електронний ресурс. Режим доступу: [http://24tv.ua/u\\_rosiyi\\_tserkovni\\_molebni\\_oplachuyut\\_cherez\\_terminali\\_n744140](http://24tv.ua/u_rosiyi_tserkovni_molebni_oplachuyut_cherez_terminali_n744140)

«сіллю землі», а тому повсякчасно дбати про не фальшиве, не формальне, а щире плекання духовності. Бог присутній повсюдно, де його потребують, але щира потреба в Богові вимагає не тільки присутності Бога біля людини, але й прагнення людини бути співпричетною Богу. Інформаційні технології здатні цьому сприяти, але забезпечити це вони змоги не мають. А тому гуманітаріям, богословам, громадським діячам варто спільними зусиллями напрацьовувати як методичні рекомендації, так і ідейно-теоретичні основи задля якісного «оновлення» форм проповіді української Церкви, що буде сприяти якісному оновленню української духовності.

Конкретизуймо наш розгляд увагою до низки питань, актуальних для українських контекстів життя релігійних спільнот у громадянському вимірі. Умови життя окремих спільнот після секуляризації, як ми бачимо, актуалізували гуманітарний дискурс щодо дискусій про рівень присутності релігії в публічному просторі, співвідносність секулярних та релігійних цінностей та норм гармонійного співжиття. Соціально-культурна ситуація в сучасній Україні, обтяжена військовим конфліктом, котрий вже кілька років точиться на її теренах, актуалізує переосмислення такої очевидної для релігієзнавчого дискурсу проблеми, як соціальні функції релігії, зміст та міра впливу релігії на соціальні процеси, рівень відповідальності релігійних лідерів за гармонійність співжиття вірян їхньої Церкви із представниками інших релігій та дотримання принципу справедливості в соціумі в якому вони себе позиціонують одним із соціальних інститутів. І це не даремно, адже, в Україні релігія завше прямо чи опосередковано здійснювала вплив на процеси культурної та аксіологічної ідентичності.

Головні світоглядні питання, що зобов'язують до рефлексії щодо власної ціннісної ідентичності, як демонструє сучасна культура, надто актуалізуються в часи змін чи трансформацій – ми є свідками того й у наш час, коли глобалізація, специфічна секулярно /постсекулярна ситуація ціннісно-екзистенційного самовизначення, а поряд з тим зміни в економіко-соціальному, політико-ідеологічному житті світу породжують нові ціннісні орієнтири, нову духовну реальність, про яку, як ми побачили в попередніх розділах, заявляють у своїх працях більшість модернових мислителів. На цьому етапі дослідження нам видається за доцільне

здійснити аналіз морально-релігійного портрету українських громадян – в умовах глобалізації, секуляризації / постсекуляризації та морального постмодерну. На ґрунті обміркування фактів релігійного життя, морально-аксіологічного самовизначення в сучасних умовах, ми намагатимемося визначитись щодо легітимності заяв щодо «кризи» чи «ренесансу» релігійності в Україні. Виклад матеріалу завершального параграфу нашої роботи вимагає накреслення конкретних маркерів, що в практичній площині сприяють пошуку відповіді на гостре питання звернене до представників християнської (?) країни – Quo Vadis?

Якщо вести мову про інститути, з якими пересічний українець співвідносить поняття «рівня духовності та моральності», то все ж згідно з даними Центру Разумкова<sup>16</sup> – це буде інститут релігії (без конфесійних прив'язок, але власне з чітким християнським спрямуванням). А тому важко не погодитися з думкою В. Єленського, який в передмові до своєї фундаментальної праці ще в 2013 році твердив: «У цей час релігія, як свого роду мова, що надає особливої потужності ідеям у боротьбі з іншими ідеями, як ідентифікаційний маркер величезної демаркаційної сили, як феномен, що додає людині та спільноті сил і для духовних злетів, і для колосальних падінь, – заявила про свою присутність у світовій, регіональній і національній політиці, і то так голосно, як мало хто сподівався» [113, с. 5]. Особливо не сподівалися такого ефекту речники класичних теорій секуляризації, котрі на початку ХХ століття пророкували «останні дні релігії». Але чи є таке повернення релігії її ренесансом?

Згідно зі згаданим соціологічним дослідженням рівень релігійності в Україні оцінюють в 67% (від 91% релігійності жителів Заходу до 43% (відносна більшість) жителів Півдня [238, с. 24]). При цьому з 91% жителів Заходу релігійні служби раз на тиждень відвідує тільки 40% тих, хто взяв участь в опитуванні. В інших регіонах показники ще нижчі. Про що свідчать такі дані? Чи не про зведення релігії до певної традиції, так званої зовнішньої

---

<sup>16</sup> Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Електронний ресурс] // Церква, Суспільство, Держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення. – К., 2017. – С.23-48 – Режим доступу: [http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017\\_Religiya.pdf](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf)

релігійності, яка не здатна впливати на аксіологічну самовизначеність, а є тільки маркером національної, культурної ідентичності (в кращому випадку)? Ми гадаємо, що така небезпека існує.

Іммануїл Кант такий вимір релігійності в уже згаданій праці «Релігія в межах самого лише розуму» називав ілюзією релігії, а також наголошував на тому, що до такої ілюзії часто примикають ілюзії добродетельності та забобонності. Напевно годі говорити, що такий стан речей веде до профанації релігійності на кшталт «духовних скреп», релігійного фундаменталізму та освячення ворожості й нетолерантності щодо представників інших вір та релігійних традицій. Без глибинного самоусвідомлення себе зобов'язаним не тільки ситуативно відвідувати богослужіння, а й відповідати моральним вимогам своєї релігійної традиції, усвідомлено підходити до участі в Таїнствах та/чи обрядах, віруючий ризикує стати жертвою маніпуляцій, «гібридних» викривлень віровчення. Прикладом такої релігійної свідомості, на нашу думку, є православна Росія, де зовнішня релігійність, ілюзія добродетельності затьмарює поняття людської гідності, честі, свободи, любові до ближнього – як найвизначніших вартостей християнства, котре за заповідями Христа є релігією любові.

Особливо вимір зовнішньої релігійності стає очевидним, коли людині нашого часу доводиться робити вибір, що передбачає співвідносити атрибути сучасної культури з вимогами власної релігії. Доречно тут згадати (не в плані оцінки, а тільки констатації наявних фактів) католицьку Польщу та Ірландію, лютеранську Фінляндію, котрі також при опитуваннях демонструють високий рівень релігійності своїх жителів, на відміну від таких європейських країн як Франція чи Чехія, але поряд з тим у питаннях біоетичних чи гендерних самовизначаються не згідно своєї релігійної традиції, а згідно віань сучасної культури (легалізація одностатевих шлюбів, дискусії щодо абортів тощо).

На жаль, Україна тут не виняток, і до такого висновку ми доходимо не тільки через рівень відвідуваності храмів, а саме через певну колізію між християнськими цінностями та практикою життя великої кількості українців (що все ж, справедливості заради має можливості покращуватися). Георгій Коваленко в своєму нещодавньому інтерв'ю з цього приводу висловив думку, котра є



цілком суголосною і з нашим баченням ситуації: «Одна справа, як ти себе називаєш, інша справа – ким ти є. А щоб це з'ясувати, треба заглиблюватися. Якщо ти сказав, що ти православний, то ти маєш дізнатися, що це таке. Це ж не просто хрест, який ти вдів і що тебе похрестили. Є більш глибинні речі. Релігія – це не тільки зовнішня форма. Коли Христос дуже багато говорив про фарисеїв, він їх дуже добре знав, і він якраз критикував зовнішню релігійність. І ми зараз живемо в країні зовнішньої релігійності, де всі православні, але побороти корупцію ніяк не можемо. Де всі – віруючі, а насильство не зменшується, а порозуміння та діалогу бракує. Ставлення до іншої людини – дуже важлива річ. Коли ми говоримо про гідність, то це не означає захистити лише власну гідність, це – гідно ставитися до іншого. Наприклад, поважати того, кого ти наймаєш на роботу, платити йому гідну зарплатню» [142]. Такий вимір зовнішньої релігійності чітко вимальовує знак запитання після твердження про нашу епоху як постсекулярну. Чи не варто, отже, все таки зупинитися на тому, що ми живемо в умовах секулярності, попри те, що класичні теорії секуляризації себе не виправдали?

«Колористика» сучасної моральної самовизначеності українців, як і представників інших європейських націй, тяжіє до двох основних векторів: релігійної та світської етики. В даному контексті для нас власне цікавою є співмірність християнської та світської етики. Християнська етика часто зводиться до системи «норм-заборон», хоча насправді вона повинна, як вказує Патрік Нуленс, «сприяти наведенню мостів між різними культурами, расами, мовами і континентами: між стародавнім світом та сучасністю; між філософією та теологією» [199, с. 5]. У своїй суті християнська етика є доволі продуктивним методологічним джерелом впровадження принципів ефективної синергії філософсько-екзистенційного та богословсько-сотеріологічного мотивів доброчесності, громадянсько-світських та особистісно-релігійних чинників прийняття рішень. Але через необізнаність, невідповідність певних речників християнства вона ототожнюється із системою додержання / не додержання певних обрядових норм чи канонічних / неканонічних схем поведінки. Етика християнства в такий спосіб ними протиставляється поняттю свободи, й сприяє враженню про християн як про «смирених рабів», а не «вільних особистостей».

Тим-то все більше людей в Україні вказує на свою «світську моральність», підкреслюючи тим, що вони не перебувають під впливом релігійних ідеалів, але не заперечують конструктивних світських моральних норм належного. Світська мораль є для багатьох тотожністю свободи. Але попри те, часто під нормами світської моралі формалізуються системи пріоритетів, далекі від істинних цінностей. Під впливом певних факторів (політичних, економічних тощо) ідеалізуватися можуть як ціннісні норми, загрозливі для людства системи. А. Баумейстер в праці «Апорії модерної теорії легітимації» пише: «...основна характеристика Модерну якраз і полягає в тому, що принципи і правила наших практик уже не можуть спиратися на щось трансцендентне, щось дане ззовні самих цих практик. Поняття ж більшості, демократичні процедури (або скажу так – риси конкретної історичної демократії) не є виразом трансцендентальної ідеї свободи, а радше є конкретно-історичними формами втілення такої ідеї, адже, універсальний консенсус і консенсус більшості – не одне й те саме... можна, уникаючи суперечливості, уявити собі явний або мовчазний консенсус більшості проти істини» [26, с. 27]. Тобто із втратою трансцендентного ідеалу є загроза втрати адекватного ціннісного ідеалу норми взагалі. Культура вимагає від людини самообмеження, а це неможливо, якщо людина не розуміє, в ім'я чого вона повинна обмежувати свої бажання і можливості, від чогось відмовлятися, щось забороняти самій собі. А тому контраверсійні дискусії довкола проблем прикладної етики, таких як: аборт, евтаназія, сурогатне материнство, етико-соціальний статус гомосексуалістів тощо часто протиставляють як дві полярні альтернативи позицію Церкви (релігійну етику) та позицію світських норм морально належного.

Якщо говорити про Європу, то тут стандарти суспільних цінностей, як ми говорили в попередніх параграфах, спрямовані передусім на утвердження ідей свободи, рівності та гідності всіх людей. Забезпечення практичного втілення цих принципів можливе лише за умови дотримання надважливого принципу взаємодії представників різних націй, світоглядних традицій, культур тощо – принципу толерантності – цінність якого ми намагалися обґрунтувати на прикладі світських та богословських інтенцій. Ніхто не буде заперечувати проти важливості і ціннісної позитивності такого принципу. Але знову ж – згадаємо питання про

необхідність збереження межі і в такому фундаментальному принципі як толерантність, що актуалізується, якщо усвідомлювати тезу про те, що «твоя свобода закінчується там, де починається свобода іншої особи». В такий спосіб ми проводимо межу толерантності – я толерую «іншого» настільки, наскільки це не на шкоду моїй свободі, моєму праву бути іншим. Якщо говорити про християнську ідентичність, то очевидно я толерую людину, вражену гріхом, але я не можу толерувати сам феномен абортів чи гомосексуальної поведінки. В Україні дискусії щодо цих проблем потребують доволі великої уваги як зі сторони світських організацій, так і зі сторони Церкви. Адже дуже часто ці проблеми стають механізмами для маніпуляцій свідомістю українців, використання їх в політичних іграх тощо. Недостатність інформування населення України як з боку релігійних, так і громадських організацій в цій сфері є причиною гібридного викривлення інформації на догоду певним політичним групам, гібридним культурно-політичним проектам чи фундаменталістським антиукраїнським релігійно-фанатичним організаціям.

Тут, як слушно зазначає О. Бродецький, відповідальність за рівень та «градус» готовності до віднаходження ефективної моделі та конструктивної межі налагодження діалогу між світсько-ліберальними та релігійно-конфесійними мотиваціями поведінки особистості, передусім лежить на релігійних лідерах: «Якщо виховання в релігійному середовищі визнаватиме своїм першорядним вектором не обґрунтування корпоративної непроникності моноліту власної традиції, а орієнтир на солідарність людей у моральному ентузіазмі і співпрацю з носіями альтернативних поглядів, то й свідомість вірян матиме змогу синтезувати найкращі інформативно-просвітницькі ініціативи щодо екологічних, біомедичних та інших прикладних проблем, виходячи не з позицій конфесійної вибірковості, а з критеріїв їх сакральної координованості, гуманності, ефективності та практичної втілюваності в сучасних реаліях» [42, с. 297].

Доволі цікаво в цьому контексті навести як аргументи судження релігійних лідерів українських християнських Церков. До прикладу, в одній із телевізійних телепередач «Відкрита Церква» лідер УГКЦ Святослав (Шевчук) розмірковував на тему «Дар життя»

[Див.: 401]. Як зрозуміло із назви, наскрізною проблемою обговорення було питання абортів та ставлення до них УГКЦ зокрема й християнської етики назагал. Владика, чітко декларуючи вимогу християнської етики щодо цінності дару людського життя, намагається вести розмову не стільки й не тільки апелюючи до Біблії (хоча, звісно, без цього розмова не могла обійтися), скільки до світських аксіологічних категорій – «міжнародне право», «демократичне суспільство», «захист право членів демократичного суспільства», «менталітет», «гідність», «свобода» тощо. В такий спосіб демонструється готовність Церкви до синергії світського та релігійного в тій площині, котра не суперечить її ідентичності. Більше того, саме такий нарратив є ефективнішим для сприймання сучасною особистістю, котра часто не готова сприймати декларативні імперативи норм-заборон без аргументованого пояснення причини такого табування. І попри те, що у висновку владика займає прогнозовано консервативно-релігійну позицію щодо питання абортів – його слова, на наше переконання, здатні бути почутими не тільки вірними Церкви, але й тими, хто вагається у своїй світоглядній позиції чи тим більше тими, хто потребує розради в складній морально-етичній ситуації вибору на користь чи проти абарту. Владика Святослав наполягає на тій думці, яку висловили й ми – Україна потребує значних зусиль Церкви в питаннях прикладної етики, адже як свідчать дані опитувань, розлом в питаннях декларування віри в Бога та статистики абортів в Україні є чи не найколізійнішим в Європі – попри значний відсоток тих, хто «вірить» й ідентифікує себе як християнин, один з найвищих показників кількості абортів. Такий стан речей є лише додатковим свідченням секулярно / постсекулярного стану релігійності українського суспільства, що духовно «зранене» великою кількістю культурно-соціальних та світоглядно-ідейних потрясінь. В даному контексті владика твердить так: «Можемо говорити про абортивний менталітет, який є в сім'ях. Аборт дуже поширений в Україні. Багато із нас народилося у сім'ях, де мама робила аборт. Іншими словами, можна сказати, що ми є «народом вцілілих», яких лише випадково минула вбивча рука рідних батьків. Якщо це усвідомимо, то зрозуміємо, в якій глибокій травмі ми живемо» [Див.: 401].

Зовсім інший вектор – протиставлення та дезгармонізації взаємин між представниками різних релігійних конфесій, різних культурних менталітетів, а також між віруючими та інститутами держави, демонструє інший релігійний лідер – владика Лонгін (Жар) з УПЦ [МП]. Цей одіозний релігійний діяч в своїх проповідях здійснює маніпуляцію свідомістю вірян, дезінформуючи їх щодо важливих питань життя громадянського суспільства в Україні, сіючи паніку та розбрат: «Ми мовчали, ми терпіли, ми страждали. Я хочу вам показати істинний шлях до порятунку і істинну Церкву Божу. Подивіться, як в Тернополі, Коломиї та по всій Україні забирають храми. Дивіться як б'ють бабусь, мам і бабусь наших. Ви бачили цих безбожників, служителів сатани. А ці люди зберігали віру. Через них Господь терпить ще нас. Яке право вони мають бити бабусь і забирати храми у нас? Ви бачили, які у них люди безбожники – у них весь час на обличчі злість» [248] – твердить владика на проповіді, звертаючись до своєї пастви й інформуючи її про перехід громад до ПЦУ, нагнітаючи неправдивою інформацією та гіперболізацією конфліктних ситуацій. Риторика неповаги до представників іншої конфесії є очевидною, а ідеали християнської любові та смирення разом із світськими вимогами уникнення наклепу тут не здатні знайти свого адекватного застосування, адже фундаменталізм та фанатизм не сумірні з нормами блага і справедливості. Більше того, в цій, без перебільшення авторитарно-маніпулятивній проповіді, владика неправдиво «перекручує» інформацію щодо власне виключно світських норм життя соціуму – питання біометричних паспортів, так і щодо згадуваних проблем біомедичної етики – зокрема питання етико-соціального статусу гомосексуалістів: «А якщо я не хочу, щоб у мене, як у злочинця взяли відбитки пальців? Якщо я не хочу біометричний паспорт? Чому не пішли нам назустріч? Ми люди, які слухняні законам, Конституції. Але від цих людей ми нічого не можемо очікувати. Теж Верховна Рада і депутати нещодавно голосували про орієнтацію сексуальну. Як їм не соромно? Чому повинні голосувати такі закони проти Бога? Що ми не бачимо, що ми чоловіки і жінки? Господь створив нас. Там немає Божих людей. Я нічого не боюся. Я боюся втратити царство Боже, Церкву Божу, втратити назавжди те, що Господь хоче нам усім царства свого» [248].

Констатуючи маніпуляцію та надання неправдивої інформації, ми все ж усвідомлюємо, що як релігійний діяч цей владика з позиції християнської Церкви неодмінно повинен усвідомлювати гріховність таких явищ, як гомосексуалізм. Але обрана ним риторика, аргументація та загальна атмосфера співрозмови із паствою є всуціль деструктивною, такою, що не тільки не містить елементів синергії світського та релігійного, але й позбавлена інтенцій релігійно-гуманістичного. А отже, за своїм ціннісним і соціальним потенціалом приналежність до такої релігійної громади може бути шкідливою як в особистісному, так громадянсько-спільнотному плані.

Уже на прикладі нарративів двох релігійних лідерів ми можемо зробити висновок, що як християнським Церквам в Україні, так і науковому співтовариству й громадським організаціям потрібно докладати зусилля на шляху облаштування адекватного як соціально, так і релігійного життя в Україні в умовах секулярного / постсекулярного. Особливо в царині соціальних ініціатив. Адже сучасна Україна – це поле битви добра і зла як в прямому, так і переносному значенні. Проаналізовані в попередньому викладі виклики секулярно / постсекулярної реальності мають стосунок до України, але тут вони ще й обтяжуються радянським минулим, ціннісно-нестабільним теперішнім й прагненнями України в майбутньому стати реальним членом Європейського Союзу. Українські Церкви повинні адекватно реагувати на події в суспільстві як ціннісні, так і політико-громадянські. Є така теза: «Руки, що дарують допомогу, святіші уст, що промовляють молитву». Для нас ця теза суперечлива. Сучасна ситуація в Україні вимагає і одного, і другого.

Українська Церква уже пройшла випробування Майданом. Події протестів 2013-2014 рр. засвідчили як приклади самопожертви релігійних лідерів, усвідомлення ними своєї місії та відповідальності за аксіологічний стан суспільства, розбудову й відновлення справедливості, так і протилежні приклади – обстоювання церковними ієрархами злочинної та антилюдської позиції влади, потурання силовим діям з її боку, поділові громадян за ідеологічною ознакою. О. Бродецький слушно пише: «Позаполітичний характер функціонування релігійних організацій не означає їхньої нейтральності в умовах владної сваволі, адже

обстоюючи свої права, свободи та справедливість, громадяни здійснюють не лише і не стільки політико-правове самовизначення, а передусім аксіологічне – на користь таких фундаментальних онтологічних горизонтів людського буття, як свобода і благо. Тож готовність релігійних лідерів в ідейній обороні громадянських прав і свобод некоректно тлумачити як прагматичну політичну заангажованість, адже така позиція принципово узгоджується із моральним духом гуманістичної релігійності» [42, с. 287].

А тому рівень відповідальності лідерів українських Церков є надзвичайно високим. Сучасна Україна в аксіологічному плані є вразливою, а отже й реактивною. Безперечно, на місцях, в конкретних громадах, священнослужителі можуть пропагувати істинні цінності християнства – любов, братерство та повагу до гідності іншого, що також містить в собі дію промислу Божого, адже має потенціал закладений при створенні світу бути «образом та подобою Божою». Але якщо лідери їхньої Церкви не здатні бути моральними авторитетами для своєї пастви, якщо їх заклики докорінно суперечать настроям суспільства – така Церква приречена або до глибинних змін, або до маргінальності.

У руслі цієї проблеми перебуває й питання максимально оптимального використання гуманістичного потенціалу релігій у справі соціально значущої активності, спрямованої на практичне вдосконалення міжлюдської взаємодії в громадському спілкуванні, культивуванні сімейних цінностей, збереженні зв'язку з культурною спадщиною народу і цивілізації, впровадження в життя людяності, чуйності, толерантності. Готовність до міжцерковного діалогу є основним критерієм розуміння Церквою важливості консолідації сил на шляху збереження християнської ідентичності українців. О. Бродецький підкреслює: «Слова й місія релігійних лідерів справляють вплив не лише на власне віруючих, а й на громадян з безрелігійною світоглядною орієнтацією, які усвідомлюють культурну значущість релігії і Церкви як чинників ідейної та моральної солідаризації осіб і спільнот» [44, с. 28].

Про справді «українську Церкву» свідчать і реалії війни на Сході. Попри те, що УПЦ [МП] має найбільшу кількість громад й згідно з логікою повинна була б найактивніше здійснювати опіку над військовими на східних кордонах, все ж кількість капеланів, які б представляли цю Церкву є досить малою. Очевидно, і ми вже про

це говорили, що війна є суперечливим в ціннісному плані явищем, але все ж саме в силу своєї ціннісної діалектики вимагає постійної опіки Церкви над тими людьми, які є прямо втягнуті в її горнило.

І крайній, на нашу думку, стратегічний вектор соціального служіння української Церкви в сучасних умовах пов'язаний з освітою. Звичайно, згідно зі східною мудрістю, не має нічого гіршого, ніж жити в часи реформ. Але в силу специфічності богословського знання, важливим є зберегти його місію, але з чітко окреслено візією нової стратегії розвитку, яка б дала можливість безболісно оновити не тільки освіту в Україні, але й українське суспільство та українську Церкву задля кращого майбутнього нашої держави.

А тому ми вважаємо, що основним суб'єктом на якого спрямовані ціннісні виклики постсекулярності, є не окрема людина, навіть не християнська релігія в цілому, а християнська Церква, адже наше суспільство в його релігійній складовій готове до запобігання негативним проявам секуляризації власне в такій площині, коли Церква займає позицію не тільки суспільного регулянта чи місця здійснення традиційно звичних обрядів, а й духовного покровительства.

Питання, яке звучало вище й актуалізує проблеми розгляду в цьому параграфі «Quo Vadis?», є зверненням саме до християнської Церкви. Окрім того, що це питання: «Куди йдеш?» є не питанням, а знаком оклику після кожного заявленого виклику, все ж і конотації з романом Сенкевича для нас очевидні. Інколи, при аналізі сучасної релігійної ситуації, поза владою окреслених викликів, видається, що слова апостола Петра зі сторінок роману «немає вже тих овець, яких Ти наказав мені пасти, немає твоєї Церкви, а тільки пустеля і скорбота» відповідають дійсності. Ми пам'ятаємо, що, як описується в романі, не витримавши тиску зовнішніх обставин Петро біжить з Риму. Але по дорозі він зустрічає Христа: «Quo Vadis, Domine?» – запитує Петро. «Якщо ти покинув народ мій, то я йду на нове розп'яття». Християнська Церква не має права на втечу від ціннісних викликів сучасності, вона не може сховатися за формалізовану вірність догмі. Догмати Церкви є непорушними, проте сприйнятливі форми їх артикуляції в сучасних умовах вимагають реабілітації християнської етики як основи християнської віри та практики. Варто пам'ятати, що християнська



етика є етикою любові. Саме християнська любов є основним, якщо не єдиним інструментом, протидії всім викликам секулярного чи постсекулярного світу. А тому християнській Церкві не варто вважати незмірно загрозливими тенденції секуляризації, секуляризаційні процеси не зворотні, проте, як уже підтверджує досвід, вони не здатні знівелювати цінність християнської аксіології та віри. Знищити християнство, або маргіналізувати його, можуть тільки самі християни, котрі називаючи себе послідовниками Христа, не йтимуть щоденно за ним.

Отже, українські християнські Церкви наразі перебувають у доволі суперечливих умовах, котрі вимагають від лідерів релігійних організацій зайняти виважену світоглядну та менеджерську позицію, яка б забезпечила їм збереження статусу моральних авторитетів (котрий був досягнутий в очах не тільки їхніх вірян, а й ширшого загалу українців після Революції Гідності), а самим конфесіям – можливість і надалі відігравати роль камертона морально належного для українських громадян. Сучасна релігійна тотожність навіть тих європейських націй, які прийнято вважати доволі монолітними у конфесійній належності (наприклад, поляків, греків, румунів, ірландців тощо), подекуди є не настільки незаперечною, як видається на перший погляд. Адже якщо зважати тільки на маркер самоідентифікації, то релігійними (або такими, що вірять у Бога) себе позиціює значно більша частина людей, ніж тих, котрі виконують релігійні обряди та практики, долучається до церковного життя тощо. Інколи навіть самоідентифікація особою себе як, наприклад, «католика», «православного», «лютеранина» тощо ще не означає додержання такою особою навіть мінімуму вимог, що висуває традиція відповідної конфесії. А якщо ще піддати ревізії відповідність життя сучасних християн вимогам християнської етики, то розбіжність між соціологічними показниками і якісними характеристиками «християнської ідентичності» Європи будуть доволі суттєвими. Але чи тільки сучасні християни не завжди виконують приписи власного морального богослов'я та етики? Невже в попередні епохи віряни християнських Церков були більш вірні приписам Декалогу, Заповідям Любові та іншим морально-етичним нормам? Звичайно, ні. Але все ж у цій праксеологічно-ціннісній дихотомії є суттєва різниця. Якщо в попередні епохи ця невідповідність

усвідомлювалася як гріховність, то зараз у масовій свідомості багатьох вірян поведінка, що суперечить ряду етичних настанов їхньої власної конфесії, досить часто сприймається майже як аксіологічна норма, адже як ми продемонстрували вище, секулярна культура релятивізувала поняття норми морально належного спочатку в світському середовищі, а надалі й християнські конфесії (більшою чи меншою мірою) пішли шляхом такого ціннісного «оновлення».

Поступаючись деякими зовнішніми або авторитаризованими формами власних постулатів, християнство намагалося залишатися в Європі ціннісним корелятом, релігією, котра б продовжувала впливати на світоглядні та смисложиттєві пріоритети європейців, витворювати їхню аксіосферу й унормовувати сімейні, родинні, побутові відносини. Архімандрит Кирило Говорун з цього приводу вказує: «Одним із інструментів такого вписування Церкви в секулярну добу є категорія цінностей» [66]. На початку ХХ століття довіра до Церкви, котра підривалася впродовж кількох попередніх століть, проблематизувалася також і соціальними потрясіннями, а тому була на доволі низькому рівні. Відповідно «Церква не могла увійти в секулярне суспільство – в цей «секулярний рай» релігію не пускали. А Парсонс запропонував відірвати від релігії хоча б шматок і внести його в секулярне суспільство для того, щоб воно виглядало органічно. І цей шматок назвали цінностями» [66]. Але чи означає це, що за таких умов християнські Церкви вдалися до пасивної самоліквідації? Чи можемо ми назвати такий стан речей секуляризацією Церкви? До певної межі так. Релігія й релігійність не обмежуються тільки аксіологією. Християнська релігія наголошує, що згідно зі святоотцівською традицією «поза Церквою немає спасіння», бо «Церква Бога живого є стовп і утвердження істини» (1 Тим. 3, 15). А отже, крім впливати на культуру, нормувати специфіку морально-етичного самовизначення, Церква повинна залишатися джерелом ціннісно належного, що діє не тільки в короткотерміновій перспективі земного життя, а згідно із сотеріологічним спрямуванням власної природи – абсолютно й безвідносно до епохи. Секулярна епоха, зобов'язуючи Церкву до ревізії власної еклезіології та вчення, може, з одного боку, сприяти, хай і непослідовній, але все ж християнізації секулярного суспільства через популяризацію в цих умовах ряду християнських

цінностей, які зодягаються в модернізовану оболонку і стають за рахунок цього «привабливішими» для мас. Але з іншого, – це може закладати підвалини для секуляризації Церкви, адже вимоги соціуму щодо «оновлення» Церкви можуть привести до втрати нею християнської ідентичності. Цей аспект акцентує, зокрема, український богослов Р.Соловій: «Кожна історична епоха ставить перед християнством важливий виклик, від відповіді на який залежить його майбутнє. Цей виклик стосується здатності Церкви відшукати баланс між крайнощами конфронтації і конформізму у стосунках з панівною культурною парадигмою. Інтеграція Церкви в панівний соціокультурний контекст завжди пов'язана з небезпекою, оскільки та ж культура, що забезпечує можливості для ефективного сповіщення Євангелія, здатна, якщо Церква не виявить інтелектуальної обачності та духовної далекоглядності, піддати ризику найбільш важливі компоненти християнської віри» [250, с. 5]. Постсекулярність, на нашу думку, увиразнила такі тенденції, особливо в царині біоетики, сімейно-шлюбних відносин тощо. Такий вектор – це явна секуляризація Церков, перетворення їх на виключно соціальний інститут, в той час, коли Церква повинна, окрім соціальних функцій, витворювати свій сотеріологічний потенціал, власну місіонерську стратегію спасіння. Чи будете ви довіряти людині, котра з однаковою «переконаністю» обстоюватиме діаметрально різні позиції, в той же час наголошуючи на приматі власного права щодо визначення мірил морально належного, котре насправді має надлюдське й позасоціальне походження? Наскільки тоді «абсолютним» є абсолютне благо? Питання радше риторичні й спонукальні. Звичайно, що саме такі трансформації в історії Церков підривали й підривають довіру людей до Церкви як такої. Роблячи релятивістські кроки задля отримання позитивного реноме в очах більш широкого кола осіб, деякі християнські релігійні організації на практиці втрачають довіру найбільш сумлінних представників власної пастви. А шанси на залучення за рахунок таких ціннісних «реверансів» тих, хто християнські цінності ніколи не сповідував, – доволі примарні. Адже такі особистості і так мають секулярну систему світобачення й не потребують зайвих обмежувальних шор, котрі в будь-якому разі наявні в Церкві. Як слушно зазначає вже згадуваний Р.Соловій, «євангельське християнство зменшило

наголос на значенні доктрин та релігійного самоусвідомлення, сприяючи натомість цінностям і принципам, спрямованим на поліпшення життя «тут і зараз». Церква поступово перетворюється на місце, де євангеліє може продаватися як продукт для споживачів» [250, с.55]. Але чи означає це, що консерватизм – це єдиний шлях до збереження власної ідентичності? Чи правильним тоді є шлях беззастережного консервування власної соціальної доктрини, власної праксеології та еклезіології? Звичайно, ні. Духовна атмосфера суспільства змінюється в різні епохи не в площині оцінки в параметрах «кращий стан / гірший стан», а в контексті ціннісних акцентуацій доби. Й задля актуальності та затребуваності Церква повинна оновлювати власне бачення стратегій втілення своїх природи й функціональних можливостей з чітким усвідомленням межі того, що підлягає такій інновації, а що має зберігатися як фундаментально-цементуюча основа, зміна котрої сумірна зміні самої ідентичності. Поряд з цим, чутливість до культурних та соціальних умов, у котрих діє Церква, в наративі її очільників та еклезіології християнських спільнот має бути присутня обов'язково. Г. Кюнг підкреслює: «Еклезіологія розвивається в духовній атмосфері, що знову і знову переживає зміни, в вічно оновлюваній історичній ситуації світу і Церкви. Якщо еклезіологія бажає бути почутою, вона вимагає завжди нового та чіткого трактування, оновленої форми і вільного рішення; адже вона не може малодушно закривати очі на нову ситуацію і віддаватися на волю хвиль» [154, с. 30]. Саме в таких умовах Церква може сприяти християнізації секулярного суспільства, зміні кількісних показників християнської ойкумени на якісні. Це забезпечить той стан «золотої середини», в якому християнська релігійна спільнота демонструватиме власну небайдужість до проблем сучасності, готовність до їх розв'язання, але поряд з тим стійкість власних основ, надійність своїх ідейно-сміслових джерел. Методологія шляху «оновлення» Церкви закладена в Новому Завіті й вимагає від християн бути служителами «не букви, а духа, бо буква вбиває, а дух оживляє» (2 Кор. 3:6). Дух Нового Завіту – це ода Любові. Як ми вже неодноразово твердили, християнська любов передбачає толерантність та є актуальною аксіологічною домінантою в сучасних умовах, коли світ настільки урізноманітнівся у світоглядному плані. Але поряд з тим, вона

(любов) не «не радіє з неправди, але тішитися правдою...» (1 Кор. 13:6). А тому не повинна сприяти нівелюванню тих вимог християнської релігії, котрі закладені в основу її віровчення. Але й на шляху запобігання таких згубних форм «оновлення» є загроза впадання християнської Церкви в крайнощі обстоювання власної «ексклюзивності», непомильності аж до тоталітаризації та фундаменталізації.

Релігійний фанатизм, котрий з легкої руки ще Девіда Юма характеризується як збочена форма релігійності, наразі є зворотним боком боротьби традиційних християнських Церков за збереження власної ідентичності. Фанатизм та авторитарно-тоталітарна ілюзія винятковості «добročесності» є чи не більшою загрозою для майбутнього Церкви, аніж її асиміляція з сучасною секулярною культурою. Справедливості заради варто наголосити, що не всі навіть консервативні конфесії «хворіють» фундаменталізмом, проте його прояви можна віднайти в наративі представників доволі впливових релігійних організацій. Російський православний богослов Олексій Осипов яскраво демонструє крайнощі православного фундаменталізму, зокрема, розмірковуючи довкола проблем соціального служіння Церкви. В цьому контексті він характеризує конференцію «Спасіння сьогодні», що відбувалася в Бангкоку, й твердить таке: «На ній ішлося про що завгодно – про соціальні, політичні, економічні, екологічні та інші проблеми цього життя, про порятунок від усіх можливих земних бід: жебрацтва, голоду, хвороб, експлуатації, неписьменності, засилля транснаціональних корпорацій тощо. І тільки про спасіння, заради якого постраждав на Хресті Господь Ісус Христос – про спасіння від гріха, від пристрастей, від вічної погібелі – не мовилося ні слова» [204, с. 93]. Російський богослов засуджує такий формат зібрання християнських мислителів та активістів й підкреслює глибоке розчарування представників Російської Православної Церкви. Видавалося б, що й така позиція має право на існування, адже сотеріологічний меседж має бути визначальним в соціальній діяльності Церкви, якби не його наступний висновок: «Немає сумніву в тому, що таке набуття світського характеру сучасним християнством є серйозним кроком на шляху до прийняття антихриста. Бо ж цей лжеспаситель вирішить (принаймні, створить видимість вирішення) всі основні соціальні та інші світові

проблеми. І, отже, для християн, котрі шукають матеріалістичного спасіння сьогодні, він стане очікуваним христом. Так, непомітно, з Біблією в руках відбудеться зречення від Христа Спасителя» [204, с. 94]. Така теза яскраво демонструє крайній антагонізм російського православ'я й викликів сучасної культури, небажання цієї Церкви бути проводирем для своєї пастви в умовах соціальних криз, нерозуміння фундаменталістськи налаштованими активістами цієї Церкви дійсної місії Христа, й християн, котрі мають намір йти за Спасителем. Спасительна місія Церкви не може обмежуватися лише тим, що «поза Церквою немає спасіння», що обов'язок долучатися до Таїнств Церкви є запорукою сотеріологічної винагороди безсмертям. Адже покладений Христом обов'язок «бути світлом для світу» означає для християн і бути соціально відповідальними, активними та мобільними.

Дві моделі розвитку Церкви в постсекулярних умовах є очевидними в українському контексті. В той час, коли одні християнські Церкви докладають максимум зусиль, щоб присутність Церкви в житті віруючих була відчутна не тільки в дні здійснення Літургії, інші – замикаючись в полоні власної ексклюзивності та козируючи карт-бланшем «благодаті», критикують як соціальну активність інших християнських Церков, так і бажання українських громадян долучитися до ціннісного поля Європи, яке, на їхню думку, сповнене виключно загроз та антицінностей. Поряд з тим, на думку знаного богослова, архімандрита Кирила Говоруна: «Організм українського суспільства, на мою думку, набув таких антитіл, які не дають розвиватися процесам неолібералізму, які зараз спостерігаються у Західній Європі і в американському суспільстві. На «ринку цінностей», де є декілька пропозицій (західні, китайська, російська та інші системи цінностей), ми маємо найкращий товар, тому що ми довели його цінність надто дорогою ціною. І ми його можемо пропонувати світові. Ні, не торгувати, бо цінностями не торгують, а ділитися з іншими людьми. Тут я бачу великий потенціал України і дуже оптимістично налаштований» [66]. А тому українські християнські Церкви не просто зобов'язані перед своїми вірянами демонструвати активну соціальну позицію, але й мають можливість послужити «світлом» для європейського світу, привнести в європейський ціннісний простір нову модель християнської

аксіології та праксеології. Поряд з тим християнство через українську християнську традицію здатне реабілітуватися в очах багатьох тих, хто втратив довіру до Церкви. Але це ставить високі вимоги щодо лідерів українських Церков бути дійсними моральними взірцями та авторитетами, фаховими богословами, успішними менеджерами, християнами за духом, а не буквою. Одним із етапів такого випробування вітчизняного християнства є момент подолання розбрату в українському православ'ї та здобуття автокефалії. Події, котрі супроводжують ці процеси, розставляють як ціннісні, так і соціально-культурні акценти, без врахування яких подальший розвиток української Церкви неможливий. Орієнтація на них є важливою також і для звичайного віруючого, котрий поряд з тим прагне бути відповідальним громадянином та просто добросовісною особою.

Для людства в XXI столітті питання місії та діалогу є не тільки наскрізними ідеями для саморефлексії та усвідомлення сутності себе й світу, але однозначно й практичними завданнями задля гармонійного та мирного облаштування Життя як такого. Актуалізують ці питання в найширших контекстах як наукових розвідок, так суспільно-культурних, соціальних ініціатив та освітніх програм. Дихотомія індивідуальної та колективної відповідальності за власне майбутнє й майбутнє світу в цілому долається настановою на ефективний і продуктивний діалог як місію кожного окремо і всіх зокрема. Особливо актуальними такі настанови стали в останні десятиліття, коли змінився вектор усвідомлення рівня секулярності/релігійності, глобалізації/індивідуалізації, соціального спокою чи соціальних загроз. Навіть приклад суспільних реалій в Україні свідчить про те, що питання братерства та місії вимагають чіткої концептуалізації з глибинним зверненням до джерел на яких ґрунтується братерська спільнотність і ґрунтуватиметься місійна діяльність. Адже питання місії завше передбачає концепт візії – стратегічної лінії та підґрунтя, що сутнісно вирізняє певну структуру задля втілення цих сутнісних ознак у конкретну місію не лише в конкретних діях, але через постійне підтвердження модусів власної сутності.

Нині досить обговорюваним і дискутованим є питання розбудови «національної Церкви». В суспільстві загалом, за церковними кафедрами та й у політичних кулуарах гостро

дискутується ця проблема. Чи не найрезонансніше вона звучить в орбіті тем та проблем довкола Всеpravославного церковного собору (червень 2016 р.). В цьому контексті ще гострішим є рефлексивний формат довкола поняття «релігійна ідентичність», адже воно часто буває визначальним не тільки в системі облаштування міжлюдських відносин, внутрішньорелігійного життя в Україні, але й у напрямку формування як політичних вподобань, так і специфічного бачення політичного майбутнього країни, рівня національно-патріотичної зрілості тощо.

Ми не будемо окремо зупинятися на визначенні та унаочненні колізійності поняття «ідентичність», а тільки обміркуємо визначальні імпульси релігійної ідентичності в українському соціумі.

Історія української Церкви, як і української держави, є досить складною і суперечливою. І як питання незалежності України, як і питання національно-культурної незалежності українського православ'я є полем маніпулювання Кремля. Зрештою, це його «Ахіллесова п'ята». Вважаємо, що не помилковим є твердження, що ці два поняття є не тільки тісно пов'язані, але взаємозалежні.

У силу таких обставин питання релігійності в нашій країні, а надто зараз, є дуже сполітизованим. І негативний чи позитивний контекст цієї сполітизованості залежить від того чи бажає Церква, яка за визначенням пропagaє світоглядні цінності, бути національно орієнтованою, усвідомлювати себе часткою національної культури нації, яка є корінною для відповідної держави. На наше переконання, потреба в останньому не підлягає сумніву, проте не всі Церкви в Україні хочуть обстоювати інтереси держави, громадяни якої є її парафіянами. Але, поряд з тим, в Україні питання релігійної ідентичності синергійно переплетено з поняттям політичної ідентичності.

Не секрет, що пересічний віруючий часто навіть не задумується про питання своєї релігійної приналежності, яка сформувалася історично чи традиційно (або ж є в них не достатньо компетентним). У досвіді спілкування зі студентською молоддю часто доводилося стикатися з такою алогічною формою суб'єктивного міркування щодо власної релігійної ідентичності, як «я християнин, а він – католик», або із нерозрізненням багатьма православними відмінності обрядової греко-католиків від католиків.



Хоч обрядово, як відомо, греко-католики набагато ближчі саме до православних, православні в Західній Україні на побутовому рівні греко-католиків часто називають просто «католиками». Подібних прикладів є чимало і щодо інших конфесій та суб'єктивного розуміння пересічними вірянами цих питань і тонкощів спільності і відмінності між конфесіями. Гадаємо, часто такий формат самоусвідомлення вірян зумовлений тим, що релігійна ідентичність таких особистостей ґрунтується на політичній ідентичності.

Такий стан речей зумовлює чітке реагування наукового загалу на соціальну та суспільно-культурну місію Церкви. Попри всю повагу до Конституції, формально задекларована теза про відокремлення Церкви від держави тут не працює (або працює заангажовано), адже попри юридичний факт такого відокремлення, на практиці ми не завжди можемо відділити громадянина від вірянина, а тому віруючі громадяни України повсякчасно перебувають під впливом Церкви, і це впливає на долю власне України. Держава не може диктувати Церкві регламент чи стратегію «проповіді та місії», але науковий загал може і має висвітлювати те, наскільки ця «місія» є справді світоглядно-сотеціологічною, а не політичною, ідеологічною. Тільки це дасть можливість не попасти українцям в тенета «русских духовных скреп» і вберегти не тільки майбутнє української державності, а реальні життя українців, які за неї вболівають.

Підсумовуючи, зазначимо таке. Ефективна синергія світського і релігійного в публічному функціонуванні релігійних організацій передбачає поєднання двох чинників: моральної принциповості, але водночас уважності до людини, готовності в релігійних спільнотах усвідомлювати різноманітність сучасного соціуму і відповідати тим викликам, які в ньому наявні. Але не через примноження настороженості до осіб і спільнот, а через активну, не пафосну, емпатійну соціально значущу активність.

Отже, моральна ситуація постсекулярної доби є багатомірною, варіативною, рельєфною щодо ціннісних орієнтацій і форм реалізації індивідуальних і групових взірців моральності. Безперечно, історичний досвід гуманізму, зокрема, й світського, попри всі його прогалини, вже не дозволить повернутися до авторитарності соціуму і директивності лише догматизованих форм релігійної моралі, як це було в добу Середніх Віків. Та й немає

потреби і справжньої цінності в закликах до такого повернення. Різні моделі акцентування морально припустимого, ґрунтовані на відмінностях світоглядів, мають право і повинні мати широкий простір заохочення до діалогічності і солідарності їхніх носіїв у тих сферах, де зберігається спільність. Що ж до суто релігійного середовища, то тут важливо, щоб віряни, обстоюючи своє бачення норми і відхилення від норми, були відкритими у любові до Людини, до Іншого, навіть якщо в певних аспектах цей інший перебуває на прикрому для вірян шляху відкидання тих чи інших цінностей і норм, які є важливими для релігійного світогляду. Й у свою чергу дуже важливо, щоб досвід християнського євхаристійного єднання заохочував представників релігійних спільнот до глибинної рефлексії передусім свого внутрішнього світу і свого способу життя на предмет моральної чистоти, яка повинна розумітися не фанатично, а через формат діяльного переконування живим прикладом людяності, чуйності, комунікативної відкритості, але водночас твердості у вірності цінностям у своєму життєвому просторі. На ґрунті цього є шанс, що більший відсоток носіїв альтернативних бачень норм з більшою зацікавленістю відкриватимуться до суто християнської моделі моральності, якщо бачитимуть живий та етично наснажений ентузіазм і першрядність людяності, продиктованої свідомим прийняттям євхаристійного досвіду як досвіду любові. Вірність нормам і цінностям, що впливають із духу етики християнства має бути незаперечною. Але й соціальна співпраця і солідарність (де це можливо) з носіями інакших акцентів норми не повинна зазнавати через це перешкод. Тож у соціальному плані мають домінувати критерії гуманістичної секулярної етичності (як необхідний і об'єднуючий «мінімум»), а в релігійному досвіді і практиці – любов і надія на вдосконалення уявлення про норму в очах тих, хто поряд, хоч поки що не прийняв всієї повноти християнського благочестя. І в цьому полягає істинний практичний смисл ефективної синергії світсько-гуманістичних і релігійних орієнтирів світоглядної культури сьогодення.

Щодо гуманістичної синергії релігійних і світських елементів в естетичній культурі – важливо розуміти: і в минулі епохи (включаючи Середні Віки) релігійне мистецтво, з одного боку, будучи тісно інтегроване у виконання релігійних завдань, все

відображало чимало світських, громадянських, політичних, побутових аспектів людського життя, містячи певний загально-людський ціннісно-антропологічний субстрат. І сьогодні секулярна людина здатна «вчитувати» з релігійного мистецтва смисли і цінності, важливі і в етичному, і в соціальному плані. А отже, наявність уваги до такого мистецтва навіть у нібито позарелігійних середовищах, все одно містить певний елемент присутності релігійної смислової канви в їхньому функціонуванні і комунікації. Це не значить, що такі середовища перестають бути секулярними, але синергійний імпульс все ж реалізується і визначає до певної міри культурно-комунікативну палітру сучасного світу.

У сучасному громадянському й етико-прикладному просторі (Зокрема, й України) релігійні імпульси співіснують із світськими. І важливий шлях ефективної синергії пролягає через усвідомлення релігійними лідерами, з одного боку, ціннісної принциповості, а з іншого – відкритості до діалогу, нехтування можливостями співпраці з людьми інших світоглядів в тих сферах, де співпраця не порушує переконань.

## ВИСНОВКИ

Специфіка сучасного гуманітарного дискурсу робить затребуваними міждисциплінарні методологічні підходи як найдієвіші при розв'язанні тих питань, котрі одночасно мають актуальну значущість для цілої низки світоглядних і соціальних наук. Зокрема, такою проблемою є питання щодо секулярності / постсекулярності. Ця проблема отримує відображення в дослідженнях з соціології, філософії, релігієзнавства, богослов'я, культурології, політології тощо. Очевидно, що така увага до цих феноменів та альтернативність висновувань щодо їхніх сутнісних ознак та ціннісно-соціальних резонансів пов'язана з тим, що вони мають прямий стосунок до питання стану релігійності та релігії як такої. Саме через сутнісний зв'язок з контрверсійним світоглядним поняттям «релігійність» щодо явища секулярності / постсекулярності немає однастайності, і плюральні дослідницькі підходи щодо них взаємодіють та конкурують між собою. Але найчастіше різна парадигмальність його осягнення зумовлюється демаркацією між філософським, соціологічним і богословським баченнями. Філософський підхід тяжіє до світоглядно-сміслових і соціально-екзистенційних критеріїв розгляду секулярності і секуляризації (якісних ознак); соціологічний – нагромаджує кількісні дані, а вже відтак формулює ґрунтовані на них якісні прогнози щодо «стану релігійності»; богословський – у переважній більшості зосереджений на витлумаченні небезпек секулярності для традиційної релігійності. Міждисциплінарна перевага релігієзнавства полягає в тому, що воно своєю дослідницькою специфікою охоплює і можливості філософії релігії, і нагромаджену соціологією релігії інформацію. Така синергія виправдана вже тому, що релігійність справді єднає в собі і внутрішньо-смісложиттєві і зовнішні соціальні мотивації віри та зумовлених нею практик. Богослов'я ж доповнює це, дозволяючи поглянути на явища секулярності / постсекулярності з досвідом феноменологічного занурення в інтерес та інтенцію самої віри, уможливує «емпіричну включеність» у взаємодію із «предметом дослідження». Налаштування на методологічне співставлення ресурсу цих двох гуманітарних царин дозволяє сформувати ідейну платформу, однією зі спроб методологічного проектування якої і стала ця робота.

Визначальний методологічний принцип на шляху такого дослідження – ефективна синергія філософських і богословських,

гуманітарно-світських і віроповчально-конфесійних світоглядно-діяльнісних орієнтацій. Його розроблено для виявлення динаміки кореляції цих феноменів у секулярно / постсекулярній системі соціально-ціннісних координат функціонування релігійності. Саме в руслі нього постсекулярність визначається як специфічний формат самовизначення осіб і спільнот щодо світоглядних переконань і цінностей, за якого і релігійний тип життя, і секулярний є однаково ціннісно «легальними» та забезпеченими належними правами і мають адекватний доступ до здійснення свого впливу на культуру, спільнотне й особистісне життя. Осягнення секулярності / постсекулярності неминує передбачає врахування сутнісного наповнення і ролі таких феноменів, як приватизація релігії, індивідуалізація релігії, генералізація релігії, раціоналізація релігії і тих трансформацій, яких ці явища зазнають в умовах сьогодення. Окрім того, очевидними є й культурно-історичні, а також географічно-територіальні відмінності в якісній визначеності сутнісних характеристик цих феноменів. Методологія здійсненого дослідження зосереджена на європейській релігійності в її базовій християнській визначеності без врахування мусульманського чинника, котрий вимагає окремої дослідницької роботи, з опертям на праці тих американських філософів і богословів, котрі у своїх роботах вдавалися до аналізу релігійності в «християнському» світі.

Як засвідчив розгляд предметного матеріалу, антична, середньовічна, ренесансна духовна культура не були позбавлені відчутних провістків секулярності (в кожному з них по-своєму дозованих). Це виявлялося в тому, що не тільки античні та ренесансні, а й також середньовічні дискурси містили чимало взірців як особливого культивування саме раціональних шляхів руху людини до Божественності, так й ірраціоналізованих учень. Тобто в ці епохи ми зустрічаємо раціональність, яка цінує водночас досвід комунікації людини із Сакральним й внесення в систему координат трансцендентальних обривів як цілепокладальних полюсів ціннісного тяжіння. Відповідно, і в ці епохи проглядається тяглість тих ідейних традицій, які втілюють у собі саме ефективну синергію світсько-гуманітарного і сотеріологічного та ревеляційного аспектів релігійності і зумовлених нею соціальних практик. У Новий час, добу Просвітництва і Післяпросвітництва – попри уявлення про ці епохи як про домінантно раціоналістичні і лише секулярні – насправді

зберігалися та були впливовими і ті дискурси, які надавали релігії і релігійності першорядної ролі у суспільстві. Тож концепції багатьох мислителів не ставили собі за ідейний намір «скасування» релігії, а лише у своєрідний спосіб раціоналізували її зміст, виявляли критичність до певних її деструктивних форм, але визнавали її аксіологічну значущість. Відповідно, глибинне прагнення збереження досвіду Богоспівкування, його і етичних, і навіть сотеріологічних ефектів, все одно у багатьох із них зберігалось, хоча й призводило до секулярної раціоналізації релігійності, редукції релігійності лише до моральності, а отже її «омирщення» тощо. Ідея «смерті Бога» як концепт ніцшеанської філософії в такому ракурсі є підсумовуючою щодо екзистенційної кризи релігійності в контексті її соціальної та світоглядно-ціннісної значущості станом на завершення ХІХ століття. Початок і середина ХХ століття демонструє сплеск у гуманітарній науці обґрунтувань теорій секуляризації, вивчення яких застерігає від абсолютизації будь-якої із них і закликає розуміти їхню контекстуальну й ідеологічну обмеженість та неможливість універсалізувати ті чи інші критерії, пропонувані будь-якою з цих теорій. Тому й фактом є плюралізм і взаємна критичність класичних і некласичних теорій секуляризації. І саме на засадах кристалізації можливості діалогу між різними баченнями й аксіологічними проєкціями секуляризації можна сформулювати платформу ефективної синергії світсько-гуманістичних і релігійних чинників ціннісного самовизначення сучасних соціуму й особистості. Дослідження підводять до логічної очевидності того, що некоректно відокремлювати секулярність і постсекулярність як нібито дві якісно відмінних епохи. Натомість адекватніше у застосуванні до сьогодення говорити про «секулярність / постсекулярність».

Дозованість секулярного і релігійного у витлумаченні феномена релігійності корегувалася від епохи до епохи. З одного боку, незаперечним є погляд на Середні Віки як на епоху теоцентричну. Але треба розуміти, що в цю епоху зароджувалися, по-своєму розвивалися та впливали на загальний світоглядний контекст і ті тенденції в самому богослов'ї, які в історичній перспективі перетворилися на ідейні чинники секуляризації мислення і секуляризації релігійності. Це виявилось, наприклад, в середньовічних богословських дискурсах, спрямованих на аналіз взаємодії віри і розуму, свободи і напередвизначеності, добрих справ і благодаті,

доказовості буття Бога. Увага до такого аналізу свідчить, що навіть в ту добу визрівало усвідомлення відносної автономності розумового, соціального, етичного і обґрунтування доцільності з'ясування також і внутрішніх, іманентних закономірностей цих феноменів, а не тільки їхньої ревелюційної зумовленості. До того ж, середньовічна теологія доволі виразно експлікувала особистісність людини, невід'ємність від людської сутності такої риси як відповідальність, яка в єдності зі свободою і конститує специфіку кожної особи як морального суб'єкта. Усі ці ідеї були, хай і в дещо інверсованому вигляді, взяті в арсенал і секулярних дискурсів Нового Часу, Просвітництва тощо. А в післяпросвітницьку добу багато хто з мислителів знову повертав цим ідейним матрицям теїстичний метаконтекст. Власне, ось ця «маятниковість» трансформації середньовічних ідейних надбань свідчить про міцну злитність у богословському мисленні релігійних і філософських, ірраціональних і раціональних елементів, що є важливою історико-богословською опорою для принципу ефективної синергії світсько-гуманістичного і релігійного чинників, зокрема і в проекції на нинішню постсекулярну ситуацію. Реформаційне богослов'я, видозмінивши конфесійну структуру європейського соціуму, сприяло тим цивільним і ціннісним новаціям, які дали теперішній образ секулярно-постсекулярної Європи з його світоглядним плюралізмом і конкуренцією поліконфесійних християнських «істин». Богословські «вимоги» Реформації та її віроповчальні постулати («Solus Christus», ідея загального священства, «Coram Deo» тощо) у власне релігійному середовищі сформуваали той достатній рівень релігійної індивідуалізації та релігійної свободи, котрі не могли не сприяти секуляризації релігійності. Прагнення до віддалення Церкви від держави подекуди посприяли такому дистанціюванню держави від Церкви, коли партнерські відносини стали неможливими, а сфера відання Церков окреслилася як суто сотеріологічна з мінімальним соціальним ефектом. В силу цього, варто констатувати, що не Реформація, звісно, реалізувала проект секулярного суспільства, але без Реформації воно не набуло б повною мірою саме такої визначеності. Усі зміни у філософському дискурсі та релігійно-конфесійній картині християнської цивілізації спричинили постання специфічного богослов'я в умовах секулярності / постсекулярності, котре не могло залишити поза увагою як стан секулярності релігійності в Європі, так і ті філософсько-інтелектуальні та культур-

но-соціальні реалії, котрі були запропоновані постмодерном як таким. Важливо, що новітнє християнське богослов'я ставиться до духовно-ціннісних реалій сьогодення не як до всуціль регресивного середовища, а обґрунтовує нашу добу як час розширення можливостей – і для релігії та релігійності також. Постмодерні теологи закликають облишити марні нарікання на духовні втрати, натомість мобілізуватися в діяльному розгортанні місії Церкви через зустріч з Іншим і згуртуванні релігійних людей довкола досвіду причастя і любові, що, у свою чергу, підвищуватиме й етичний ентузіазм та прикладну взірцевість християнського способу життя. Євхаристія і Літургія, за інтерпретацією актуальних концепцій постмодерного богослов'я, за умов усвідомленого долучення до них, єднають людей однієї віри, і при цьому, долучаючи їх до буттєвого джерела Істини, розвивають у них діяльну любов і до представників інших переконань, адже вони теж сприймаються як носії образу і подоби Творця. Релігія – далеко не лише соціальний феномен: так можна схематично описати основну світоглядно-методологічну настанову представників постмодерного богослов'я. Постсекулярний «синдром секулярності» релігійної практики в християнських спільнотах, за переконаннями богословів сучасності, можна подолати тільки за умов відповідального ставлення до християнських традицій і Таїнств, завдяки їх усвідомленому та глибинному переживанню у своєму життєвому досвіді. Сучасна культурно-світоглядна ситуація вимагає чутливості до віднаходження такої синергії задля збереження релігійно-конфесійної ідентичності християн. Але цього досягти неможливо, якщо діяти засобами консервації та маргіналізації їх в ілюзорній, ідололізованій спільноті, котра не здатна стати актуальною та «живою». Постсекулярність вимагає переосмисленого ставлення до конфесійності як певної унікальної відмінності від інших, котра забезпечує / обезпечує добродієність та «вибраність». Християнський Бог, котрий Любов, Логос, Життя та Істина є красою Нескінченності і Повноти. І все ж від людини він перебуває на відстані (як у векторі естетичного, так і гносеологічного пізнання), а тому вимагає постійних зусиль, що будуть спрямовані на Нього як у практиці буденного життя, так і життя релігійно-культового. Ці зусилля повинні відкидати зацикленість на догматі як меті осягнення та долученості, а зосереджуватися на процесі. Віра не є метою, віра є процесом. А тому, синергія богословського (тринітарне богослов'я,



сотеріологія та християнська гносеологія тощо) і філософського (постмодерні орієнтири на діалогічність, методологічну відкритість тощо) сприяє формуванню якісно нового типу християнського богослов'я, котре ознаменовується радикальною ортодоксією в широкому витлумаченні цього поняття у застосуванні не виключно до протестантської, а загальнохристиянської традиції.

Як нам вдалося простежити, у популярних в ХХ – ХХІ ст. есхатологічних доктринах християнського богослов'я потенційно закладене чітке аксіологічне підґрунтя, котре спрямоване на сотеріологію як остаточну мету Богоуподібнення, а поряд з тим вони засвідчують певну релевантність секулярним футурологічним концепціям, які акцентують аспект особистісної моральної відповідальності та солідарності людства в протистоянні аморальним тенденціям життя. Адже й у світських дискурсах можливість позитивного вивершення майбутнього за таких суперечливих й неоднозначних соціальних, духовних та екологічних умов уможливується лише на базі діяльної переоцінки подальших норм життя – тобто через позитивну зміну аксіологічних стратегій розвитку людської цивілізації. Але якщо остаточною метою світської футурології є адекватна модель гармонійного буття людини в цьому світі, то християнська есхатологія виводить нас до концепту Царства Божого. Таке витлумачення смислу очікування Царства Божого має психологічну перевагу над світською футурологією в аспекті можливості подолання тривожності щодо настання «кінця віків» чи «кінця людської цивілізації», але лише за умови, що людина буде докладати максимум зусиль на шляху підготовки себе до цього обіцяного Царства. На цьому тлі й переформатовується ціннісний горизонт есхатологічного дискурсу: він перестає бути ізоляційним і паралізаційним щодо соціального активізму, а навпаки, заохочує відповідальність вірян й їхню емпатійну соціальну ефективність заради забезпечення потенційної зустрічі з есхатологічним фіналом у максимально можливому форматі гармонії життєвого світу (принаймні в аспекті тієї соціальної реальності, впливати на яку можуть християнські спільноти). Саме в цих умовах викристалізовується значний аксіологічний потенціал синергійного підходу до витлумачення футурологічних інтенцій людської свідомості, – поєднання в них раціонального / секулярного та ірраціонального / релігійного чинників. Цей потенціал здатен бути

запобіжним фактором деградації, вихолощення та руйнування навколишньої дійсності в єдності всіх сфер буття людини. Іншими словами, дієве творення власної духовності на шляху наближення Царства Божого поряд із чітким усвідомленням відповідальності за життя «тут і тепер» перед спільнотою та суспільством – ось взірцева настанова задля оптимальної моделі майбутнього, котра є гуманістичною за своєю суттю, а тому відповідною як християнському віровченню, так й аксіологічним настановам конструктивних світських етичних дискурсів.

Етична визначеність постсекулярності мотивована, з одного боку, секулярним подоланням безумовності Трансцендентного джерела норми і постмодерною вимогою «множини істин», а отже певною релятивністю у витлумаченні важливих складових праксеологічно втілюваного вибору-вчинку, а з іншого – прагненням до безконфліктності, толерантності в полісвітотрядному суспільстві, де все ж, в силу і тієї ж постмодерності, і реальних свідчень поновленої уваги до релігії, релігійні істини зберігають свою аксіологічну легітимність в оцінності морально належного. Така дихотомія стає найбільш явною при розгляді таких аксіологічних колізій постсекулярності як дискусії про припустимість правового закріплення заборони / дозволу абортів, евтаназії, сурогатного материнства, етико-соціального статусу гомосексуалістів тощо. Саме розгляд цих проблем демонструє, що інколи, те, що для релігійної етики є гріхом, а отже, антицінністю, для світської виступає стандартом соціального благополуччя та культури толерантності. Сучасність постсекулярності у «християнському світі» свідчить про чи не найвагомішу кризу саме в царині етичної визначеності. Важливо, щоб моральна теорія постсекулярності у своїх засновках була налаштована на прагнення до ефективної синергії світсько-соціальних та релігійно-конфесійних імперативів, а конкретна практика враховувала необхідність не декларативного, а дійсного авторитету моральних настанов. Це уможливується в умовах пріоритетного усвідомлення християнської етики як вчення про любов і прощення, а також орієнтацію в соціальному контексті на багатофакторний підхід в оцінці не узагальненого феномена, а кожної конкретної моральної ситуації, що є унікальною.

В аксіосфері сьогодення взірці ефективної синергії гуманістично-світського і сакралізовано-релігійного можуть реалізовуватися й активною включеністю спільнот у духовний саморозвиток та соціаль-

но значущу активність через естетично-мистецькі обрії уваги до релігійної тематики, а завдяки їй – і до гострих антропологічних проблем та їхніх сотеріологічних комунікативних форматів. Постсекулярність як особливий стан релігійності, коли демаркація світського й релігійного є доволі лабільною й узалежненою цілою низкою як зовнішньо-соціальних, так і внутрішньо-психологічних чинників, демонструє надзвичайну важливість звернення до мистецької сфери як такої, котра доволі показова для ілюстрації можливостей ефективної синергії світського і релігійного в контексті світоглядного становлення сучасної культури.

Ефективна синергія світського і релігійного в публічному функціонуванні релігійних організацій передбачає поєднання двох чинників: моральної принциповості, але водночас уважності до людини, готовності в релігійних спільнотах усвідомлювати різноманітність сучасного соціуму і відповідати тим викликам, які в ньому наявні. Але не через примноження настороженості до осіб і спільнот, а через активну, не пафосну, емпатійну соціально значущу активність. Соціальна дійсність сьогодення вимагає від християнських спільнот адекватного освоєння сфер освіти, медіа, політики тощо. Політична теологія постсекулярності накреслює систему координат, котра має можливість реалізуватися християнськими спільнотами і християнам як свідомими вірянами та відповідальними громадянами в умовах секулярно закріпленого в правовій площині розділення сфер впливу Церкви і держави. Освітні реформи як у світі, так і в Україні також сприяють розвитку релігійної та богословської освіти й науки, не маргіналізуючи їх, а розглядаючи їх як, хоч і одну з альтернативних, але повноцінну компоненту освітнього та науково-гуманітарного простору. Представленість релігії та її лідерів у медіа та публічному просторі стає дедалі «грамотнішою» та ефективнішою, такою, що відповідає вимогам сучасного вірянина, котрий засвоює інформаційні потоки не тільки й не стільки в опосередкованому спілкуванні, а й через віртуальну комунікацію. Очевидно, що в сучасному громадянському й етико-прикладному просторі (зокрема, і в Україні) релігійні імпульси співіснують зі світськими. І важливий шлях ефективної синергії пролягає через усвідомлення релігійними лідерами, з одного боку, ціннісної принциповості, а з іншого – відкритості до діалогу, не нехтування можливостями співпраці з людьми інших світоглядів у тих сферах, де співпраця не порушує переконань.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абельяр П. Этика, или Познай самого себя // Абельяр П. Теологические трактаты / Пьер Абельяр; пер. с лат. С С. Неретиной. – М.: Наука, 1995. – С. 247-310.
2. Абельяр П. Історія моїх страждань / П. Абельяр. – Львів: Літопис, 2004. – 136 с.
3. Абельяр П. Теологические трактаты / Пьер Абельяр. – М.: Прогресе – Гносис, 1995. – 413 с.
4. Августин Бл. Энхиридион Лаврентию, или о вере, надежде и любви / Агустин Блаженный // Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К.: «УЦИММ – ПРЕСС» «ИСА», 1996. – С. 290-349.
5. Августин. О благодати и свободном произволении / Агустин // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – С.532-557.
6. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43 / Фома Аквинский; пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. – К. : Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.
7. Аквинский Фома. Учение о душе / Фома Аквинский; пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
8. Амельченко Н. Цінності об'єднаної Європи / за ред. Шрамович В. – К.: ГО «Лабораторія законодавчих ініціатив», 2013. – 42 с.
9. Англiканська Церква в Британії призначила першу жінку єпископа // Захід.net. – 26 січня 2015. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу:  
[https://zaxid.net/anglikanska\\_tserkva\\_v\\_britaniyi\\_priznachila\\_pershu\\_zhinku\\_episkopa\\_n1338327](https://zaxid.net/anglikanska_tserkva_v_britaniyi_priznachila_pershu_zhinku_episkopa_n1338327). – Назва з екрану. – Дата звернення: 21.01.2018.
10. Андрєєв В. Реформація як чинник формування новосвропейської цивілізації / В. Андрєєв // Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції «Реформація: історичний та сучасний контекст»: Наукове видання / за ред. І. Є. Поліщук. – Херсон, 2017. – С.19-26
11. Ансельм Кентерберийский. Прослогион [Електронний ресурс]. Режим доступу:  
[http://nibiriyukov.narod.ru/nb\\_russian/nbr\\_teaching/nbr\\_teach\\_library/nbr\\_library\\_classics/nbr\\_classics\\_anselm\\_proslogium.htm](http://nibiriyukov.narod.ru/nb_russian/nbr_teaching/nbr_teach_library/nbr_library_classics/nbr_classics_anselm_proslogium.htm) – Назва з екрану. – Дата звернення 22.03.2019.
12. Антология мировой философии. В 4-х т. / ред. сост. В. В. Соколов. – М.: «Мысль», 1969. – Т.1. – 932 с.

13. Антофійчук В. «Біблія і культура»: деякі підсумки семирічної діяльності / В. Антофійчук // Слово і Час. – 2007. – № 1. – С. 87-91.

14. Аристотель. Метафизика / Аристотель / Перевод с греческого П. Д. Перова и В. В. Розанова. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 232 с.

15. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель. / Сост. и подготов. текста С.И.Еремеев – Спб.: Алетейя, К.: Эльга, 2002. – 832 с.

16. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 4. / Аристотель / Пер. и ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.

17. Брэйссер Р. Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью [Электронный ресурс] / Р. Брэйссер // ХОРА. – 2008. – № 1. – С. 63-80. – Режим доступа: <http://www.jkhora.narod.ru/2008-1-06.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 21.03.2018.

18. Баласанян Н. Капеланське служіння – виховання людини в екстремальних умовах / Н. Баласанян // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Культурологія. – 2018. – Вип. 19. – С. 7-17

19. Балух В. Релігійні процеси як чинник формування духовності народу / В. Балух // Науковий вісник ЧНУ. Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2003. – Вип. 163-164. – С. 11-12.

20. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / А. Бадью; перекл. з франц. В.Артюх та А.Рєпа. – К.: Клубук, 2016. – 192 с.

21. Бальтазар Ганс Урс фон. Теологика. I. Истина мира / Ганс Урс фон Бальтазар / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – xxiv + 301 с.

22. Бальтазар Ганс Урс фон. Верую. Кто такой христианин? / Ганс Урс фон Бальтазар. – Москва: ББИ, 2007. – 207 с.

23. Бальтазар Ганс Урс фон. Истина симфонична / Ганс Урс фон Бальтазар. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 151 с.

24. Бальтазар фон Ханс Урс. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; пер. с нем. – М.: Истина и жизнь, 1997. – 124 с.

25. Барская Ю. Библийность в творчестве И. С. Баха / Ю. Барская // Эстетика і етика педагогічної дії. – 2015. – Вип. 10. – С. 150-159.

26. Баумейстер А. Апорії модерної теорії легітимачії : Семінар часопису «Філософська думка» і кафедри філософії філософського

факультету КНУ ім. Тараса Шевченка / Андрій Баумейстер // Філософська думка. – 2009. – № 5. – С. 22-33.

27. Безнюк Д. К. Секуляризація: опыт систематизации подходов изучения / Д. К. Безнюк // Социология. – 2009. – № 3 – С.98-104.

28. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл / Перевод с английского. Изд. 2-ое, испр. и доп. – М.: Academia, 2004. – CLXX, 788 с.

29. Белла Р. Ген веры [Електронний ресурс] / Р. Белла // Отечественные записки. – № 1. – 2013. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1/gen-very.html> – Назва з екрану. – Дата звернення 11.03.2019

30. Белла Р.Н. Социология религии / Роберт Белла // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / Сокр. пер. с англ. В.В. Воронина, Е.В. Зиньковского. – М.: Издательство «Прогресс», 1972. – С. 265-281.

31. Бергер П. Недороботаная концепция / П. Бергер // Религиоведческие исследования. – 2011. – №5-6. – С. 103-110.

32. Бергер П. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива / П. Бергер; пер. с англ. под ред. Г.С. Батыгина. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 168 с.

33. Бергер П. Религия и проблема убедительности. Неприкосновенный запас [Электронный ресурс] / П. Бергер // Неприкосновенный запас. – 2003, № 6(32). – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nz/2003/6/religiya-i-problema-ubeditelnosti.html>. – Назва з екрану. – Дата звернення 21.05.2018.

34. Бердяев Н.А. Философия свободы. Часть первая. Глава I. Философия и религия [Електронний ресурс] / Н.А.Бердяев // Библиотека "ВЕХИ". – Режим доступа: [http://www.vehi.net/berdyayev/filos\\_svob/index.html](http://www.vehi.net/berdyayev/filos_svob/index.html) – Назва з екрану. – Дата звернення 11.09.2018

35. Біблія. Український переклад І. Огієнка [Електронний ресурс] // Біблія онлайн, 2003-2019. – Режим доступа: <https://www.bibleonline.ru/bible/ukr/?r=BF>. – Назва з екрану. – Дата звернення 14.09.2018.

36. Біла О. Християнство між постметафізикою та постмодерном: два приклади богословської думки в епоху кінця історії / Оріся Біла // Наукові записки УКУ. – 2015. – Ч. 5: Богослов'я, вип. 2. – С. 505-516.

37. Білокобильський О. Теологія та секуляризація: парадокс

Абеляра / О. Білокобильський // Схід. – 2015. – № 4. – С. 13-16.

38. Блюменберг Х. Из книги «Легитимность нового времени» / Х. Блюменберг ; перевод с нем. П. Резвых / Х. Блюменберг // Новое литературное обозрение. – 2007. – № 5. – С. 10–25.

39. Боецій С. Розрада від філософії / С. Боецій / Пер. з лат. А. Содомора. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2002. – 146 с.

40. Бойко Р. Ю. Проблеми осмислення релігії в філософії англійського емпіризму XVI-XVIII століття [Електронний ресурс] / Р. Ю. Бойко // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Випуск 7. – 2012. – С. 36- 46. – Режим доступу: [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE\\_FILE\\_DOWNLOAD=1&Image\\_file\\_name=PDF/Nznuoa irD2009\\_2012\\_7\\_6.pdf](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Nznuoa irD2009_2012_7_6.pdf) – Дата звернення 24.10.2018

41. Бродецький О. Антропологічні джерела релігійності та етичні умови її гуманізації / О. Бродецький // Релігія та соціум. – 2013. – № 3-4. – С. 226-233.

42. Бродецький О. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей: Монографія / О. Бродецький. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. – 336 с.

43. Бродецький О. Ціннісні чинники імунітету від деструктивних форм релігійності в умовах ескалації тоталітарних рецидивів / О. Бродецький // Світоглядно-ціннісне самовизначення людини. Толерантність: соціально-сміслові варіації та євроінтеграційний контекст. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції молодих науковців (8-9 травня 2015 року). – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2015 – С. 37-42.

44. Бродецький О.Є. Соціальна справедливість й етична відповідальність релігійних спільнот та лідерів: український вимір / О.Є. Бродецький // Релігія та Соціум: Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – №1-2 (13-14). – С.25-32.

45. Бродецький О.Є. Ірраціональне в теоретичному знанні: антрополого-ціннісні параметри та гуманітарно-методологічні потенції: автореф. дисер. на здобуття наук. ступ. канд. філос. н. 09.00.09 – філософія науки / О. Є. Бродецький. – Чернівці: Рута, 2007. – 21 с.

46. Бродецький О.Є. Евристичні аспекти синергії гуманістичних ідей етики релігій / О. Є. Бродецький // Суспільство, держава і церква у

спектрі міждисциплінарних досліджень: зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 9-10 верес. 2016). – Хмельницький: ХНУ, 2016. – С. 7-9.

47. Булгаков М. А. Романы: Белая гвардия. Жизнь господина де Мольера. Театральный роман. Мастер и Маргарита / М. А. Булгаков. – Кишинев: Литература артистикэ. – 768 с.

48. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т.1-2. / Р. Бультман. – М.: РОССПЕН, 2004. – 752 с.

49. Бух А. Й. Інтерес до релігії зростає – вплив християнської етики падає? / А. Й. Бух // Наукові записки УКУ. – 2012. – Ч. 3 : Філософія, вип. 1. – С.247-262

50. Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук. О достоинстве и приумножении наук. / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. – М.: Мысль, 1971. – Т. 1. – С. 57 - 546.

51. Ваттимо Дж. После христианства / Джанни Ваттимо; [пер. с итал. Д. В. Новиков]. – М. : Три квадрата, 2007. – 160 с.

52. Введенский А.И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом / А. И. Введенский // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / [Сост. и автор вступ. статьи П.В. Алексеев]. – М.: Политиздат, 1990. – С. 335-352.

53. Введенский А.И. Философские очерки. Выпуск I. / А. И. Введенский. – Спб.: Тип. «В.С. Балашев и Ко», 1901. – 223 с.

54. Вейз Джин Эдвард мл. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Джин Эдвард Вейз мл. – Минск: Фонд «Лютеранское наследие»; Word Wide Print, 2002. – 240 с.

55. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття. / Жан-Поль Віллем; перекл. з франц. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331 с.

56. Вододіли секуляризації : Монографія / О. Білокобильський, В. Левицький, Р. Халіков та ін.; Ред. О. Білокобильський, В. Левицький. – Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. – 240 с.

57. Габермас Ю. Діалектика секуляризації / Юрген Габермас; пер. з нім. О. Ведров // Критика. – 2009. – № 1-2. – С. 10-13.

58. Гаврилюк Т. Актуалізація сутнісного потенціалу людини в християнській антропології / Т. Гаврилюк // Світогляд – Філософія – Релігія. – 2012. – Вип. 2. – С.152-160.

59. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П.П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории / [Ред.: Т.И. Ойзерман]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 5-28.



60. Гарт Д. Б. Міф схизми / Гарт Д. Б. // Наукові записки УКУ. – 2015. – Ч. 5: Богослов'я, вип. 2. – С. 375-390.

61. Гасяк О.С. Наукова проблема та концептуальні уявлення про неї / О.С. Гасяк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2001. – Вип.101. – С. 16-19.

62. Гендер, релігія і націоналізм в Україні (Дослідження реалізовано за фінансової підтримки Регіонального Представництва фонду ім. Г. Бьоля в Варшаві) [Електронний ресурс]. – Київ, 2012. – 150 с. – Режим доступу: <https://ua.boell.org/sites/default/files/gender-religion-nationalism-in-ukraine-www.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.06.2017.

63. Гендерна рівність і розвиток: погляд у контексті європейської стратегії України [Електронний ресурс]. – Київ, 2016. – 244 с. – Режим доступу: <http://razumkov.org.ua/upload/Gender-FINAL-S.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.06.2017.

64. Гендерне «виховання» або як з ваших дітей робитимуть гомосексуалістів. Інформаційно-аналітичне видання. – 45 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://stopgender.files.wordpress.com/2012/01/genderne-vihovannja.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 30.01.2017.

65. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної і цивільної / Т. Гоббс; перк. з англ. – К.: Дух і літера, 2000. – 606 с.

66. Говорун Кирило (архімандрит). Цінності у сучасному світі [Електронний ресурс]; укл. інтерв. Линник Н. // OPEN. Інтелект-проект Києво-Могилянської бізнес-школи. – 4 грудня 2017 року. – Режим доступу: <http://open.kmbs.ua/cinnosti-u-suchasnomu-sviti/> – Назва з екрану. – Дата останнього звернення 29.01.2018.

67. Говорун Кирило. Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви / Кирило Говорун; перк. з англ. Олексія Панича. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 328 с.

68. Вілсон Б. Соціологія релігії / Браян Вілсон / Пер. з англ. М. Хорольської. – Х. : Акта, 2002. – 344 с.

69. Головин С. Библия и политика. / Сергей Головин. – К.: Книгоноша, 2015. – 144 с.

70. Горохолинская И. Современная культура: ценностная идентичность человека в условиях постсекулярности /

И. Горохолинская // Власть и Общество (Теория, История, Практика). – 2018. – № 1 (45). – Т I. – Тбилиси, Грузия. – С. 100-109.

71. Горохолинская И.В. Концепция «Всеобщей Церкви» И. Канта как схема толерантизации межконфессиональных отношений: служение Богу как уважение к другому [Электронный ресурс] / И. Горохолинская // *Studia Humanitatis*. – 2015. – № 2. – Режим доступа: <http://st-hum.ru/node/272> – Назва з екрану. – Дата звернення 21.11.2018.

72. Горохолинская И.В. Пути религии в современной культуре: аксиологический выбор как экзистенциальный акт [Электронный ресурс] / И. Горохолинская // *Studia Humanitatis*. – 2016. – № 4. – Режим доступа: <http://st-hum.ru/content/goroholinskaya-iv-puti-religii-v-sovremennoy-kulture-aksiologicheskii-vybor-kak> – Назва з екрану. – Дата звернення 11.11.2018.

73. Горохолинская И.В. Теология в секулярной системе образования: методологические координаты трансформаций / И. В. Горохолинская // *Modern Science – Moderní věda*. – 2017. – № 5. – Praha. – Česká republika, Nemosos. – С. 89-96.

74. Горохолинська І. Секулярне / постсекулярне в контексті облаштування релігійної освіти в Європі / І. Горохолинська // Власть и Общество (Теория, История, Практика). – 2019. – № 2 (50). – Тбилиси, Грузия. – С. 101-112.

75. Горохолинська І.В. Діалог етичних дискурсів у контексті ціннісних тенденцій постсекулярності / І.В. Горохолинська // Практична філософія: Науковий журнал. Випуск 3/2018. – К.: Центр практичної філософії, ПАРАПАН, 2018. – С. 92-97.

76. Горохолинська І.В. Ідейно-теоретичні важелі постсекулярного осмислення аксіологічних вимірів соціальної дійсності / І. В. Горохолинська // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Зб. наук. праць. – К.: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2019. – № 50. – С. 108-112.

77. Горохолинська І.В. Ідея толерантності в гуманістичних філософських дискурсах: історичний екскурс та соціальна значущість / І. В. Горохолинська // Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Видавничо-полігр. центр «Київський ун-т». – № 3 (7). – Київ: ВПП «Київський університет», 2016. – С. 50-53.

78. Горохолінська І.В. Методологічні важелі оновлення теологічного знання в умовах трансформації його академічного статусу в Україні / І.В.Горохолінська // Богословський вісник. Науковий журнал. – № 13. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. – С.44-57

79. Горохолінська І.В. Після секуляризації: візії трансформації європейських цінностей (за ідеями Івана Павла II) / І. В. Горохолінська // Практична філософія: Науковий журнал. Випуск 1/2018. – К.: Центр практичної філософії, ПАРАПАН, 2018. – С. 123-128.

80. Горохолінська І.В. Постсекулярне осмислення соціальної дійсності / І. В. Горохолінська // Гілея. – К.: Вид-во «Гілея», 2019. – №146 (7). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 39-43.

81. Горохолінська І.В. Постсекулярні пошуки Бога: художні алюзії теодицеї (за твором Вільяма Пола Янга «Хижа») / І. В. Горохолінська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. – № 3-4 (27-28). – С. 123-128.

82. Горохолінська І.В. Раціоналізація змісту віри: досвід нового часу і тенденції глобалізації та євроінтеграції / І. В. Горохолінська // Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол.ред.) [та ін.]. – К., 2014. – № 14. – С. 171-180.

83. Горохолінська І.В. Релігійна толерантність та феномен національної ідентичності: соціологічний зріз Тернопільської області / І. В. Горохолінська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. – № 3-4 (23-24). – С. 202-213.

84. Горохолінська І.В. Релігійність та європейські цінності: етика й релігія доби секуляризації та глобалізації (за творами Ч. Тейлора) / І. В. Горохолінська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – № 3-4 (15-16). – С. 27-32.

85. Горохолінська І.В. Реформація як рушійна сила секуляризації культури в Європі / І.В.Горохолінська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. – № 2 (26). – С. 107-113.

86. Горохолінська І.В. Синергія ірраціонального та раціонального в сучасній європейській релігійності / І. В. Горохолінська // Гілея. – К.: Вид-во “Гілея”, 2019. – №145 (6). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 35-40.

87. Горохолінська І.В. Специфіка християнської есхатології та секулярні футурологічні візії щодо майбутнього людства та релігії / І. В. Горохолінська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2019. – № 1-2 (33-34). – С. 133-141.

88. Горохолінська І.В. Толерантність чи духовний деструктивізм: до питання етико-релігійного і суспільно-правового статусу гомосексуалістів у Європі / І. В. Горохолінська // Практична філософія: Науковий журнал. Випуск 4/2015. – К.: Центр практичної філософії, ПАРАПАН, 2015. – С. 16-23.

89. Горохолінська І.В. Толерантність як європейська цінність: біблійні джерела толерантності / І. В. Горохолінська // Богословський вісник. Науковий журнал. – № 10. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 64-74.

90. Горохолінська І.В. Трансформація еклезіально-ціннісної свідомості сучасних християнських спільнот: діалектика секуляризації і фундаменталізації / І. В. Горохолінська // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія «Гуманітарні студії» / ред. кол.: С. М. Ніколаєнко (відп. ред.) та ін. – К.: НУБіП України, 2018. – Вип. 280. – С. 140-147

91. Горохолінська І.В. Церква у віртуальному просторі: місія та форми проповіді в умовах постмодерну (на прикладі ПЦУ) / І. В. Горохолінська // Освітній дискурс: Зб. наук. пр. – К.: Вид-во «Гілея», 2019. – Вип. 6 (14) : Гуманітарні науки. – С. 104–116.

92. Горохолінська І.В. Ціннісні виклики сучасності: роздуми про морально належне і релігійну віру / І. В. Горохолінська // Українське релігієзнавство. – № 80. – К., 2016. – С. 52-58.

93. Горохолінська І.В. Ціннісні орієнтири особи в умовах глобалізації: питання поваги до «іншого» в контексті євроінтеграції / І. В. Горохолінська // Практична філософія: Науковий журнал. Випуск 2/2014. – К.: Центр практичної філософії, ПАРАПАН, 2014. – С. 134-140.

94. Губар О.М. Толерантність і компліментарність у контексті культури прав людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/1386/1/07gomkpl.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 05.06.2017.

95. Гулига А.В. Кант 2-е изд. / А.В. Гулига. – М.: Мол. гвардия, 1981. – 303 с.

96. Гура В.А. Феномен секуляризации в европейской истории / Диссерт. На соискание уч. степ. докт. филос. н. 09.00.03 – история

философии, 09.00.11 – социальная философия / В. А. Гура. – С-Пб.: С-Пб. гос. ун-т, 2000. – 305 с.

97. Гура В.А., Тимерманис Е.Б. Секуляризация в исторических судьбах Европы / В. А. Гура, Е. Б. Тимерманис // Религия и История: материалы V Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 20 – 22 апр. 2017 г. / под ред. С. И. Шатравского; сост. С. И. Шатравский. – Минск: Изд. Центр БГУ, 2017. – С. 317-321.

98. Гура В.О. Есхатологія християн віри євангельської (п'ятидесятників) / Дис. подана на захист наук. ступ. к. філос. н. (спец. 09.00.14 – богослов'я) / В. О. Гура. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2019. – 268 с.

99. Гусак П. Гомосексуалізм: «інша орієнтація», збочення чи хвороба? / П. Гусак // Католицький оглядач. 19.03.2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/gomoseksualizm-insha-orientaciya-zbochennya-chi-hvoroba> – Назва з екрану. – Дата останнього звернення 30.01.2016.

100. Декарт Р. Метафізичні роздуми / Р. Декарт / Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського / [За ред. П. Соколовського]. – К.: Юніверс, 2000. – 304 с.

101. Декларація принципів толерантності ЮНЕСКО; Декларація, Міжнародний документ від 16.11.1995 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995\\_503](http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503) – Назва з екрану. – Дата звернення 28.01.2016.

102. Денисенко А. Интеллектуальные корни секуляризации постреформационной Европы: исторические, философские и теологические аспекты проблемы / А. Денисенко // «Богословские размышления» №17, 2016. / Спецвыпуск «Реформация: восточноевропейские измерения». – С. 180-185.

103. Денисенко А. Секуляризация как двигатель бескомпромиссной Реформации / А. Денисенко // Страницы. – № 21:2. – М.: ББИ, 2017–С. 288-297.

104. Дератани Н.Ф., Тимофеева Н.А. Греческая литература; Хрестоматия по Античной литературе. Т.1. / Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. – М.: Изд.-во: Просвещение, 1965. – 676 с.

105. Дмитриев Г. Полетическа теология в «Левиафане» Томаса Гоббса / Г. Дмитриев // Социологическое обозрение. – 2018. – Т.17. № 3. – С. 56-89.

106. Докаш В. І. Гарас М. Релігійні механізми соціалізації та

утвердження духовних цінностей і толеризації відносин громадянського суспільства / В. Докаш М. Гарас // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці. – Чернівецький нац. ун-т, 2015. – № 1-2 (17-18). – С. 178-185.

107. Докаш В. Реформація як соціокультурний феномен: уроки історії для українського соціуму / В. Докаш // Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Протестантські церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій» (до 500-ліття Реформації). – 27-28 квітня 2017 р. – Тернопіль-Київ: ФОП Осадца Ю.В., 2017. – С. 107-113.

108. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації / В. І. Докаш. – Чернівці: Книги ХХІ, 2007. – 543 с.

109. Доморослий В. Реформація та засади новоєвропейської ментальності / В. Доморослий // Релігія і суспільство: нові преференції. Матеріали міжнародної наукової конференції (м.Чернівці, 27-28 квітня 2006 р.). – Чернівці: Рута, 2006. – С. 117-120.

110. Дудченко В. Синергія філософії і релігії як еон високої духовності / В. Дудченко // Філософські обрії. – Полтава, 2011. – № 25. – С. 207-217.

111. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение [Електронний ресурс] / Э. Дюркгейм; пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с. – Режим доступа: <http://library.khpg.org/files/docs/1372596651.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.02.2019.

112. Дідківський А. А. Православна етика Х. Яннараса / А. А. Дідківський // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2015. – Вип. 2. – С. 14-19.

113. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.

114. Єрошенко Т. Наукова раціональність Нового часу як трансформований християнський схоластичний дискурс / Т. Єрошенко // Людинознавчі студії. – 2015. – Серія «Філософія». Випуск 332. – С. 93-106.

115. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла / С. Жижек // Логос: философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82). – С. 244-265

116. З кожним роком кількість віруючих людей скорочується. // Відомості. 23 серпня 2012 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vidomosti-ua.com/world/50326> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.12.2017.

117. Завійський Р. Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського / Р. Завійський // Філософська думка: Sententiae IV. – Київ, 2013. – С. 74-83.

118. Залужна А. Релігія як предмет філософського дослідження / А. Залужна // Українське релігієзнавство. – К.: ІФ НАН України, 2003. – Вип. 26. – С. 4-10.

119. Захара І. С. Проблема розуму і віри в історії філософії / І. С. Захара // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Сер. : Історичне релігієзнавство. – 2011. – Вип. 4. – С. 78-87.

120. Звенигородський В. Наука, віра та моральність у філософії Канта / В. Звенигородський // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 264-265. – С. 107-112.

121. Звіт за результатами дослідження: «Опитування громадської думки для визначення суспільного сприйняття ЛГБТ та шляхів його поліпшення» / Авт. звіту Привалов Ю., Трофименко О., Рокицька О., Касянчук М. – К.: Центр соціальних експертиз Інституту соціології Національної академії наук України, 2013. – 52 с.

122. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / Й. Зізіулас; пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 276 с.

123. Злочевська М. В. Концептуальний вимір філософії діалогізму / М. В. Злочевська // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка: збірник наукових праць. – 2009. – № 1(25). – С. 32–35.

124. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества [Електронний ресурс] / Р. Инглхарт // ПОЛИС: Политические исследования. – 1997. – № 4. – С. 6-32. – Режим  
доступа:  
[http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie\\_publicacii\\_Polisa/I/1997-4-2-Ingheheart\\_Postmodern.pdf](http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie_publicacii_Polisa/I/1997-4-2-Ingheheart_Postmodern.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 15.12.2018.

125. Ириней Лионский. Против ересей // Деревенский Б.Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. Источники. – СПб.: Алетея, 2000. – 528 с. – С. 186-200.

126. Искандер Ф. Сон о Боге и дьяволе // Ф. Искандер. Козы и Шекспир / Ф.Искандер. – М.: Время, 2004. – 704 с. – С. 641-675.

127. Иван Павло II. Пам'ять та ідентичність. Бесіди на зламі століть / Иван Павло II / Перек. з іт. М. Прокопович. – Львів: Літопис, 2005. – 168 с.

128. Іваницька А. Г. Свобода як ідея, поняття. Наслідки в християнській практиці [Електронний ресурс] / А. Г. Іваницька. – Режим доступу: <https://www.sworld.com.ua/konfer33/46.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 07.10.2017.

129. Інформаційні матеріали підготовлені до чергового засідання постійно діючого Круглого столу «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин» 26 квітня 2018 р. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018\\_Religiya.pdf](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 25.05.2018.

130. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь / Іоан Золотоустий, свт. / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка); [пер. прот. Михайла Маруська]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – Т.2. К.1. – 525 с.

131. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас; пер. з нім. А.М. Єрмоленка – К.: Лібра, 2001. – 400 с.

132. Йошпе Рафаэль. Что такое еврейская философия? / Рафаэль Йошпе; пер. с англ. Дм. Фролова. – Иерусалим-Гешарим-Москва: Мосты культуры, 2003. – 128 с.

133. Казанова Х. По той бік секуляризації: Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Х. Казанова; пер. з англ. О. Панича. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 264 с.

134. Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / Х. Казанова; перек. з англ. Р. Скакуна. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019. – 348 с.

135. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. В 3-х тт. / Ж. Кальвин. – Том 1: Книга I, II. – М.: Издательство Российского гуманитарного университета, 1997. – 581 с.

136. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь: Реноме, 1998. – 464 с.



137. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Тракаты и письма / [Ред.кол.: Б.М. Кедров, В.М. Богуславский, А.В. Гулыга и др.]; пер.с нем.: Н. Вальденберг, Т. Васильева, А. Гулыга и др. – М.: Наука, 1980. – С. 78-278.

138. Капуто Д. Как секулярный мир стал постсекулярным / Д. Капуто // Логос: философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82). – С. 186-206

139. Кентерберийский А. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой / Ансельм Кентерберийский. – М.: Канон, 1996. – 400с.

140. Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М.: Nota Bene, 1998. – 424 с.

141. Кобяков О., Трохименко О. Нігілізм та релятивізм софістів як попередники античного скепсису [Електронний ресурс] / О. Кобяков, О. Трохименко. – Режим доступу: <http://dspace.nbuiv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39477/03-Kobyakov.pdf?sequence=1> – Назва з екрану. – Дата останнього звернення 5.03.2019.

142. Коваленко Г., Осадча Я. «Ми живемо в країні зовнішньої релігійності, де всі православні, але побороти корупцію ніяк не можемо», – Георгій Коваленко [Електронний ресурс] // People In. – 20.06.2017. – Режим доступу: <https://people.in.ua/2017/06/strana/mi-zhivemo-v-krayini-zovnishnoyi-religijnosti-de-vsi-pravoslavni-ale-poboroti-koruptsiyu-niyak-ne-mozhemo-georgij-kovalenko/> – Назва з екрану. – Дата звернення 06.06.2018.

143. Козьмук Я.Р. Антиномія істини і моралі в християнському вимірі / Я.Р. Козьмук // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2001. – Вип. 101. – С. 72-75.

144. Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс; Пер. с англ. О. Боровой и К. Гуrowsкой. Под общей ред. и с примеч. О. Боровой. Послесл. С. Лёзова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 263 с.

145. Коли Бог стає зброєю. Переслідування за релігійними переконаннями в ході воєнного конфлікту на сході України. Квітень 2015 [Електронний ресурс] / Звіт Центру Громадянських Свобод та Міжнародного партнерства за права людини у рамках платформи

«Громадянська солідарність». – 22 с. – Режим доступу: [https://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04\\_Report\\_Religious\\_persecution\\_in\\_occupied\\_Donbas\\_ukr.pdf](https://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04_Report_Religious_persecution_in_occupied_Donbas_ukr.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 21.12.2018.

146. Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії / М. Конрад. – Рим, 1974. – 396 с. – (Праці філософічно-гуманістичного факультету. Том. X-IX Vol.)

147. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит. ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.

148. Криворучко Ю.І. Статистичні та мотиваційні виміри проявів сакрального у сучасному суспільстві / Ю. І. Криворучко // Комунальне господарство міст – 2018. – Випуск 7 (146). – С. 291-301.

149. Кришмарел В.Ю. Релігійна освіта в державних школах: європейський та український контекст / В.Ю. Кришмарел // Збірник наукових праць «Проблеми сучасного підручника». – Випуск 13. – 2013. – С. 121-130.

150. Крыжелев А. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного / А. Крыжелев // Логос. – № 4 (67). – 2008. – С. 28-32.

151. Кубі Габрієла. Гендерна революція: релятивізм в дії / Г. Кубі / перк. за вид. Gabriele Kuby Die Gender Revolution: Relativismus in Aktion. – Fe-Medien: Kissleg, 2007.; з нім. перек. О.Степанишин та С.Матіяш; Наук. ред.: П.Гусак. – Львів: УКУ, 2012. – 57 с.

152. Кубі Габрієла. На шляху до нової гендерної людини: як німецька держава виховує дітей / Г. Кубі / перек. за вид. Gabriele Kuby. Verstaatlichung der Erziehung Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen Fe-Medienverlag: Kisslegg, 2007.; переклад. О.Джумало, наук. ред. П.Гусак. – Львів: УКУ, 2013. – 27 с.

153. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.

154. Кюнг Г. Церковь / Г. Кюнг; пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – 677 с.

155. Ларіонова В. Глобальна етика а контексті нової цивілізаційної парадигми / В. Ларіонова // Українська етнопедagogіка у контексті розвитку сучасних теорій виховання та навчання / За ред. Н. Лисенко. – Івано-Франківськ: Плай, 2005. – С. 24-32.

156. Лаухіна І. Вивчення релігії у школах Франції в контексті європейських культурних традицій / І.Лаухіна // Порівняльно-педагогічні студії № 1(15), 2013. – С. 18-27.

157. Левинас Э. Время и другой; Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 266 с.

158. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

159. Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики / ред. И. Баранов, О. Басий. – М.: Издательство Францисканцев, 2009. – 1062 с.

160. Логинов А.В. Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю. Хабермаса / А. В. Логинов // Вестник РГГУ. – 2010. – №13. Серия «Философия. Социология». – С. 34-44

161. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. / Дж. Локк; Пер. с англ. и лат.; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.

162. Луговой С.В. Интерпретация Библии в практической философии И. Канта: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.03 «История философии» / С.В. Луговой; РГУ им. И. Канта – Калининград, 2007. – 20 с.

163. Лукасік Я.Г. П'ять ідей, які колись змінили світ. Чи зможуть вони сьогодні змінити Україну? // R 500.ua років Реформації. Рух, що змінив світ [Буклет]; видавництво не вказано. – С. 4-5.

164. Луц У. Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного: Монографія / У. Луц. – Львів: Літопис, 2016. – 240 с.

165. Маграт А. Богословская мысль Реформации / А. Маграт; пер. с англ. – Одесса: ОБШ «Богомыслие», 1994. – 316 с.

166. Макінтайр Е. Після чесноти. Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр; перекл. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2002. – 436 с.

167. Максим (Исповедник), преп. Главы о любви. – К.: Издание Свято-Михайловского храма памяти жертв Чернобыля, 1997. – 96 с.

168. Малосс А. Виступ Президента Європейського соціально-економічного комітету. Пленарне засідання від 21 січня 2014 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.eesc.europa.eu/resources/docs/14-01-21-speech-henri-malosse-ukraine-uk.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 08.09.2017.

169. Мануссакіс Дж. П. Обіцянка нового і тиранія Тотожного / Дж. Мануссакіс // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. –

Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 121-139.

170. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж. - Л. Марион // Символ. – № 56. – 2009. – М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 292 с.

171. Марко В.Ю. Формування християнських цінностей дітей молодшого шкільного віку у співпраці недільної школи, церкви і сім'ї / В. Ю. Марко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – №1(54). – 2013. – С. 139-148.

172. Марковський Б. До питання становлення і розвитку основ релігійної толерантності / Б. Марковський // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: Матеріали засідання «круглого столу» від 29 травня 2007 р. / За заг. ред. П.Ю. Сауха – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2007. – С. 83-86.

173. Мартін Д. Релігія, політика і секуляризація у Східній і Західній Європі / Д. Мартін; пер. з англ. Р. Скакун // Наукові записки УКУ. – 2012. – Ч. 3 : Філософія, вип. 1. – С. 263-282.

174. Марценяк Т.О., Новик Т.О., Святненко С.В. Крос-культурний аналіз ставлення населення до геїв та лесбійок: Україна, Швеція, Іспанія, Угорщина та Німеччина / Т. О. Марценяк, Т. О. Новик, С. В. Святненко // Український соціум. – 2014. – №1(48). – С.31-43.

175. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання / М.Г. Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.

176. Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования / В. М. Межуев. – СПб.: СПбГУП, 2011. – 440 с.

177. Милбанк Д. Материализм и трансцендентность / Д. Милбанк // Логос: философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82). – С. 3-33.

178. Милбанк Д. Постмодерный критический августинизм»: Краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы / Д. Милбанк // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. – Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 108-121.

179. Мир Просвещения. Исторический словарь / Под ред. Винченцо Феронне и Даниеля Роша; пер. с итал. Н. Ю. Плавинской под. ред. С. Я. Карпа. – М.: Памятники исторической мысли, 2003. – 668 с.

180. Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения / Л.Н. Митрохин. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – 1046 с.

181. Мілль Дж. С. Про свободу та інші есе / Дж. С. Мілль; пер. з англ. – К: Видавництво Соломії Павличко Основи, 2001. – 463 с.

182. Мінаков М. Вчення Канта про віру розуму / М. Мінаков. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.

183. Міфи і правда про батьків-геїв // Національний ЛГБТ портал України. – 13.12.2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://www.lgbt.org.ua/materials/show\\_995/](https://www.lgbt.org.ua/materials/show_995/) – Назва з екрану. – Дата звернення 30.01.2015.

184. Мозговий І. Неоплатонізм і патристика, або Світло в призерках великої цивілізації / І. Мозговий. – Суми: ДВНЗ «УАБС НБУ», 2009. – 470 с.

185. Мокієнко М. Феномен п'ятидесятництва / М. Мокієнко. – Рівне, 2018. – 440 с.

186. Мосиожник Л.А. Человек перед лицом культуры / Л. А. Мосиожник. – Кишинев: Высшая Антропологическая Школа, 2004. – 402 с.

187. Мудраков В. Секуляризація як втілення футурологічних ідей Фрідріха Ніцше / В. Мудраков // Українське релігієзнавство. – 2017. – Випуск 84. – С. 43-50.

188. Мунье Е. Манифест персоналізму [Електронний ресурс] / Е.Мунье. – М.: Республика, 1999. – 559 с. – Режим доступу: [https://lib.rmvoz.ru/sites/default/files/fail/mune\\_emmanuelyl\\_manifest\\_personalizma.pdf](https://lib.rmvoz.ru/sites/default/files/fail/mune_emmanuelyl_manifest_personalizma.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 13.11.2018.

189. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Мур; пер. с. англ. Л.В. Коноваловой / [Общ. ред. И.С. Нарского; вступ. статья И.С. Нарского, Л.В. Коноваловой]. – М.: Прогресс, 1984. – 324 с.

190. Мясников А.Г. Кант и революция в религии / А.Г. Мясников // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. – Пенза: ПГП им. В.Г. Белинского, 2007. – №8. – С. 7-11.

191. Филипчук С. Інформаційна політика українських Християнських Церков [Електронний ресурс] / С. Филипчук // Науковий блог Національний університет Острозька Академія, 2009. – Режим доступу: <http://naub.oa.edu.ua/2009/informatsijna-polityka-ukrajinskyh-hrystyanskyh-tserkov/> – Назва з екрану. – Дата звернення: 14.06.2018.

192. Неретина С.С. Абелья и особенности средневекового философствования / С. С. Неретина / Абелья Пьер. Тео-логические

трактаты. – М.: Прогресс - Гносис, 1995. – С.5-49.

193. Ницше Ф. Антихристианин / Ф.Ницше // Сумерки богов / [Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]; пер. А.В. Михайлова. – М.: Политиздат, 1990. – С.17-94.

194. Ніцше Ф. Народження трагедії. Невчасні міркування I – IV. Твори спадку 1870 – 1873 / Ф. Ніцше // Повне зібрання творів Критично-наукове видання у 15 томах. – Львів: Асторолія, 2004. – 769 с.

195. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Ф. Ніцше. – Львів: Літопис, 2002. – 320 с.

196. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Ф. Ніцше – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.

197. Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа. – Львів, 1992. – 500 с.

198. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический / Э. Нойманн; пер. В. М. Донец.; науч. ред. и послесл. В. В. Зеленский. – СПб.: Академический проект, 1999. – 206 с.

199. Нуллес П., Миченер Р. Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / Патрик Нуллес, Рональд Миченер. – К.: Книгоноша, 2015. – 304 с.

200. Ньюбигин Л. Л. Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии / Л. Л. Ньюбигин. – М.: Центр «Нарния», 2006. – 240 с.

201. Огаркова Т. Життя європейців: ЛБГТ та одностатеві шлюби у Франції / Т. Огаркова // Українська правда. Життя. 28.10.2014 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://life.pravda.com.ua/society/2014/10/28/182863/> – Назва з екрану. – Дата звернення 30.01.2015.

202. Ориген. О началах / Ориген. – Новосибирск, 1993. – 458 с.

203. Ориген. О началах. Против Цельса / Ориген. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.

204. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины [Електронний ресурс]. – 181 с. – Режим доступу: [ftp://188.138.185.83/Soft/632\\_ORTHO-books\\_RUS/veritas.pdf](ftp://188.138.185.83/Soft/632_ORTHO-books_RUS/veritas.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 29.01.2018.

205. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.

206. Панич О. Чарльз Тейлор та Хосе Казанова у Києві. Нотатки очевидця [Електронний ресурс] / О. Панич // Релігія в Україні.

Актуальний коментар від 23.06.2013. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/22364-charlz-tejlor-i-xose-kazanova-v-kiyevi-notatki-ochevidcya.html> – Назва з екрану. – Дата звернення 07.08.2017.

207. Паничок Т.Я. Статеве виховання учнівської молоді у Німеччині. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата педагогічних наук (13.00.07 – теорія і методика виховання) / Т. Я. Паничок. – Тернопіль, 2010. – 200 с.

208. Папа Римський: позиція Церкви щодо абортів і гомосексуалістів відома, а я – син Церкви! [Електронний ресурс] // Папа Франциск наступник святого Петра. – Режим доступу: <http://popefrancis.org.ua/?p=1478> – Назва з екрану. – Дата звернення 30.01.2015.

209. Паращевин М. Теория секуляризации в европейском научном дискурсе / М. Паращевин // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 2. – С. 90-102.

210. Парсонс Т. Система современных обществ /Т. Парсонс; пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева. Под ред. М.С. Ковалевой. — М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.

211. Паскаль Блез. Мысли. Малые сочинения. Письма / Б. Паскаль; пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. – М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2003. – 528, [8] с. – (Золотой фонд мировой классики).

212. Петрушенко О. Місто та його образ як фактори формування утопії / О. Петрушенко // Вісн. Нац. ун-ту «Львів. Політехніка». – 2007. – № 578. – С. 74-78.

213. Пивоварова Н. Сучасна релігійність: детермінанти, характерні риси, тенденції розвитку / Н. Пивоварова // Грані. – 2014. – № 2 (106). – С. 117-123.

214. Пирог Г. Соціальні аспекти функціонування релігійних цінностей / Г.В. Пирог // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 26. – С. 30-37.

215. Пифагор. Золотий канон. Фигуры эзотерики / Пифагор. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 448 с.

216. Платон. Государство / Платон; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова; вступ. ст. Е. Н. Трубецкого; коммент. В. Ф. Асмуса. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.

217. Платон. Діалоги / Платон; пер. з давньогр. – К: Основи, 1999. – 395 с.

218. Платон. Протагор [Електронний ресурс] / Платон // Діалоги Платона. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/plato01/15prota.htm> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.09.2017.

219. Погромська Г.І. Реалізація релігійної освіти в системі середніх загальноосвітніх шкіл: світовий досвід / Г.І. Погромська // Вісник Запорізького національного університету. Педагогічні науки. – №1. – 2008. – С. 211-215.

220. Политическое богословие / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2019. – х + 364 с.

221. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 2. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники / К. Поппер. – К.: Основи, 1994. – 495 с.

222. Попович В. М. Соціальна робота в контексті вчення Православної Церкви / В. М. Попович // Суспільство і особистість у сучасному дискурсі : матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції / редкол.: В. Л. Погребна, Н. В. Островська, І. Ю. Тонкіх та ін. – Дніпро : ЛПРА, 2018. – С. 514–516.

223. Починок Б.В., Починок І.Б. Духовно-практичні виміри віри / Б.В. Починок, І.Б. Починок // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 1999. – Вип. 64. – С. 8-11.

224. Починок Б.В., Починок І.Б. Про природу гуманітарної предметності / Б.В. Починок, І.Б. Починок // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2001. – Вип. 101. – С. 19-22.

225. Починок І.Б. У пошуках методологічної стратегії гуманітарного пізнання / І.Б. Починок // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2001. – Вип. 101. – С. 9-13.

226. Презентація книги Чарльза Тейлора «Секулярна доба» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://duh-i-litera.com/prezentatsiya-knyhy-charlza-tejlora-sekulyarna-doba/> – Назва з екрану. – Дата звернення 19.03.2017.



227. Прохоров М.М. Бытие и уровни его определения / М. М. Прохоров // *Философия и общество*. – М., 2008. – №4 (октябрь-декабрь) – С. 24-43.

228. Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях / Е. Пруцкова // *ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ в России и зарубежом*. – № 2 (30). – 2012. – М.: Изд. Дом «Дело». – С. 268-294.

229. Радецкая А.В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / А. В. Радецкая. – Санкт-Петербург: «Санкт-Петербургский государственный университет», 2011. – 27 с.

230. Разин А.В. Способы обоснования морали / А.В. Разин // *Мысль: Журнал Петербургского философского общества*. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. – 1999. – Т.3. – № 1. – С. 15-41.

231. Рассел Б. *Історія Західної філософії* / Б. Рассел. – К.: Основи, 1995. – 759 с.

232. Рассел Б. *Существование Бога* / Б. Рассел // *Почему я не христианин* / [Сост., авт. предисл. и прим. А.А. Яковлев]. – М.: Изд-во пол. лит., 1987 – С. 284-308.

233. Рассел Б. *Сущность религии* / Б. Рассел // *Почему я не христианин* / [Сост., авт. предисл. и прим. А.А. Яковлев]. – М.: Изд-во пол. лит., 1987. – С. 23-37.

234. Реале Дж., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность* / Дж. Реале, Д. Антисери. – ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 336 с.

235. *Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени. Альманах* / [Под ред. О.Э. Душина, А.Г. Погоняйло]. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008. – 234 с.

236. *Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіта* / за ред. Джона Кіста / Пер. з англ. – Львів: ЗУКЦ, 2008. – 160 с.

237. *Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження* [Електронний ресурс] // *Релігія, Церква, Суспільство і Держава : два роки після Майдану (інформаційні матеріали)*. – К., 2016. – С. 22-44. – Режим доступу : [http://razumkov.org.ua/upload/Religiya\\_200516\\_A4.compressed.pdf](http://razumkov.org.ua/upload/Religiya_200516_A4.compressed.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 11.12.2017.

238. Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Електронний ресурс] // Церква, Суспільство, Держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення. – К., 2017. – С.23-48 – Режим доступу: [http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017\\_Religiya.pdf](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 11.12.2017.

239. Рогожа М.М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія / М. М. Рогожа – К. : Вид. ПАРАПАН, 2009. – 216 с.

240. Рудакевич О. Політична культура національних спільнот: теорія та методологія дослідження. Монографія / Олег Рудакевич. – Тернопіль: ТНЕУ, 2013. – 352 с.

241. Рыжов Ю. В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве [Електронний ресурс] / Ю. В. Рыжов. – М.: Смысл, 2006. – 328 с. – Режим доступу: <https://religions.am/wp-content/uploads/2017/04/Ignoto-Deo.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.12.2016.

242. Русин І. І. Місіональна теологія Леслі Ньюбігіна / дисер. На здобут. наук. ступ. канд. філос. н. – 09.00.14 – богослов'я [Електронний ресурс] / І. І. Русин. – Київ: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2019. – 277 с. – Режим доступу: [https://npu.edu.ua/images/file/vidil\\_aspirant/dicer/D\\_26.053.21/Rusin.pdf](https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Rusin.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 30.05.2019.

243. Святитель Григорий Богослов. Пять слов о богословии. Слова (27-31). Полное собрание сочинений / Григорий Богослов, Святитель. – М.: Харвест, 2000. – 32 с.

244. Сири́н Ефре́м, преп. Творения. Т.2. / Ефре́м Сири́н. – Сергиев Посад, 1908. – 430 с.

245. Сири́н Ефре́м, преп. Творения. Т.3. / Ефре́м Сири́н. – Сергиев Посад, 1912. – 428 с.

246. Славиньска М. Ответ христианства утопизму и эскапизму. Протопресвитер Александр Шмеман об истории и культуре М. Славиньска // Филаретовский альманах. – 2013. – С. 170-186

247. Слова Будды / пер. с англ. Н. фон Бока. – М.: Ганга, 2012. – 384 с.

248. Служитель московській патріахії владика Лонгін з Буковини називає українську владу, яка прагне до Автокефалії православної церкви, «антихристами» і «слугами Сатани» (ВІДЕО) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.bukinfo.com.ua/print?lid=103198> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.06.2018.

249. Соловій Р. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто / Р. Соловій // Схід. – 2015. – № 4. – С. 66-75.

250. Соловій Р. Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі / Р. Соловій. – К.: Дух і літера, 2016. – 352 с.

251. Соловій Р. Християнське богослов'я перед викликом постмодернізму: методологічний та радикальний підходи до взаємодії / Р. Соловій // «Богословские размышления» №17. – 2016 / Спецвыпуск «Реформация: восточноевропейские измерения». – С. 222-233.

252. Стадник М. Методологічні засади осмислення взаємодії християнства і науки / М. Стадник // Науковий вісник ЧНУ: Збірник наукових праць. Філософія. – Чернівці: Рута, 2007. – Вип. 346-347. – С. 54-59.

253. Стародубець В. Філософські засади міфологем Відродження / В. Стародубець // Науковий вісник Чернівецького національного університету. Філософія. – Випуск 412-413. – 2008. – С. 198-202.

254. Степанова Е. А. Теории секуляризации в «Проекте модерна»: возможности и границы / Е. А. Степанова // Научный ежегодник Института философии и права / Уральского отделения Российской академии наук. 2009. Вып. 9. – С. 54-73.

255. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура / Г.Я. Стрельцова. – М.: Республика, 1994. – 495 с.

256. Судаков А.К. Абсолютная нравственность: Этика автономии и безусловный закон / А.К. Судаков. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 240 с.

257. Сушко С.М. Директор Києво-Святошинської районної класичної гімназії Світлана Миколаївна Сушко про роль курсу «Основи християнської етики» в системі гімназійної освіти [Електронний ресурс] / С. М. Сушко // Православна Боярщина. 22.05.2013. – Режим доступу:

<http://boyarka.hrest.info/2013/05/22/direktor-kivevo-svyatoshinsko%D1%97-rajonno%D1%97-klasichno%D1%97-gimnazii-svitlana-mikola%D1%97vna-sushko-pro-rol-kursu-osnovi-xristiyansko%D1%97-etiki-v-sistemi-gimnazijno%D1%97-osviti/> – Назва з екрану. – Дата звернення 11.11.2017.

258. Тарасюк Л.С. Проблема культури толерантності в сучасному суспільстві / Л. С. Тарасюк // Гуманітарний часопис. – 2013. – №1. – С. 39-44.

259. Твалтвадзе А. Г. Секуляризация как фактор общественного прогресса (на примере государственно-правовых отношений) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения: сборник / А. Г. Твалтвадзе; сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 3. Институт научного атеизма – Институт Религиоведения АОН при ЦК КПСС. – М., 2009. – С. 303–326.

260. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності.; заг. ред. перек. з англ. А.Васильченка. / Ч. Тейлор. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 696 с.

261. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга; Пер. з англ. О. Панича / Ч. Тейлор. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 616 с.

262. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор; пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 664 с.

263. Тейлор Ч. Структуры замкнутого мира / Ч. Тейлор // Логос: философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82). – С. 33-56.

264. Тейлор Чарльз, Барчук Мирослава. Чарльз Тейлор: Україна вже народилася з потенціалом розділення [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/22443-charlz-tejlor-ukrayina-vzhe-narodilasya-z-potencialom-rozdilennya.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/22443-charlz-tejlor-ukrayina-vzhe-narodilasya-z-potencialom-rozdilennya.html) – Назва з екрану. – Дата зверення 12.11.2017.

265. Тиллих П. Систематическая теология. Т.1-2 / П. Тиллих. – М., С-Пб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.

266. Тишнер Ю. Избранное. Т. II : Философия драмы. Спор о существовании человека / Ю. Тишнер; пер. с польск. – М.: РОССПЭН, 2005. – 488 с.

267. Тоффлер Е. Третья хвиля / Е. Тоффлер; пер. А. Євса, за ред. В. Шовкуна. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.

268. Трейнор Б. Теоретизуя на тему постсекулярного общества / Б. Трейнор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2(30). – С. 178-212.

269. Труш Т. В. Християнський аристотелізм Альберта Великого / Т. В. Труш // Гуманітарні студії. – 2013. – Вип. 20. – С.188-195.

270. Тьонніс Ф. Спільнота та суспільство / Ф. Тьонніс; перек. з нім. – К.: Дух і літера, 2005. – 262 с.

271. У Шотландії геям дозволили приймати церковний сан [Електронний ресурс] // Корреспондент.net. – 21 травня 2013. – Режим доступу: <https://ua.korrespondent.net/world/1561295-u-shotlandiyi-geyam->

dozvolili-prijmati-cerkovnij-san – Назва з екрану. – Дата звернення 20.03.2018.

272. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Л. Уайт; пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 960 с.

273. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д. Узланер // Логос: философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82). – С. 3-33.

274. Узланер Д. Новое видение секуляризации / Д. Узланер // Пушкин. – 2009. – № 1. – С. 130-131.

275. Узланер Д. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) / Д. Узланер // Социологические исследования. – № 8. – Август 2008. – С. 62-67.

276. Умберто Еко. Толерантність та її межі [Електронний ресурс] / Еко Умберто // Незалежний культурологічний часопис «І». – №16. – 2000. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n16texts/eco.htm> – Назва з екрану. – Дата звернення 21.07.2018.

277. Филипович Л., Горкуша О. та ін. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Л.Филипович, О.Горкуша; під ред. Л.О. Филипович. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 650 с.

278. Филипчук С. Трансформація нових медіа християнських конфесій України / С. Филипчук // Схід. – 2018. – № 5 (157). – С. 92-98.

279. Филянова В.Н. На пути к «абсолютной свободе»: постмодернизм и христианство / В. Н. Филянова // Проблемы национальной стратегии. – 2010. – № 4. – С. 167-181.

280. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Отв. ред и ступ ст. И. Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – 575 с.

281. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов / [Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]; пер. В.В. Биbihина. – М.: Политиздат, 1990. – С. 94-143. – (Б-ка атеист. лит.)

282. Фромм Э. Иметь или быть? Психоанализ и религия / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.

283. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм; пер. с англ. Д. Н. Дудинский. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 672 с.

284. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 84–118.

285. Хабермас Ю. Вера и знание / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М.

Л. Хорькова] // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М. : Весь Мир, 2002. – С. 115-131.

286. Хабермас Ю. Граница между верой и знанием / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М.Б. Скуратов] // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь Мир, 2011. – С. 198-233.

287. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? / Юрген Хабермас; [пер. с нем. В. Витковский] // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 39-75.

288. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Пер. с нем. Скуратов Н.Б. – М.: Весь мир, 2011. – 336 с.

289. Хабермас Ю. Религия и публичность / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Б. Скуратов] // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь Мир, 2011. – С. 109-141.

290. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

291. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С.33-48.

292. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Д. Харт. – М.: Изд-во ББИ, 2010. – xviii + 673 с.

293. Хаутепен А. Бог: открытый вопрос / А. Хаутепен // Богословские перспективы современной культуры. – М.: ББИ, 2008. – 517 с.

294. Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла / Ричард Хейз. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 279 с.

295. Хейз Р. Возрождение Воображения / Ричард Хейз. – Черкассы: Коллоквиум: 2012. – 236 с.

296. Хейз Р. Этика Нового Завета / Ричард Хейз; пер. с англ. Г. Ястребова. – М.: ББИ, 2005. – 712 с.

297. Чепмен Г. Путь к счастливому браку. Как создать семью, о которой ты мечтал [Электронный ресурс] / Г. Чепмен. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=218723&p=3> – Назва з екрану. – Дата звернення 11.12.2017.

298. Черенков М. Від ізоляціонізму до «входження у світ»: соціально-філософські рефлексії трансформаційних процесів в українських євангельських церквах // Мультиверсум. – №70 – С.237-24

299. Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм : Генетикотипологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності: Монографія / М.М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.

300. Черенков М. Майбутнє теології та теологія майбутнього: теолого-філософські рефлексії / М. Черенков // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. – Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 61-67

301. Черткова Е. Л. Научный разум и гуманистические ценности [Електронний ресурс] // Философия науки и техники. – М. – 1999. – № 1. – Т. 5. Философия науки в поисках новых путей. – С. 184-204. – Режим доступа: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/ps/ps5/8.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 14.05.2018.

302. Чи варто спалити «Хижу» Пола Янга? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://ubaziky.blogspot.com/2011/08/blog-post\\_30.html](http://ubaziky.blogspot.com/2011/08/blog-post_30.html) – Назва з екрану. – Дата звернення 12.03.2018.

303. Число мусульман і християн зрівняється до 2050 року – дослідження [Електронний ресурс] // ZN,UA. – Режим доступу: <https://dt.ua/WORLD/chislo-musulman-i-hristiyan-u-sviti-zrivnyayetsya-do-2050-roku-doslidzhennya-168772.html> – Назва з екрану. – Дата звернення 25.04.2019.

304. Чікарькова М. Сучасна культура. Проблеми аксіології і термінології / М. Чікарькова. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. – 238 с.

305. Чорний І.П., Огородник В.В., Бродецький О.Є. Основні ристи та проблематика філософії Відродження / І. П. Чорний, В. В. Огородник, О.Є. Бродецький. – Чернівці: Рута, 2000. – 95 с.

306. Чорноморець Ю. Відповідальність Церков за майбутнє України [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials\\_conferences/56445/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/56445/) – Назва з екрану. – Дата звернення 12.03.2018.

307. Чорноморець Ю. Евристичний потенціал теологічного проекту Г.У. фон Бальтазара / Ю. Чорноморець // Філософська думка. – Вип. 4. Католицька філософія. – 2012. – С. 83-94.

308. Чорноморець Ю. Православна теологія на шляху до нової парадигми діалогу / Ю. Чорноморець // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. – Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 74-89.

309. Чорноморець Ю. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу / Ю. Чорноморець // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. – Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 8-15

310. Шадських Ю. Східна мудрість і давньогрецька філософія / Ю. Шадських // Вісн. Нац. ун-ту «Львів. Політехніка». – 2009. – № 636. – С. 99-103.

311. Шарден Т. Феномен человека: Сб. очерков и эссе / Т. Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553 с.

312. Швечиков А. Н. Либерализм как идеология секуляризации / А. Н. Швечиков // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена. – СПб., 2009. – № 12 (89): Общественные и гуманитарные науки (философия, история, социология, политология, культурология, искусствоведение, языкознание, литературоведение, экономика, право). – С. 19-26

313. Шевченко Т. Г. Кобзар. Щоденник / Т. Г. Шевченко. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2012. – 960 с.

314. Шевченко Ю. М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні / Ю. М. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2014. – Випуск 6-7 (134–135). – С. 176-187

315. Шелковіна А. Гендерний суб'єкт в арт-практиках радянського та пострадянського простору / А. Шелковіна // Гендерна проблематика та антропологічні горизонти: збірник матеріалів III Всеукраїнської науково-практичної конференції 4 – 5 жовтня 2013 року. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. – С. 222-229.

316. Шепетяк О. Гносеологічні зміни релігійної філософії. Цикл культурологічних бесід УБНТ і НКТ «Бойківщина» (бесіда 33), 28 лютого 2008 р. [Електронний ресурс] / О. Шепетяк. – Дрогобич: Посвіт, 2008. – 32 с. – Режим доступу: [http://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/3294/1/Shepetyak\\_gnoseologichi\\_2008.pdf](http://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/3294/1/Shepetyak_gnoseologichi_2008.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 12.03.2018.

317. Шердаков В.Н. Иллюзия добра: Моральные ценности и религиозная вера / В.Н. Шердаков. – М.: Политиздат, 1982. – 287 с.

318. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ / Л. Шестов // С. Киркегор. Наслаждение и долг.; Пер. с дат. П. Ганзена. – К.: AirLand, 1994. – С. 423-452.



319. Шестов Л.И. Признавал ли хоть один философ Бога? / Л.И. Шестов // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / [Сост. и автор вступ. статьи П.В. Алексеев]. – М.: Политиздат, 1990. – С. 359-373.

320. Шмеман А. Богослужение в секулярный век [Электронный ресурс] / А. Шмеман. – Режим доступа: <https://www.rulit.me/books/bogosluzhenie-v-sekulyarnyj-vek-read-79328-1.html> – Назва з екрану. – Дата звернення 12.03.2018.

321. Шмеман А., прот. Литургия и жизнь: Христианское образование через литургический опыт / протопресвитер Александр Шмеман / пер. Е.В. Толстая-Милославская, Н.А. Кулькова. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018. – 176 с

322. Шмеман Александр. Богослужение и эсхатология // Шмеман А., прот. Сборник статей. 1947 – 1983 / А. Шмеман, прот; Сост. Е. Ю. Дорман; А. И. Кырлежева. – М., 2009. – С. 299 – 306.

323. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту / Р. Шнакенбург. – К.: Дух і літера, 2005. – 340 с.

324. Шохин В.К. «Философия религии»: становление авторефлексии / В.К. Шохин // Философия религии: Альманах 2008-2009 / [Отв. ред. В.К. Шохин]. / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 16-38.

325. Юдінцев О.В. Походження ідеї Бога: між класичним еволюціонізмом та церковною догмою / О.В. Юдінцев // Гілея. – Філософські науки. – Випуск 89. – К.: Вид-цтво «Гілея», 2014. – С. 265-272.

326. Юм Д. Сочинения в 2-х тт. Т. II / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; Примеч. И.С. Нарского / Д. Юм. – М.: Мысль, 1996. – 799 с.

327. Ямвлих. Жизнь Пифагора / Изд. подгот. В. Б. Черниговский. – М.: Алетейа, Новый Акрополь, 1998. – 248 с.

328. Янг В.П. Хижа. Коли трагедія відкриває вічність. / В.П. Янг. – К.: Книгоноша, 2015. – 288 с.

329. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас; пер. з грецької С. Говоруна. – К.: Дух і Літера, 1999. – 128 с.

330. Яннарас Х. Личность и Эрос / Христос Яннарас; сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной // Избранное: Личность и Эрос. – Москва, 2005. – С. 87–400.

331. Яннарас Христос. Эсхатология: конец времени или

освобождение от времени? / Х. Яннарас // Эсхатологическое учение Церкви (Москва, 14-17 ноября 2005 г.). Материалы богословской Конференции Русской Православной Церкви. – М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. – С. 20 – 24.

332. Ярема Ростислав, свящ. Вчення преподобного Єфрема Сиріна про чесноти (за аскетичними творами) / Р. Ярема, свящ.; Перекл. з російської. – Інформаційно-просвітницький центр Києво-Печерської Лаври, 2007. – 52 с.

333. Яремчук С.С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей / С.С. Яремчук // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія. Право: 36. Наук, праць. – К.: ІВЦ «Політехніка», 2011. – №1(9). – С.105-108.

334. Ярославский Е. Можно ли прожить без веры в бога? / Е. Ярославский // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / [Сост. и автор вступ. статьи П.В. Алексеев]. – М.: Политиздат, 1990. – С. 373-381.

335. Яроцька О. В. Секуляризація та її осмислення в сучасному релігійстві та теологічній думці / О. В. Яроцька // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Випуск 24. – 2014. – С.86-94

336. Ярошовець Т. І. Естетичний потенціал феномену сакрального в контексті гармонізації глобалізаційних процесів сучасної культури / дисер. на здоб. ступ. канд. філос. н. 09.00.08 – естетика [Електронний ресурс] / Т. І. Ярошовець. – К.: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2017. – 198 с. – Режим доступу: [https://npu.edu.ua/images/file/vidil\\_aspirant/dicer/D\\_26.053.21/Yroshovec1.pdf](https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Yroshovec1.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 12.03.2018.

337. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. М.И. Левина. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

338. Aldridge A. Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction / A. Aldridge. – Oxford: Blackwell, 2000. – 232 p.

339. Andrukhovych Yuri. Love and Hatred in Kiev [Електронний ресурс] // The New-York times. – Jan. 29, 2014. – Режим доступу: <http://www.nytimes.com/2014/01/30/opinion/love-and-hatred-in-kiev.html> – Назва з екрану. – Дата звернення 11.06.2017.

340. Ball B. W. The nature of biblical eschatology / B. W. Ball // B. Ball, R. McIver (Eds.) Grounds for assurance and hope: Selected biblical and

historical writings of Bryan W. Ball. – Cooranbong: Avondale Academic Press, 2015. – pp. 212-231.

341. Bellah R. Civil Religion in America / R. Bellah // Bulletin of the Russian Christian Institute of Humanities. – 2014. – Vol. 15, No 3. – P. 162-182.

342. Berger P. The Desecularization of the World / P. Berger. – Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. – 128 p.

343. Berger P. The Sacred Canopy / P. Berger. – N.-Y., 1967. – 456 p.

344. Berger P. The Social Reality of Religion / P. Berger. – London: Faber, 1967. – P. 127-154.

345. Beyer P. Religion and Globalization / P. Berger. – London: Sage Publications. Coupe, Laurence, 1994. – 324 p.

346. Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age / H. Blumenberg. – Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1988. – 677 p.

347. Bruce S. Religion and Modernization / S. Bruce. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – 227 p.

348. Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory / S. Bruce. – Oxford: Oxford University Press. – 2011. – 243 p.

349. Casanova J. Public religions in the modern world / J. Casanova. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1994. – 330 p.

350. Casanova J. Rethinking secularization: A global comparative perspective / J. Casanova // Religion, globalization, and culture/ ed. By P. Beyer, L. Beaman. – Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007. – PP. 101-120.

351. Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority / M. Chaves // Social Forces. – 1994. – Vol. 72. – #3. – Pp. 749-774.

352. Chaves M., Gorski Ph. Religious Pluralism and Religious Participation / M. Chaves, Ph. Gorski // Annual Review of Sociology. – 2001. – Vol. 27. – Pp.261-281.

353. Davie G. Europe: The exception? / G. Davie // The Desecularization of the World. Ed. Peter L. Berger. – Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. – P. 65-85.

354. Davie G. Europe: The Exceptional Case / G. Davie. – London: Darton, Longman and Todd, 2002. – 168 p.

355. Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging / G. Davie. – Oxford: Blackwell, 1994. – 226 p.

356. Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates / G. Davie. – New York: Oxford University Press, 2000. – 66 p.

357. Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept / K. Dobbelaere // *Current sociology*. – 1981. – V. 29. – P. 10-24.

358. Dyskryminacja ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową w zatrudnieniu / Redakcja Krzysztof Śmiszek. – Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, 2011. – 111 s.

359. Dąbrowska Ewa. Dwa modele rozumienia pojęcia tolerancji we współczesnym społeczeństwie polskim w aspekcie przemian o charakterze systemowym / Ewa Dąbrowska // *Pogranicze. Studia Społeczne*. Tom XX (2012). – S. 175-196.

360. Fenn Richard K. The Origins of religion / Richard K. Fenn // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Blackwell Publishing, 2003. – Pp. 176-193.

361. Ferrara A. Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity / A. Ferrara – London: Routledge, 1998. – 187 p.

362. Fukuyama F. The End of History and the Last Man / F. Fukuyama – Free Press, 1992. – 432 p.

363. Giddens A. Living in a Post-Traditional Society / A. Giddens // Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Sesthetics in the Modern Social Order*. – Oxford: Blackwell, 1994. – P. 61-84.

364. Habermas J. Israel or Athens: Where does Anamnestic Reason Belong? / J. Habermas // Habermas J. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. – Polity Press, 2002. – P. 90-150.

365. Habermas J. Transcendence from Within, Transcendence in this World / J. Habermas // Habermas J. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Polity Press, 2002. – P. 55-89.

366. Hadden J. Toward Desecralizing Secularization Theory / J. Hadden // *Social Forces*. – 1987. – Vol.65. – № 3. – P.587-611.

367. Being virtually real? Virtual words from a Cultural Studies Perspective // *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 2008. – Volume 03.1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8293/1/nadja.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 15.03.2019.

368. Hovorun K. Political Orthodoxies. The Unorthodoxies of the Church Coerced / K. Hovorun. – Minneapolis: Fortress Press, 2018. – 210 p.

369. Horokholinska I. Moral challenges of Ukrainian post-secular society: social and value worth of tolerance / I. Horokholinska // *Shid. Analytic and informative journal*. – № 3 (161). – May-June 2019. – Pp. 78-

370. Iwanicki J. Procesy secularyzacyjne a filozofia secularna i postsecularna. Tradycje i współczesność / J. Iwanicki. – Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, 2014. – 127 s.

371. Jenkins P. God's Continent. Christianity, Islam, and European Religious Crisis / P. Jenkins. – N.-Y.: Oxford University Press, 2007. – 340 p.

372. Jaspers F. Narrative Identity Construction among European Religious Believers / F. Jaspers // Identity and Religion. A Multidisciplinary Approach. Nijmegen Studies in Development and Cultural Change. – Volume 42, 2003. – P. 25-52.

373. Luckmann T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society / T. Luckmann. – New York; London: Macmillan, 1967. – 128 p.

374. Makolkin Anna. Aristotle's Views on Religion and his Idea of Secularism / Anna Makolkin // E-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy 2015, Vol. 22(2). – Pp. 71–79

375. Marion J.-L. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness / J.-L. Marion; transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California.: Stanford University Press, 2002. – 283 p.

376. Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness / J.-L. Marion; transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California: Stanford University Press, 2002. – 283 p.

377. Martin D. A General Theory of Secularization / D. Martin. – New York: Harper and Row, 1978. – 353 p.

378. Martin D. The Sociology of Religion: A Case of Status Deprivation? / D. Martin // The British Journal of Sociology. – 1966. – V. 17. – №. 4. – P. 44-59.

379. Martin D. What I Really Said about Secularisation / David Martin // Dialog. – 2007. – V. 46, I. 2. – P. 139-152.

380. Marty M., Appleby R. (Eds.) Fundamentalisms Comprehended / M. Marty, R. Appleby. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 256 p.

381. Milbank J. Can a Gift Be Given? Prolegomena to a future Trinitarian Metaphysic / Gregory Jones and Stephen E. Fowl, (eds.) // Rethinking Metaphysics, Directions in Modern Theology. – Oxford: Blackwell Publishers, 1995. – P. 119–161.

382. Mills C. Wright. The Sociological Imagination / Wright Mills C. – Oxford: Oxford University Press, 1959. – 242 p.

383. Morgan L. M. Reviewing Taylor's A Secular Age [Электронный

ресурс]. – Режим доступа: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13905> – Назва з екрану. – Дата звернення 10.03.2017.

384. Musschenga A. Personal Identity in an Individualized Society / A. Musschenga // *Concilium* 36, 2000. – P. 21-42.

385. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide / P. Norris, R. Inglehart. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. – 329 p.

386. Pepin Luce. Teaching about Religions in European School Systems. Policy issues and trends; translation of the original French version / Luce Pepin. – London, 2009. – 93 p.

387. Romocea A. Church and State: Religious Nationalism and State Inditification in Post-Communist Romania / A. Romocea. – London: Continuum, 2011. – xii + 246 p.

388. Safranski R. Die Hullen, die uns schutzen / Safranski R. // *Stuttgarter Zeitung*. – 2006. – № 18.

389. Stark R. Secularization, R.I.P. / R. Stark // *Sociology of Religion*. – 1999. – Vol. 60. – No. 3. – PP. 249–273.

390. Stark R., Finke R. Acts of Faith / R. Stark, R. Finke. – Berkeley, CA: University of California Press, 2000. – 257 p.

391. Taylor Ch. A Secular Age. / Ch. Taylor. – Cambridge, Mass.; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 896 p.

392. Tischner J. Etyka wartości i nadziei / J. Tischner // *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, – Poznań : Wydawnictwo W drodze, 1984. – S. 51–148.

393. Tischner J. Filozofia dramatu: wprowadzenie / J.Tischner. – Paris : Éditions du Dialogue, 1990. – 273 p.

394. Tischner J. Myślenie według wartości / J.Tischner. – Kraków : Znak, 2002. – 499 s.

395. Tischner J. Spór o istnienie człowieka / J.Tischner. – Kraków : Znak, 1998. – 480 s.

396. U.S. Episcopal Church bows to gay pressure, deletes ‘husband and wife’ from marriage liturgy [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://www.lifesitenews.com/news/u.s.-episcopal-church-bows-to-gay-pressure-deletes-husband-and-wife-from-ma> - Назва з екрану. – Дата звернення 11.02.208.

397. Waddell R. Apocalyptic Sustainability: The Future of Pentecostal Ecology / R. Waddell // *Perspectives in Pentecostal Eschatologies*. – 2010. – Pickwick Press. – pp. 95-110.

398. Wilson Bryan R. Religion as a community resource / Bryan R. Wilson // Perspectives on Culture and Society. – vol. 1. – 1988. – Pp.81-100.

399. Zizioulas J. D. Communion and Otherness / Zizioulas J. D. – London, New York : T&T Clark, A Continuum imprint, 2006. – 315 p.

400. «Епоха секуляризму». Соціолог релігії Хосе Казанова про сучасні трансформації секуляризму в світі та унікальне місце України на релігійній мапі Європи [Електронний ресурс] // Український тиждень. – № 33 (301). – 15.07.2013. – С. 26-29. – Режим доступу : [http://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi\\_tyzhden/2013\\_N33\\_301\\_Mif\\_pro\\_Ukrainu\\_-\\_zhytnytsiu\\_svitu.pdf](http://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi_tyzhden/2013_N33_301_Mif_pro_Ukrainu_-_zhytnytsiu_svitu.pdf) – Назва з екрану. – Дата звернення 12.07.2017.

401. «Ми є народом вцілілих»: глава УГКЦ пояснив чому аборт глибоко ранить людську душу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ugcc.kiev.ua/blog/my-je-narodom-vtsililyh-hlava-uhkts-poyasnyv-chomu-abort-hlyboko-ranyt-lyudsku-dushu/> – Назва з екрану. – Дата звернення 5.11.2018.

402. «Бо то Бог будує дім і пильнує місто: християнська сім'я і церква». Есе XVII Собору Української Лютеранської Церкви [Електронний ресурс]. – Кременець, вересень, 2008. – 23 с. – Режим доступу: <http://bohm.narod.ru/download/EseSoboru2008.pdf> – Назва з екрану. – Дата звернення 27.03.2017.

403. «Церква і світ на початку третього тисячоліття». Декларація Ювілейного Помісного Собору УПЦ КП [Електронний ресурс] // RISU, 2001. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/uockp\\_doc/34099/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/) – Назва з екрану. – Дата звернення 14.06.2018.

Наукове видання

ІРИНА ГОРОХОЛІНСЬКА

**ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ:  
ФІЛОСОФСЬКІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ ІНТЕНЦІЇ СУЧАСНОЇ  
РЕЛІГІЙНОСТІ**

*Монографія*

Макет і верстка *Горохолінська І.В.*  
Дизайн обкладинки *Цибуляк В.Д.*

Підписано до друку 12.06.2019. Формат 60x84/16.  
Папір офсетний. Друк різнографічний. Умов. друк. арк. 23.  
Обл.-вид. арк. 24,9. Тираж 100. Зам. 1009.  
Видавництво та друкарня Чернівецького національного університету  
58002, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.  
e-mail: ruta@chnu.edu.ua

*Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №891 від 08.04.2002 р.*