

- попри всі релігійні відмінності та різні місійні поклики, ідеальним рисам українського віруючого загалу притаманна спільність сповідань на розвій та процвітання України. Бо всі вони люблять рідну землю, натхненні славними діяннями предків, козацькою славою, величчю апостолічного Києва, для всіх них Україна - спільна домівка, спільна земля, один Київ, одне місце подвигу, з його земними й небесними вимірами, духовними значущостями загальнолюдської й питомо української ваги, того аксіологічного забезпечення, ідеали якого надихає вседолаючий і всіхперемагаючий дух; у своїх вищих місійних прагненнях український загал воліє самореалізації, жадає бути почутим і сприйнятим небесними сферами, прагне виповненості, подолання провіденційної знедоленості, що нерідко асоціюється з вабливо-ностальгійним переказом про чарівно-вродливе українське дівча, про ту юнку, що колись, в правічній минувшині, загаялась прийти на Божий поклик, туди, де з ласки Всевишнього, кожному роду-племені вдіялась Доля, і з тієї причини була сподоблена лише дару співу, того меланхолійного таланту, про який знає і яким чудується цілий світ. Втім вищевикладені місійні поклики з означеним приреченням минаються, даючи достатньо духовної поживи для того, щоб в Україні суцї могли рости і діяти, стверджуватись і утверждатись.

## **5. ТЕМАТИЧНЕ ПОЛЕ КОНФЕСІЙНОГО БОГОСЛІВ'Я УКРАЇНИ**

Україна – поліконфесійна держава. Тут поруч співіснують найрізноманітніші світоглядні системи, що часто синкретизують у собі різнотрадиційні елементи, а індивідуальний світогляд людей нерідко відзначається еkleктичністю. Строкаті світоглядні уявлення сучасних українців є наслідком їх неоднозначної духовної історії та виявом сьогоденних загальносвітоглядних процесів у світі. Із цієї причини ми не можемо говорити про якусь певну богословську систему, що обґрунтовує одну релігійну концепцію. Натомість можемо прослідкувати деякі загальні тенденції у різних богословських системах, що тим чи іншим чином намагаються задовольнити сучасні світоглядні запити віруючих українців.

Релігія функціонально покликана надавати людині основи світогляду, які не можуть бути верифіковані раціонально-емпіричними

методами. Релігійні парадигми забезпечують світогляд людини концептуальним фундаментом, на якому вибудовується її світ з його морально-ціннісними установками, нормами життєдіяльності, справжніми цілями та істинною метою. Концептуальна структура релігійної парадигми необхідно містить інформацію онтологічного, екзистенційного та гносеологічного плану, що дає їй можливість визначати світогляд прихильників. На рівні аксіоматики тут встановлені дефініції, що стосуються трансцендентної, іманентної, трансцендентно-іманентної вісі світогляду віруючих. Саме через останні релігійні парадигми є визначальними для їх самоідентифікації, що, зрештою, створює умови їхнього перебування у “спільному світі” як співвіруючих у одного Бога, творця та гаранта цього світу. Богослів’я ж і є системою визначення та витлумачення тієї абсолютної точки, відносно якої ідентифікується віруючий (надприродного джерела буття), що фундає уявлення про істинну реальність та пропонує способи її досягнення.

Релігія здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об’єднують її віруючих, бо забезпечує світогляд прихильників їх метафізичним фундаментом, ступінь потреби у якому “може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда, але схильність людини прагнути певного фактичного підґрунтя для своїх зобов’язань уявляється практично універсальною; один лише конвенціоналізм мало кого задовольняє в будь-якій культурі” [Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе.– К., 2001. – С. 156]. Саме віра людини у її причетність до світу надприродного, що визначається релігією як істинна реальність, робить співвіруючих співпричетними до однієї істини, спільного світу. Людини взагалі, як і Бога взагалі, бути не може, адже Бог – це той, хто бачить її зверху, там, де побачити себе людина неспроможна. Це горизонт її смислового універсуму, яким вона вивіряє свою цілісність та істинність свого буття. Тому “призначенням релігії є не пізнання світу, навіть людини, а служіння орієнтиром останній в її поєднанні із Всесвітом, у віднайдені в ній того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального” [Колодний А. Феномен релігії. Природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999. – С.9]. Отже, модельована релігійними парадигмами реальність має виступати відносно дійсності світу нашого буття значнішою, первиннішою, всеохопною, оскільки містить абсолютні для людини величини (Бог, вічність, істина, благо, любов), які є ідеальними еталонами відносних величин нашого буття, вихідною основою і підставою започаткування нашої дійсності, вищою метою життя людини, абсолютним горизонтом людського розвитку, істинним смыслом нашого тимчасового світу. Власне, специфіка релігійного моделювання надприродної реальності якраз і полягає в

тому, що її параметри є недосяжними людському пізнанню, але слугують дороговказами для останнього, пропозиціями удосконалення, еволюційного зростання людства, ціннісними орієнтирами, що допомагають людині подолати свою обмеженість. З іншого ж боку, така модель має визначатися відносно дійсності, світу, у якому перебувають прихильники певної релігії.

Однак сьогодні ми виявляємо значну кількість таких пропозиційних істинних реальностей. І кожна з них спирається у своїй розбудові на специфічне уявлення про Бога, намагаючись дохідливо витлумачити його віруючим. Наш сучасний інформаційний світ хвилює відсутністю єдиної картини дійсності, а тому тим важче спиратися на якусь одну модель надприродної реальності. Кожен прочитує цей світ у доступних йому контекстах властивою йому мовою, через знайомі йому смисли, витлумачуючи реальність відповідно до внутрішнього індивідуального дискурсу. Маємо деякі загальні світоглядні тенденції: плюралістичність, наукова обізнаність, інформаційна насиченість, відсутність віри у абсолютну істинність замкненої логічної системи, індивідуалізація. Це, зрештою, впливає і на сучасне богослів'я.

Як зазначає А. Колодний, “нині ми є свідками переходу від онтологічної і космологічної аргументації буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога доводить людина своїм буттям, а осмислення людиною самої себе, її самоосягнення виступає у ролі форми її ж релігійного досвіду. Процес цей ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії” [Там само. – С.10-11]. Релігія все більше індивідуалізується, а інтелектуальні богословські розробки концепцій трансцендентного Бога поступаються місцем емпірично-прагматичним, доступним загалу його інтерпретаціям [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. - К., 2005.– С.17-18]. Отож, у сучасному світі, в ситуації *постмодерну* (звернення до духовності під впливом кризи раціоналізму, акцентування на унікальності індивідуальності, в т.ч. і релігійно-культурної) та в умовах *глобалізації* [спробах витворення загальнолюдського світогляду (уніфікованого) залежно від розвитку технологій (перш за все – інформаційних) й усвідомлення людиною глобальних проблем сучасності, що роблять її життя надто непевним та уразливим від випадковостей та безвідповідальної сваволі окремих індивідів], у релігійній сфері відбуваються надзвичайно цікаві процеси, які стосуються як традиційних релігійних парадигм, так і нововитворюваних релігійних парадигм.

У традиційних релігійних парадигмах спостерігаються або спроби консервування авторитетної інтерпретації релігійної парадигми з метою запобігання розмиванню її смислового ядра (фундаменталізм), або ж спроби їх осучаснення з метою узгодження із сьогоденними світоглядними запитам (екуменізм).

У конфесійному богослів'ї України можемо виділити взірці трьох моделей християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність.

Для першої моделі (премодерної: православ'я та католицизм) характерним є наголос на трансцендентності Бога, до якого людина (загальнолюдський суб'єкт) інтенціонує. Оскільки метарівень цієї богословської моделі сформувався і догматично закріпився давно, то відпадають і навіть вважаються шкідливими зусилля, спрямовані на переосмислення уявлень про Бога. Але при цьому все ж простежується відмінний підхід до богослів'я, пов'язаний із різним розумінням ролі церкви у сучасному суспільстві.

*Розглянемо коротко християнські богословські концепції премодерного взірця. У православ'ї* богослів'я, не приймаючи перспективу осучаснення уявлення про Бога, залишає людині можливість комунікативно-емпіричного досвіду його присутності у житті. Відверта інакшість Бога (світові) підтверджується його апофатичністю — трансцендентний Бог не може бути досягнутий обмеженим розумом людини з її життєвого контексту. Запорукою спасіння людини є “грунтовне засвоєння догматів православної віри” і просте дотримання елементарних Божих заповідей, що не потребують складних інтелектуальних доведень. Цим підноситься роль Церкви і її Традиції до безумовного чину. Така консервація традиційної інтерпретації вчення ґрунтується на переконанні, що воно є єдиноістинним, а тому не повинне відповідати на поточні запити світу (недосконалого, злого і гріховного), а має оберігати свою абсолютність від будь-яких зовнішніх впливів в ім'я збереження в тиші і чистоті (від скверни світу) місця спілкування зі Словом Божим. Бо, зрештою, виявляється, що сучасна Православна Церква не має права приватизувати те, що нею було успадковане, а не створене: “Від Візантії ми унаслідували відповідальність за більше, ніж можемо зрозуміти, – і не має права одне покоління відповідно до лише своїх інтелектуальних і духовних рівнів, вирішувати долю Вселенського Православ'я ... не лише у сенсі всесвітнього, але й у сенсі всевікового. ...занадто велике місце в нас займають ті наші настрої і переконання..., які виростили не з нашої спорідненості з Церквою, а з нашої спорідненості з сучасністю і її

світською культурою” [Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд.– <http://www.kuraev.ru/tdo.10.html>].

Відтак, узгоджене із традиційною догматикою православне богослів'я із специфічного розуміння внутрітринітарного життя як актуалізованого в любові спілкування, вибудовує і специфіку відношення до людини як особливого роду, що виноситься понад інші створіння через любовний Божий заклик до комунікації та свою здатність до любовної йому відповіді. А тому, зрештою, у сучасному православному богослів'ї лунають заклики витлумачувати незмінні богословські істини все ж таки на мові, зрозумілій сучасній людині: “..проповідуючи християнство, слід користуватися сучасною і зрозумілою мовою ... не лише освіченим інтелектуалам, але і простим смертним. Завдання догматичного богослів'я саме й полягає в тому, щоб формулювати Істину переконливо і на доступній всім мові. Адже Церква має турбуватися про спасіння всіх, а не небагатьох обраних. Довести до розуміння сучасників думки святих отців складає зміст живого передання. Але досягнути цього ми можемо, лише якщо самі добре розуміємо святоотцівську думку і вміємо виразити її не на мові Платона, а на мові, зрозумілій в наші часи. .... Розмова піднімається на зовсім інший рівень, якщо ми погодимося, що Бог зовсім неосяжний, невизначуваний і недоступний людському розумінню” [Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие.— К., 2002. — С. 170]. Однак традиціоналістськи налаштовані православні богослови наполягають на неможливості перекласти православну істину мовою гріховного світу, адже то “інша молитва, ... інше славлення Бога” [Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд.– <http://www.kuraev.ru/tdo9.html>]. Як бачимо, остаточною достовірною підставою істинної реальності визнається її первинна (традиційна) інтерпретація, а всі спроби переосмислення богословських догматів проголошуються безпідставними ересьми: “Якщо істинне Передання є дією Божою в людях, то воно саме і є джерелом будь-якого істинного оновлення, і ніяк не може бути реформованим Соборами чи богословськими конференціями. З нього можна випасти, відлапатися, можна звузити чи розширити поле його дії у своєму житті, але його самого “оновити” не можна” [Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд.– <http://www.kuraev.ru/tdo12.html>]. Східне християнство постає індивідуально-містичним, оскільки подійність комунікації передбачає не загальні людські здібності, а, перш за все, індивідуальний містичний досвід, вивірений Церковною Традицією. Серед визначних рис православного богослів'я сучасні релігієзнавці виділяють: містичність (дія Святого Духа, який захищає догмати від суб'єктивного втручання); соборність (окремій

людині не може бути доступною вся повнота Божественного Об'явлення); незмінність (розумовий підхід до таїн віри є, на думку православних богословів, помилковим, а тому істини не можуть бути “модернізовані” чи змінені) [Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 844].

На відміну від православ'я, онтологічні уявлення **католицизму** тяжіють до інтелектуалізму, виведення їх із пізнавальних здібностей людини: оскільки Бог володіє досконалою мудрістю, то творить він мудро, а людина, маючи розум, здатна пізнавати світ з його допомогою. Пізнаючи, таким чином, власним розумом світ людина опосередковано пізнає і Бога: „Свята Церква, Мати наша, вірить і вчить, що Бог, початок і кінець усіх речей, може бути достеменно пізнаний природним світлом людського розуму на основі сотвореного. Без цієї здатності пізнавати людина не змогла б прийняти Боже Об'явлення” [Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 2002. – С. 23-24]. Постійне намагання людини осягнути світ, створений Богом, і самого Творця є правомірним, хоча засоби цього є обмеженими. Тому слід враховувати як недосконалість людських методів пізнання та мовних засобів вираження знання, так і конечність умов, в яких здійснюється пізнавальний процес людиною. Але якщо Бог звертається до людини людськими словами, то й людина має доступ до Бога через посередництво своїх людських слів, бо, “говорячи про Бога, наша мова виражає людський спосіб розуміння, але вона дійсно досягає Самого Бога, хоч і не може виразити Його в Його безконечній простоті” [Там само. – С. 25]. Саме на пізнавальній діяльності людини в сучасному католицизмі ґрунтується головна *сотеріологічна* програма, адже Бог створив людину розумною, щоб вона пізнавала Його, стаючи в такий спосіб помешканням Бога. Слід, правда обумовити, що в пізнанні сутності Бога в людини має бути один посередник — Ісус Христос, Син Божий, який знає Бога не зовнішньо, опосередковано пізнавальними операціями, а внутрішньо, сутнісно, так, як жодна людина не в змозі, бо обмежена злом і конечністю, нездатністю до сутнісно-іманентного осягнення трансцендентного Бога. Той спосіб досконалого пізнання Бога, який був здійснений в Ісусі Христі (а відповідно й людини Богом), недосяжний людському розумові, оскільки перевищує людську сутність. А тому людина (християнин) власні зусилля в спасінні безумовно має опосередковувати Ісусом Христом, Сином Божим, Сином людським, Воплоченим Словом Божим [Каспер В. Ісус Христос. — К., 2002. – С.345].

Людині у своїх здобутках не варто переоцінювати власні сили і результати. Вона постійно має зважати як на трансцендентного Бога і, особливо у власних прагненнях, покладатися на Ісуса Христа, який

вказав єдино-істинний шлях спасіння. Але все ж таки, поскільки “кінцева мета Божої ікономії – входження створінь у досконалу єдність Пресвятої Трійці”, то людям, що створені за подобою Божою, наділені розумом і здатні до пізнання Божої волі, тут відводиться особлива роль, вони “вже відтепер ... покликані бути житлом Пресвятої Трійці...” [Катехизм Католицької Церкви. – С.72-73].

Греко-Католицька церква Катехизмом, прийнятим її Синодом, офіційно заявляє, що “Син Божий прийняв людську природу, щоб у ній довершити наше спасіння” [Там само.- С. 119]. Людина визнається такою, що варта поваги і здатна до свободи волі, завдяки якій тільки й може любовно відповісти Богові на його заклик. Тому можливим стає і шлях від пізнання до любові, що виключається в православ’ї. В католицизмі людина має надію на свої сили, але мусить верифікувати їх Вченням Церкви (правильно інтерпретувати набуті знання). Але метою інтелектуальних розвідок має бути “пошук остаточного й абсолютного сенсу життя”, адже “Боже Слово об’являє остаточну мету людини і надає повноцінного сенсу її діяльності у світі” [Віра і розум – двоє крил людського духу. Енцикліка Папи Римського Івана Павла II // Віра і розум – двоє крил людського духу. Матеріали наукового колоквиуму. – К., 2001. - С.80]. Сучасне католицьке богослів’я вбачає своє головне завдання у підтриманні пошуку Істинного Слова Божого в усіх доступних культурно-історичних контекстах, однак з врахуванням при цьому його сутнісної природи Божого (надлюдського, надприродного) Слова, що виповнює людину і через неї може бути осмисленим. Відповідно, і його тематичне поле концентрується на розробці методології правомірної інтерпретації набутого знання. У людині наголошується її гідність як особистості, що перевершує буттєву даність, виповнюючись істинним смыслом свого життя, долучаючись до Єдиного Божого Слова.

Тому, для *католицизму*, що став офіційно на екуменічну дорогу, переклад богословських догматів сучасною мовою не є проблематичним і не пов’язується із втратою їх істинності. Адже, за переконанням сучасних католицьких богословів, християнство – це така духовна традиція, головним вістрям якої є абсолютні смисли та істини (Бог, людина, смисл історії, онтологічний та екзистенційний смисл), які можна передавати в будь-яких контекстах. Християнство має реальну змогу пережити не лише епоху модерну, але й постмодерн, віднайшовши відповідно до сучасних світоглядних запитів нові форми проголошення євангельської істини, в яких “тимчасові культурні елементи мають поєднатися з незмінною, трансцендентною дійсністю Бога, близького людині, який приходить в різні епохи та культури, аби спасати” [Жицінський Ю. Бог постмодерністів. – Львів, 2004.– С. 73].

Ця екуменічна програма вимагає “переборення християнства простих схем і гладких формул. Вимагає відкритості на вражаючу дійсність благодаті, яку неможливо виразити в одній інтелектуальній традиції через замкнуте коло термінів. Християнська вірність своєму покликанню виявляється у відвазі мандрувати до нових визначених Богом просторів; вона вимагає також відчуття дистанції до тієї дійсності, яка ще вчора була нашою найближчою батьківщиною...” [Там само.– С. 145].

Проте й серед католиків знаходимо достатній потяг до традиціоналізму. Для прикладу можна згадати рух лефевристів, який в Україні нині постає у вигляді ковпаківського відгалуження в УГКЦ й видруковує свій часопис «Греко-Католицька традиція». Цей рух протиставляє екуменічним та оновленським програмам офіційного католицизму переконання у шкідливості будь-яких новаторських тенденцій у тлумаченні істин віри чи здійсненні богослужбової практики. Зокрема, лефевристи виступають категорично проти спрощення літургії та здійснення її національними мовами, вважаючи, що єдність та вселенськість церкви як тіла Божого, підсилюється однією сакральною мовою богослужіння, яка є дієвим засобом уніфікації свідомості всіх католиків.

На ґрунті українського греко-католицизму лефевристські традиціоналістські тенденції отримують кардинально нове забарвлення: вони стають націоналістичними. Виявляється, що українські (греко-католицькі) консерватори полемізуючи з офіційною церковною ієрархією виступають за охорону власне української богослужбової практики та особливостей традиційного, збереженого в радянському підпіллі світогляду та способу сприйняття віроповчальних істин. Вони намагаються боротися проти “великої руїни віри, яку приносить із собою католицький лібералізм і модернізм” [Ковпак В., отець. Переслідувана традиція // [http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted\\_tradition/part1.php?](http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted_tradition/part1.php?)]. Консерваторська гілка УГКЦ наголошує церковній ієрархії, вихованій у західній інтелектуальній традиції, що “приїхавши на Україну, Ви зустрілися з іншою реальністю, але ця реальність – українська: менталітет, спосіб життя, відносини в родині, в сусідстві... ми, виховані без духовної літератури, ці молитви передавали із уст в уста” [Там само]. І такий “фундамент” “традиційно-християнської” духовності має іншу основу, спирається на інше світосприйняття, ніж раціоналізований західний католицизм. Для нього важить, як стає помітно із цитованої праці, не розуміння богословських істин та канонів, а жива народна віра, що протягом історії цементувала національну духовність, вписувала її індивідуальну символіку в



обрядово-звичаєві форми. Отже, українські традиціоналісти виступають, швидше, не за збереження богословської традиції, а проти глобалізації, що здійснює свій “внутрішній” наступ з боку секуляризованого західного суспільства.

Православ'я та католицизм належать до релігійних концепцій премодерного походження [Див. детальніше: Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну.– С. 6-7], у яких Бог постає трансцендентним стосовно людини та світу природного, а людина розуміється привілейованим посланцем Бога на Землі і вірним його слугою, що не покликаний змінювати умови своєї даності, а її перерости (моментально і позаінтелектуально - у православ'ї; процесуально та інтелектуально - в католицизмі), оскільки істинна реальність (досягнення якої є метою людського життя) знаходиться поза межами цього кінцевого світу.

Але ми спостерігаємо відмінність у підходах через різне ставлення до людини (консерватизм та замкнутість православ'я та відкритість і здатність до трансформацій - у католицизмі): “Саме католицизм не зупинився на вихідному християнстві і з часом вивів цю світову релігію за її ранньосвятоотцівську й соборову традицію, вивів у світ, зробив християнство соціальною релігією при одночасному збереженні певного консерватизму у своїх віросповідній і обрядовій сферах. Православ'я ж застряло на етапі премодерну і у його вихідних соборних і святоотцівських архаїзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі. Саме в православ'ї премодерн не вмер” [ Там само.– С. 7].

Для премодернових уявлень про Бога характерним є наголос на його трансцендентності, яка розуміється по-різному у православ'ї та католицизмі. Крім іншого, переважний фундаменталізм православ'я та екуменізм католицизму пов'язані, як не дивно, саме із амбіціями щодо статусу церкви в системі державно-церковних відносин: якщо католицизм у своїх глобалістичних намірах стати позадержавною інституцією прагне звертатися до кожної людини поза будь-якими кордонами (державними, національними, етнічними, політичними, історичними), що, зрештою, стимулює і до постійного витлумачування віровчення на зрозумілій світові мові, то православ'я зупинилося “на етапі премодерну, і у його вихідних соборних і святоотцівських архаїзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі”

[Там само.- С. 7]. Останнє речники консервативного православ'я подають як його ідеологічну перевагу, як незрадливість “істинному православному прозрінню”. Українські ж православні церкви, що сьогодні надміру зайняті своїм державно-церковним статусом, загалом не переймаються проблемами вертикального богослів'я. Офіційна позиція УПЦ КП, висловлена у “Посланні Патріарха Філарета на Різдво 2007”, безкомпромісно наголошує: “Догмат про Христа, що рівнозначний абсолютній істині, для православ'я і в наші дні є таким же сучасним, як і в епоху Вселенських Соборів” [<http://cerkva.info/2006/12/07/rizdvo.html>]. Застерігаючи проти спотворення християнства в намаганні його осучаснити, Філарет звертає увагу на те, що “деякі сучасні християни на Заході, прагнучи „онаучити” релігію, дійшли до того, що позбавили християнство духу і вогню, і зробили його нудним та нежиттєвим” [Там само]. Але духовна традиція не повинна спиратися на розумові конструкції, адже її метою є “особисте спасіння – це духовне народження самого себе для вічного життя через уподібнення Христу. Через віру і любов, виявлену у добрих ділах, а також через несправедливі страждання християнин прилучається до Христа і Його спасительного подвигу і стає учасником вічного життя...” [Там само]. Отже, “у подвигу любові повинна виявлятися віра християнина”, у ділах, помислах і чуттях, адже християнство - це, найперше, людяність, яка має метою “умиротворення” душі. І християни повинні жити у мирі та злагоді, що “особливо потрібно нам тепер, коли нашу Батьківщину Україну сили зла намагаються розірвати, посіяти смуту, внести спокуси у свідомість людей” [Там само].

Як бачимо, премодерна модель, що сформувалася давно, відзначається традиційно закріпленим уявленням про Бога. Власне її істинність і спирається на незмінне його розуміння. Розвиток вертикального богослів'я, яке і займається витлумаченням надприродної реальності, видається з цієї позиції сьогодні неактуальним, навіть, шкідливим, адже може призвести до спотворення істинного вчення про Бога. Істини віри уже були висловлені засновниками віровчення – Отцями церкви. За таких обставин, звичайно, богословам відкривається інша сфера діяльності, пов'язана із узгодженням премодерної моделі надприродної реальності із сучасними еkleктичними світоглядними уявленнями людей, на формування яких значною мірою вплинула світська освіта з її науковою картиною дійсності, досвід життя у плуралістично-прагматичному світі, в якому будь-які істини сприймаються відносними та такими, що потребують верифікації й оцінюються прагматичною можливістю отримання

конкретної користі від їх застосування. Горизонтальне богослів'я тут постає узгоджувальним. Воно намагається, не торкаючись і не змінюючи істин вже встановлених, вписати їх у сучасний соціально-культурний контекст. При нагоді стає соціальна (розробка соціальних доктрин) та антропологічна проблематика.

Надзвичайно обережно православні богослови намагаються уникнути державно-політично-національних проблем, але їм це не вдається жодним чином. Будучи “не від світу цього”, але тілом поділяючи історично-політичну дійсність віруючих, православні церкви на Україні мусять визначатися і у цих хитких питаннях, тим більше, що історично православ'ю було притаманно шукати симфонічного життя із державною владою. І ось тут, як би богослови не намагалися відсторонюватися “від світу цього”, вони постають більше не у ролі “віросповідників”, а у ролі “пастирів”, які намагаються, найперше, відділити, захистити й обігріти “своє стадо”, довівши власне право опікуватися цим “стадом” на цій території, в цій державі. А складні історично-політичні реалії життя сучасних українців, цілком логічно призводять до розділення православ'я на Україні. Кожна православна церква тут намагається підтримати та захистити свою паству (довести останній свою національну, історичну, політичну ідентичність та рідність), а з іншого боку - утвердитися у понадчасовій вагомості (довести власну канонічність, виняткову роль у становленні духовності українського народу, його спасінні в майбутньому перед загрозою усіх прийдешніх криз, що породжуються секуляризацією, глобалізацією, бездуховністю, безкультурністю, наступом інших цивілізацій і т.д.).

Так, наприклад, УПЦ МП догматично стверджує, як свою виняткову історичну місію в Україні, так і свою єдиноістинність та канонічність перед обличчям Бога та Вселенського православ'я [Звернення Синоду УПЦ про помісну Церкву в Україні (2006) - Київ, 22 листопада 2006 року // [http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uostpr\\_doc/uos\\_pomisna2006/](http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uostpr_doc/uos_pomisna2006/)]. Повна назва Звернення уже констатує винятковість ролі УПЦ МП для України: “Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви до Президента України Віктора Ющенка, Голови Верховної Ради України Олександра Мороза та народних депутатів України, Прем'єр-міністра України Віктора Януковича та Уряду України, до вірних Української Православної Церкви та до тих, хто перебуває поза спасительної огорожі Православної Церкви в Україні, до всіх громадян України, кому не байдужа доля Українського Православ'я - невід'ємної складової нашої самобутності та основного історичного фактора державотворення України”.

Але ще більш безкомпромісним виглядає сам текст Звернення, де наявна спроба довести власну понадчасову вагомість. Так у роз'ясненні красномовно говориться про те, що “Українська Православна Церква, з-поміж релігійних організацій, зареєстрованих в Україні як „православні церкви”, - єдина, яка є власне Церквою в євангельському, святоотцівському, православно-канонічно-еклезіологічному значенні цього слова. ... Як є один Бог - засновник Церкви, так є на сьогодні в Україні і одна Православна Церква - невід'ємна частина Всеправославного церковного світу. Це - аксіома”[Там само].

Звернення найперше адресується владним політичним силам України і, вочевидь, має конкретну (прагматично-політичну ж) мету, яка обґрунтовується спасительною місією, адже спасіння можливе для українця “лише в церковній огорожі Української Православної Церкви”. Серією категоричних звинувачень у бік “єретиків-розкольників”, які обґрунтовуються тією обставиною, що УПЦ КП відокремилася організаційно (порушила “правила устрою внутрішнього і зовнішнього життя” церкви), а не за віровченням, УПЦ МП викриває УПЦ КП у “неблагодатності”, у “кощунстві”, та виголошує: “а за такий гріх „не буде прощення довіку”(Мк. 3: 29), і „краще б такому було, коли б жорно млинове на шию йому почепити, - і його втопити в морській глибині...” (Мт. 18: 6)” [Там само].

Ми бачимо, що сучасні організаційно-політичні інтереси православ'я на Україні надзвичайно актуалізують **еклезіологічну** тему, а сутнісна богословська проблематика підміняється обґрунтуванням абсолютизації певної інституційно-організаційної форми. На цьому тлі зникає і Бог і людина, а залишається лише Церква як деяка самоцінність, що спасенна уже за своїм походженням, і, здається, не від Бога чи людини залежить тепер спасіння світу та людства, а від причетності останніх до цієї конкретної (конкретизованої навіть у назві – УПЦ МП) організації.

Але така обставина є наслідком неглибокого розуміння самої еклезіології тієї ж таки православної церкви, адже “незмінність канонів призводить до утвердження не боголюдської, а людської волі в Церкві” в той час, як “завдання Церкви не позаду неї..., а попереду – в теперішньому та майбутньому”, більше того, “самі собою канонічні постанови – буква, дух же їхній... – в тому, що вони слугують “спасінню і досягненню людей на краще” [Афанасьев Н. Неизменное и временное в церковных канонах // <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1016/>]. Збірники канонічних постанов існували і будуть існувати, але у них завжди буде відсутнім найголовніший і основний канон про те, що “канонічні постанови канонічні лише тоді, коли ними досягається те,

чому вони призначені, - слугувати канонічним вираженням догматичного вчення в історичних формах існування Церкви”[Там само].

Боголюдська природа церкви передбачає, що вона є і духовною й емпіричною організацією. Історичні умови неодмінно впливають на форми церковного життя в такий спосіб, що “церква сама із своєї глибини змінює свої форми історичного буття” з метою втілення в історії її сутнісної духовної основи. Вічне та тимчасове, ідеальне та емпіричне повинні співіснувати у церкві нероздільно, але і незмішано, рівнозначно, без спроб абсолютизації однієї із цих форм. Інакше церква впадатиме у еретичні крайнощі. Вся історія церкви є постійним творчим пошуком “тієї форми історичного буття, в якій би її догматичне вчення знайшло найповніше вираження. Ці нові форми історичного життя вимагають творчої канонічної діяльності... Церква має право на творчу діяльність завжди, а не лише в якийсь певний обмежений період часу” [Там само]. І хоча будь-яка форма творчості супроводжується помилками, але “обмежити себе від похибки через відмову від творчості неможливо, бо сама відмова є ще більшою хибою і порушенням боголюдської волі, оскільки, ще більше відкриває можливості для дії в Церкві людського права”. А “людське право”, проникаючи в церкву, прагне перетворити її на правову інституцію, придушити внутрішню духовну благодатність. “Тимчасове, як вираження вічного, змінне, як вираження незмінного, таким є співвідношення тимчасового і вічного в канонічному праві, таке воно і в самій Церкві, при цьому тимчасове і вічне так поєднані, що при абсолютизації тимчасового й змінного вічне і незмінне саме стає відносним” [Там само].

Очевидно, що православ'я в Україні прагне віднайти ту форму історичного вираження вічних істин, яка була б адекватною сучасним складним соціально-політичним реаліям нашої держави. Але тут богослови потрапляють у складну проблему різновекторності “конкретно-емпіричного” та “понадчасового”, що, зрештою, також виявляється історично зумовленим. Сьогодні актуалізується і пропагується, навіть з боку державної влади, ідея необхідності створення Єдиної Помісної Української Православної Церкви. Ця ідея вимагає додаткового богословського формулювання, обґрунтування та вироблення прийнятних методів і засобів для її реалізації. Навряд чи всіх задовольнить таке тлумачення отця Євстратія Зорі: “Повноцінна Помісна Церква може бути тільки єдиною... Єдність Української Церкви має полягати у тому, що ця єдина Помісна Церква буде займати провідне, домінуюче положення серед інших православних юрисдикцій в Україні. Інші ж юрисдикції, зокрема РПЦ, будуть діяти в Україні на

загальних підставах, але їхній вплив не буде таким, як зараз, і тому вони не зможуть бути інструментом закордонних політичних маніпуляцій українським суспільством” [Кому заважає Єдина Помісна Церква? 07.11.2006 // <http://www.uaorthodox.org/article.php?pid=509>]. На його думку, сильна Помісна Православна Церква буде більше впливати на суспільне життя у нашій державі, ніж Київський Патріархат і УПЦ МП поодиноці, які витрачають час і енергію на суперечки й боротьбу між собою. Отже, виключний статус церкви та її значний вплив на суспільне та державне життя України і є метою подібних еклезіологічних роздумів.

Як бачимо, українські православні церкви, що сьогодні надміру зайняті своїм суспільним статусом, глибоко не захоплюються проблемами вертикального богослів'я. Натомість, наприклад, УАПЦ переймається власним визнанням Константинопольським патріархом Варфоломієм [<http://www.uaoc.org.ua/>], а УПЦ КП – утвердженням своєї виняткової ролі в житті українського народу перед владними силами держави.

УГКЦ у цій полеміці займає помірковану позицію і не намагається оцінювати, який зі шляхів здобуття помісності є правильним і найбільше відповідає сучасній православній еклезіології, бо обидва випробувані шляхи (шлях дотримання відповідної канонічної процедури, який віднедавна обрала УПЦ МП, чи одностороннього проголошення автокефального статусу, який унаслідували від автокефальних церков православного світу УПЦ КП й УАПЦ), на думку УГКЦ, спираються на вагомі еклезіологічні та історичні аргументи, які не можна просто зігнорувати. Але УГКЦ є солідарною із зусиллями з боку Православних Церков, які спрямовані на утвердження помісності церков “віковичної київської традиції”. Найціннішим, з точки зору УГКЦ, у цьому процесі є поступ до утвердження “єдиної Київської Церкви”, як *об'єднаної* церкви України. “Осягнення цієї ідеї дасть можливість усім конфесійним гілкам Київської Церкви позбутися залишків так званого “уніатського” мислення, що проявляється у твердженні про неминучу необхідність підпорядкування Київської Церкви іншим Помісним Церквам – чи то Сходу, чи Заходу”, - зазначається у “Слові Блаженнішого Любомира, Митрополита Києво-Галицького Української Греко-Католицької Церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва” [Гузар Любомир, митрополит. Один Божий народ у краї на Київських горах.// <http://lib.ugcc.org.ua/2004/04/13/kyiv/#more-27>].

З точки зору УГКЦ, нормалізація взаємин між “історичними гілками Київської Церкви” й формування цивілізованих державно-

церковних відносин допомогли б уникнути непотрібного витрачання сил на суперництво церков одна з одною і всіх разом – з державою, що сприяло б консолідації української нації й подоланню регіональних та ідеологічних суперечностей нашої держави. Це, зрештою, допоможе перейти українським традиційним церквам “від конфесійного взаємопоборювання до першості в любові”, і “кожна з церков, прощаючись із традицією підпорядкування політичним інтересам чужих держав, могла б спрямувати налагоджені взаємокорисні зв’язки з різними народами на благо своєї держави” [Там само]. Як бачимо, інтерес українського народу та держави ставиться на перше місце в цих еклезіологічно-статусних суперечках Українською Греко-Католицькою церквою. Нормалізація та гармонізація відносин між українськими церквами на основі цивілізованого екуменічного діалогу допомогла б їм вирішувати на якісно новому рівні проблеми українського народу та держави. Вигода у цьому вбачається в екуменічному світлі: “Цим самим вони не тільки сприяли б утвердженню української державності, а й послужили б церковною підставою для усвідомлення належного місця України в Європейському домі”, одночасно, убезпечивши Україну від ролі “поля суперництва між впливовими державами” [Там само]. З іншого боку, УГКЦ звертає увагу на форми державно-церковних відносин, що були притаманні Київській традиції і більше відповідають сучасним соціально-політичним обставинам, ніж симфонія держави та церкви. Мається на увазі “традиція внутрішньої свободи Церкви від впливів і тиску з боку державних структур, а відтак переорієнтування Церкви на працю для народу” [Там само], і вже у цьому руслі з України може мати безпосередню користь і вся Європа.

Нагадаємо, що саме такі настрої офіційної УГКЦ (пошуки користі для всієї Європи) й спричинили до внутрішніх суперечностей у самій церкві. Традиціоналісти звинувачують церковну ієрархію у тому, що вона є, швидше, провідником західної секуляризації та глобалізації в українське суспільство, аніж піклується про збереження його традиційної духовності. Фундаменталісти стверджують: “Це питання ще треба докладно перевірити – з чого більше можемо скористати: зі студій “підвальних”, але з доброю католицькою формацією і традиційною наукою, чи зі студій “поверхових”, але отруєних модерною філософією і без відповідної духовної формації?” [Ковпак В., отець. Переслідувана традиція // [http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted\\_tradition/part1.php](http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted_tradition/part1.php)].

Але протилежна точка зору, що виходить з інтересів не минулих поколінь українців, а із необхідності утвердити гідність українського народу в майбутньому, є досить вагомою в УГКЦ. Актуальною

богословською проблемою стає усвідомлення суспільної ролі церкви (спільноти), і, насамперед, в українському суспільстві. Збагнувши, що владні структури сучасної України не справляються із своїм соціальним завданням (виховувати ініціативних громадян та допомагати їм вільно і самостійно будувати своє життя) УГКЦ ставить перед собою конкретну мету: “Дати необхідний імпульс для народного пробудження від зневіри і пасивності”. І така активна діяльна позиція церкви на основі уявлень про спільноту, як об’єднання вільних і свідомих своєї відповідальності особистостей, будується на переконанні, що змінити державу можна лише “знизу”, від “громади”. А кому ж, як не духовній інституції слід зайнятися вихованням нових, вільних від стереотипів попередніх історичних діб, українців. “Зміна ментальності, творча й активна діяльність мають розпочатися від наших парафіяльних спільнот. Саме релігійні громади, об’єднані спільною вірою і любов’ю, можуть стати зародками громадянського суспільства в Україні” [Бендик М. Богословіє спільноти // [http://www.ugcc.org.ua/ukr/church\\_in\\_action/sobor/eparchial/sambir-drohobych/3.bendyk/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/sobor/eparchial/sambir-drohobych/3.bendyk/)]. Як бачимо, УГКЦ намагається розробити свою соціальну програму, зорієнтовану на виховання вільного громадянина, особи, наділеної свободою зробити свій свідомий вибір і нести за нього відповідальність перед суспільством і Богом. Так вона заявляє про себе не як про державно-церковну інституцію, а як спільноту, що є духовним фундаментом для майбутньої України. Отож, УГКЦ в її підходах до проблем соціуму наближається до католицької соціальноактивної, екуменічної позиції, але є зорієнтованою в індивідуальний спосіб переважно на Україну.

Ще однією важливою богословською проблемою для УГКЦ є сьогодні “вироблення основ та механізмів здійснення своєї місійної діяльності для адекватної відповіді на духовні потреби нашого народу” [Лончина Гліб, владика // <http://www.ugcc.org.ua/ukr/press-releases/article;5153/>], що супроводжується “пошуками адекватної мови”, яка б передавала неушкоджено смисли віри у постмодерновому суспільстві. Так, зокрема, було визначено 3-5 травня 2007 року у м. Сібію (Румунія), де відбулася зустріч членів Папської ради у справах культури і голів Комісій у справах культури Єпископських Конференцій Європи на тему «Проголошення, діалог і свідчення щодо викликів секуляризації у Європі».

Як бачимо, духовна місія церков, богослів’я яких у своїй основі має премодерну модель витлумачення надприродної реальності, поступово вдало підміняється соціальною і політичною програмами. А тому не дивно, що сьогодні значні богословські зусилля православних церков в Україні спрямовані на еклезіологію. Вочевидь, що католицька



церква, яка не мала тривалих, стійких і тісних симфонічних взаємин із державною владою у нашій державі, позбавлена державно-статусних амбіцій. Утвердившись, особливо після II Ватиканського собору, у ролі понаддержавної інституції, що здійснює євангельську та єкуменічну діяльність у світі загалом, вона зосереджує свою увагу на соціальному служінні та пошукові адекватних форм проголошення євангельських істин.

З нашої точки зору, традиціоналістська та фундаменталістська позиція у віроповчальних та обрядово-богослужбових питаннях тих конфесій, що спираються на премодерну модель уявлення про Бога, не є сприятливою в контексті трансформованих культурно-історичних умов життя сучасних українців. У такий спосіб вони намагаються законсервувати релігійні світоглядні основи, які потребують додаткового витлумачення узгоджено із кардинально зміненими в інформаційному світі уявленнями сучасних українців. Зрештою, це може призвести до їх остаточного забування та знецінення. Така позиція заважає не лише оновленню віровчення, але й засвоєнню його у сучасному світі.

Розглянемо коротко *найбільш характерні християнські богословські концепції модерного взірця*. Доба модерну породила християнські (протестантські) концепції нового типу, що спираються на раціоналізм як світоглядну установку обмеження людських претензій лише доступними людині методами (пізнавальними та життєдіяльними). Тому модерн “не стільки підніс людину, як приземлив її, подав як частину природного буття, господаря власної долі. ... Спасіння від всіх знегод вона стала очікувати вже не від Бога, а відшуковувати його в знанні, маючи свободу особистої діяльності” [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.– С. 8-9]. Тут зусилля богословів переорієнтовуються з метарівня на історично-життєві умови людини, для якої розробляються програми спасіння.

Загалом в **протестантизмі**, незважаючи на його багатоконфесійність, ми можемо простежити деякі спільні тенденції в осмисленні богословських проблем, загальну методологію усвідомлення дійсності, осягнення особистісного сенсу життя, актуалізації сотеріологічної мети. Якщо для представників ранньої Реформації природне богослів'я грало другорядну роль, адже основою релігійного знання слугував для них викупний акт Бога, здійснений через Христа і стверджений прийняттям Божого прощення, то пізніше, оскільки посилюється прагматична потреба правильного витлумачення Одкровення (Святого Письма) у зв'язку з поступовою відмовою від

Передання, розробляються раціоналістичні підходи. Тут перемістились акценти в гносеологічній тематиці. Одкровення зафіксоване (Святе Письмо), передане Ісусом Христом і пророками, як первинно висловлене на людській мові, має бути очищене від пізніших людських інтерпретацій, до максимально наближеного “матричного” рівня, а тому дослідження текстуального плану виводяться на перший план. Оскільки вищим авторитетом наділялося саме Святе Письмо, а не його інтерпретація церковним Переданням, то підвищилися вимоги до його правильної інтерпретації, удосконалювалися методи здійснення верифікації набутого релігійного досвіду. Для протестантів присутність Бога в Христі й досвід прощення завжди були пов’язані з життям окремої людини і конкретної общини в цілому. Звідси різноманіття як запропонованих інтерпретацій, так і релігійних теорій в історії протестантизму. Але спасіння залежить від Божого запрошення, на яке людина може лише погоджуватися, довірившись його керівництву, намагаючись виконати запропоновану ним програму дій та дотримуватись встановлених ним правил (морально-ціннісних установок). Тут, звичайно, людський суб’єкт релігійної комунікації більше індивідуалізується, але применшується і вплив людини на дійсність, оскільки від її діяльності залежить лише особистісне спасіння або спасіння обраної громади, до якої віруючий належить.

Наприклад, лютерани виходять в розумінні Слова Божого з мовної природи людини. Бог використовував багато різних голосів, пророків, щоб донести Своє послання до Його людей і, нарешті, говорить до світу через Сина свого. Його Слово, його повідомлення прийшло в людському тілі як Ісус з Назарету, який має всю владу на Небі і на Землі, бо він є автором життя (нового). Слово, Ісус Христос є кульмінацією всієї Божої мови. Боже об’явлення у людському тілі і натхненне ним Святе Письмо звертається безпосередньо до людини (через текст Святого Письма, через слова співрозмовників, що обговорюють останнє). Такий діалог Слова Божого з людиною здійснюється в контексті життя останньої. Щоб покликати і відродити своїх людей, Бог вмістив свою силу у людську мову: добру звістку, яка повертає людей до віри в нього. Божа добра звістка (послання про прощення) для гріховних людей відновлює їх до таких стосунків у Божій благодаті та ласці, для яких він призначив їх у раю, до нових і досконалих взаємин із ним (з його перспективи). Це звернення Бога до відпалого творіння є не лише його благодаттю, але й гідністю людини, бо “та праведність є нашою, тому, що нас створено, щоб у вірі збагнути слово обітниць” [Колб Р. Християнська віра у Лютеранському викладі.– 2000.– С. 3].

Євангелія та Закон постають як вертикальний та горизонтальний рівні Божого керування світом. Знайти Бога можна не через емпіричне доведення чи логічне мислення, а лише через віру, що “перебуває у знанні Слова, яке суперечить нашій екзистенційній логіці, якою ми тримаємося за життя. Тому це знання виводить нас із сфери, в якій ми маємо відчуття контролю над власними долями. Лише віра дає доступ до нашого Бога, ...віра віруючої людини не покладається на щось інше, окрім Ісуса” [Там само.- С. 24-25].

Українські лютерани, в основному цілком погоджуючись із традиційними лютеранськими доктринами (Святе Письмо – єдина норма віри і життя; Книга Злагоди), але при цьому наголошують, що “віросповідні книги, котрі не перекладені українською мовою, стають офіційним віросповіданням УЛЦ лише після їхнього перекладу та видання цією мовою, відповідно до Статуту УЛЦ. Ми приймаємо ці віросповідання не настільки настільки, але через те, що вони погоджуються із Святим Письмом, і ми віримо, що вони є правильним викладенням Божого Слова, котре є вище від усього” [Коротке доктринальне твердження Української Лютеранської Церкви // [http://bohm.narod.ru/confess/kdoctr\\_tverd\\_ulc.html](http://bohm.narod.ru/confess/kdoctr_tverd_ulc.html)].

Лютеранське Українське богослів'я в основному не виходить за межі традиційних тверджень: Христос є живим і вічним виявом Божого Слова; Святий Дух створює віру лише через Євангеліє та Таїнства; всі вчення мають зосереджуватись на особі та ділі Христовім і, таким чином, повинні також відображати правильне розрізнення Закону та Євангелія, що веде до визнання того, що доктрина про виправдання грішника перед святим та справедливим Богом благодаттю, заради Ісуса Христа, через віру є головною статтею віри, котра й визначає, що таке Церква. Однак привертає увагу те, що українські лютерани вбачають потребу в уточненні “тих статей віри, котрі достатнім чином не розглядаються нашими первинними та основними віросповіданнями, але котрі на сьогоднішній день набули гострого обговорення” [Там само].

В цьому плані українськими лютеранами піднімаються й еклезіологічні питання. Так, зокрема, говориться про те, що, відкидаючи “будь-яке уніатство та екуменічні зусилля щодо компромісу в чистому вченні Слова Божого”, українські лютерани водночас засуджують “сепаратизм, що веде до відмови від спільноти при згоді у доктрині” [Там само]. З іншого боку, українські лютерани згідно із сучасними суспільно-політичними реаліями, доповнюють традиційне вчення про церкву та державу. Вони наголошують на відмінних повноваженнях церкви та держави відповідно до Святого Письма і Божого призначення.

Якщо “церкві Бог дає повноваження закликати грішників до покаяння, проповідувати та роздавати прощення гріхів, що в Євангелії та Таїнствах, і заохочувати віруючих у християнському житті”, то держава вповноважена Богом “впроваджувати цивільний порядок серед людей, караючи злочинців і захищаючи невинних”. Їхні місії протилежні, а, відтак, і діяльність не повинна змішуватися чи накладатися: “Перебування церкви на землі не полягає у встановленні нею світських порядків, а держава, зі свого боку, не є вісником Євангелія і не повинна втручатися у його поширення” [Там само].

Адвентисти, як послідовники есхатологічної течії протестантизму, вважають Біблію єдиним безпомільним одкровенням волі Бога, головною сотеріологічною програмою якої є Ісус Христос, спаситель світу. Всі інші віроповчальні тексти є лише контекстуальними тлумаченнями Біблії, що писалися людьми відповідно до їх конкретних історичних потреб. Виходячи із вселенської драми боротьби між добром і злом, вони говорять, що “гріх заважає зрозуміти одкровення Бога про самого себе, явлене через творіння, тому, що, гріх притупив нашу здатність зрозуміти свідчення Божі. ... Посередництвом Св. Писання Бог долає бар’єр нашої розумової, моральної і духовної обмеженості, даючи знати про своє незмінне бажання спасти нас... Відкриваючи Бога, Біблія також говорить і про людину. Вона показує складне положення, в якому знаходяться люди, і той вихід, який дає Бог. З неї ми дізнаємося, що загубилися, віддалилися від Бога, що Ісус – це той, хто знаходить нас і повертає до нього. Ісус Христос є центром Св. Писання. ...Хрест дає це найвище одкровення, тому що він з’єднує дві протилежності: незмірне зло людське і невичерпну Божу любов” [В начале было СЛОВО... Основы христианского вероучения христиан-адвентистов седьмого дня. – Заокск, 1993.– С. 16]. Таким чином, теологія Хреста для адвентистів є розкриттям таємниці кенози Бога та втілення Слова. Христос, як посередник між Богом і людьми, з’єднує останніх із Божеством. А тому на нього слід покладатися людині: “Головне в Благій звістці – Особистість, а не просто діла. Ця звістка націлена на взаємовідносини, а не тільки на правила, адже християнство – це Христос. Ми знаходимо в ньому суть, зміст і смисл всієї істини і життя. Вдивляючись у хрест, ми поглядом проникаємо в серце Бога” [Там само.- С. 38-39]. Через Христа любов Божа, як запорука спасіння, креаційна сила нового життя, проникає в серце людини.

Суспільно-політичні реалії життя українців змушують богословів АСД приділити значну увагу захисту свободи совісті всіх людей, незалежно від їх світогляду, та налагодженню добрих відносин із всіма християнськими конфесіями в Україні [<http://www.adventist.org.ua/>

faith/faith.shtml] й утвердженню гідності людини, якою наділив її Бог і яку намагається позбавити секулярне суспільство [Ганулич П. Достоинство человека – вызов Церкви, обществу // <http://www.adventist.org.ua/struct/uars/uars.shtml>]. Із цією метою адвентисти України закликають послідовників до стійкої соціальної позиції та виваженої діяльності: “Ми не повинні підтримувати ту чи іншу політику”, якщо вона зазіхає на людську гідність. “Як церква, ми повинні бути виваженими і мудрими на офіційних зустрічах, але мовчати, коли порушуються життєво важливі права мільйонів людей, а відтак заплямовується ім’я Ісуса - нашого спасителя і Бога - нашого творця” [Там само]. Зрештою, такі аргументи обґрунтовують активну соціальну позицію українських адвентистів, адже “на Землі ми - посланці Божого Царства, які дарують надію людям, тому що ми знаємо, що доля людей, згідно Біблії, - не смерть, руйнування, війна чи страждання, але вічне життя з Богом... Ми свідчимо про новий світ, де людська гідність буде повністю відновлена назавжди” [Там само].

Баптисти ж, як виразники євангельського протестантизму, відверто звинувачують премодерні християнські напрямки у підміні істинного смислу Слова Божого власне людськими його інтерпретаціями: “Завданням Церкви було розрізнити канон, даний Богом, а не видумувати свій власний... Авторитет в християнстві належить Богові в його одкровенні, що означає, з одного боку, Ісуса Христа живе Слово, а з другого боку - Священне Писання, писане Слово” [Непогрешимость Библии (Чикагское заявление) (150-169) // Богомыслие. №3 – Одесса, 1992. – С. 228]. Ми бачимо, що баптисти мають уявлення про два способи проголошення Слова Божого: живе (особа Ісуса Христа) та писане (Святе Письмо). Живе може слугувати прикладом людині, а писане — керівництвом для життя. А тому слід “дозволити Писанню виправити нас. ...Кожна культура, постаючи як вираз корпоративних інтересів грішного людства, виявляє спотворюючий, затемнюючий і притуплюючий вплив на біблійні істини, які, у випадку застосування, змінили б її” [Там само.- С. 228]. Тут виникає прагматична потреба переосмислення тексту Біблії не з точки зору якоїсь культурної традиції, а з точки зору відновлення істинності смислу, проголошеного в ній. Звідси — розробка раціональних методів текстуального аналізу Біблії, намагання до “встановлення тісного зв’язку між Писанням і оточуючим нас світом”. Останнє, зрештою, знову ж призводить до активної та виваженої соціально-діяльної позиції послідовників конфесії й до їх значної уваги соціальним програмам.

Як бачимо, вертикальне богослів’я для тих протестантських конфесій, які ґрунтуються на модерній моделі уявлення про Бога, теж не

є сьогодні актуальним. Це спричинено тим, що модерна модель, з одного боку, підносить важливість контекстуальних досліджень, а з іншого – уже є певним чином узгодженою із прагматизмом сучасного світу. Релігійні концепції модерної моделі поставали з необхідності детальніших розробок соціального вчення, коли богослови звернули свій прискіпливий погляд із Бога на людину як функціонера певного суспільства, якому Бог дав закони та норми, моделі правильної поведінки, аби людина своєю діяльністю реалізувала план Божий. Крім того, українські конфесії цього типу не мають надмірних амбіцій щодо можливості виборювати виняткові державні статуси, а тому чітко розводять світські (державні та політичні) й духовні (церковні) завдання. Це ставить їх у позицію захисту прав людини від зловживань політичних та владних сил.

Іншою (крім еклезіології та церковно-державних проблем), актуальною для богословів сьогодні темою є **есхатологія**. Есхатологія має універсальний та індивідуальний (особистісний) виміри, що постають мірою смислу історії та життя людини перед вічністю. Взагалі есхатологічна проблематика у жодному разі не притупилася і не знецінилась у нашу інформаційну добу. Навпаки, сьогодні за змінених суспільно-історичних обставин та перспектив вона надзвичайно актуалізується. Нею переймаються конфесії і премодерного і модерного взірця (хоча останнім принципово переосмислювати свою есхатологію сьогодні і не потрібно). Конфесії ж, що спираються на постмодернову модель уявлення про Бога взагалі постають від необхідності вирішення саме проблеми кінечності людства з позицій оновлених **сотеріологічних** перспектив. Власне у спасінні людства вбачають ці релігії свою місію.

Розвиток наук та освіченість суспільства ніяк не зменшили, а, можливо, і загострили невтішні очікування людства та нашого світу. Більше того, вочевидь, саме наукові, прогресивістські, політичні, технологічні та інформаційні здобутки засвідчують й урештять перспективу кінця світу. “Кінець часу – більше не символічне завершення історії, але ознака втоми, зворотнього відліку. Ми більше не живемо у відповідності з проєктивним баченням прогресу чи виробництва. Остання ілюзія історії зникла, оскільки історія тепер згорнулася до зворотнього числового відліку... Відлік секунд від теперішнього моменту до кінця означає, що кінець близький, що кінець вже наступив по той бік кінця” [Бодрийяр Ж. В тени тисячелеття, или приостановка года 2000 / Jean Baudrillard. A l’Ombre du Millenaire, ou le Suspens de l’An 2000.- Paris, April 1998) // <http://www.lib.proza.com.ua/book/2104>].

Ми живемо у час інформаційного перенасичення, коли відлік часу спрямовується від кінця. І він уже порахований: майбутнє підмінюється пам'яттю про нього, яка поступово згасає, адже все може бути побаченим, а тому не передбаченим, не несподіваним. Попереду нас очікує віртуальна реальність як горизонт запрограмованої дійсності, всі ймовірні варіанти якої ми вже давно “прорахували”, “прожили” і “пережили”, коли “ідея закінчується її власним надлишком, її власною реалізацією” [Там само]. Дивлячись у вічі ймовірності неіснування в майбутньому, люди прагнуть зібрати щонайбільше свідчень свого існування. І найціннішими, очевидно, виглядають свідоцтва із трансцендентності, вічності, абсолютності. Перейти межу кінця світу можна лише, якщо за межею щось є, якщо є можливість перейти цю межу, якщо є шлях і дороговказ, якщо є провідник через межу. Але тут слід зазначити, що самі есхатологічні настрої породжені релігіями, зокрема, авраамістичними, тими, які мають уявлення про автора, який визначає межі власного витвору. А хто ж, як не творець, знає і межі, і способи їх подолання? “Замість того, щоб спочатку відбутися, а потім стати частиною історії та пам'яті, події тепер спочатку стають частиною спадщини”, – говорить Ж. Бодрійяр [Там само], описуючи світоглядні особливості сучасності. Але ж така тенденція була започаткована тоді, коли закладалася сучасність, у момент усвідомлення Бога особистісним творцем нашого світу. Він визначив, а пророки уже давно передбачили той кінець, до якого ми йдемо.

Символічний годинник Апокаліпсису в Чикаго, що відраховує час, який відділяє людство від глобальної катастрофи, на початку 2007 року перевели на 2 хвилини вперед і тепер він показує 23:55. Це свідчить, що, на думку спеціальних експертів (в число яких входить 18 лауреатів Нобелівської премії), людство залишило собі лише 5 хвилин до загибелі. Показовим є те, що цей годинник, який відмірює символічний час існування людства, переводився із моменту його встановлення (1947 р.) 17 разів [http://subscribe.ru/archive/rest.mystery.xfiles/200702/09080555.html]. Такі поправки залежали, власне, від діяльності людей і цього разу були спричинені сучасним загостренням екологічної кризи, продовженням накопичення людством зброї при збільшенні політичних конфліктів. Але ще менш втішними є прогнози різних науковців, адже, якщо Ж. Бодрійяр вимірює час світовідчуттям, притаманним свідомості людей, а Чиказький годинник – наслідками їх діяльності, то вчені різних природничих галузей говорять зокрема, про невідворотний в осяжному майбутньому фізичний кінець існування нашої Сонячної системи, що, вочевидь, зовсім не залежить від людини та її діяльності.

За таких обставин людині, справді, аж ніяк не до трансцендентних абсолютних істин. Її хвилює конкретний кінець, і не так уже й світу (бо за тисячоліття його очікування страх притупився), що у будь-якому випадку неодмінно настане, а найперше – себе. І ось тут релігійні парадигми мають надзвичайне поле для самореалізації. Мабуть, що саме ці есхатологічні перспективи та давня традиція їх осмислення релігією й спричиняють підвищення рівня релігійності сучасників, повернення наших традиційно-невіруючих співгромадян до церкви.

Універсальна есхатологія сьогодні визначається похідною від індивідуальної, бо ж важко зараз, із раціональної точки зору, говорити про якийсь визначений сенс історії людства. При заглибленні в універсальну есхатологію і проблеми Божого керування історією, богослови змушені будуть відразу ж звертатися до складної теми Теодицеї, вдаватися до інтелектуальних витлумачень ідеї Бога. Але ж часу залишилося обмаль, а себе ми завжди безпосередньо відчуваємо. Індивідуальна есхатологія майже не опосередковується критичним раціональним аналізом, а сприймається понадлогічно на чуттєвому, дорозумовому рівні (чіпає за живе, є очевидністю, а тому інформація щодо неї засвоюється некритично, відкриваючи можливість і потребу в авторитетному витлумаченні цієї проблеми). Проблема особистісної кінечності притаманна всім і кожному, незалежно від індивідуальних ідентичностей та світоглядних належностей. На цій підставі можливе некритичне сприйняття, а відтак і втіха та розрада, яку приносить певна конфесія у вигляді шляху до спасіння (сотеріології).

Сучасні богослови в Україні активно обговорюють ці проблеми. Оглядаючи матеріали конференції, проведеної Київським Релігійно-філософським товариством у вересні 2006р. [Православие и мир: ексхатологія — антропологія — культура (4—8 септєбря 2006 г.) // <http://krfo.org.ua/index.php?p=conf.conf-2006>], помічаємо, що сучасне православне богослів'я в Україні вбачає своє головне завдання в ревнивому захисті людей від гріховного світу, пропонуючи спасіння шляхом прилучення до істинної православної традиції. Відповідно, і його тематичне поле концентрується на конкретних та загальних проблемах людства (смертність, хвороби, шкідливі звички, аморальність, світоглядна облуда диявольського світу, відступництво від істинної віри та ін.), що неодмінно ведуть особистість та людство до прірви небуття, спасіння від якого лише й можливе у лоні Православної Церкви Московського Патріархату. Українські православні богослови з Київського Патріархату заявляють, що “Наша Свята Церква, як Церква Помісна, Церква Українського народу вже вкотре подає свій голос про загрозу неминучої загибелі людства, якщо воно піде шляхом



розбещеності, розпусти, неправди, антихристиянськості”, але, зрештою, говорять про необхідність богословської праці у галузі антропології із застереженням, що “в Православ’ї звернення богослів’я до людини включає в себе незмінний принцип вірності Одкровенню й Переданню, а відтак означає швидше повернення до витоків, а не внесення сторонніх начал (адже ці витокі - не що інше, як синтез патристики й аскетички, справжні неперевершені за своєю глибиною скарбниці практичного знання про людину, а не якісь вихолощені надумані теорії)” [Стрельцов В., прот. Пастирська антропологія // <http://www.bogoslov.kiev.ua/lister.php?uid=24&lang=>]. Отже, спасіння можливе, якщо людство залишить світ гріховності й, обминувши шлях розпусти, розбещеності, антихристиянськості та неправди, повернувшись до витоків, буде належати спасенному суспільству – церкві (знову ж, у кожному випадку – конкретизованій).

Як наслідок, іншим важливим православним богословським завданням залишається захист православних догматів віри від нападок єретиків (**апологетика**) [Напр.: Цьома С., свящ. Унікальність православної тріадології.- <http://www.apologet.kiev.ua/content/view/34/35/>]. Але наскільки актуальним з точки зору сучасного українця є такий підхід, коли декларується спасіння лише в лоні певної конкретної церкви? Реалії ставлять його у ситуацію вибору: у якій же із представлених церков істинне спасіння? Адже церква емпіричною своєю частиною перебуває у конкретних історичних, соціальних та політичних умовах, а тому ззовні виглядає як суспільна інституція (що має, звичайно, власну специфіку, але й альтернативних суперниць, які теж наголошують на особистісній богоспасенності). В будь-якому випадку безсумнівним залишається те, що релігії дарують людині більш оптимістичні перспективи, ніж науковий світогляд, який, нічого не говорячи про надприродну реальність, стверджує невідворотну кінченість природної дійсності. У межах природного світу вирішити проблему його кінченості неможливо. А загально-світоглядний контекст, у якому знаходиться наш сучасник, потребує оновлених есхатологічних тлумачень та сотеріологічних перспектив (особливо, для премодерних моделей уявлення про Бога).

І православ’я так само не може не переосмислювати ці богословські предмети, якщо, звичайно, хоче залишатися актуальним в майбутньому. Тим більше, що у межах традиційної догматики є для цього всі необхідні параметри, а піднявшись над “людськими канонами” церкви, від “букви” звернувшись до “істини”, що нею виписується, відштовхнувшись від емпірії і піднісшись до духовності, православні богослови знаходять слова розради для сучасного людства. І це

прекрасно демонструється архімандритом Іовом Гечем у його праці “Перетворення світу”, де спасіння світу постає як процес його перетворення людиною. Перетворення втіленого Бога відкриває перспективу спасіння людини через причетність до Божої природи у Христі: “Спасіння відбувається в динамічній перспективі союзу людини і Бога, союзу, який став можливим лише з моменту втілення Бога” [Геча И., архим. Преображение мира // <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1360/>]. Християнин, що покликаний брати участь в божественному житті, з цього моменту стає нібито чужим на Землі - сином Божими за благодаттю. Люди покликані повністю перетворити свою природу (і тіло так само) для спасіння. Нове небо і земля, про які говориться в Апокаліпсисі, з цієї позиції, не є чимось відмінним від нашого світу, але нашим же світом, очищеним, перетвореним, оновленим й прославленим. Світ не повинен, таким чином, зникнути, а лише набути нової форми.

Отже, з православної ж позиції, перетворення Христа є прообразом остаточного перетворення всього універсуму в кінці часу, Царства Божого. Через перетворення людини, християнина, його обожнення, здійснюється і спасіння всього матеріального творіння. Завдяки цьому православ'я знаходиться у вигідній позиції порівняно із секулярною есхатологією, яка позбавляє людину будь-якої надії, забирає у неї силу змінити будь-що в “природному перебігу” історії Всесвіту до остаточного кінця. Людина не може бути спасенною поза своїм тілом, поза своїм світом, але лише у своєму тілі і разом зі своїм світом. І спасіння залежить від людини. До цього вона покликана Богом. Такий сотеріологічний процес починається з індивідуального, особистісного перетворення людини, залежить від міці її зв'язку з Богом: “Спасіння починається з особистого перетворення, яке полягає у відмові від світу задоволень, від світу гріха, тобто зі зміни нашого особистісного відношення до світу, що необхідно приводить до перетворення світу..., змінивши наше відношення до творіння, ми можемо зберегти його” [Там само]. Особисте спасіння тісно пов'язане зі спасінням інших людей і веде поступово до трансформації цілого світу. “Перетворення – це відповідь на сучасну екологічну кризу, на проблеми забруднення довкілля і бідність, на питання біоетики, а також на негативні наслідки глобалізації, її матеріалістичний і тоталітарний характер, що перетворює світ у звичайний супермаркет” [Там само]. Ось в такий спосіб сьогодні здійснюється вихід з індивідуальної есхатологічної перспективи на універсальну.

Саме звідси виходить і надзвичайна цінність у сучасному богослів'ї в Україні **антропологічної** проблематики. До цієї проблеми

найбільше схильні звертатися українські православні богослови, зокрема з Київського Патріархату, які при цьому демонструють індивідуалізм та екзистенціалізм, що так притаманний всій українській мислительній традиції з її зацікавленням проблемами конкретної особистості, вписаної у її життєві реалії: “Як пастир, що втративши одну вівцю, залишає дев’яносто дев’ять і відправляється на пошук заблукалої, бере її на руки і несе на руках, так і сьогодні добрий душпастир мусить уважно приглядатися до проблем і труднощів тих, чиї душі потребують його опіки і участі, - зауважує протоієрей В.Стрельцов. - Дії пастиря мають відповідати потребам людини. А для цього необхідно розглядати людину не тільки як члена церковного організму, але і як окрему особистість” [Стрельцов В’яч., прот. Пастирська Антропология // <http://www.apologet.kiev.ua/content/view/286/35/>]. Духовна ситуація сьогодення диктує свої вимоги, що і призводить до необхідності звертати “максимальну увагу пастиря на індивідуальну працю з кожною окремо взятою людиною”. Для того, щоб зрозуміти досконало внутрішній світ людини, особистості, в її індивідуальних характеристиках, Стрельцов закликає пастирів звертатися до досягнень сучасної науки (гуманітаристики: соціології, психології, медицини, психопатології, економіки та ін. емпіричних досліджень про людину) [Там само]. І тут ним висловлені думки, протилежні до традиціоналістських та фундаменталістських тенденцій, щодо гуманізації людини: “Будь-яка редукція життя й вільного волевияву людини, все продиктоване їй, будь-яка насильна зрівняльність її, все, що порушує гідність людини та стан її духу, інтелекту, чи фізичної свободи - доводить людину до стану дегуманізації. Душпастир ніколи не випускає з уваги усвідомлення, що людина була створена для творчої свободи, тому будь-яке обмеження її свободи відкликатися на Божественний голос й уподібнюватися до нього - це дегуманізація” [Там само]. Оскільки призначення людини від її створення полягало в уподібненні до Бога, то не варто уподібнюватись їй до природи, машини або й до колективу, бо це є її дегуманізація. Образ Божий має бути непорушним та неушкоджуваним у людині – це і є запорукою її особистого спасіння, а рештою - й всезагального.

Богослівський вектор УГКЦ цих питань спирається на уявлення про відчужену людину (від світу, від власної природи і від Бога), яка задля спасіння має відновитися у своїй цілісності та гармонійності. “„З”, „через” і „в” Христі людина отримує життя духовне, життя богосинівське, божественне – вона спасається. Спасіння людини полягає в її прогресивному обоженні через причастя Синові в благодаті Духа Святого” [Рак В. "Ми – члени Христові": роздумування над таїнством

Євхаристії у світлі енцикліки Івана Павла II Папи Римського „Церква про Євхаристію” // <http://www.ugcc.org.ua/ukr/library/2005/paper/8/>. Але християни потребують і відновлення у єдності та гармонії, позбавлення відчуження на рівні церкви як цілісної спільноти: “Бути переміненим в одне тіло Духом Святим – це є блага́ння нашого вміщення у тіло Христа, щоби статися Його членами, нам самим бути у Ньому живою Євхаристією” [Там само].

Повертаючись до розуміння наявності в сучасній Україні принаймні трьох моделей опису надприродної реальності (премодерна, модерна та постмодерна), у яких Бог, світ та людина по різному співвідносяться (що залежить від кількісних та якісних показників освоєння людиною світу власного життя), розуміємо, що есхатологічні й сотеріологічні перспективи тут будуть різними. Це залежить від розподілу свободи та креативної сили між Богом та людиною, а також від ступеня зближення людини зі світом (природою) та Богом.

Є й об’єктивно-історичні світоглядні обставини потреби тієї чи іншої есхатологічно-сотеріологічної програми, що пов’язані, зокрема, з науковими здобутками та реальними перспективами людства у цьому плані. Так сотеріологічні уявлення змінюються із поглибленням відчуження людини (від природи, світу, інших людей). Якщо для премодерних моделей, *індивідуальна сотеріологія невіддільна від всезагальної* (православ’я, католицизм), то вже для модерних (протестантизм) провідного значення набуває *індивідуальна сотеріологія* (зокрема, індивідуалізована певним соціумом, групою людей, їхніми нормами співжиття), а для постмодерних (неопротестантів) — *індивідуально-особистісна сотеріологія* й є визначною (всезагальна постає як похідна). Із поглибленням самовідчуження людини розділяються і *функціонально-діяльна* (зовнішнім чином здійснювана) та *сутнісна* (внутрішня як самоздобуття) *сотеріології*, хоча вони й не можуть існувати одна без одної, оскільки від сутнісного перетворення та самоусвідомлення людини залежить і її життєвий шлях. Однак із прагматичних міркувань функціональна або діяльна сотеріологія, яка є значно зрозуміліша й більш доступна для здійснення, а також корисна для комфортного співжиття в суспільстві, сьогодні користується більшим попитом.

Помітною є також взаємозалежність сотеріологічних програм від визначення смислу Одкровення Божого та його конкретизованого значення. Якщо смисл визначається досяжним кризь значеннєве його схоплення (текстуальну фіксацію та витлумачення в традиції), то постулюється необхідність *сутнісної сотеріології* як досягнення сутнісного смислу існування. У випадку, якщо таке витлумачення

смислу вважається невиправданим власне людським смислотворенням, оскільки нам остаточно дане лише значення, зафіксоване в тексті (Біблії), то наголос робиться на *діяльно-функціональній сотеріології* як правильній програмі засвоєння і відтворення цього значення. Відповідно й особа Ісуса Христа в першому випадку розуміється сукупно з тими смисловими наповненнями метафізичного та епістемологічного плану, що склалися на основі сутнісних його інтерпретацій творцями християнських концепцій, а в другому — як конкретна історична особа, життєопису якої присвячені книги Нового Завіту. Зрештою, у цих трьох моделях по-різному розуміються і засоби наближення до Бога (через пізнання і впізнання волі останнього), відповідно чому визначається і шлях до спасіння. *Одкровення Боже здійснюється Бого-людськими словами, а людині дана лише людська мова.* В такому випадку вона *намагається або досягнути смисл сказаного* (якщо вірить у правомірність власного розуміння слів, до неї промовлених, та верифікує здобуті результати належним чином — у католицизмі), або *очікує осяяння смислом* (адже їй дані лише точно фіксовані значення слів, істинний смисл яких вона не може досягнути в силу слабкості й недосконалості власних розумових здібностей, а тому покладається на конфесійно-традиційний визнаний досвід — у православ'ї), або *намагається точно слідувати даним Богом (на людській мові) вказівкам* (адже їй дано лише текст одкровення Божого, а будь-яке намагання його витлумачити призводить до підміни смислу сказаного людськими домислами — в протестантизмі), або натхненна прикладом Ісуса Христа та підкріплена його любов'ю *сміливо вирушає на пошуки власного смислу сказаного в Біблії* (головне тут - у точному слідуванні вказаній методології, а не осмисленні — в неопротестантизмі епохи постмодерну). Однак у будь-якому випадку одкровення Боже є зверненням до людини із закликом перейти в істинне життя — здобути остаточної смисл існування й подолати свою конечність у відповіді на заклик Бога.

Відповідно до вище зазначених тенденцій, *в добу постмодерну виникають своєрідні богословсько-християнські концепції*, в яких здійснюється спроба “оновлення” християнської аксіоматики відповідно до нагальних світоглядних запитів. У неопротестантських, зокрема харизматичних, течіях ще більше наголошується на особистісному Спасителі Ісусі Христі та креаційній силі Божої любові, що поселяється в серці віруючого, яким керує Ісус Христос. Саме через особистісне суб'єкт-суб'єктне спілкування з Ісусом Христом людина отримує індивідуальне спасіння: “Ісус мріяв, щоб після того як він піде до Отця, ми, які лишилися тут, на Землі, повторювали та примножували ті

справи, котрі вершив він. А це можливо зробити лише тоді, коли кожен віруючий буде знати Ісуса особисто” [Сандей А. Иисус, которого ты не познал.– К., 2002.– С. 6-7]. Тут сотеріологія розуміється як особистісна діяльнісна програма людини, підтримувана енергією Духа Святого, уфундована у вірі в особистісного посередника такого спасіння, взірця (пропозиційна модель), що здійснив свою програму бездоганно, вказавши іншим на можливість її реалізації. В серці кожної людини Ісус поступово зростає, бо з часом поглиблюється одкровення між двома суб’єктами особистісного спілкування й їхнє знання один про одного. Сандей А. дає точні рекомендації людині щодо інтенсифікації процесу зростання Ісуса в серці особистості: “Перш за все, вивчайте Ісуса. Усвідомте той факт, що Ісус завжди поруч з вами. Поговоріть з ним як з найкращим другом. Обніміть Ісуса, скажіть, як ви його любите, подякуйте йому за все. І як тільки ви приймаєте Ісуса, ви стаєте дітьми Господа...” [Там само.- С. 18].

Як бачимо, стосунки між людиною і Сином Божим (що є досяжним для людини, навіть, у ситуації її повної ізоляції самовідчуження, і може їй реально допомогти) є надто особистісними, адже мова йде про конкретну людину, з її особистісними бідами і потребами, з її особистісною драмою і сподіваннями. Якщо ж і розмірковується про загальну сотеріологію, то як програму спасіння якнайбільшої кількості людей. Більше того, на противагу, скажімо, православ’ю, спасіння не розуміється в плані обожнення людини. Це - зворотній процес. Тут можна говорити про спасіння як олюднення Бога задля і в будь-якій людині, що приймає Христа. І спасіння людства та світу безпосередньо тепер залежить лише від волі та активної діяльності самої людини, яка покладається на Бога і довіряє йому. Оновлені християни повинні самі розбудувати нове Небо і нову Землю. Бог лише забезпечувач: “Він забезпечує нас всім необхідним для успішного життя. Він – Бог, який вивищує свій народ. Він – творець, який піднімає і вивищує людей” [Сандей А., пастор. Ключ к возвышению.// [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=886](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=886)]. Хоча людина і може зробити лише стільки, скільки Бог їй дозволяє. Але якщо у неї є чітка мета (“список того, чого у вас ще немає” – особисте призначення Богом), та щира довіра Богу, то він може дати їй “цілу країну”. І Сандей проголошує українцям, а після нас – і всьому людству: “Не має значення той стан, у якому ви знаходилися, коли прийшли до Бога. Неможливо служити йому і залишатися невдахою. Наш Бог – Бог прогресу. Наш Бог – Бог постійного руху вперед” [Там само]. Богослів’я Сандея, як і програма спасіння людини, не для слабких і невдах [Сандей А. Богатство не для хлюпиков //

[http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=1264](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1264)], а для тих, хто здатний впливати на світ, може примусити його перетворюватися [Сандей А. Заставьте мир вертеться вокруг вас // [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=1277](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1277)]. Світ стає “поживою” для християн у їхніх зусиллях для його перетворення. Головне питання полягає в тому, чи готовий сам християнин зібрати гідний врожай, чи достатньо зусиль він доклав до своєї місії: “Саме цього хоче Бог – щоб ми відмовилися від усталених стереотипів і шукали Його шляхи виходу із обставин. Якщо міцно схопитися за Бога, всі двері відчиняються. Єдине, що є загальним для всіх людей у світі – це те, що їм не потрібна релігія, їм потрібен Ісус, потрібна любов” [Михайлик А. Приготовь себя к жатве.- [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=1088](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1088)].

Мабуть, саме у такій полум’яній проповіді діяльнісної програми з перетворення світу, яка спирається на особистісну віру й переконання у підтримці Божій, і міститься секрет успіху в сучасній Україні та світі “Посольства Божого”. “Людина віри завжди йде вперед. Віра – це впевненість у невидимому. Вона дає життя. ... Не бійтесь ситуацій, у яких лише Бог може допомогти. Він не посилає нас помирати. Обіцяна Земля дана нам для вивищення. Краще бути там, де Бог” [Там само]. Така позиція, очевидно, уже зовсім не співвідноситься із тими песимістичними роздумами про “кінець часу” у свідомості людей, які наводилися вище [Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000 // <http://www.lib.proza.com.ua/book/2104>]. Ніякої втоми чи зворотного відліку. Дорога в майбутнє відкрита новому поколінню християн, що здобудуть собі Ойкумену, розбудують собі нові Небо та Землю, перетворять світ задля особистісного спасіння.

Як бачимо, тут Бог поступається людині — конкретній особистості, що відкривається йому в любові. Відтак не може бути і мови про якусь усталену загально визнану інтерпретацію Святого Письма. Кожен має змогу інтерпретувати його індивідуально (в особистому спілкуванні з Христом), користуючись Біблією як конкретною рекомендацією для щоденного вжитку. Це забезпечує правильну діяльність людини і виправдане її життя. Зручно, вигідно, зрозуміло, корисно. Відтак і сотеріологія розуміється як особистісна програма остаточної самореалізації (в активному житті у світі як сина Божого перед очима Бога) особистості — конкретної людини, а зрештою - і як діяльність для перетворення світу на новий дім для нового покоління людей. Кінця світу не буде, бо ж нові християни здобудуть самі собі оновлений світ.

Сьогодні, коли світ здебільшого мислиться як відкрита, удосконалювана система, що розгортається в просторі і часі під впливом багатьох, а також власне людських факторів, людина (християнин – неохристиянин) перебирає на себе місію витворення нової реальності згідно з Божою (авторською) її пропозицією. Реальність будується з подій та взаємовідносин. Між природною та надприродною реальністю здійснюється постійний обмін інформацією. Від людини за умови збільшення ступеня її свободи і креативних можливостей вимагається також і збільшення ступеня відповідальності за наслідки своєї життєдіяльності.

Відомий богослов І. Барбур обґрунтовує власну богословську модель (“богослів’я процесу”), що узгоджується із сучасним екологічним та еволюційним розумінням природи як динамічної і відкритої системи, яка, на його думку, “найбільшою мірою сприяє розвитку відповідальності за навколишнє середовище”. Тут Бог розуміється як “творчий учасник космічного співтовариства. Бог подібний до вчителя, вождя чи батька. ...Бог забезпечує базові структури і нові можливості для всіх інших членів спільноти. Лише Бог всевідаючий і вічний, досконалий в мудрості і любові відтак принципово відрізняється від всіх інших учасників співтовариства” [Барбур І. Религия и наука: история и современность.— М., 2001.— С. 409]. Творіння і відкуплення у цій богословській концепції постає як постійно тривалий єдиний процес, підтримуваний діяльністю Бога, що здійснюється двома лініями: інтелектуально-інформаційною через передачу “раціональної структури і особистого смислу” Словом Божим, та енергетично-животворящою через Дух, що є “присутністю Бога в природі, суспільстві, релігійному досвіді і в Христі”. Всесвітня історія тепер стосується не лише людства чи людини. Вона розширяється до рівня “всезагальної історії”, куди вміщено й історію створення Космосу від елементарних частинок до еволюції життя і виникнення людини та розвиток людства, що “продовжується в історіях завіту і Христа й залишає місце для передань інших релігійних традицій” [Там само.- С. 409-410]. Та й людина тут розуміється як багаторівнева співдружність об’єктів, у якій домінує розум.

Як бачимо, діяльнісно-процесуально-експансивна богословська модель наших українських харизматів переважає барбурівську своєю сміливістю, емоційністю, цілеспрямованістю, ірраціональністю та прагматичністю. Хоча, мабуть, уявлення про світ у ній швидше нагадують співдружність індивідуальних суб’єктів, а не систему взаємопов’язаних елементів. Можливо, що в цьому, знову ж, проявляється український ментальний індивідуалізм та екзистенціалізм.



Повернувшись до порівняння різних богословських моделей (премодерної, модерної та постмодерної) зазначимо, що надприродне (під дією зміни загальносвітоглядних онтологічних уявлень людини про світ) зі статичного трансцендентного абсолюту поступово, під впливом історичних трансформацій уявлень про Бога у християнстві, перетворюється на процесуального регулятора, інформаційного корелята та енергетичну поживу функціонування та удосконалення світу як відкритої системи, стає їй іманентним. Його іманентність спочатку знаходилася в характеристиці трансцендентності самої людини (обожнення людини), у її здатності до креативної діяльності. Пізніше, на рівні інформаційного корегування та енергетичної підтримки, Бог виявляється іманентним і природній сфері. Історія творіння та спасіння тепер стосується не лише людства (премодерна модель), людини чи групи людей (модерна модель), але і “всезагальної дійсності” – від елементарних частинок до Космосу загалом. Суб’єктом комунікації з Богом поступово стає не просто людство, група людей, людина, але вся дійсність, починаючи від елементарних частинок і закінчуючи Всесвітом із врахуванням його минулих та майбутніх станів.

За таких обставин очевидно, що збільшена свобода людини, діяльність якої більше не детермінована безперечною Господньою волею, вимагає і збільшення ступені відповідальності за наслідки її діяльності. Адже діючи, людина впливає не тільки на своє майбутнє чи людства, але на майбутнє всього Всесвіту, яке, знову ж, не є жодним чином детермінованим безперечно ззовні. Відтак людина змушена тепер вивіряти свої бажання та діяльність можливими наслідками не лише для себе, але й для всього загалу дійсності, зважаючи і на Бога, як творця, який також має бажану пропозиційну модель для свого створіння. Зрештою, доля Творця теж певною мірою залежить від людини, що здатна змінювати хід розвитку його творіння. Фактично Бог витлумачується як система вищого рівня щодо системи нашого Всесвіту, у взаємодії з якою останній функціонує і розвивається. Але при здійсненні обміну інформацією у процесі комунікативної взаємодії видозмінюються обидві системи, що, фактично, передбачає залежність і Бога від діяльності людини. Однак слід зазначити, що для загальнохристиянської парадигми принциповими є такі моменти: необхідно мають бути присутніми два суб’єкти діалогу одкровення та спасіння — індивідуальний (людина) та абсолютний (Бог), а обов’язковим локусом сотеріологічної події їх спілкування є Ісус Христос, у якому ці дві природи й спілкуються. Дійсність, таким чином, взаємовизначається цими суб’єктами, а точка зору Бога при цьому є: 1)

для премодерної моделі абсолютною істиною; 2) для модерного християнства – конкретною вказівкою; 3) для постмодернових розробок – пропозиційною інформацією. Людині лишається, довірившись цій авторитетній інформації і орієнтуючись на запропоновану модель, отримуючи підживлення від Божественного генератора, витворити якісно нову реальність, перетворити свою дійсність у бажану.

Зрештою розглянемо неохристиянські богословські концепції постмодерного взірця. У своїх богословських нововитворюваннях конфесії, що репрезентують неохристиянство, йдуть ще далі. Тут фактично дійсність починає залежати від витлумачення її людиною. В них іноді не лише спасіння, розвиток чи збереження, але й творіння світу спирається на довільну креативну діяльність людини. Людина перебирає на себе функцію творця, в усякому випадку - витлумачувача реальності, визначника її істинності. Однак і сама людина є вільною лише залежно від ступеня власної самоорганізації, оскільки вона все більше розуміється як деяка система, функціонування якої залежить, зрештою, від багатьох (у тому числі й нижчерівневих, аж до елементарних часток) факторів.

У сучасних релігійних парадигмах людина (потенційно - кожна) необхідно є дієвим креатором реальності (сьогоденної та майбутньої), хоча не наділеним абсолютною владою, однак об'єктивно спроможним бути одним із факторів ймовірної зміни світу-системи. Так, наприклад, в системі запропонованих Марією ДЕВІ Христос (Велике Біле Братство) метафізичних уявлень центральне місце (для людини) між Богом і матерією займає творча розумна енергія (Логос). Свідомість, якщо вона пододала свою межовість, що полягає в її ототожненні з власним матеріальним носієм (нижчий рівень системної організації), перетворюється в джерело світла, “у світлову форму тіла (духовну), невидиму оком матеріальної істоти, але фактично - реальну і вічну, як пучок Квантової Енергії, що керована Вищим Розумом” [Господь Марія ДЭВИ Христос. Последний Завет Единого Бога Живого Марии ДЭВИ Христос. – К., 2000.- С.125]. Перемога світла над темрявою, життя над смертю, порядку над хаосом, гармонії над огидністю є проникненням логоса в глибини простору і часу, його ментальною еманациєю. Таким чином, логоси творять вічно і є скрізь присутніми [Там само.- С. 514].

Спасіння розуміється юсмаліанами як “виникнення логоса” — перетворення людини в логоса через посередництво Марії Деві Христос. Марія в цьому процесі постає як Логосоматір. Таким чином, кількість логосів множитья: вони є творчими логосами майбутніх світів. Сотворення не є завершеним і постійно продовжується в часі,

розуміється як все більше завоювання творчою енергією простору, оформлення його Логосом у світ.

Відтак тепер свобода людини реалізується через прийняття рішення: взяти участь у процесі постійного світотворення, а чи ж ні. При негативній відповіді система-людина підпадає під владу ентропії і, зрештою, перестає бути.

\*\*\*

Таким чином, нині ми можемо виділити представлені в конфесійному богослів'ї України *взірці трьох етапів трансформації християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність*. Для першої моделі характерним є наголос на трансцендентності Бога, до якого людина (загальнолюдський суб'єкт) інтенціонує. У другій моделі людський, конкретизований суб'єкт (громада) відмовляється від зазіхань на можливість досягнути або зрозуміти Бога, залишаючи собі здатність виконати запропоновану програму. Для третьої моделі Бог перетворюється фактично на систему вищого рівня, з якою система нашої дійсності і, зокрема, особистість християнина, здійснює взаємоузгоджену комунікацію, що є запорукою продовження її життєдіяльності у бажаному напрямку світорозвитку. Але у будь-якому випадку для християнських богословських концепцій характерним є визнання вищого рівня реальності, яка повністю або частково визначає нашу дійсність, впливає на майбутнє і від якої ми, зрештою, тим чи іншим чином залежні.

У нововитворюваних же постмодернових релігійних концепціях, що також знаходяться у конфесійному богословському полі України, провідна роль у суб'єкт-суб'єктному діалозі, здійснюваному між рівнями істинної та даної людині реальності, належить індивідуальному людському суб'єктові, людині, особистості, від волі та свободи якої залежить і її спасіння. У крайніх виявах людина зрештою сама може досягнути рівня Бога, а тому богослів'я перетворюється остаточно на дослідження природи людини, розробку методології можливості її зростання до рівня істинного творця свого світу. В такий спосіб людина сама утверджується як трансцендентна істота, що випадково ув'язнена конкретними життєвими умовами, позбутися яких є їй по силі і становить мету її конкретного життя.

Предметне поле сучасного богослів'я у всіх його різновидах локалізується поняттями «Бог – Людина – реальність». Тією чи іншою

мірою різними способами богослови прагнуть узгоджувати свої моделі Бога із сучасними науковими уявленнями про природу, але все-одно при цьому центральною темою їхніх розробок залишається людина з її прагматичною потребою здобуття власного світу істинної реальності. Однак ми сьогодні є свідками того, що таких пропозиційних “істинних реальностей” виявляється із-за світоглядної специфіки нашого часу надто багато. І людина, яка втратила довіру до дарованих істин, відчула свободу здійснювати індивідуальний вибір тієї остаточної реальності, що виступає як мета та сенс її життя.

З іншого боку, наш співгромадянин (українець) має конкретні проблеми, у вирішенні яких також сподівається на підтримку релігії. Об'єктивні історично-соціальні обставини актуалізують антропологічні та соціальні теми, нездорова політична та економічна атмосфера нашої держави провокує специфічні еклезіологічні роздуми. Метою всіх цих прикладних богословських досліджень є не осмислення Бога, а виховання людини. І не стільки людини у її богоподібному векторі, скільки ефективного функціонера у запропонованій (чи підтримуваній) тією чи іншою конфесією моделі суспільства. При цьому довготривалі програми розвитку не є популярними, адже Україну та й українців, що виявилися на роздоріжжі суспільно-історичного процесу, слід рятувати уже сьогодні. Насправді ж, ймовірних способів виходу із конкретної суспільно-політично-духовної ситуації для сучасних українців не так уже й багато, та й, зрештою, вони не є чітко усвідомленими, повномасштабно осмисленими.

Найбільш обговорюваними богословами в Україні сьогодні є еклезіологія, антропологія, есхатологія, сотеріологія, соціально-політичні питання, церковно-державні взаємини. І їхні висловлювання у цих галузях залежать від того, у чому вони вбачають найбільшу цінність (з точки зору Бога), що має і може бути спасенним у світлі есхатологічної перспективи людства, а також те, яким саме чином і завдяки чому може отримати спасіння людина від особистісної кінечності.

Тут богословів можна спробувати поділити на традиціоналістів та новаторів. Перші вважають що формувати кардинально нову людину, як і змінювати церкву чи створювати нові державно-церковні взаємини не варто. Традиційні форми є випробувані часом і легітимізовані божою волею. Різниця між тими, хто дотримується таких переконань, полягає в тому, де вони знаходять ту цінність, яка уможливорює спасіння людини: у церковній інституції певного типу (УПЦ МП), в індивідуалізованій конкретними соціально-історичними

обставинами, незалежній від зовнішньополітичних світських тенденцій церкві (УПЦ КП), а чи ж у традиційних для певного культурного суспільства формах духовності, що одночасно є безцінною часточкою загальнолюдського шляху до спасіння (УГКЦ, РКЦ). У даному випадку церква постає необхідною для спасіння та виправлення народу (й удосконалення суспільства та держави) інституцією. З цією метою мова йде і про виховання людини як засобу формування духовного фундаменту майбутньої України.

Протестантські церкви так само говорять про спасенність людини у церкві, але чітко відділяють функції духовної та світської влади. Головною цінністю, гідною спасіння, тут постає людина, якій церква призначена забезпечити цю можливість (навіть відстоюючи право особи перед світськими та державними інституціями в різних обставинах її буття).

Новаторські ж богословські підходи ґрунтуються на переконанні, що слід сформувати кардинально нову людину, яка здатна буде перетворити цей світ. Педагогічна місія церкви полягає для харизматичних християн зокрема у вихованні вільної, творчої, активної, впевненої у собі, креативної та успішної (соціально, економічно) особистості, яка дієво впливатиме на поступове удосконалення у всіх сферах Української держави та суспільства загалом. Тут уже найвагомішою цінністю є навіть не людина, а її потенційність для світової еволюції.