

## РОЗДІЛ 4

### БОГОСЛОВСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В ЙОГО ПРЕДМЕТНОМУ ЗМІСТІ

Як впливає із логіки та змісту попередніх розділів, проблема дисциплінарного розмежування академічного та богословського релігієзнавства знайшла певне відображення у вітчизняній науці. Принаймні в книзі Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ «Академічне релігієзнавство» (К., 2000) найбільш повно і глибоко обґрунтовані цільові орієнтири, методологічні засади та структурно-функціональна специфіка двох духовних феноменів – академічного і богословського релігієзнавства. Їх принципова відмінність у найстислішому вигляді може бути зведена до:

- ✓ визначення критеріїв дисциплінарного розмежування академічного і богословського релігієзнавства – з одного боку, та застереження від ототожнення теології з богословським релігієзнавством – з другого;
- ✓ з'ясування різниць цільового, методологічного, структурного та функціонального характеру, в контексті яких підкреслюється, що предметне поле теології (богослов'я) є вужчим в порівнянні з релігієзнавчим і в межах християнства визначається виключною зорієнтованістю на Святому Письмі (Біблії), а також Священному Переданні (за винятком протестантських конфесій), тоді як дисциплінарне релігієзнавство передбачає всебічний аналіз релігійного феномену в динаміці його історичного вияву;
- ✓ на відміну від академічного релігієзнавства, якому властивий світоглядний плюралізм, історичність та позаконфесійність, богословське релігієзнавство, а також і теологія, є з природи конфесійними, мають апологетичний характер та претендують на істинність;
- ✓ специфіка осмислення сфери природного та надприродного в її кореляції зі Словом Божим виступає конститууючим принципом розмежування як академічного та богословського релігієзнавства, так і відмінності останнього від теології;
- ✓ функціональне призначення теології зводиться до узasadнення й апології релігійних істин, тоді як релігієзнавство в обох вимірах його цілепокладання має на меті постійне розширення знання про досліджуваний предмет;
- ✓ богословські дослідження *a priori* базуються на Божому Одкровенні як істині в останній інстанції, а також є чулими на індивідуально-особистісне світосприйняття та богопереживання, тоді як наукові вимоги, що пред'являються до релігієзнавчих праць, диктуються необхідністю узasadнення раціональної парадигми мислення та передбачають принципову верифікованість результатів дослідження;

- ✓ академічне релігієзнавство допускає можливість і навіть бажаність функціонування різних релігієзнавчих шкіл, течій та напрямків, позаяк богословське трактування релігійного феномену таку можливість фактично виключає;
- ✓ структура релігієзнавства обумовлюється дисциплінарно-галузевою спорідненістю з філософією, психологією, історією, соціологією, а також феноменологією, культурологією, етнологією, політологією та географією, тоді як богослов'я детерміноване дисциплінарною специфікою догматичного, морального, пастирського, фундаментального (апологетичного) богослов'я, а також біблійної теології, літургії (теорії богослужіння), гомілетики (науки про теорію і практику проповідницької діяльності), канонічного права (церковного права) та екзегетики (науки про зміст і способи тлумачення Святого Письма);
- ✓ залежно від чинників внутрішньодисциплінарної та міждисциплінарної визначеності співвідношення віри і розуму може суттєво корегуватися, що красномовно засвідчують сучасні теології «смерті Бога», теології звільнення, теології культури, а також ті з них, предикатом яких виступає соціологія та політика [Див.: *Академічне релігієзнавство / За ред. А.Колодного. – К., 2002. – С. 61*].

Воднораз, дещо розширюючи погляд на тематико-проблематичні горизонти богословського релігієзнавства, а також узагальнюючи вищезазначене, можемо констатувати:

- ✓ в певному сенсі богословське релігієзнавство правомірно ототожнювати з теологією як такою, а його появу в найширшому розумінні цього поняття співвідносити з часом, коли людина поставила перед собою проблему сенсу власного існування в його релігійному вимірі;
- ✓ дещо звужуючи семантичний спектр самого поняття, богословське релігієзнавство правомірно поширювати лише на ті релігії, в яких Бог виступає першопринципом та основою існування і де богослов'я, як чітко визначена система теологічних поглядів, знайшло своє найбільш повне завершення;
- ✓ термін «богословське релігієзнавство» як галузь дисциплінарного знання може з ексклюзивним правом застосовуватися щодо християнства. Принаймні, на відміну від монотеїстичних іудаїзму, де теологія як така ще чітко не визначилася, або ісламу, теологічні принципи якого переважно зведені до постулування норм мусульманського права чи ж лише починають формуватися в певну богословську систему під дією секуляризаційних процесів сучасності, християнська теологія постає як розроблена й теоретично завершена сукупність вчень, правил та норм життя кліру

- і його пастви, а також обґрунтувань щодо боговстановленості догматів і постання церкви як стовпа й підвалини істини;
- ✓ включаючи низку дисциплін, пов'язаних з богослужбовою практикою, християнське богослов'я не є однорідним і, попри кореневу спільність, дає підстави говорити про його виразну конфесійну специфіку в межах православ'я, католицизму та протестантизму;
  - ✓ конфесійно розмежована християнська теологія мало чим відрізняється одна від одної за своїм функціональним призначенням і включає аксіологічну, догматичну, моральну та порівняльну специфікації, богословське забезпечення яких покликані здійснювати відповідно апологетичне (основне), догматичне, моральне (практичне) та порівняльне богослов'я;
  - ✓ виходячи із засадничих підходів, християнську теологію правомірно поділяти на апофатичне (негативне) та катафатичне (позитивне) богослов'я, в основі яких лежать відповідно (нео-) платонівсько-православна та аристотелівсько-католицька парадигмальна специфіка;
  - ✓ ХХ століття ознаменоване появою цілого шерегу нових теологій, серед яких найбільш відомими постають діалектична, екзистенціальна, секулярна, радикальна, феміністська, посттеїстична, «чорна» теології, а також теологія визволення, теологія історії та ін.;
  - ✓ з уваги на множинність християнських теологій, а також їх віронавчальні особливості та методологічні підходи, в християнському богослов'ї доцільно використовувати й розрізняти два терміни, а саме «богословське релігієзнавство» як певну універсалію з її христоцентричною заданістю та «конфесійне релігієзнавство» (конфесійне богослов'я), що відображає типологію богословського мислення різних християнських конфесій;
  - ✓ в контексті змістового наповнення терміну «богословське релігієзнавство» не варто нехтувати тим, що це дисциплінарне утворення виступає своєрідною альтернативою академічного релігієзнавства і ґрунтується на авторитеті Святого Писання, вірі в його богонатхненність та незаперечність божественного з цілою сукупністю причинно детермінованих залежностей, які передбачають обов'язковість визнання, як це маємо в християнстві, ухвал Вселенських соборів, патристичних настанов, відповідних способів дослідження тощо;
  - ✓ підпорядковані завданню конфесійно-релігійного сприйняття, а також осмислення та оцінок тих чи інших проблем, богословські студії мають власне цілепокладання – розвиток, утвердження та апологію віровчення, ідеали якого спрямовані на змилювання й звеличення Божества, уподібнення «образу й подоби» Божої своєму

ідеалу, тому Абсолютному, з яким людина пов'язує найзаповітніші мрії і в служінні якому вибудовує лінію поведінки в горизонті земного життя та на вертикалі «Я – Бог».

Крім того, кажучи про предметно-проблематичне поле богословського релігієзнавства, базовим поняттям якого виступає релігійна свідомість, не варто оминати й принципових відмінностей, на яких угрунтовані дисциплінарно споріднені й специфічно взаємопроникні філософія релігії та богослов'я (теологія). Адже релігійний світогляд, що ґрунтується на приматі віри (в Бога, Космічний Логос, Вищий Розум тощо) та/або богоданості джерел абсолютної істини, все-таки необхідно відрізнити від засад критично «налаштованої» релігійної філософії з її дисциплінарною потребою раціональної систематизації досліджуваної сфери. Водночас, не слід ототожнювати й іншу пару предметних залежностей, в контексті яких філософію релігії допустимо співвідносити з богослов'ям, але розглядати за межами догматичної підпорядкованості і/або, навпаки, під богослов'ям можна розуміти те ж таки релігійне філософування в межах віронавчальних визначень. Проте, з іншого погляду, зміщені в площину своєї спільності, всі вони, тобто і релігійна свідомість, і релігійна філософія, і богослов'я звернені своїм духовним вістрям у небо, туди, де замешкує ідеал любові й запорука спасіння, той, з ким віруюча людина воліла б з'єднатися через дух, що міститься в глибинах її душі і безпосередньо пов'язаний з тілом.

Водночас, застерігаючи примат віри над розумом, богословське релігієзнавство тяжіло й тяжітиме до розкриття основної загадки людського існування – його сенсу, що у вищих осягах зазвичай минається з буттєвими доцільностями і зокрема, знаходячи своє пояснення та конечне виправдання в раціях вічного, сакрально-неминучого та провіденційного значення, може бути зведене до наголошення таких значущостей:

- ✓ в руслі християнських розумувань, речникові релігійних переконань випадає, насамперед, знати й поважати таїну Ісуса Христа, таїну, яка виступає підставою віри, надії й любові, тими втіхою і щастям, в яких пізнається премудра сутність євангельського благовістя, драма боговіддалення та почуття власної покликаності, в контамінації яких віще патристичне досвідчення: «Для того Бог став людиною, щоб людина могла стати богом» органічно перегукується й невіддільно поєднується з великим звіренням ап. Павла: «Я розіп'ятий Христом. І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал. 2 : 19 – 20);
- ✓ у предметному полі богословського релігієзнавства особливої значущості набувають містико-трансцендентні аспекти релігійного феномену, інтерпретаційний діапазон яких простягається від категоричного несприйняття містичного досвіду до його визнання єдиним і вищим засобом пізнання першосутності речей, того «ядра дійсності», осягнути яку можна лише надрозумовим чином, завдяки внутрішній здатності свідомості суб'єкта до індивідуального

проникнення в метафізичну ірраціональну сутність світу [Шабанова Ю.А. *За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX – XX веков.* – Днепропетровск, 2002. – С. 37];

- ✓ розширення предметної сфери богословського релігієзнавства в контексті тих актуалізацій, до яких академічне релігієзнавство ставиться критично з огляду на принципову неможливість їх дослідної верифікації, є не тільки очевидною преференцією першого, але і його додатковими обов'язком та вимогою, які не допускають самозаспокоєння, спочивання на лаврах фідеїзму, а ще відсутності тієї претензійності, в якій релігійно об'явлене та всіх зобов'язуюче унеобхіднює його справдження в земному житті, у тому христонаслідванні, яким унаочнювався б подвиг співрозп'ятих та співпогребених.

Зрозуміло, що спроба предметно-дисциплінарного п(р)ояснення специфічно теологічних аспектів богословського релігієзнавства у ширшому ареалі їхнього з'ясування має з необхідністю включати велику, складну й драматичну історію християнства з її глибинними внутрішніми підтекстами та тією специфікою, яка склалася на майже двохтисячолітню традицію й обумовлена неповторною типологією релігійного мислення. У зв'язку з цією необхідністю виведення розмови на рівень «Бог – людина – світ», як і її висвітлення в розрізі трихотомічної залежності «тіло – дух – душа», є обов'язковим і конечно значущим. Бо поза часовими циклами й епохами, історичною значущістю апокаліптичних потрясінь та вражаючих множинністю бутєвих правд нерідко криється не завжди і не всіма осяжний сенс істини й істинного, того трансцендентного кореляту, що слугує не тільки аксіологічним виміром земного існування людини, але і його сотеріологічним виправданням. Принаймні, спроба богословського осмислення будь-якого церковно-релігійного феномену в межах християнського ареалу має в обов'язковому порядку враховувати також різні типи богословствування, контроверсійну сутність яких чи не найкраще відображає західно-католицька типологія богословського мислення з її тяжінням до «постулювання метафізичних Абсолютів» [Осипов А. О. *Онтологія духовності.* – Миколаїв, 2008. – С. 181] та східно-православна традиція, що є христоцентричною за духом, сутністю свого вияву та цілепокладання. Не варто дивуватися, що саме ці різниці або, як каже один з провідних грецьких богословів сучасності Х. Яннарас, ключові розходження «між грецькою і західною онтологією та гносеологією» [Яннарас Х. *Віра Церкви // Людина і світ.* – 2003. – № 4. – С. 5], призвели до того, що, поклоняючись одному й тому ж Богу, вірники двох провідних християнських відгалужень сприймають і переживають його по-різному. І що прикметно, фатальність цього розмежування й нині уявляється грецькому богослову «історично непоборною, оскільки в кінцевому рахунку, – каже він, – йдеться

про інший спосіб буття, тобто про цивілізацію, апріорі несумісну з динамікою церковного Православ'я» [Там само].

Не менш промовистим свідченням значущості щойно наведеного твердження постає конфесійно-історичний вимір українського богословського релігієзнавства, що позначений виразною софістичністю, киевоцентричною заданістю, елементами міжрелігійного синкретизму та неабиякою загостреністю полемічного дискурсу. Достатньо бодай мимохіть згадати імена виразників тих чи інших ідей або поглядів, щоб у тому наочно пересвідчитися. Так, біля витоків вітчизняного богословського релігієзнавства стояв один з перших християнських подвижників на давньоукраїнських теренах преп. Феодосій, а також літописець Нестор, митр. Іларіон, Клим Смолятич, Кирило Турівський, Данило Заточник. Історія зберегла імена й тих світочів давноруського духу, яким судилося, починаючи з монголо-татарського лихоліття, жити й творити в бездержавній Україні. Серед них – непересічні постаті митрополита Кипріяна й Григорія Цамблака, чії заслуги, насамперед, пов'язуються з піднесенням стилю «плетіння» словес, відомого ще під назвою другого південнослов'янського впливу. Неабияким розвоєм вітчизняної богословської думки була позначена доба кінця XVI – першої половини XVII століття, коли після кількох років підготовки та з проголошенням Берестейської унії 1596 р. полем православно-католицьких з'ясувань стали твори полемічної літератури антикатолицького спрямування, а їх презентами виступали Г. Смотрицький, Клірик Острозький, Іван Вишенський, Христофор Філарет, Мелетій Смотрицький, С. Зизаній, Василь Суразький, Віталій з Дубна та ін. В дихотомії православно-католицьких суперечностей, що на теренах Руси-України тривають від самих початків її християнської історії, неповторний слід в історії українського духу залишили також богослови прокатолицьких та проукраїнських переконань. З-поміж них зустрічаємо низку імен українського походження, а саме: С. Оріховський, Б. Гербест, «пізній» Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Старовецький. Подальшому піднесенню української богословської думки XVII – XVIII століть сприяли твори провідних діячів Києво-Могилянської академії, а згодом і її вихованців – Петра Могили, Сильвестра Косова, Ісайї Копинського, Захарії Копистенського, Іоанікія Галятовського, Лазаря Барановича, К. Транквіліона-Старовецького, Інокентія Гізеля. Як активні провідники та оригінальні богослови ввійшли в історію українського і російського народів Феофан Прокопович та Стефан Яворський, чия діяльність припадає на період правління одіозного російського царя Петра I, тобто на ту пору, коли більшість українських земель вже відійшла до складу Російської імперії, а кращі вчені-богослови волею-неволею були змушені справляти свій душпастирський послух поза межами етнічної України.

В шереду видатних особистостей XIX – початку XX ст., праці яких також прислужилися розвиткові українського богословського релігієзнавства, стають О. Потебня, П. Юркевич, М. Боголюбов, М. Постнов,

а також пізніша генерація західноукраїнських дослідників – В. Липинський, А. Річинський. Скільки-небудь повноцінне уявлення про вітчизняний доробок ХХ ст. неможливо скласти без праць одного з велетів богословської думки України митрополита Андрея Шептицького. Посильний внесок у розробку багатьох аспектів богословського релігієзнавства здійснили також мислителі української діаспори, що з тих чи інших причин опинилися за межами материкової України, однак жили й творили для неї, задля її майбутнього. Така доля, зокрема, спіткала глав УГКЦ різного часу Йосифа Сліпого, Мирослава Івана Любачівського, Любомира Гузара, владика Софронія Мудрого, відомого православного богослова митрополита Іларіона (професора І. Огієнка), а також І. Музичку, С. Ярмуся, О. Олексюка, І. Шевціва, Д. Ляховича, І. Ортинського, А. Великого, Д. Ляховича, І. Власовського, М. Чубатого та ін. Свою лепту у вітчизняну богословську спадщину внесли або вносять патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, патріарх УАПЦ Димитрій (Ярема), митрополит УПЦ МП Володимир (Сабодан), а також речники різних протестантських і харизматичних течій, серед яких Г. Комендант, М. Мельник, В. Крупський, М. Паночко, С. Аделаджа, С. Санніков та ін.

Отже, навіть з фактуального боку богословський доробок видатних діячів вітчизняного минулого і сьогодення вартий уваги, а відтак належного вивчення, вже не кажемо про необхідність врахування та поцінування того впливу, який справили чи справляють їхні твори на формування конфесійних переконань українського народу і з'ясування яких потребує окремої розмови.

Найявний у нашої теми й сучасний інтравимір, що виразно корелюється з особливостями цивілізаційного поступу, а конче з тими глобалізаційними процесами та секуляризаційними тенденціями, які аж ніяк не можуть залишатися поза увагою богословського релігієзнавства. Принаймні той антропологічний переворот, що обумовив постмодерн, а з ним і світоглядну ревізію, має чимало причин духовного порядку, соціокультурна та політико-ідеологічна значущість яких подостатком проблематизує життя сучасного світу і винятково європейської ойкумени. Неминучі в таких випадках рефлексії, що спостерігаються на всіх можливих соціальних зрізах, чіпають сферу різних інтересів та уподобань, проекції яких іноді вражають подивугідними виявами. Знеособлююча сила культури задоволень з їх супроводжуваними уразами наркоманії, гомосексуалізму, нестримної жаги матеріального накопичення та інших виявів розтлінно-розбещуючих породжень сучасної цивілізації тут беруться під першу увагу. Бо власне йдеться про ті псевдоцінності, що спричинюють втрату людиною самої себе, унеможливають її самопізнання та адекватну самоідентифікацію в контексті істинно Суцього. Схоже, що своєрідним відлунням цієї тенденції уже встиг стати й телевізійний простір України, а точніше рекламна «фішка», в якій синівська допитливість: «Тату, а люди є?» та незатійлива батьківська відвертість: «Ні, синку, це тільки фантастика», – здаються симптомом промовисто-занепокійливим або ж, щонайменше, таким, який оптимізму не

навіює. Принаймні, аж ніяк не прив'язуючи наведений приклад до логіки наших розмірковувань, а власне сумління до конкретних асоціацій щонайгіршого штибу, маємо de facto визнати: колись християнська Європа, долю якої ми б хотіли розділити й шестя до якої триває, спершу «згубила» Бога, а нині, на апогеї цивілізаційного розвитку, займається пошуками людини в нетрях антропоцентричних суб'єктивацій. І в тому філософічно важливому: «А люди є?!» – відчувається приречення чи ж дорога ціна того, до чого призвела сама логіка поступу – орієнтація на розумові самодостатність та самопевність, а з ними й на ситість, комфорт, задоволення, зиск, розкоші, споживацтво... А щоб в тому не зайвий раз переконатися і воднораз розгледіти глибший зріз означеної проблематики, покличемось принагідно на базисні положення філософської антропології М. Шелера, що узаasadнені на таких вихідних посилах:

- ✓ в людині закладене метафізичне почуття, потяг до абсолютного, які свідомо чи ні присутні і з необхідністю проявляються;
- ✓ «Людина здатна до *трьох видів знання*: до знання задля *панування* та ради досягнень; до *сутнісного* чи освітнього знання та до *метафізичного* знання чи знання задля спасіння» [Шелер М. *Философское мировоззрение // Шелер М. Избранное произведения. – М., 1994. – С. 5*];
- ✓ «Жодне з цих трьох видів знання не існує тільки для самого себе», а слугує «перетворенню *суцього* – чи *речей*, чи освітньої форми самої людини, чи *абсолютного*» [Там само];
- ✓ сфера абсолютного буття складає сутнісну характеристику людини та утворює разом із самосвідомістю, усвідомленням світу, мовою і совістю одну нерозривну структуру [Там само. – С. 4];
- ✓ людина може штучно витіснити сферу абсолютного, заповнивши її чуттєвою оболонкою світу, однак при цьому спрямованість до сфери абсолютно суцього та вищого добра зберігається, хоча й загрожує наповнити центр духовної особистості порожнечою, а саму «аксіологію» профанних уподобань перетворити на фетишизм та ідолопоклонство [Там само. – С. 4 – 5];
- ✓ вища мета формування будь-якого метафізичного світогляду полягає в спогляданні абсолютно суцього, невід'ємним атрибутом якого виступає ідеєстворюючий безкінечний дух як сенс і творець світу та людини, а також ірраціональне джерело єдиного життя, духотворча потуга світової єдності та натхнення [Там само. – С. 10];
- ✓ всі сфери буття, які не залежать від тимчасової присутності людини на землі, слід віднести до актів єдиного надіндивідуального духу [Там само. – С. 12];
- ✓ «єдиним доступом до Бога є не теоретичне, тобто опредмечене розмірковування, а особиста активна участь людини в Бозі та в становленні його самоздійснення, спів-здійснення вічного акту» [Там само. – С. 12] поза всякою предметністю;



- ✓ оскільки індивідуальна особистість кожної людини *безпосередньо* вкорінена у вічному бутті та душі, постільки не існує жодного загально- істинного світогляду, а є лише індивідуально-значущий, істинний і одночасно історично обумовлений мірою довершеності та адекватності «змістовий» світогляд [Там само. – С. 13-14].

Висновок, який, крім іншого, випливає зі сказаного, на оригінальність не претендує. Проте він важливий як даність, як те постмодерне «відкриття», що значною мірою обумовлює і пояснює духовну ситуацію в нинішній Європі. А вона доволі адекватно відображає сучасну ходу цивілізаційного поступу, означуючи ті закономірності, які мають об'єктивні зумовлення. При цьому не варто скидати з рахунків наукове забезпечення антропологічних процесів та тенденцій, які вже набрали потуги й постали одним із викликів сучасності і які можна, нехай почасти, віднести до труднощів загрозливого характеру. У кожному разі сьогочасне вивчення духовної сфери життя, ядром якої виступає релігійний фактор, аж ніяк не може минатися з антропософськими доцільностями епохи постмодерну, в контексті яких становлення особистості як «монархічно впорядкованої структури духовних актів» [Там само. – С. 13], а поготів усвідомлення індивідуальної неповторності людини як унікального «мікротеоса», того єдиного безкінечного духу, в якому закорінена сутнісна структура *об'єктивного* світу [Там само], слід вважати чинниками аксіологічно визначальними. Їх висхідною й похідною постуляцією виступає теза: людина «не копіює існуючий або наявний ще до створення Богом *світ ідей* чи *провидіння* – вона спів-творець, спів-засновник і спів-звершувач ідеальної наступності становлення, яке здійснюється в світовому процесі і в ній самій. Людина є те єдине місце, в якому і через посередність якого Первосуще не тільки розуміє і пізнає Себе Самого, але вона є також тим сущим, у вільній *рішучості* якого Бог може *здійснити* і спасти свою чисту сутність» [Там само. – С. 13].

Отже наразі, виходячи з того, що релігія володіє величезним ресурсом людинознавства, а новітня доба є спраглою на цю потребу, маємо ніби знову відповісти на одвічний і завжди актуальний запит: «Що є людина?» – й, усвідомлюючи його метафізичну глибину, ще раз покликатися на щойно цитованого дослідника, який, з йому властивим антропологічним пафосом сина ХХ століття, зазначав: «Призначення людини вище, ніж бути тільки «рабом» та слухняним слугою Бога, воно вище, ніж бути тільки «сином» якогось готового собі і досконалого Бога. В своєму людському бутті, яке є буттям *рішучості*, людина гідна вищого звання спів-поборника, со-ратника Бога, якій суджено нести знамено божества, знамено «Deitas», що здійснюється лише разом з світовим процесом, попереду всіх речей у штормовій стихії світу» [Там само. – С.13]. Тим самим актуалізація означеного погляду, яким виключається сама необхідність існування «будь-якого загальнозначущого істинного світогляду» [Там само], значною мірою нівелює слухність постановки цілої низки питань різної векторної спрямованості.

Втім, якою б глибиною проникнення та масштабом охоплення не був позначений творчий доробок М.Шелера, маємо усвідомлювати: йдеться лише про одну з відповідей на кардинальне питання буття. Хоча сам погляд на людину вченого, чії константи становлять підмурівок постмодерну і чий життєвий простір філософування був просякнутий світлом «любові та ціннісних переваг» [Денежкин А. В. *От составителя // Шелер М. Избранные произведения.* – М., 1994. – С. XI], є надзвичайно показовим в контексті дедалі гостріше усвідомлюваної персоноцентричності, тієї нарцистичної самозакоханості індивідуалістичного *ego*, якому вже не здатне зарадити навіть релігійне усвідомлення людиною її природи та призначення.

Про космомологічний аспект при цій нагоді можна було б і не поширюватися, якби в метафізичному дискурсі «богослов'я – філософія – наука», а також у розрізі розмірковувань на рівні «Бог – людина – світ» з акцентаціями на їх третій складовій, вони не зростали на своїй науково-богословській базі. Тому, не впадаючи у спокусу розібратися у самій ймовірності виникнення світу шляхом еволюції або в численних теоріях, які ставили чи ж ставлять за мету прояснити існуючу проблему, хіба що подивуємося з плиткості епохальних уявлень про світ і на підтвердження сказаного покличемось на слухність спостереження П. Флоренського, який у своїй праці: «Біля вододілів думки. Ознаки конкретної метафізики» між іншим, зазначав: «... залишаючись у межах сучасного фізичного світогляду, маємо визнати Космічний Логос. Не все навіки незмінне. Раніше доводили стійкість всесвіту – Ньютон, Лаплас, у середній період це говорила одна фізика і натурфілософія, у ХІХ столітті закликали до песимістичного висновку про неминучість кончини світу. Ми змушені або заперечувати життя взагалі – але це немислиме, тому що існування не доводиться тим незаперечним фактом, що п'ята не стирається, – або ж треба визнати Вищу Істоту, яка зберігає світ. Отже, ми змушені визнати ідею творчості, а в малих або більших розмірах – це неважливо. Думка про Провидіння все більш і більш утверджується. Наука найближчого майбутнього вся буде виходити з ідеї творчості й Надприродної Сили, яка все пронизує і все робить живим [Флоренский П. А. *Собрание сочинений. В 4-х т.* – М., 2000. – Т.3 (2). – С. 404].

Відтак, не зовсім поділяючи оптимізм відомого російського вченого-богослова, який на речах космологічного порядку розумівся професіонально, проте з прогнозом на ближчу перспективу відчутно схибив, вкажемо радше на дисонансність, аніж співзвучність, релігійно узаasadненого погляду на світ у світлі новітніх тенденцій. І, тим не менше, переведення цього судження в площину тих розмислів, що нуртують душі сучасних богословів семантикою проблем глобальної властивості, дозволяє з достатньо аргументативною підставовістю віднести «природознавчу» метафізику до числа актуальних проблем сьогодення. При цьому, не застерігаючись на світоглядно-формулюючій та аксіолого-корелятивній функціях тріадної специфіки співвіднесення «богослов'я – філософія – наука», хотілося б лише вказати на

змістову матрицю, в якій може мислитися сам діалог природничих наук та богослів'я на нинішньому етапі цивілізаційного розвитку, і, наслідуючи логіку богословського мислення відомого протестантського вченого Юргена Мольтмана, з певністю сказати або ж підсумувати:

- ✓ термін «богослов'я» постав у добу великої схоластики й означав наукове пояснення християнського передання в цілому [Мольтман Ю. *Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия.* – М., 2005. – С. 17];
- ✓ як універсальна концепція, богослов'я спершу опиралося на космологічні докази буття Бога та метафізику Аристотеля, що знайшло своє відображення в тісному поєднанні біблійного та філософського знання [Там само. – С. 17];
- ✓ в новочасну добу метафізичні уявлення про світ змінила концепція так званого «поля конструктивних можливостей» [Там само. – С. 21], що значною мірою обумовило відхід християнського богослов'я від з'ясування питань, пов'язаних з походженням світу та зведенням сфери виключних богословських зацікавлень до царини моралі, духовного життя та церковної догматики [Там само. – С. 21];
- ✓ конфлікт між наукою та богослов'ям має бути розв'язаний на користь мудрості, яка акумулює всі види знання [Там само. – С. 32] і здатна сприяти гармонізації «взаємин» між вірою і розумом;
- ✓ «зустріч віри і розуму може відбутися під дахом знання мудрості, що рівною достатністю належить обом» [Там само. – С. 37], тобто богослов'ю одкровення та природному богослов'ю;
- ✓ на сучасному етапі цивілізаційного розвитку богослов'я має «поручитися» за Бога перед світом і за світ перед Богом, здійснюючи свою діяльність там, де природознавство, якщо воно дійсно є самим собою, а не замаскованим язичницьким гносисом чи релігійним ученням, стає перед межею осягнення [Там само. – С. 17];
- ✓ засобами богословської рефлексії релігія повинна, насамперед, відкривати людям те, що потрібне їм для вічного спасіння;
- ✓ модерний християнський світ стає дедалі незалежнішим від богослов'я, одним із свідчень чого є те, що «істина уже не є предметом суперечностей і знанням про світ» [Там само. – С. 12];
- ✓ матеріалізм стоїть на заваді сприйняттю світу з погляду цінності і мети, через що й зустрічає відусюдний спротив;
- ✓ за малим винятком, нинішні природознавці не знайомі з богослов'ям, а богослови з набутками природознавців;
- ✓ раніше люди поставали перед вибором однієї з двох геометрично можливих позицій: любити небо чи любити землю. Нині виникає третя можливість: перетнути землю на шляху до неба з Богом і в Бозі [Там само. – С. 28];

- ✓ «звільнення природничих наук від філософської етики та богослов'я насправді означає звільнення їх від мудрості» [Там само. – С. 36];
- ✓ «в живій природі нічого не відбувається поза зв'язком з цілим» (Гете);
- ✓ «істинне є цілим, а ціле є спасінням» (Гегель);
- ✓ справжня єдність людини з Богом відбувається через посередність світу, а її релігійним засновком виступає теза: « Все від Бога, все через Бога, все в Бозі» [Там само. – С. 174];
- ✓ «освянення означає знання вічного» [Там само. – С. 187].

Проте, коли кажемо про постмодерну ситуацію, головні акценти якої визначають сфери матеріального і чуттєвого начал і за якої релігійна свобода та рівність усіх перед законом виступають правовим мотто, все-таки не варто подібний погляд абсолютизувати. Адже, з одного боку, духовний зріз Європи як історичного центру християнської ойкумени значно складніший, а з другого – в духовному лоні Старого світу палітра носіїв релігійної духовності не може дальтонуватися лише до чорного й білого. Принаймні, не важко припустити, що на буттєвому рівні сучасна ситуація в Європі є значно складнішою і, крім іншого, в розрізі життєвих реалій характеризується знебоженням та сцієнтизацією свідомості. То ж нічого дивного, що означений стан речей викликає серед різних категорій громадян, а конче - в богословських колах занепокоєння й тривогу та є додатковим стимулом для актуалізації релігійного фактора. Сказане, однак, аж ніяк не означає, що в апокаліптично тонованім житті сучасної Європи відсутні навіть «острови» й «острівці» духовного благополуччя. У розмірковуваннях про доволі складну мозаїку життя сучасної Європи, деякі аспекти якого так чи інакше кореспондуються з цариною дослідження богословського релігієзнавства, доволі важливо врахувати об'єктивну логіку цивілізаційного розвитку. Важливо при цьому враховувати і те, що у кожному разі релігійне «знеособлення» по-європейськи та випробування «всеуможливленням» по-українськи можуть призвести до значної поліфонізації національного духу. І це тоді, коли Україні, як ніколи раніше, потрібні єдність, стабільність і консолідація, те, властиво, смислоутворюючим, гармонізуючим, інтегруючим та світоглядно забезпечуючим началом чого виступає релігія.

Крім того, коли мовиться про відродження богословського релігієзнавства, то, розглядаючи будь-яке з питань під оптикою ідеального відзискання чи ж діагностуючи явища, процеси та тенденції з самокритичної середини, варто уникати двох можливих крайнощів, а саме:

- 1) спокуси порівняльного релігієзнавства, яке досить часто призводить до порівняльної релігійності, спричинюючи гіпертрофію духовності і особливо стратифікацію її аксіологічних домінант;
- 2) конфесійної чванливості чи ж зведення значної гами питань церковно-релігійного спектру до підкреслення історичних заслуг тієї чи іншої церкви або наголошення деномінаційної винятковості,

за яких нерідко не тільки втрачається «аромат» істинності, але й редукуються вихідні релігійні засади.

З огляду на фатальну втрату людиною богозв'язку, а також з уваги на те, що раціональна методологічна самосвідомість науки межі ХХ – ХХІ століть стала відкритішою на можливість поза(над)раціональної інтерпретації досліджуваної реальності (особливо її духовно-релігійного компоненту), все таки маємо виявити максимум чулості до резонів тих, хто тріаду «Бог – людина – світ» схильний розглядати як систему закономірностей, що з необхідністю передбачає не тільки дослідно-наукове вивчення, але й врахування містико-трансцендентного досвіду. А він, як відомо, не підлягає обґрунтуванню засобами обмеженої наукової раціональності, однак убезпечує від надмірного релятивізму та загрозливого агностицизму.

Воднораз, наголошуючи, що позанауковий спосіб віднайдення істини там, де її і слід шукати, може і має право бути актуалізованим, зразу ж маємо додати: але такий спосіб пізнання аж ніяк не може бути звільненим від обов'язків всебічного й вивіреного вивчення богословським релігієзнавством. Тому, узагальнюючи сказане про дисциплінарну специфіку богословського релігієзнавства як у його співвіднесенні зі спорідненими сферами знання, так і з огляду на історичну ретроспективу чи ж сьогодення, можемо підсумувати:

- ✓ богословське релігієзнавство має чітку конфесійну визначеність і включає в його християнському виявленні православну, католицьку та православну ортодоксію;
- ✓ як розвинена віронавчальна система, богослов'я постало на християнському базисі й, передбачаючи засади релігійної свідомості, ґрунтується на джерельній основі біблійного Одкровення (всі християнські конфесії) та авторитеті Священного Передання (крім протестантських деномінацій);
- ✓ примат віри над розумом в контексті розмірковувань над взаєминами на рівні «Бог – людина – світ» та з огляду на їх неповторно-індивідуальний вияв у проблематичному розрізі «тіло – дух – душа» становить остов духовності, головними чеснотами якої виступають надихаюча віра, блаженна надія та всепрощаюча любов;
- ✓ науковий прогрес нині сягнув такого рівня, який з необхідністю передбачає врахування релігійного фактору;
- ✓ недавній оптимізм з приводу науково-технічного прогресу поволі змінюється на песимізм, а іноді й набуває ознак фаталізму і не в останню чергу тому, що людина як *homo religiosus* втратила горизонт вічності, а з тим і сотеріологічну втіху, яку земними долегливостями аж ніяк не задовольнити;
- ✓ попри те, що позиції християнського богослов'я в межах європейської ойкумени не є визначальними, маємо пам'ятати і рахуватися з тим, що релігійні переконання для багатьох ще є

важливим аксіологічним фактором при вирішенні питань світоурядного характеру.

І зрештою, означуючи конфесійні специфікації богословського релігієзнавства, слід розуміти і виходити з того, що вони практично не уявляються без апології істинності. А це означає, що в контексті міжконфесійних несумісностей, православно-католицькі з яких є для України безперечно визначальними, мову слід вести не просто про абстрактний теоретичний антагонізм чи історичне суперництво церковних інститутів [Яннарас Х. *Віра Церкви // Людина і світ. – 2003. – № 4. – С. 9*], а радше про різні шляхи духовного досвіду та відмінні способи осягнення істини в її катафатично-католицькій та апофатично-православній заданостях. У цьому сенсі сучасна Україна стоїть перед необхідністю визначення як у ставленні до чималого корпусу богословських праць вітчизняних діячів минулого, так і тих досліджень учених конфесійної свідомості, в яких доволі чітко й адекватно відображається строката палітра церковно-релігійних уподобань українського народу на нинішньому етапі його державотворчого поступу, коли, як ніколи раніше, потребуємо відродження вітчизняного досвіду богопізнання. Кажучи так, ми є також свідомі, що предметне поле досліджень богословського релігієзнавства може стати плідним і взаємодоповнювальним дискурсом його академічного аналогу, тим увиразненням, яке поєднується з Божим одкровенням і в своїй життєвій співвимірності сприятиме кращому виразненню на проблематиці міжконфесійних взаємин, а ще осягненню прихованного смислу речей, в якому вірника вабить передусім невідомість Істинного, повсюдне відчуття Божої всеприсутності в ідеальних візіях Добра, Краси й Любові.