

МЕТОДОЛОГІЯ. ІСТОРІОГРАФІЯ. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО



УДК 930:21/301

Ірина Колесник

докторка історичних наук, професорка,
провідна наукова співробітниця,
відділ української історіографії,
Інститут історії України НАН України
(Київ, Україна), ikolesnyk2002@gmail.com

СОЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ: ВИКЛИКИ ДОБИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Аналізується соціальна теологія як явище сучасної християнської думки. Актуалізація соціальної теології припадає на добу глобалізації, що стало наслідком кризи політики державного атеїзму та секуляризму, а також підйому релігійності у світі. Соціальна теологія поєднує трансцендентні сили з людським фактором. Вона надає соціальні докази існування Бога і примирення віри з соціально-політичною реальністю. Предмет соціальної теології полягає у визначенні теологічних смислів соціально-політичної реальності. Вона має свою власну мову й термінологію. Основною категорією соціальної теології виступає «соціальна гріховність» – індивідуальний гріх і колективні, суспільні (загальнонародні, державні) гріхи. Водночас соціальна теологія постає як тип глобальної історії. У рамках соціальної теології такі масштабні суб'єкти світової історії, як цивілізації, держави, нібито звичайна людина живуть у відповідності з релігійними правилами, духовними нормами та моральними принципами. На мові соціальної теології революції, націоналізм, релігійний екстремізм, комуністична й ліберальна ідеології, ксенофобія сприймаються як суспільні гріхи, за якими настає кара у вигляді природних та екологічних катастроф, загибелі держав і цивілізацій. Соціальна теологія слугує новою пізнавальною моделлю глобальної історії. Підкреслюється зв'язок сучасної соціальної теології з українською релігійною традицією від церковних інтелектуалів XVI ст., Г.Сковороди, романтиків до праць П.Юркевича й В.Липинського.

Ключові слова: соціальна теологія, соціальна гріховність, атеїзм, секуляризм, доба глобалізації, глобальна історія, українська релігійна традиція.

У спеціальній літературі існує й таке пояснення подієвості та історичної причинності, як соціальне богослов'я. Із середини ХХ ст. у філософії, богослов'ї та політології з'являється семантичний ряд споріднених понять:

«антропологічна релігійна філософія», «біблійна антропологія», «богословська антропологія», «теологічна антропологія», «християнська соціологія», «соціальна теологія», «соціальна християнська теологія», «політична теологія», «теологія політики» «теологічна політика».

Соціальна теологія: історія понять

У західноєвропейському та російському релігійно-громадському дискурсі доволі поширений концепт «політична теологія» та його похідні. Примітно, що термін «політична теологія» був запропонований М.Бакуніним у дискусії з Дж.Мадзіні, який наголошував на провіденціальній ролі Італії у світовій історії¹. У широкий науковий обіг цей термін увів німецький соціолог і правник К.Шмітт, на думку якого ключові поняття сучасного вчення про державу є нічим іншим, як секуляризованими теологічними поняттями². Теолог-«неоортодокс», засновник теології кризи К.Барт стверджував, що саме соціальна політична теологія дозволяє «пояснити все життя суспільства через Христа»³. Інший протестантський інтелектуал Д.Бонгеффер уважав, що секуляризація свідомості має зворотний бік: «Тепер, коли світ увійшов у вік, він більш безбожний і, може бути, із цієї самої причини ближчий до Бога, аніж коли-небудь раніше». Отже коли дитя перестає слухатися дорослих – воно стає дорослим. Так і людство ХХ ст. стало дорослим, тому теологам слід говорити про Бога на «світський лад»⁴.

У другій половині ХХ ст. в рамках західного християнського богослов'я виник цілий напрям – «нова політична теологія», біля витоків якої стояли протестантські й католицькі теологи Ю.Мольтман, Д.Зелле, І.Б.Метц⁵. Уважається, що вона сформувалася внаслідок низки таких глобальних історичних подій ХХ ст., як крах нацизму, Голокост, Друга світова війна, деколонізація та національно-визвольні рухи народів Азії, Африки, Латинської Америки. Її становленню сприяли також реформи, проведені II Ватиканським собором. Ідеологи «нової політичної теології» стверджували: щоб надати вірі політичної значущості в контексті історичного процесу, слід запровадити такі категорії християнського богослов'я, як «гріх», «благодать», «спокута», «спасіння». Їх основна ідея – це «деприватизація» християнства. Так, католицький богослов І.Б.Метц наголошував, що категорія «спасіння» – це не особисте спасіння Ісуса, воно перебуває не у приватній сфері індивідуального, особистісного, натомість є соціальним⁶. Протестантська теологиня Д.Зелле обґрунтовує свою політичну теологію тим, що акти творення світу

¹ Ідеться про есей М.Бакуніна «Політична теологія Мадзіні й Інтернаціонал» (див.: *Филлипов А.Ф.* К предьстории «Политической теологии» [Електронний ресурс]: <http://gefter.ru/archive/14981>).

² *Шмитт К.* Политическая теология: Сборник / Пер. с нем. – Москва, 2000. – С.57.

³ *Barth K.* The Word of God and the Word of Man // Great Books of the Western World. – Vol.55: Philosophy and Religion: Selections from the Twentieth Century. – Chicago, 1990. – P.469.

⁴ *Bonhoeffer D.* Prisoner for God. – New York, 1959. – P.167.

⁵ *Барбанов Е.В.* Новая политическая теология И.Б.Метца и Ю.Мольтманна [Електронний ресурс]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/Bar_NovPol.php

⁶ *Выжжанов И.* «Теология освобождения» в римско-католической церкви: история движения. – Ч.1 [Електронний ресурс]: http://www.portal-slovo.ru/theology/44804.php#_ftnref12

тривають донині, в яких беруть участь усі люди, чії дії мають нерозривний зв'язок із діями Бога⁷.

Водночас політична теологія – об'єкт вивчення не лише християнських інтелектуалів, але політологів, соціологів, філософів та юристів. Дослідники виокремлюють три її види: «юридична політична теологія» (означає трансфер/перенос політичних і правових понять із теологічної області); «інституціональна політична теологія» (наголошує на зв'язку релігії та існуючого політичного порядку й сутність віри вбачає в легітимації даного порядку); «апелятивна політична теологія», зіперта на ідеї «християнського одкровення» та орієнтована на залучення християн і церкви до підтримки соціально-політичного порядку, котрий сприймається як реалізація християнського існування, отже йдеться про апеляцію до богослов'я з метою обґрунтування необхідності участі віруючих у тому чи іншому політичному процесі, у підтримці певної політичної позиції або рішення органів влади⁸.

У колі дослідників політичної теології немає консенсусу щодо визначення її предмету та функцій. Так, американський політолог М.Ліла наголошує, що це «дискурс про політичну владу, заснований на зв'язку з Божественним одкровенням», політична теологія «перш за все політична й лише потім теологічна, вона – частина політики, котра стоїть на теологічному фундаменті»⁹. Примітно, що більшість російських авторів ставлять акцент на політичній складовій політичної теології, саме на релігійно-політичних, релігійно-державних відносинах у суспільстві. Одні вбачають у політичній теології «набір релігійних доктрин, що використовуються в політичних цілях»¹⁰, інші – «частину християнської теології, яка розвивається у формі державної ідеології»¹¹.

Найбільш аргументованою й теоретично обґрунтованою з погляду теології політики стала позиція російського релігійного соціолога В.Бачиніна. У його координатах мислення політична теологія створює «моделі соціально-політичної реальності, котра зіперта на ідею світоглядного пріоритету віри над розумом». Словом, політична теологія має відношення й до теології, і до політичної теорії, які являють собою величезний «корпус релігійно-гуманітарних і релігійно-громадських (суспільних) ідей»¹².

⁷ Мельникова Е.В. Зёлле Доротея [Електронний ресурс]: <http://www.pravenc.ru/text/199759.html>

⁸ Арзунян Р.В. Центры власти в XX в.: Взаимоотношения между политическим и религиозным на современном этапе. – Москва, 2015. – С.136.

⁹ Див.: Кутрунов А.А. Политическая теология: концептуализация понятия [Електронний ресурс]: [https://sibac.info/archive/social/8\(55\).pdf](https://sibac.info/archive/social/8(55).pdf)

¹⁰ Першин Ю.Ю. Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. – 2011. – Т.13. – Вып.1 (61/62). – С.251.

¹¹ Андреева Л.А. «Политическая» теология христианства, феномен наместника Христа и наместническая модель сакрализации власти: Дисс. ... д-ра филос. наук. – Москва, 2003. – С.4. На думку релігійного соціолога А.Кирлежева, політична теологія – це «теологічне осмислення політичного, як у сенсі теоретизування на тему політики з релігійного погляду, так і у сенсі обґрунтування релігійного ставлення до конкретних політичних форм і феноменів» (див.: Кирлежев А.И. Мистическая политика как contradictio in adjecto: На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – №3. – С.249).

¹² Бачинин В.А. Российская реальность как предмет политической теологии // Политика и общество: Научный российско-французский журнал по вопросам социальных наук. – 2005. – №4. – С.62.

Для політичного теолога, на відміну від політолога-атеїста, віра є активним компонентом його теоретичної діяльності, власної ідентичності та нормативної свідомості. Російський богослов Г.Флоровський свого часу зазначав, що самим фактом власної віри й лояльності християнин налаштований «на дуже особливі інтерпретації відомих подій історії, а також на певну інтерпретацію історичного процесу у цілому»¹³. З огляду на те, що мільйони людей сприймають реальність крізь призму християнських понять, їм, уважає В.Бачинін, потрібна «християнська політологія», адже секулярна (світська) політологія перебуває поза межами християнського світогляду. Завдання полягає в тому, щоб вивести політичну свідомість сучасної людини з «атеїстичного стану». Саме політична теологія має «розшифровувати ієрогліфи історичних подій, перекладаючи їх смисли на мову богослов'я». Отже предметом політичної теології В.Бачинін уважає не емпіричне політичне життя індивідуумів і «мас», а долю великих політичних спільнот/утворень – народів, держав, цивілізацій в їх біблійному розумінні.

В українському духовно-інтелектуальному просторі присутній концепт «соціальна теологія». На відміну від політичної природа соціальної теології полягає в поєднанні релігійного й соціального, адже вона надає «соціальні докази існування Бога та примирення віри з соціальною реальністю». Предметом соціальної теології філософ і релігійно-громадський діяч М.Черенков уважає теологічні смисли соціальних зрушень: «Це теологія, яка, будучи свідомою власної соціальності, обирає своїм предметом теологічні смисли соціальних трансформацій, і таким чином здатна примирити соціальне та релігійне – і у собі, і у предметі свого дослідження».

У нинішній ситуації теологію сприймають як ключ до розуміння поточного та прийдешнього життя народу, країни, держави: «Як показали події останніх трьох років, українці вимагають від теології відповідей на соціально гострі, злободенні питання. Від теології очікують не стільки виправдання Бога, скільки прояснення Його способу присутності і пояснення Його послання, тобто того, як Він діє у світі, що Він хоче сказати, які смисли відкрити».

Важливе питання статусу соціальної теології. Імпліцитно вона – складова частина християнської теології. Інституціалізація соціальної теології, уважає М.Черенков, починається у ХХ ст., і була зумовлена нагальною необхідністю пояснення радикальних соціальних змін, перетворень у суспільстві, адже «темпи та масштаби трансформацій вийшли за межі традиційних пояснювальних схем і затребували новий інструментарій». Задачі соціальної теології полягали не лише в тому, щоб стверджувати духовні основи життя суспільства, але аналізувати вирішальні події, кризи, революції, соціальні експерименти у житті соціуму та визначати шляхи його подальшого розвитку: «Відтоді соціальна теологія мала не тільки вчити про стабільно-нерухомі духовні основи та віковічні принципи суспільного життя, але й пояснювати

¹³ Флоровский Г.В. *Время и культура*. – Санкт-Петербург, 2002. – С.674. Див. також: Бачинин В.А. *Российская реальность как предмет политической теологии*. – С.62.

творчу еволюцію суспільства, давати оцінку революційним експериментам, показувати перспективу в умовах глибокої соціальної кризи».

Соціальна теологія як сфера знання має певну структуру. М. Черенков розглядає такі напрями досліджень, як «соціальна есхатологія (в якій реалізується християнська відповідальність за образи майбутнього); герменевтика суспільних подій (в якій здійснюється дешифрування соціальних змін як символів та знамень часу); соціальна критика (котра пропонує оцінки наявного, корективи і програми перетворень); соціальна теологія царства Божого (яка відрізняє себе від «теології церкви» й розпізнає соціальну логіку, знаки та локуси прийдешнього царства Божого, як воно проявляється в подіях історії); аналіз соціальних позицій провідних українських конфесій».

Засаднича мета соціальної теології полягає не лише в усвідомленні релігійного сенсу соціальних процесів, але в корегуванні й удосконаленні цих процесів: «Віднайти та пояснити релігійні смисли суспільних трансформацій, а також запропонувати власні позитивні світоглядні орієнтири для оптимізації соціальних процесів. Такі смисли та орієнтири можна знайти по той бік релігійного та політичного, духовного й суспільного, церковного та культурного, символічного й реального – тобто через їх зближення та примирення».

Цілком очевидно, що значення соціальної теології можна оцінювати в теологічному й науковому вимірах. Наразі соціальна теологія виступає «найбільш актуальною сферою академічних гуманітарних досліджень. Цей попит не може ігнорувати і християнська теологія, тож слід очікувати від неї структурних змін та переоцінки пріоритетів. Соціальна теологія як *theologia prima* може стати не тільки перспективним напрямом розвитку вітчизняної теології, але її нарізним каменем, основою самобутньої традиції; а ще – способом актуалізації для теології і християнства в цілому»¹⁴.

Дійсно, нині ми спостерігаємо виразні ознаки інституціоналізації соціально-теологічних досліджень в Україні. Її факторами виступають медійні засоби, громадські ініціативи, створення релігійно-громадських організацій та освітніх закладів, академічних товариств. Флагманом у медійному духовно-релігійному просторі стала інтернет-платформа «Релігійно-інформаційна служба України» як проект інституту релігії та суспільства Українського католицького університету, що слугує майданчиком для обговорення антропологічно-релігійних і теологічних питань¹⁵, а також релігійний портал, найстарший церковний ресурс в нашій країні – «Православ'є в Україні»¹⁶. Ідеться про створення формальних і неформальних громадсько-релігійних об'єднань: Українське християнське академічне товариство (УХАТ), інститут екуменічних студій УКУ, Відкритий православний університет святої Софії-Премудрості як освітній заклад неklasичного типу, що спеціалізується на проведенні просвітницьких заходів релігійної та соціальної тематики. Поширюються й такі форми презентації соціально-теологічних досліджень,

¹⁴ Соціальна теологія як *theologia prima* нашого часу (блог Михайла Черенкова) [Електронний ресурс]: <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~cherenkoff/60472/>

¹⁵ Див.: [Електронний ресурс]: <https://risu.org.ua/>

¹⁶ Див.: [Електронний ресурс]: <http://orthodoxy.org.ua/>

як видавнича, популяризаторська діяльність, громадсько-освітні ініціативи, проведення фестивалів, форумів, у тому числі регулярних web-конференцій, семінарів. Важлива діяльність ЗМІ і блогерів. Так, УХАТ має свій друкований орган «Єкуменіком», Відкритий православний університет святої Софії-Премудрості впродовж 2016–2017 рр. у співпраці з телеканалом «1+1» створив релігійний просвітницький телевізійний проект «Таємний код віри»¹⁷. У Львові започатковано Єкуменічний соціальний тиждень (ЕСТ) – форум, який прагне об'єднати ресурси громади, влади, соціальних організацій, церков, ЗМІ та освітян навколо вирішення актуальних проблем суспільства, базуючись на загальнолюдських цінностях¹⁸.

Політична й соціальна теології в релігійно-масовому дискурсах Росії та України

Підсумовуючи історіографічні спостереження щодо побутування концертів «політична теологія» й «соціальна теологія» в релігійно-масовому дискурсах у Росії та Україні, можна констатувати, що ці поняття зазвичай сприймаються як синоніми, адже обидва мають великий пізнавальний ресурс, поєднуючи людський фактор із трансцендентними силами. Проте їм властиві й суттєві відмінності. Якщо політична теологія здебільшого акцентує на політичному аспекті, говорить про політику на теологічному ґрунті, про християнське богослов'я як державну ідеологію, то соціальна теологія свідомо власної соціальності. Вона виступає за примирення соціального й релігійного, духовного та суспільного як основи для розуміння теологічних смислів соціально-історичних процесів, їх корегування й удосконалення. Така різниця в підходах до розуміння, здавалося б, близьких за змістом понять пояснюється низкою соціальних, політичних, духовних, ментальних і психологічних чинників.

Домінування у свідомості російського інтелектуала таких політичних категорій, як «державна», «політика», «влада» зумовлене не лише давніми традиціями суспільно-політичного мислення, але характером та зміною політичних режимів, ментальною дихотомією влада/народ, цар/піддани, лідер/маси. Аналізуючи особливості релігійної свідомості росіян культуролог М.Епштейн запроваджує поняття «бідна релігія» (в англійському варіанті – «мінімальна», «minimal religion»). Він визначає її як один із напрямів релігійної думки, що виник унаслідок криху атеїзму і традиційного секуляризму радянської доби. Згідно з соціологічними опитуваннями, 25% росіян «вірять у Бога, проте не належать до жодного з віросповідань». Саме у цьому розриві між вірою та віросповіданням, стверджує М.Епштейн, «і виникає бідна релігія, котра не має ані статуту, ані книг, ані обрядів»¹⁹. Причиною її появи він вважає «безвір'я радянських часів», що сформувало особливий тип сучасної людини – «просто

¹⁷ Див.: [Електронний ресурс]: <https://1plus1.ua/taemnij-kod-viri>

¹⁸ Див.: [Електронний ресурс]: <http://www.esweek.org.ua/ua/>

¹⁹ *Эпштейн М.* Религия после атеизма: Новые возможности теологии. – Москва, 2013. – С.21.

віруючої»²⁰. Узагалі явище «радянського атеїзму», як би його не називали («масовий», «науковий», «державний») дослідник уважає «новим явищем світової історії». І раніше виникали «масові ересі», проте вони не змінювали «релігійного ядра світогляду, не скасовували віри в Бога, у Святе Письмо, у безсмертя душі (наприклад, німецькі анабаптисти). І лише у СРСР войовничий атеїзм поширився в «масах», сформувавши декілька поколінь невіруючих, «не завжди прямо ворожих релігії, але глибоко до неї байдужих. Якщо вони самі не спалювали ікони й не зносили храми, то ніколи й не молилися, не прикликали імені Бога, забувши про саме Його існування».

Парадокс релігійної ситуації в пострадянській Росії М.Епштейн убачає в тому, що радянський атеїзм, котрий являв собою тип апофатичної (негативної) теології, підготував ґрунт для повернення релігійності «у чистому вигляді», без богословських догм та обрядових традицій. Словом, бідна релігія, як негативна теологія, пройшла стадію атеїзму й повернула собі релігійність у вигляді «віри взагалі»:

«Негативна теологія врешті-решт заперечує й себе як теологію, стаючи атеїзмом, тобто прямим і свідомим запереченням Бога... І ось у вакуумі пізньої радянської епохи, у 1970–1980-х рр., релігійність почала відроджуватися саме в тій формі, котру підготував для неї атеїзм: як просто віра, без уточнень і доповнень, без чітких конфесійних ознак, – цілісне, нерозчленоване відчуття Бога, що виростає поза історичними, національними, конкретно-церковними традиціями».

У свідомості нинішнього постатеїстичного суспільства дослідник виокремлює три тенденції: традиціоналізм, неоязичництво, екуменізм (бідна релігія). Перша – це «релігійне відродження», котре він розуміє як повернення до свого «доатеїстичного стану». Це означає, що традиційні віросповідання (православ'я, католицтво, буддизм, юдаїзм) повернулися на релігійну мапу Росії²¹.

Друга тенденція – неоязичництво, у дусі якого і сприймається саме православ'я. Примітно, що аргументи М.Епштейна мають чіткі конотації з політичною теологією, тобто православ'я як особлива гілка християнства тісно пов'язана з «державним і військовим служінням Росії», її «великому народо-богоносцеві». Перевагу православ'я над іншими християнськими конфесіями дослідник убачає у «двовір'ї», в «органічному злитті релігії “Небесного Отця” з древнім культом рідної матері-землі». Цілком у дусі політичної теології М.Епштейн сприймає православ'я як биездатну форму патріотизму, «що здавна захищало святу Русь від юдейської, католицької, масонської й усякої іншої іноземної нечисті». До неоязичництва він відносить

«і різноманітні захоплення магією, екстрасенсорикою, спіритизмом та іншими повір'ями, що впливають із найбільш ранніх анімістичних і фетишистських уявлень. Власне, відродження

²⁰ Там же. – С.20.

²¹ Там же. – С.17.

всього цього комплексу первісних релігій було одним із природних наслідків комуністичного будівництва. Комунізм задумався як відродження на вищому історичному витку докласової общинної формації – і у цьому сенсі повернення від релігій класового суспільства, котрі “відчужують”, до віри у всезагальну одухотвореність матерії, яка є джерелом саморуху, а отже відповідає язичницькому уявленню про духів природи».

Третю тенденцію в релігійному житті пострадянської Росії дослідник визначає як «релігійний модернізм» (або екуменізм, універсалізм, еклектизм):

«Наприкінці 1960-х рр. універсалістські настрої почали виникати у середовищі московських гіп і інтелігенції, у богемних і дисидентських колах, куди уривчасто проникали різні релігійні умонастрої, від буддизму до баптизму, від православ'я до п'ятидесятництва. Усі вони перемішувалися на загальній та абстрактній основі: релігійності як такої, уявлення про те, що “там” є щось або навіть Хтось»²².

Автор пов'язує ці три тенденції з особливостями релігійного світогляду російських інтелектуалів. Такі самі тенденції М.Епштейн убаचाє в історії російської релігійної думки початку ХХ ст.:

«Перша, традиціоналістська, пов'язана з ім'ям Павла Флоренського і твердо спирається на філософськи осмислений церковний канон та спадщину отців церкви. Друга пов'язана з ім'ям Василя Розанова, зближується з язичництвом, із первісними культурами сонця та землі, освячує архаїчну стихію статі й родючості. Третя, модерністська, пов'язана з ім'ям Ніколая Бердяєва, виходить з апофатичного поняття чистої свободи, що передувала самому Богові й акту творення, і передбачає екуменічне зближення вір перед обличчям прийдешнього Богоспришестя та есхатологічного завершення історії»²³.

Загалом можемо погодитися з М.Епштейном, що «бідна релігія» – це не фантазія, а реальність духовного життя, котре відповідає реаліям пострадянської Росії. За даними масштабного соціологічного дослідження 2012 р., що проводилося в рамках проекту «Атлас релігій і національностей», 25% опитаних – «просто вірять у Бога», не сповідуючи будь-яку конкретну релігію; 13% – атеїсти; до них можна віднести й 4,5% «екуменістів» – християн, котрі не відносять себе до певних конфесій. Цікаві дані опитування в Російській Федерації за конфесійним принципом: належність до Російської православної церкви підтвердили 41% опитаних, мусульман – 6%. Із цієї статистики випливає, що кожен четвертий житель Росії вважає себе «просто віруючим», незалежно від будь-якої конфесійної визначеності. Таку релігійну ситуацію М.Епштейн вважає наслідком впливу режиму войовничого атеїзму, котрий десятиліттями відкидав і придушував будь-які форми релігії.

²² Там же. – С.18–19.

²³ Там же. – С.34–35.

Люди були далекими від певних конфесій або вибору між ними. З іншого боку, прагнучи протистояти своєму атеїстичному вихованню, вони шукали власне відчуття Бога, яке хоч і було мало оформленим, проте виводило їх за рамки нав'язаних їм стереотипів²⁴.

Водночас «бідна віра» – ознака «постатеїстичної» духовності доби глобалізації. Для порівняння М.Епштейн наводить такі дані. У США 33 млн не відносять себе до жодної з конфесій, із них лише 13 млн – атеїсти й агностики. Отже група «бідних віруючих» («позавіросповідних віруючих») становить приблизно 20 млн, або 12% дорослого населення країни, тобто вдвічі менше, ніж у Росії.

«При цьому показово, що найшвидше у США збільшується група позавіросповідних (non-denominational) християн: таких у 2008 р. нараховувалося 8 млн, і їх число з 1990 р. зросло у сорок разів (!), набагато більше, ніж у будь-якої іншої релігійної групи. Для порівняння: наступна за темпами росту група – євангелічних і ново навернених/новохрещених (newly born) християн – збільшилася втричі, а число буддистів та атеїстів/агностиків – удвічі».

Таким чином, «проблема бідної віри стає дедалі більш нагальною і для західного світу»²⁵. Вона виступає як різновид духовності, котра «виявляється в тісному колі родини та друзів, а не храмів», як знак нового повороту до «пострелігійної» духовності²⁶. Як бачимо, цей феномен постатеїстичної, постсекулярної духовності властивий не лише країнам колишнього СРСР, зокрема Росії, але й сучасному західному світу, що глобалізується.

Після краху політики державного атеїзму та секуляризму незалежна Україна пережила справжній «релігійний ренесанс» – як у сфері особистісної свідомості громадян, так і у практиках релігійно-державних відносин. Церковна ситуація характеризувалася відновленням православної ідентичності населення, розширенням релігійної мережі у країні. Ознаками релігійного ренесансу стала радикальна зміна відповідної поведінки населення (відвідування храмів, виконання обрядів), а також суттєві зрушення у свідомості громадян (ставлення до Бога, прийняття церковних догматів).

Уважається, що українці більш «воцерковлені», ніж росіяни. Важливий чинник – визначеність із релігійною ідентичністю. Більшість віруючих в Україні – православні. Заслугує на увагу соціологія від Українського центру економічних та політичних досліджень ім. О.Разумкова (дослідження проводилося за підтримки представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні з 23 по 28 березня 2018 р. в усіх регіонах нашої країни, за винятком Автономної Республіки Крим і тимчасово окупованих районів Донецької й Луганської обл.). Статистика засвідчує, що до 80% – віруючі,

²⁴ Там же. – С.32–33.

²⁵ Там же. – С.33 (прим.).

²⁶ *Taylor Ch. A Secular Age.* – Boston, 2007. – P.533–534; *Эпштейн М.* Религия после атеизма: Новые возможности теологии. – С.401.

із них 67% – православні, 8% – греко-католики, по 1% – римо-католики і протестанти, 9% вважають себе просто християнами, 5% – невіруючих, 2–6% – не визначилися з відповіддю²⁷.

Рівень релігійності українців має чітко виражений регіональний характер, зумовлений наявністю соціально-політичних, духовних і ментальних особливостей. Так, на заході віруючими себе вважають від 91% мешканців, на південному сході – до 59%. Невіруючих або атеїстів найменше на заході (2%), найбільше – на півдні (13%) та сході (12%)²⁸. Той факт, що рівень релігійності у західній частині нашої країни вищий, ніж у східній, пояснюється історичними обставинами, адже в умовах чужоземного політичного поневолення й церковного впливу (католицизм) саме віра була фактором збереження соціальної, культурної та локально-національної ідентичності населення. Тож ще одна особливість релігійної ідентичності українців полягає в тому, що проблема міжконфесійного вибору постає традиційно як політична, а не церковна.

Філософ В.Єленський послуговується поняттям «релігійна культура» для означення церковної ситуації в Україні за останні двадцять років. На його думку, релігійна культура перетинає конфесійні кордони, являє собою «не систему вірувань та практик, чітко організовану навколо церковного ядра, а радше набір цінностей, символів, звичаїв і поведінкових норм». Специфіка сучасної релігійної культури в Україні (за винятком західних територій) передбачає не стільки інтенсивне церковне життя чи високий рівень знання про релігію, скільки суспільне схвалення церковності та підтримку послідовної релігійної поведінки:

«Усі скільки-небудь помітні державні й суспільні діячі, поп-зірки та спортсмени декларують своє шанобливе ставлення до церкви; президенти, прем'єр-міністри й вищі чиновники обов'язково відбудовують храми на своїх малих батьківщинах і залюбки, а подеколи нав'язливо звертаються до релігійних символів у своїй риторичі»²⁹.

Особливе місце в релігійній культурі українців посідає церква як суспільний інститут. Релігійна традиція в різних культурних ареалах, де мешкали українці, і навіть у часи державного атеїзму та секуляризму, насадженого радянським режимом, зберігалася у близькій пам'яті поколінь, особливо у сільській місцевості. За даними опитувань, вплив родини на релігійне виховання збільшився з 31% у 2000 р. до 40% у 2018 р. Релігійність у родинному колі більш поширена у західній частині України, «де таке виховання вдома отримали 79% опитаних», найменше – на сході (21%).

²⁷ Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010–2018 рр. (інформаційні матеріали). – К., 2018. – С.3–4. Див. також: Большинство украинцев считают себя верующими-христианами – Инфографика [Електронний ресурс]: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1594%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=ru

²⁸ Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення... – С.4.

²⁹ *Еленский В.* Украинское православие и украинский проект // Pro et Contra. – 2013. – Май – август. – С.29.

Більшість віруючих в Україні ідентифікують себе як православні. Проте йдеться не лише про обрядову сторону. У пострадянський період звичаї, обряди та церковні традиції органічно ввійшли в повсякденне життя: відвідування храмів, дотримання віросповідних вимог, відзначення свят і пам'ятних дат. За соціологічними даними 2018 р. 58% віруючих відвідують релігійні служби. У контексті духовно-релігійних практик для українців характерна повага до священства, у свідомості більшості вірян існує позитивний образ священника (примітно, що більшість вищих ієрархів УПЦ Московського патріархату – уродженці Західної України, де і здобули початкову духовну освіту).

У фрейм сучасної релігійної культури українців цілком вписуються спроби церковних інтелектуалів створити «історіософську схему особливого шляху українського православ'я – укоріненого у богословській, культурній і навіть цивілізаційній традиції, котра не збігається з російським православ'ям». У цьому контексті В.Єленський посилається на праці єпископа переяслав-хмельницького Олександра (Драбинка) та митрополита київського й усієї України Володимира³⁰.

Засаднича риса українського православ'я – духовність, щира віра в Бога (або прагнення такої віри). Ментальною основою природної духовності українців стала така риса національної вдачі, як кордоцентризм, тобто серце, любов, чутливість становлять основу віри й визначають мислення, розум та вчинки людини. Духовне відродження в Україні є не лише феноменом, який регулярно повторюються у драматичній політичній і культурно-релігійній історії українства, але природним механізмом подолання політичних криз, соціальних катастроф, революційних експериментів. Узагалі для українського суспільства характерна релігійна толерантність, котру демонструють 75% опитаних, із них 44% вважають, що «будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування», а 31% упевнені, що «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога».

У цілому про високий рівень духовності українців свідчить, з одного боку, їх духовна толерантність, з іншого – заперечення національної орієнтації релігії та церкви. 37% опитаних вважають, що церква, релігія не мають бути національно орієнтованими, 34% – це заперечують, 29% – не визначилися. Показово, що за конфесійним принципом ставлення до національної орієнтації церкви й релігії мають суттєві відмінності на релігійній мапі України: «Якщо серед вірних УГКЦ прихильники національної орієнтованості церкви та релігії становлять більшість (57%), серед вірних УПЦ-КП – відносно

³⁰ Див.: *Александр (Драбинко)*. Киев – Новый Иерусалим: К очеркам о киевской градософии (доклад на IX Международных Успенских чтениях «Память и надежда: горизонты осмысления и пути осознания». Киево-Печерская лавра. 27.09.2009) [Електронний ресурс]: <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/node/27678>; *Володимир*. Пам'ять про Новий Єрусалим і київська традиція (слово про Київ на відкритті IX Міжнародних Успенських читань «Пам'ять і надія: горизонти осмислення та шляхи усвідомлення») [Електронний ресурс]: <http://orthodox.org.ua/ru/article/pamyat-pro-novii-%D1%94rusalimki%D1%97vska-tradits%D1%96ya>. Див. також: *Єленський В.* Украинское православие и украинский проект. – С.34.

більшість (47%), то серед вірних УПЦ відносно більшість (49%) становлять противники такої точки зору»³¹. Тож численні лояльності українського православ'я відображають багатоспектральну церковну ситуацію в Україні.

У цілому соціальна теологія постає міждисциплінарним простором взаємодії теологічних і соціогуманітарних дисциплін. Вона сприймається як традиційна складова соціального богослов'я й новітня сфера академічних досліджень.

Соціальна теологія – складова соціального богослов'я

Не можна не погодитися з думкою, що становлення соціальної теології як напряму у християнському богослов'ї припало на добу модерну (середина XIX – середина XX ст.) і певною мірою було підготовлене розвитком соціогуманітарних наук. Адже призначення соціальної теології полягало в адаптації класичного християнства до нових соціальних, політичних, духовних, ментальних, психологічних реалій. Звісно, як новий напрям богословської думки соціальна теологія мала потужний евристичний потенціал – величезний корпус джерел, основу якого становить Святе Письмо, праці християнських мислителів, перших отців церкви, старих і нових богословів.

Соціальна теологія як розділ богослов'я має свій смисловий апарат та власну мову, тобто поєднує біблійні істини, християнські принципи й норми з категоріями соціальної теорії та реаліями суспільно-політичного життя. Біблійні образи, ідеї, як відомо, присутні практично в усіх секулярних текстах авторів християнського ареалу. Проте якщо в більшості цих авторів наявні здебільшого лише розрізнені фрагменти біблійного матеріалу, то у соціальних теологів простежуються прямі смислові лінії священних текстів. Не випадково роман-пророцтво Ф.Достоевського «Біси» цілком корелюється з біблійним інтертекстом. Біблійно-християнська пам'ять, що присутня у сучасних текстах, створює можливість теологічного прочитання нинішніх соціально-політичних реалій³².

Соціальна теологія стверджує, що Бог завжди вкладає певні смисли у соціальні реалії й передає людям свої повідомлення через певні соціально-політичні події. Проте люди не сприймають ці смисли з огляду на світоглядний (секулярна модель світу, якою керуються невіруючі в Бога), чи то мовний (коли дослідник не володіє мовою богослов'я й не може перекласти сакральні знаки і значення у звичні формулювання) бар'єри. Тож теологічні смисли соціальних зрушень, політичних катастроф зазвичай залишаються поза межами секулярної свідомості.

Згідно з соціальною християнською теорією, катастрофи соціуму – громадянські, міждержавні війни, революції, тиранії, геноциди – сприймаються як «відплата» кільком поколінням людей, послана Богом за їхні «гріхи». Отже на мові богослов'я «потоп», «вавилонський полон», «вороже нашествя» – це кара, коли Бог відвертається від людей, щоб змінити їхню свідомість і

³¹ Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення... – С.6.

³² Бачинин В.А. Российская реальность как предмет политической теологии. – С.64.

поведінку. За логікою соціальної теології, стихійні лиха, ворожі навали, війни, революції, котрі супроводжуються потрясіннями та величезними жертвами, доводять, що кара страшна, однак у цьому винні самі люди.

Таким чином, теологічні смисли світової історії проступають лише у світлі біблійних принципів, у контексті геоцентричної картини світу. Натомість секулярна (зазвичай антропоцентрична) свідомість перебуває в опозиції до Бога й не сприймає аналітичні ресурси соціальної теології, тому їй недоступне істинне, глибинне розуміння соціально-політичних реалій. Це означає, що розум повинен перебувати в єдності з вірою, і дослідникові потрібні не лише віра й особистий релігійний досвід, а також проникливість, інтуїція, моральне відчуття, естетичний смак³³.

Соціальна теологія передбачає, що кожна подія в минулому й теперішньому має чимало смислів³⁴. Перший шар – це конкретні соціально-політичні смисли, які легко прочитуються в рамках секулярного мислення. Так, із позитивістської перспективи Жовтневий переворот 1917 р. означав перехід влади від Тимчасового уряду до більшовиків і зміну політичного порядку та державного устрою. Другий шар – це політична історія, котра визначає передумови, наслідки, значення певної події. Із такого погляду жовтневі події в Петрограді пояснюються кризою російського самодержавства, що не змогло пристосуватися до нових обставин, на відміну, наприклад, від англійської монархії. Третій шар – філософські смисли, у світлі яких революція 1917 р. відкрила глибинні суперечності буття внаслідок гігантських розломів, куди провалювалися старі форми життя, і водночас у хаотичному вирі «смутного часу» відбувалося формування нових форм соціального існування. Четвертий шар містить релігійно-моральні смисли, крізь призму яких 1917 р. сприймається як крайня точка падіння моралі, згасання «братської любові», коли «постав брат на брата». По-п'яте, глибинні, релігійні смисли соціальних змін і трансформацій виявляє соціальна теологія. Так, теологічний сенс прийдешньої революції, уважає В.Бачинін, визначив Ф.Достоевський у романі «Біси» задовго до її початку – у мільйони людей різних станів «вселилися

³³ Там же. – С.65.

³⁴ Показово, що в корпусі сучасних публікацій щодо аналізу російської реальності В.Бачинін виокремлює кілька рівнів її пояснення. На поверховому русійними факторами виступають конкретні особи та певні історичні колізії. Такий підхід означає перелік імен і подій, що змінюють один одного, і по суті пропонує спрощене пояснення історичної реальності. Саме в такому жанрі працюють історики, економісти, політологи, публіцисти, котрі мають нахил до емпіричних, науково-популярних або художніх конструкцій, інтерпретацій реальності. Другий тип (рівень) пояснення історичних реалій більш складний, його прибічники використовують філософські категорії та соціологічні методи, що «оперують не одиничними, а комплексними смисловими структурами». Філософи використовують «блоки факторів», одні з них означають причини, інші – наслідки, при тому ці «блоки» з легкістю можуть мінятися місцями, тобто фактори конструюються у «блоки» довільно, і все залежить від уяви та смаку автора. Словом, секулярна думка легко міняє узагальнення місцями, а отже потребує переходу від секулярних позицій на інший рівень свідомості та узагальнень, що передбачає духовний пошук. Ідеться про думку, «оснащену якісно новим теоретичним інструментарієм». Це мають бути принципи та категорії релігійного, теологічного характеру, що сягають своїм корінням першопричин усього сущого. На цьому рівні, констатує дослідник, «соціальна філософія поступається місцем соціальному богослов'ю, а політологія відступає перед політичною теологією» (див.: *Бачинин В.А. Российская реальность как предмет политической теологии. – С.61–62*).

біси». Одержимі люди почали називати те затьмарення, в якому вони перебували, «революційною пристрасстю» й через те згубили себе, з'явилося «абсолютне зло у своїх страхітливих формах»³⁵.

Таким чином, кожен із п'яти варіантів прочитання соціально-політичної реальності має свою систему причинних і фундаментальних значень та зв'язків, а отже є самодостатнім. Із теологічного погляду соціальна реальність – це результат спільних зусиль Бога й людей. Історія народів – це Божа праця для людства. Бог завжди вів і продовжує вести людський рід, тобто виховує його, заохочуючи або вчасно зупиняючи³⁶.

Соціальна гріховність

Одним із ключових понять соціальної теології виступає категорія гріха – особистого й корпоративного. Останній властивий великим людським спільнотам, як-от народам, державам. Російський світський теолог В.Соловйов використовував поняття «збірний гріх» («собирательный»), коли говорив про загибель Візантії. У його розумінні суспільний гріх – це гріх усенародний, державний: «Царства, як збірне ціле, гинуть тільки від гріхів збірних – усенародних, державних – і рятуються тільки виправленням свого суспільного ладу або його пристосуванням до морального порядку»³⁷. Головним «збірним» (корпоративним) гріхом Візантії В.Соловйов уважав «повну й усезагальну байдужість до історичного роблення добра, до проведення волі Божої у збірне життя людей»³⁸. Через такі суспільні гріхи, тобто неприпустиме відхилення від «належного, угодного Богові», додає В.Бачинін, загинули не лише Візантія, але й Російська та радянська імперії.

Про «надособисті», «надіндивідуальні» гріхи писав і Папа Римський Іван Павло II. У своїх посланнях-енцикліках «Примирення й покаєння» («Reconciliatio et Paenitentia», 1984 р.), «Турбота про соціальні речі» («Sollicitudo Rei Socialis», 1987 р.) він використовував поняття «соціальні гріховні структури», «соціальна гріховність», «гріховні системи», «гріховність системи», «гріховні ситуації». У його розумінні гріховні структури – це «суспільні формоутворення та сили, котрі мають гнітючий вплив на вищі людські обдаровування, пригнічують здібності й таланти людей». Такими гріховними структурами Іван Павло II уважав комуністичну та ліберально-буржуазну ідеології. Гріховні структури «обтяжують соціальне й духовне життя людства, роблять його темним і деструктивним». У посланні 1984 р. соціальну гріховність він визначав як концентрацію численних особистих гріхів:

«Говорячи про гріховні ситуації або виступаючи проти гріховності певних соціальних ситуацій і поведінки більших чи

³⁵ Там же. – С.66.

³⁶ Там же.

³⁷ Соловьёв В.С. Византия и Россия // Византизм и славянство: Великий спор. – Москва, 2001. – С.159. Див. також: Бачинин В.А. Российская реальность как предмет политической теологии. – С.70.

³⁸ Соловьёв В.С. Византия и Россия. – С.160.

менших соціальних груп, або навіть позиції цілих їх об'єднань, церква з розумінням заявляє, що ці випадки соціальної гріховності є результатом, скупченням і концентрацією численних особистих гріхів. Це суто особисті гріхи тих, хто сприяє і спонукає до беззаконня й навіть використовує його: тих, хто, маючи можливість усунути, виключити або принаймні зменшити якесь соціальне зло, не робить цього через безтурботність, страх чи потураючи закону мовчання, за таємною змовою, або з байдужості; тих, хто шукає виправдання в нібито неможливості змінити світ; а також тих, хто хоче ухилитися від дій під приводом причин вищого порядку»³⁹.

Той факт, що між індивідуальним і суспільним гріхом існує тісний зв'язок, означає, що відповідальність покладається не на систему, а на людей у рамках цієї системи, котра має спонукати їх до конструктивних дій. У присвяченій соціальному вченню католицької церкви енцикліці 1987 р., де розглядалися глобальні соціальні, економічні й політичні проблеми тогочасного світу, Іван Павло II так характеризував стан цивілізації:

«Слід підкреслити, що світ, розподілений на блоки, керований жорсткою ідеологією, де замість взаємозалежності та солідарності панують різноманітні форми імперіалізму, не може не опинитися під владою гріховності системи. Сума негативних факторів, котрі протидіють істинному розумінню всезагального блага й обов'язку йому сприяти, створює в людях та установах бар'єр, котрий на перший погляд важко здолати»⁴⁰.

На мові соціальної теології як суспільні гріхи сприймаються революції, націоналізм, мілітаризм, релігійний екстремізм, ксенофобія та інші соціальні відхилення. Кожна така девіація має власний теологічний смисл і може ідентифікуватися як суспільний гріх. В усіх них єдине підґрунтя, тобто вони вказують на замисел Бога, котрий допускає такі відхилення, адже кожна девіація дає можливість людській свідомості дійти до розуміння важливого. Війни, політичні вбивства, терористичні акти – це не тільки страждання, вони також дозволяють переоцінити звичні цінності, ведуть до розуміння того, чого «потребує Творець від своїх творінь»⁴¹.

Уважається, що численні «суспільні гріхи» спотворюють проект змін гео-соціальної реальності. Християнська соціальна думка стверджує, що людина й людство не владні над минулими, адже воно – «незворотна реальність». Щодо теперішнього, то це сфера, де кожна людина не тільки підкоряється «інерції необхідності», але має свою вільну волю.

Важлива категорія соціальної теології – спасіння. Кожна людина має можливість спасіння, в якому й полягає її основна мета. Це також кінцева мета всього людства, тож будь-яке відхилення від цього магістрального напрямку стає фактом «соціальної девіації». Саме такий шлях проходять і

³⁹ Цит. за: *Бачинин В.А.* Российская реальность как предмет политической теологии. – С.70.

⁴⁰ Цит. за: Там же.

⁴¹ Там же.

надсуб'єкти світової історії – цивілізації, держави, народи, ті, хто з них нехтує християнськими цінностями, стають «заручниками небезпечних девіацій». Як уважає французький філософ Ж.Марітен, порядок, свобода роблять цивілізації, навіть потужні, «однаково жорстокими», і «лише християнська цивілізація може бути позбавлена суттєвих вад»⁴².

Спектр ідей соціальної теології включає і проблему влади. Сакральна належить Богові та здійснюється ним прямо чи опосередковано через пророків, посланців, священнослужителів. Натомість носієм світської влади виступає держава (правителі, судді, законодавці) – колективний суб'єкт вищої влади, що здійснює управлінські й розпорядчі функції у суспільстві у цілому. Влада може проявляти себе як богобоязна чи безбожна. За словами П.Сорокіна, розумні та далекоглядні політики з повагою ставляться до релігії. І якщо перші особи держави – віруючі, народ пробачає їхні людські слабкості.

Водночас існує влада безбожна – апостасія, котру визначають як надто негативний прояв політики секуляризації. Чи не найбільш одіозним різновидом апостасії стала політика більшовиків, чия мета полягала у створенні «абсолютно секулярної держави». Вони відкинули принцип християнської моралі та природного права, знехтували правами і свободами громадян, навіть правом на життя. Жертвами репресій стали десятки тисяч служителів церкви, мільйони простих вірян. Відбувся відкат у «дохристиянський» і «доправовий» стан суспільства.

Сумнозвісним теоретиком і практиком державного безбожжя був Й.Сталін. Маючи духовну освіту, він став найжорстокішим тираном ХХ ст. Парадокс полягає в тому що «ворог релігії й моральності, узурпатор прав і свобод, апологет атеїзму та матеріалізму, засвоївши тон догматичного православ'я», використовував його як партійний публіцист і теоретик, що дозволило йому відродити саму ідею держави як «земного бога»⁴³. Державомонстр, що знаходилась у центрі більшовицької апостасії, котра нехтувала християнськими цінностями й нормами, принципами права, законності та моральності, призвела до радикальних зсувів у масовій свідомості. Як писав релігійний мислитель М.Трубецької: «Більшовизм зумів зняти маску з секулярної людини й показати всім сатану в його неприхованому вигляді, і тим самим уселити в багатьох упевненість у реальності сатани, а значить привести до віри в Бога»⁴⁴.

У цілому важливий постулат соціальної теології – це розуміння інтегруючої ролі християнської ідеї, котра не має бути ані православною, ані протестантською, ані католицькою, і яка зможе об'єднати «християн із християнами, а також християн із представниками інших конфесій та християн із невірними»⁴⁵. На відміну від секулярного мислення з його атеїстично-ма-

⁴² *Маритэн Ж.* Знание и мудрость. – Москва, 1999. – С.55. Див. також: *Бачинин В.А.* Российская реальность как предмет политической теологии. – С.71.

⁴³ *Бачинин В.А.* Российская реальность как предмет политической теологии. – С.69.

⁴⁴ *Трубецькой Н.С.* Мы и другие // Русский мир: геополитические заметки по русской истории. – Москва; Санкт-Петербург, 2003. – С.784. Див. також: *Бачинин В.А.* Российская реальность как предмет политической теологии. – С.69–70.

⁴⁵ *Бачинин В.А.* Российская реальность как предмет политической теологии. – С.73.

теріалістичними категоріями соціальна теологія може дати нове бачення та розуміння соціальних реалій у світі, що глобалізується.

Соціальна теологія як напрям академічних досліджень

Соціальна теологія має значний евристичний, науковий потенціал на полях вивчення й розуміння глобальної історії. З огляду на багатовимірний характер соціальної теології, котра містить соціальну есхатологію, герменевтику суспільних подій, соціальну критику, соціальну логіку царства Божого, конфесійну історію, вона виступає як специфічний тип історичного мислення, засіб розуміння й відтворення глобальної історії. Як пізнавальна модель соціальна теологія може бути прийнятною на різних щаблях глобальної історії – від світової історії людства до регіональних (великих культурних ареалів Тихого й Атлантичного океанів), локальних (Середземномор'я, Центрально-Східна Європа), місцевих (національні держави, поліетнічні імперії) рівнів.

Світова історія рухається тим шляхом, який не завжди зрозумілий і доступний секулярному мисленню істориків, політологів, економістів тощо. Методологічним фреймом такої історії виступає релігійне начало. Отже у світлі соціальної теології великі суб'єкти світової історії – цивілізації, держави, народи – подібно звичайній людині живуть за релігійно-духовними нормами й моральними принципами. Порушення цих норм і принципів державами, народами, цивілізаціями призводить до появи колективних «суспільних» гріхів. Не випадково визначний християнський інтелектуал Іван Павло II оперував такими поняттями, як «гріховність системи», «гріховні соціальні структури», «гріховні системи», «гріховна ситуація».

У такій системі координат суспільними гріхами вважаються революції, політичні вбивства, тероризм, комуністична та ліберальна ідеології, націоналізм, релігійний екстремізм, ксенофобія тощо. За будь-який гріх, у тому числі колективний, «суспільний», згідно з усталеним релігійним порядком настає кара. Отже люди самі викликають караючі сили. Кара за скоєні ними гріхи здійснюється силами зла – якщо перейти з алегоричної мови на звичайну – у вигляді стихійних лих і катаклізмів, тайфунів, цунамі, землетрусів, природних, екологічних катастроф, а також як крах політичних режимів, занепад великих культур, загибель держав і цивілізацій. Кара за невір'я – важкі хвороби (соціальний аналог такої хвороби – це корупція). Карою за сепаратизм патріарх Філарет вважає війну на Донбасі. Проте за карою людина виходить на шлях спасіння, котре є головною метою людини та великих людських спільнот – народів, держав, культур, цивілізацій.

У цілому, соціальну теологію слід розглядати як тип глобальної історії, концептуалізація якої відбувається за допомогою таких універсальних категорій християнського богослов'я, як гріх – покарання – спасіння. З огляду на це постає слушне питання: як співвідносяться між собою релігійний та історичний наративи? Із приводу альтернативи наукового й релігійного наративів М.Епштейн зазначав, що більше шансів на поширення має той,

«котрий у найбільшій мірі дивує, захоплює, спонукає не тільки до пізнання, але перетворення світу. І релігійний, і науковий нарativi самі по собі містять чимало неймовірного, по-справжньому поетичного та метафізичного, дивовижного в аристотелівському сенсі»⁴⁶.

Сам факт появи глобальної історії у вигляді соціальної теології – не випадковий, це результат історичного розвитку європейської релігійності. Як відомо, релігійність часів середньовіччя пронизувала всі сторони свідомості тогочасного суспільства. У добу Відродження в рамках християнської цивілізації розростається «пласт безрелігійності», що у XVIII ст. вийшов назовні та визначив ідеологію французьких просвітників. У XIX ст. секуляризм (атеїзм) остаточно затвердився у свідомості інтелектуалів від Л.Фюєрбаха, К.Маркса до Ф.Ніцше. У XX ст. відбувалася переоцінка цінностей: «Свята Трійця переосмислювалася як відображення земної сім'ї (Фюєрбах), а Бог – як доросла проєкція дитячої залежності від всемогутнього батька (Фройд)». Саме XX ст. були властиві такі антирелігійні рухи, як лібералізм, націоналізм, фашизм, розвиток науки і техніки, освоєння космосу тощо⁴⁷. Канадський дослідник історії секуляризації Заходу Ч.Тейлор узагалі називає XX ст. «секулярною епохою». Секуляризм у його розумінні – це руйнування релігійної картини світу, зниження соціального статусу церкви й водночас створення передумов для нових духовних рухів, релігійних і світських. Словом, у XX ст. релігійна свідомість остаточно поступилася секуляризму та атеїзму⁴⁸.

Проте рух європейської релігійності на цьому не завершився. Нинішню ситуацію в «постсекулярній» Європі М.Епштейн визначає як «епоху, коли віра, котра зазнала занепаду в минулому столітті, переживає підйом». За такою логікою, XXI ст. постає як століття «проторелігії» в добу глобалізації:

«Тепер видається, що всі ті “пост”, котрі розмножилися в 1970–1990-х рр.: постгуманізм, постісторизм, постструктуралізм, постхристиянство й т. д. – усі вони самі в минулому. Настав час початку, повсюдного “прото” [...] проторелігії в епоху глобалізації [...] стан нашої цивілізації протоголобальний, протовіртуальний, протобіотехнічний і навіть протоангельський (маючи на увазі здатність людей до дедалі зростаючої дематеріалізації свого існування)»⁴⁹.

Можемо констатувати, що секуляризм та атеїзм XX ст. підготували ґрунт для відродження релігійності, духовності в добу глобалізації. Адже релігійність – це не лише зовнішній, формальний аспект ставлення до віри (церковні правила, ритуали, традиції), або таке явище, як «мінімальна релігія», перш за все – це духовність, що означає любов, віру, щире ставлення до Бога, котре пронизує спосіб життя людини й постійні процеси у суспільстві.

⁴⁶ *Епштейн М.* Релігія после атеизма: Новые возможности теологии. – С.376.

⁴⁷ Там же. – С.381.

⁴⁸ *Taylor Ch.* A Secular Age. – P.534. Див. також: *Епштейн М.* Релігія после атеизма: Новые возможности теологии. – С.40.

⁴⁹ *Епштейн М.* Релігія после атеизма: Новые возможности теологии. – С.393.

Соціальна теологія та українська інтелектуальна традиція

На полях соціальної теології сучасного звучання набувають концептуальні побудови філософа та християнського мислителя позаминулого століття П.Юркевича. Джерелом його поглядів стало біблійне вчення про «серце» й «ідеї серця» в європейській і вітчизняній інтелектуальній традиції. Він стояв у витоків російської релігійної філософії та мав значний вплив на формування світогляду світського теолога В.Соловйова – свого студента, учня й наступника на кафедрі історії філософії та права Московського університету Останній, який сам мав українське коріння (по лінії матері), залишив цікаві думки і спостереження про українськість та вдачу свого наставника:

«Юркевич був родом з Полтавщини, походженням українець і назавше заховав у характері і мові яскравий відбиток свого походження. Індивідуальний характер Юркевича склався, без сумніву, на загальному тлі української природи, їй відповідала його задумливість, заглибленість у себе, чутливість більш інтенсивна, ніж екстенсивна, також впертість і замкненість, що доходила до хитрости. Юркевич мав нахил до тихого обміну думок з небагатьма приятелями. До оцих рис треба додати ще одну, теж українську, – особливий рід сконцентрованого гумору. Він смішив мене, сам лише ледве посміхаючись»⁵⁰.

Із перспективи соціальної теології заслуговують на увагу положення антропологічно-релігійної концепції філософа. Так, П.Юркевич удався до порівняння держави з людиною, урахувавши складності внутрішніх зв'язків та організації всередині цих двох систем: «Держава є людиною великих розмірів, тому, визначивши суть людини, можна визначити й суть або думку держави». І при тому зазначав, що досконалість держави перебуває у прямій залежності від досконалості людини⁵¹.

Відомо, що через полеміку з М.Чернишевським П.Юркевич став об'єктом цькування з боку «прогресивних публіцистів», представників революційно-демократичного табору. У своєму критичному огляді «З науки про людський дух» (1860 р.) філософ піддав критиці статтю М.Чернишевського «Антропологічний принцип у філософії», зокрема матеріалістичні принципи, котрі у середині ХІХ ст. стали справжньою інтелектуальною модою. Показово, що сам М.Чернишевський презирливо ставився до опонента, відмовляючись від будь-якої полеміки. Унаслідок публічних нападок рукописи П.Юркевича практично не публікувалися, його праці та ім'я замовчувалися тривалий час, особливо за радянського періоду.

Ядро теологічної антропології П.Юркевича становить його релігійно-романтична «філософія серця». У праці «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого» він розгорнув теологічну картину світу, адже джерело розвитку людини й суспільства перебуває в духовній

⁵⁰ Цит. за: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С.203.

⁵¹ Див.: *Давидов П.Г.* Антропоцентрична концепція П.Д.Юркевича й філософська рефлексія права [Електронний режим]: http://www.apfs.in.ua/v8_2015/10.pdf

сфері, у реалізації Божественного задуму та Божественного ідеалу любові. Світ можна пізнати лише серцем, тому саме серце, а не розум, становить первісну сутність людини. Знання також повинні пройти «через серце», осяяне розумом, прямісінько «у вмістилище душі». Серце, у розумінні П.Юркевича, є центром душевного й духовного життя людини, джерелом її фізичних сил і пізнавальних дій: «Людина повинна віддати Богові одне своє серце, щоби зробитися Йому вірною в думках, словах і справах: дай мені, сину мій, своє серце, волає до людини Божа премудрість»⁵². Найвища цінність людського роду полягає в єдності людства перед Богом:

«Усі наші вчинки, уся наша поведінка має керуватися вірою, що Ісус Христос покликав весь людський рід до єдності під одним Богом. Хто перевів цю віру із простої думки в живий зміст свого духа, із голови у серце, той в кожній людині вбачає свого ближнього, знайомого, рідного, брата. Незгоди і сутички між людьми, невідхильні в житті, не згасять в ньому почуття цієї духовної спорідненості людей, себто не згасять в ньому правди й любови, які є загальні і загальнозначні підстави для встановлення між людьми миру і братської спільності»⁵³.

Отже серце, сердечність слугують джерелом релігійного почуття людини та основою віри. «Основа релігійної свідомості людського роду, – стверджував П.Юркевич, – полягає в серці людини: релігія не є щось стороннє для її духовної природи, вона утверджується на природному ґрунті»⁵⁴.

Таким чином, погляди П.Юркевича цілком вписуються в релігійно-філософську традицію української свідомості, що сягає своїм корінням містики ісихазму, ідей філософів-полемістів І.Вишенського, К.Ставровецького (Транквіліона). Згодом її продовжив Г.Сковорода, який уважав серце вмістилищем щастя, любові й царства Божого всередині нас. Ця традиція представлена в українському романтизмі (М.Максимович, М.Гоголь, М.Костомаров, П.Куліш), а також у мистецтві й літературі 1920-х рр.

Як не дивно, нашому сьогоденню цілком суголосні роздуми політичного мислителя В.Липинського, котрий писав про справи церкви та релігії в Україні. Він наголошував, що як моральна сила потрібна така церква, котра «нашу теперішню гризню за викинуті на наш колоніальний смітничок недогризені кістки перетворить в боротьбу за світове місце України, за ту нашу свідому місію історичну, яку нам, серед інших націй і держав, дав до виконання Великий Бог на Нем сотвореній землі». Релігію В.Липинський уважав школою соціальної та моральної дисципліни й не допускав її використання в політичних цілях. Тому «крім ясної і виразної власної нашої віри світської, ідеології політичної, нам потрібна загальнолюдська віра в Бога, необхідна допомога і церкви, і релігії». Він застерігав проти використання релігії в

⁵² Юркевич П.Д. Вибране / Пер. з рос. В.П.Недашківського. – К., 1993. – С.78.

⁵³ Цит. за: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С.202.

⁵⁴ Юркевич П.Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // *Його жс*. Вибране. – С.103.

інтересах політичного меркантилізму, державного егоїзму та «зажерливих інстинктів» політиків:

«Спекулянт, чи на торгівлі, чи на промислі, чи на релігії, чи на політиці, хоче мати завжди при найменшій зусиллю якнайбільші зиски; хоче вибитись всіма засобами наверх. Для цього йому потрібна якнайбільша свобода. Релігія і церква, яка своїми обов'язуючими всіх наказами моралі обмежує свободу; релігія, яка не дозволяє свобідно ошукувати, брехати, визискувати, грабити; релігія, яка наказує слухати авторитетів і задержувати свої егоїстичні зажерливі інстинкти; релігія, яка проповідує найбільше зусилля в боротьбі зі злом і кличе до жертви та посвяти до цілої громади, – не може бути приємною такого типу організаторам державного життя, і тому вони всіма силами стараються її вплив обмежити, державне громадське життя з-під її контролюючого і обмежуючого впливу увільнити і зробити з неї до нічого таких державних політиків не зобов'язуюче приватне підприємство»⁵⁵.

Отже релігія й політика мають різні вектори руху у суспільстві, тому в них різне розуміння, що таке свобода: якщо політик чи то «спекулянт» прагне якомога більше «свободи», то релігія та церква своїми моральними принципами всіляко обмежують будь-чий намагання ошукувати, брехати, визискувати.

Український релігійний наратив

Багато міркувань В.Липинського звучать пророче у ситуації, коли у сучасній Україні актуалізуються релігійне питання та міжконфесійне протистояння. Створення помісної церкви – це важка духовна праця загалу вірян, священників, громадськості. Спроба ж розколу українського православ'я, говорячи словами філософа й політичного мислителя, є нічим іншим, як «приватним підприємством» деяких політиків у нашій країні та поза її межами. Отже маємо підстави констатувати, як органічно релігійно-філософські роздуми українського інтелектуала доби модерну вписуються в коло духовних проблем, актуалізованих нинішньою епохою ґлобалізації.

Ідеї й роздуми В.Липинського – це пролог українського релігійного наративу. Певний інтерес становить погляд на історію України з позицій соціальної теології, її ключових понять гріх – кара – спасіння. Так, патріарх Філарет наголошує, що шлях від гріха до спасіння (очищення від гріха) – один, через покаяння:

«Своєю силою ми гріх не подолаємо. Божественною силою і силою благодаті Святого Духа. А для цього від нас вимагається покаяння. Тобто визнання свого гріха. Визнати себе гріш-

⁵⁵ Липинський В. Релігія і церква в історії України. – Л., 1933. Див. також: Сюдюков І. Дорога до українського храму // День. – 2018. – 6 червня.

ником не так просто. Не так просто. Тому що ми кожен свій гріх виправдовуємо тими чи іншими обставинами. А якщо ми виправдовуємося, значить, ми не каємося. А для того, щоб отримати очищення від гріха, треба покаятися. А для того, щоб покаятися, треба визнати себе грішним».

Сучасний стан українського суспільства, за словами предстоятеля, пов'язаний із духовним відродженням України, сенс якого він убачає в будівництві нових храмів (за роки незалежності їх зведено 3,5 тис.), а також у довірі, на противагу офіційним владним інституціям, до армії, до воїнів, котрі боронять країну на сході, у розвитку волонтерського руху. Патріарх Філарет вважає, що «довіра до церкви в Україні найвища», адже вона несе потрібне й корисне. Коли люди «відвертаються від Бога, але це не значить, що Бог не існує, і це не значить, що Бог не керує цим світом. Це ми, грішні, відступаємо від Бога. І собі на біду. А якби ми трималися Бога, виконували його заповіді, то і війни не було б, і справедливість у суспільстві була б, якби ми трималися Бога і виконували його заповіді»⁵⁶.

На часі в Україні проблеми війни, корупції, помісної церкви, трудової еміграції. Як вважає голова Дніпровського центру духовного відродження В.Смутко, наразі відбувається відсів, адже виїжджають ті, кому не потрібний Закон Божий, тобто ідуть «во славу свою», а залишаються – вірні Богові. Сили диявола не можуть здолати Україну. Сенс буття як Божий закон буде відкриватися послідовно. Той факт, що ми живемо у глобалізованому світі, передбачає співпрацю між народами й державами. Патріарх Філарет наголошує: «Справа в тому, що ми живемо в глобалізованому світі і не ми вибираємо, а сам історичний процес такий, що не можна жити в ізоляції. Ви повинні знаходитись в співпраці з іншими державами». І далі пояснює смисл такої співпраці України з Європою: «[...] ми не тільки хочемо з Європи щось отримати позитивне: технології, демократію, свободу слова і тому подібне. Але ми можемо і Європі дати того, чого вони не мають. А вони не мають духовності. А у нас вона є»⁵⁷.

Цілком очевидно, що в умовах нашої гібридної реальності та гібридної свідомості, у рамках якої співіснують, з одного боку, релігійність, духовність, віра, з іншого – секуляризм, «новий атеїзм», бездуховність, усі типи глобальної історії, у тому числі соціальна теологія, мають право на існування й заступують на більш детальне вивчення.

REFERENCES

1. Bachinin, V. (2005). Rossijskaia realnost' kak predmet politicheskoi teologii. *Politika i obshchestvo: Nauchnyj rossijsko-frantsuzskij zhurnal po voprosam sotsialnykh nauk*, (4), 61–74. [in Russian].

⁵⁶ Див.: [Електронний ресурс]: <https://www.radiosvoboda.org/a/28217560.html>

⁵⁷ Див.: [Електронний ресурс]: <https://www.pravda.com.ua/rus/articles/2018/06/14/7183252/>

2. Cherenkov, M. Sotsialna teolohia iak theologia prima nashoho chasu. Retrieved from <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~cherenkoff/60472/> [in Ukrainian].
3. Elenskij, V. (2013). Ukrainское pravoslavie i ukrainskij proekt. *Pro et Contra* (maj – avgust), 27–44. [in Russian].
4. Epshtejn, M. (2013). Religiiia posle ateizma: Novye vozmozhnosti teologii. Moskva. [in Russian].
5. «Pomisna tserkva oboviazkovo bude. Protses obiednannia vzhe pochavsia» – patriarkh Filaret pro Boha, Ukrainu i viinu Retrieved from <https://www.radiosvoboda.org/a/28217560.html> [in Ukrainian].
6. Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Boston.

IRYNA KOLESNYK

Doctor of Historical Sciences (Dr. Hab. in History), Professor,
 Leading Research Fellow,
 Department of Ukrainian Historiography,
 Institute of History of Ukraine NAS of Ukraine
 (Kyiv, Ukraine), ikolesnyk2002@gmail.com

SOCIAL THEOLOGY: CHALLENGES OF THE GLOBAL AGE

In this essay social theology is analyzed as a phenomenon of modern religious thought. Social theology is actualized in the Global Age due to the crisis of the policy of state atheism and secularism, as well as the growth (prosperity) of religiosity in the globalizing world. Social theology combines transcendental meanings with human factor. It presents social evidence for the existence of God and the reconciliation of faith with social and political reality. It defines theological meanings of social and political reality. Social theology has its own language and terminology. Its main category is «social sinfulness» (individual and collective, public (nationwide, state) sins). Yet social theology is also a type of global history. Within the framework of social theology, such larger-scale subjects of world history as civilizations, states and nations live (just like ordinary person) in accordance with religious rules, spiritual norms and moral principles. In the language of social theology revolution, nationalism, religious extremism, political ideologies, xenophobia are perceived as public sins, followed by punishment in the form of natural and environmental disasters, state and societal collapses. Social theology is a new cognitive model for global history studies. The author lays particular emphasis upon the connection between modern social theology (learned profession) and the Ukrainian religious tradition, from Christian intellectuals of the 16th century, H.Skovoroda, Ukrainian romantics to the works of P.Yurkevych and V.Lypynskyi.

Keywords: *social theology, social sinfulness, atheism, secularism, Global Age, global history, Ukrainian religious tradition.*