

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

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

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

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

§4. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§5. Християнська духовність та її сучасні конструкти

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

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

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

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

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

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

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