

із суспільного життя у сучасній Європі і Америці, секулярна налаштованість приватного життя гостро поставили питання про мінімізацію дуалізму віри і розуму, започаткування нового діалогу віри і розуму, зокрема філософського діалогу з теологією, який має сприяти „новим культурним синтезам”, щоб надати гідний напрямок розвитку людства. Між культурний діалог – новий напрям понтифікальної діяльності Бенедикта XVI, який, по суті, пропонується як заміна тієї інкультурації, яка була властива для понтифікату Іоана Павла II, щоб надати нових імпульсів стабілізації католицизму і розширення його впливів у світовому масштабі, зокрема в регіонах інших культур і цивілізацій.

## **7. Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу сучасності**

Серед безлічі питань, якими переймаються чи з якими пов'язані найрізноманітніші релігії світу, проблема істини та істинності посідає чи не найважливіше місце. Наріжним каменем розмірковувань постає вона і в монотеїстичних релігіях, де істина зазвичай вважається первинною щодо реальності і розглядається як першосутність, фактично ототожнюючись з Богом. У цьому сенсі мав рацію М. Бердяєв, коли, проголошуючи: «Немає релігії вищої за Істину», зазначав: «В останній глибині Істина є Богом і Бог є Істиною» [Бердяєв Н. Истина и Одкровение. Прологомены к критике Одкровения. – СПб., 1996. – С. 21]. Відтак, у релігійному сенсі, як то й резюмує видатний богослов ХХ століття, істина не є реальністю і не є відповідністю реальності, а виступає смыслом реальності, її верховною якістю та цінністю [Там само. – С. 21]. А це означає, що між релігією, яка опирається на надприродне начало, і наукою, що базується на дослідно-експериментальній основі, існує принципова і в суті своїй нездоланна відмінність: перша на питання: «Що, чи вірніше, Хто є істина?» – відповідає: «Бог (Вища сутність, Абсолют ...）」 і здебільшого знаходить своє підтвердження в індивідуально-особистісному досвіді містичного богопереживання та/або в теологічному обґрунтуванні віронавчальних положень, а друга потребує обов'язкової верифікації, тобто дослідної перевірки та підтвердження на відповідність заданому алгоритму. Відтак істиною й істинним у першому випадку вважатиметься узгіднене з божественним Одкровенням і трансцендентно пережите свідчення (=осаяння) про Того (=Того), Хто визнається Абсолютною Істиною, тоді як у науці під істиною зазвичай розуміється мисленнева копія досліджуваного предмета чи явища або ж його логічно доведена реальність чи закономірність існування. Звідсіля випливає, що богословські підходи до інтерпретації істини та способи її осягнення істотно відрізняються від наукових, у зв'язку з

чим сама проблема вивчення істини набуває значного інтерпретативного поліфонізму. Хоча й типологічна спорідненість релігій не може заступити тих труднощів, які виникають при дослідженні істинності з уваги на значне число релігій, а також їх конфесій та деномінацій, чим зокрема обумовлюється як потреба конкретно-історичних підходів до вивчення істинності релігії, так і врахування цілого комплексу причинно-наслідкових залежностей.

Що ж стосується другої складової тематичного комплексу, то маємо неодмінно враховувати, що актуальність розвитку міжконфесійного діалогу на всіх його можливих рівнях та зрізах є даниною часу і значною мірою пояснюється динамікою глобалізаційних процесів та їх супроводжуваними тенденціями. А вони, крім іншого, спричинюють плюралізацію життя, в якому потужні міграційні процеси та інформаційно-комунікативні можливості (internet-технології, мережа мобільного зв'язку, теле- й радіо ефір...) обумовлюють неабияку інтенсифікацію, а з нею й ускладнення міжлюдських відносин. Кажучи інакше, якнайширший контекст міжконфесійного діалогу детермінують нагальні вимоги сучасного розвитку, які в поєднанні з нечуваними досягненнями науково-технічного прогресу унеобходнюють вироблення інтерсуб'єктивної логіки мислення і зокрема розуміння життя як феномену, що безперервно розвивається та потребує розгортання й удосконалення тих чи інших форм діалогу на міжцивілізаційному рівні. Його планетарний масштаб у найзагальнішому вигляді може бути зведений до виділення щонайменше п'яти потужних цивілізаційних типів сучасності, а саме: 1. східнохристиянського (=православного); 2. західнохристиянського (=католицького); 3. конфуціансько-буддійського; 4. індо-буддійського; 5. ісламського [Василенко І. А. Диалог цивілізацій. – М., 1999. – С. 68].

Кожний із них, як відомо, має своїм формотворчим ядром релігійну основу, на духовному базисі якої постали досконалі світоглядні системи, моделі економічного розвитку, культурні явища, суспільно-політичні інституції, системи державного устрою, архетипи поведінки, типологія мислення, а відповідно - переконання та ідеали мільйонів людей великої сім'ї народів планети Земля, які є творцями і носіями самотутніх духовних надбань з їх неповторною специфікою, ціннісно-смісловим наповненням, оригінальними засобами вираження. Тому, керуючись тим, що будь-якій цивілізації притаманна своя релігійна причина появи та мотивація розвитку, а також урахувуючи своєрідність символічного світу, його смисловий поліфонізм, неважко передбачити, що на шляху глобалізаційного поступу сучасності з його зближенням та взаємопроникненням неминуче мали б виникати та й виникають труднощі об'єктивного характеру, які дедалі частіше складають предмет занепокоєння найавторитетніших організацій – ООН, Ради Безпеки, ПАРЕ, ЄС та ін. Серед них – питання налагодження міжконфесійних взаємин, необхідності подолання вже існуючих або

потенційно можливих конфліктів на релігійному ґрунті, вироблення підходів до розв'язання міжконфесійних суперечностей, що мали б слугувати фактором стабільності, спокою, миру та злагоди в релігійно плюралістичному світі. І в цій благородній миротворчій справі вже досягнуто чимало успіхів. Угрунтовані на засадах солідарності, рівності, автономності та суверенності суб'єктів релігійних відносин, а також на величезному морально-етичному потенціалі усіх без винятку релігій нинішні підходи світового співтовариства до вирішення чи ж мінімізації церковно-релігійних проблем уже не раз засвідчували свою дієвість. Однак за цієї очевидності не варто було б ігнорувати речі антиномічного характеру чи ж ті внутрішні колізії, напруження яких визначають:

- глобалізаційні процеси, що об'єктивно сприяють не тільки зближенню людей, інтенсифікації їхніх взаємин, але й загрожують потенційно можливим «зіткненням цивілізацій», у зв'язку з чим, крім іншого, актуалізується необхідність розробки принципів толерантизації міжконфесійних відносин;
- постмодерні ціннісно-сміслові координати, які спричинюють неймовірну фрагментизацію світу, розгерметизування цілісних структур, втрату людиною орієнтирів розвитку, а нерідко й сенсу життя;
- зміна підходів до інтерпретації істинності, яка в постмодерному дискурсі характеризується множинністю і в своїй науково-філософській полівимірності не може ототожнюватися з її релігійними засновками хоча б тому, що поняття релігійної істини базується на транссуб'єктивності, характеризуючись атрибутами вічності, непомильності, сакральності та неодмінного сповнення в майбутньому;
- консервативність релігійного чинника як ядра, фокусу та стійкої вісі життя, що в принципі суперечить не тільки семантиці постмодерних настанов, але і є несумісним з їхнім фундаментальним положенням – небажанням зосереджуватися або, як каже В. Ковалевич, «центруватися (цементуватися, кристалізуватися) довкола будь-якої однієї міфологеми, що виступає інтерпретаційною матрицею всього змісту культурної цілісності» [Ковалевич В. Релігія в зеркале постмодерна // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. – Чернівці, 2008. – С. 381].

Отже, якщо зважити на логіку розмірковувань про специфіку постмодерного дискурсу, в якому релігії відводиться скромна роль з-поміж інших духовних феноменів, і побачити її крізь ту призму істинності, що є панівною і з неминучістю викликає чи ж нерідко поглиблює кризу віри, то маємо всі підстави погодитися зі слухністю твердження о. Анджея Бронка, який зауважує: «Постмодерний релятивізм піддає сумніву існування універсальних критеріїв раціональності та об'єктивності і проголошує, що

кожна релігія – істинна для своїх визнаючих, які мають власні причини її приймати: істинних релігій, – додає він, – є стільки, скільки є людей, які їх визнають» [Бронк Анджей о. SVD. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства. – Л., 2007. – С. 467].

А що означений принцип істинності усіх (=більшості) релігій має й матиме своїх опонентів сумніватися не доводиться хоча б тому, що кожна релігія або її окремі конфесії чи деномінації претендують на повноту вираження абсолютної істини, а їхні речники чи/ї послідовники, виходячи з глибоких віросповідних переконань, свято вірують, що саме вони і тільки вони володіють її повнотою та непомильністю, пов'язуючи з тією певністю найзаповітніші надії. Горизонталь «людина – світ» та вертикальна проекція «людина – Бог» (= Вищі Духовні Сили, Абсолют) в цьому сенсі виступають тією метафорою, що «розкодовує» матрицю буття, в якому змінні ритми ненастанно оновлювального світу аксіологізують переконання сповідників різної релігійної належності. Під таким оглядом надзвичайно важливо також зважати і на ціннісно-сміслові настанови кожної з релігій, а відтак і на сотеріологічні візії та психоемоційні перейняття їхніх сповідників – окремої людини, спільноти, ойкумени, які, в залежності від дихотомічно вибудованих відповідностей/невідповідностей зразка «істина – ересь», «добро – зло», «правда – кривда», роблять можливим, бажаним і перспективним або неможливим, небажаним і безперспективним міжконфесійне зближення і діалог як одну з форм його вияву. Цим насамперед і пояснюється та специфічно релігійна функція, в контексті якої сприятливості/несприятливості криють в собі таку ж потужно-об'єднуючу, як і розмежовуючо-дезінтегративну здатність.

При цьому, усвідомлюючи потребу міжконфесійного діалогу як з нехристиянськими релігіями, так і з християнськими конфесіями, слід виходити з того, що його основним теоретичним розробником на нинішньому етапі цивілізаційного поступу, а також пропагатором доктринальних рішень виступила Римо-Католицька Церква. У кожному разі, починаючи з II Ватиканського собору, нею було всебічно обґрунтовано низку антропологічних, соціологічних та богословських підстав для інтенсифікації міжконфесійного діалогу. Антропологічні з них ставилися надзвичайно високо і зводилися до того, що:

- «по-перше, кожна людина – і християнин, і той, хто сповідує будь-яку іншу релігію, – прагне, щоб було визнано її ідентичність, індивідуальність;
- по-друге, важливим тут є пережиття людиною власної обмеженості, відкриття на трансцендентність і звернення до неї;
- по-третє, йдеться про взаємну верифікацію, виправлення помилок, братерський обмін дарами» [Урбан Юзеф, о. Діалог християнства з

нехристиянським релігіями // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства. – С. 452].

Що ж стосується соціологічних детермінант діалогового обумовлення, то вони ґрунтувалися на твердженні про те, що:

- «в результаті активної комунікації сьогоденний світ усвідомлює плюралізм, і це мобілізує церкву до пізнання інших релігій та поваги до них» [Там само. – С. 452];
- «всі ми є брати, й усвідомлення цього становить особливу мотивацію для діалогу...» [Там само. – С. 452];
- «релігії могли б спільно протидіяти таким суспільним загрозам, як війни, расові конфлікти, безграмотність, голод» [Там само. – С. 452].

І, зрештою, аргументи на користь розвитку міжконфесійного діалогу випливали з богословських засад і передусім з тринітарної таїни Бога – Отця, Сина і Святого Духа, при обґрунтуванні яких ідеологами РКЦ наголошувалися:

- відвічність «Бога-Отця, від якого походять всі людські істоти, створені на його образ» [Там само. – С. 452];
- «єдиний Божий задум спасіння всіх людей» [Там само], що пов'язується з викупною жертвою Ісуса Христа;
- глибинний сенс того, що «Святий Дух діяв у світі ще перед християнською ікономією і нині діє поза видимим «Тілом Христовим»» [Там само];
- дієва присутність Святого Духа в інших релігіях, внаслідок чого «багато чесних людей, натхненних Божим Духом, причинилося своєю творчістю до вироблення і розвитку власних релігійних традицій» [Там само. – С. 452].

А що для провадження широкого міжконфесійного діалогу існує подостатком як біблійних підстав, так і патристичних настанов доводилося в такий спосіб:

- об'явленням Божого плану, реалізацією якого через покликання Авраама (Бут. 12:1-3) мав опікуватися єврейський народ, «Бог уклав союз з усіма людьми», відтак існує «єдина історія спасіння для всього людства» [Там само];
- самим фактом втілення Ісуса Христа-Месії «Бог розпочав спасительний діалог з людством» [Там само. – С. 453], чим було подолано стіну розмежування між євреями і поганами (Див. Еф. 2:4; Лк. 2:8-10; Мф. 2:1-12; Мф. 15:24-28; Мк. 7:24-30; 8:10-11; 11:20-24; 25:31-32; Ін. 4:1-26);
- подвижницька праця учнів Ісуса Христа, особливо апостола Павла (Дії 14:8-18; 17:22-34), відкрила нові горизонти для діалогу християнства з речниками і послідовниками інших релігій (особливо юдаїзму);

- надійними підставами для розгортання міжконфесійного діалогу слугують теорія Логосу та «насіння Слова» Юстина Мученика й Климента Александрійського, історія богослів'я св. Іринія та Августина, теорія Євсевія, а також засади сучасних богословів про спільне походження та призначення всього людського роду від Бога, присутність Духа Божого в інших релігіях (Ів. 3:8) [Там само. – С. 454] тощо.

Гарантією успішного розгортання такого діалогу на його міжрелігійному рівні мало слугувати й те, що, означуючи цільовий та ціннісний аспекти діалогу з нехристиянськими релігіями, а власне вказуючи на необхідність здійснення євангелізаційної місії з її католицькою орієнтаційною спрямованістю та досягнення такого рівня діалоговості, який би передбачав глибше навернення всіх до Бога [Там само. – С. 456], католицькі богослови всякчас вказували на необхідність дотримання двох обов'язкових умов:

1) обізнаності та поваги до визнавців інших релігій з зазначенням щирої віри й любові до тих, кого також створив Бог, кому дав «ту ж природу і викарбував у їхніх серцях свою печать і свої закони» [Там само. – С. 456];

2) вияву братерства, довіри, ширості, смирення й щедрості щодо нехристиян як засобів зближення й приязні.

Однак справедливість зобов'язує визнати, що в багатому арсеналі засобів спілкування, діапазон яких простягається від закликів щодо збереження «власних традицій і релігійних переконань» [Там само. – С. 452] як привітливих заходів з недопущення зречень чи іринізму до фінансово-матеріальної підтримки/допомоги тих/тим, хто мав би особисто пересвідчитися, якими «багатствами щедрий Бог обдарував народи» [Там само. – С. 452] католицького Заходу, мета таких контактів не виключає й ще одного не дуже приховуваного бажання – засобами релігійного переконання побільшити стадо Христове в католицькій вівчарні.

Звичайно, що, розкриваючи провідні напрями, а також засади міжконфесійного діалогу в контексті заявленої теми, ми з необхідністю мали б перейматися відповіддю не тільки на питання: «Чому, скажімо, постала необхідність зближення та/чи налагодження взаємин між віруючими різних релігій, конфесій і деномінацій?», але і як вони корелюються з проблемою релігійної істинності на сучасному етапі її розуміння. У цьому зв'язку хотілося б ще раз зазначити, що релігійна істинність має конкретно-історичні виміри й, обмежуючись типологією християнського богомислення, виходити з того, що сучасній епосі передувала затяжна криза релігійної свідомості та послаблення виняткового суспільного становища християнської Церкви в континентальному масштабі. Як наслідок, було підготовлено рефлексивний ґрунт Постмодерну і зокрема спричинено виникнення й розвиток численних релятивістських теорій істини, а відтак й відхід від її класичних інтерпретацій, згідно з якими «істинним вважалося судження, яке з

очевидністю виражає стан справ» [Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 190] або «коли протилежне йому судження з очевидністю неможливе» [Там само].

Що ж до самої специфіки постмодерного філософування з приводу істинності, законодавцями та провідними виразниками якої є ціле гроно відомих мислителів ХХ ст. (М. Хайдеггер, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Д. Ліотар, Ф. Джемсон, Ф. Лаку-Лабарт, Р. Рорті, Ж. Лакан, П. Козловські, Ж. Делез, Г. Маркузе, Ж. Бодрійар, Ю. Хабермас, Т. Кун та ін.), то вона випливає із заперечення декартівського дерева як того єдиного метафізичного принципу, що на ньому будувалися класичні уявлення про ієрархію кореня, стовбура й гілок та пояснюється актуалізацією ризоми (=кореневища). Принаймні саме ця універсалія стане постмодерністським символом гетерогенності, множинності та рівноправності [Виговський Л. Вплив постмодерному на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах // Українське релігієзнавство. – 2004. – Вип. 30. – С. 6] чи, кажучи словами Т. Андрущенка, тією радикальною альтернативою «замкнутим і статичним лінійним структурам, що припускають жорстку осьову орієнтацію» [Андрущенко Т. І. Постмодернізм як протиставлення // Мультиверсум. – 2008. – Вип. 67 – С. 169] і зроблять можливою «фундаментальну для постмодернізму установку на допущення руйнування традиційних уявлень про структуру як семантично центровану і стабільно визначену» [Там само]. У той спосіб буде легітимізовано звільнення людини-особистості-індивіда від будь-яких правил чи/ї приписів, які хоч якоюсь мірою претендуватимуть на всезагальність, незмінність або тотальне панування [Там само. – С. 6].

Зрозуміло, що ціннісна парадигма Постмодерну з його властивим індивідуалізмом, приматом свободи та лібералізму, не могла не позначитися і на ставленні до істини, детермінувавши її стратифікацію, фрагментизацію та стирання об'єктивності. Наочним свідченням цього стало важкоосяжне число сучасних теорій істини, інтерпретативна множинність яких включає семантичний, синтаксичний, прагматичний, аналітичний, синтетичний, мінімалістський, консесуалістський, фальсифікаційний та інші підходи. І що важливо над інше, так це те, що, відмовляючи істині в її онтологічному статусі, Постмодернізм вважає істиною мало не все, співвідносячи її то з психічним станом особистості (С. К'єркегор), то з цінністю, яка «не існує, але важить» (Ріккерт і взагалі Баденська школа неокантіанства), то з феноменом метамови формалізованих систем (А. Тарський), то з спекулятивним ідеальним конструктором (Н. Гартман), то з явищем мовного порядку, що перебуває в прямій залежності від інтерпретації та/або розглядається в контексті проблеми верифікованості (Г.-Г. Гадамер) [Там само. – С. 332]. В цьому сенсі має рацію М. Шкепу, який заявляє: «Гасло «Істини немає!» – стало категоричним імперативом сучасного «теоретичного духу» [Шкепу М. Печальні мандрівки герменевтичного духу // Філософія гуманітарного

знання: раціональність і духовність. – Чернівці, 2008. – С. 90], підтверджуючи тим самим, що в постмодерному дискурсі як ідейно-естетичній та науковій парадигмі сучасності фактично спостерігається смислова релятивізація істини, а також принципова відмова від дослідження абсолютної істини як її найбільш повного, глибокого та всеохоплюючого вияву. Під таким оглядом ідейно-естетичне кредо Постмодерну правомірно розглядати як виклик самій сутності релігійного феномену, аналізуючи який, як на те зокрема вказує Л. Виговський, дослідники фактично з одностайністю наголошують:

- «... соціальний постмодернізм в методологічному плані негативно відноситься до релігії як такої» [Виговський Л. Вплив постмодернізму на характер релігійного комплексу в сучасних умовах // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 30. – С. 8], тому що більшість конфесій базується на наявності універсальної абсолютної істини, а будь-яка особистість в принципі не може знати відповіді на неї;
- Постмодернізму важать над усе часткові «істини»;
- в добу Постмодерну «кожний індивід має право на власну істину й правду і жити згідно них» [Там само. – С. 8];
- постмодерністи можуть не погоджуватися з поглядами чи ж способом життя інших, але покликані толерувати їх.

Втім, мовиться наразі про те, яким є Постмодерн і що йому імпонує [=до вподоби], як він прочитує життя і в який спосіб волів би підпорядковувати його своїм цільовим орієнтирам. Але не менш важливо знати і враховувати, що на запити й виклики Постмодерну з його глобалізаційною всеохопністю та секуляризаційним тенденціями презентанти кожної з релігій відповідають чи ж можуть потенційно відповідати по-своєму, виходячи з власних рацій, потреб та доцільностей. А що ці відповіді будуть різними навіть на внутрішньорелігійному рівні сумніватися не доводиться бодай тому, що, претендуючи на повноту спасительної істини, кожна християнська конфесія артикулює відмінні віронавчальні постулати, а саме:

- Римо-Католицька Церква підносить принципи апостольського наступництва, непомильності Учительського Уряду Церкви та вірного збереження депозиту автентичного вчення Христа [Бронк Анджей, о. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі... - С. 486], вбачаючи відповідно ознаки істинності Католицької Церкви в ортодоксійному дотриманні єдності, святості, вселенськості та апостольськості [Там само];
- Православні Церкви обстоюють істинність, зберігаючи вірність апостольській традиції та вченню перших семи Вселенських Соборів, особливо виділяючи при тому необхідність виконання

заповіді любові до ближнього та чудотворення як ознаки Божої благодаті;

- більшість протестантських деномінацій наріжним каменем церковної істинності вважають правдиве проголошення Євангелія та правдиву відправу таїнств [Там само].

Отже, навіть з огляду на вихідні положення християнських конфесій, неважко завбачити або ж припустити, що і в нинішню добу толерантності заледве чи хто зречеться конфесійно-деномінаційної претензійності, того принципу ексклюзивності, що покликаний обслуговувати потреби істини та задовольняти ідеальні запити віруючого загалу в їх конкретній конфесійній парадигмальній заданості. Якщо ж наразі усвідомимо, що йдеться лише про децищу з того неймовірно розмаїтого світу міжконфесійних незіставностей, яких не бракує на внутрішньорелігійному рівні, а вже поготів на міжрелігійному зрізі, то з уваги на строкатий і складний проблематичний комплекс досліджуваної теми маємо неодмінно виходити з того, що:

- ✓ релігійність у найширшому розумінні цього слова може мати найрізноманітніші форми свого вияву, з яких зазвичай виділяють первинні (анімізм, фетишизм, тотемізм, магія, шаманізм ...), езотеричні (буддизм, веданта), моно- (=генотеїстичні – іудаїзм, християнство, іслам), політеїстичні, історичні, об'явлені, синкретичні і навіть атеїстичні (комунізм, нацизм), що надзвичайно утруднює вироблення універсальних прийомів і методів їхнього дослідження;
- ✓ релігія є надзвичайно складним феноменом, а самі релігії настільки різняться між собою, що, попри наявність спільних ознак, дозволяють говорити про несумісність окремих засадничих положень та інтепретативної практики;
- ✓ на відміну від інших монотеїстичні релігії (іудаїзм, християнство, іслам) є доктринально спорідненими (спільність/близькість поглядів на природу й існування Бога, ставлення до світу, розуміння походження, природи та призначення людини), однак віронавчальні розбіжності та ними викликані міжконфесійні суперечності іноді стають нездоланною перешкодою до розгортання й поглиблення міжконфесійного діалогу;
- ✓ дослідження релігії потребує чіткого визначення понять «релігія», «істина», «істинність» у їх співвіднесенні з вірою й розумом, знанням об'явленим і знанням природним, наукою та релігією тощо;
- ✓ термін «істинність релігій» передбачає поняттєву диференціацію, в контексті якої зазвичай розрізняється «релігійна істина» («правди віри»), що стосується істинності лише окремого положення будь-якої релігії; «істинність релігії» в її універсально-типологічному вимірі та «істинна релігія», метою якої є системне й цілісне осягнення істинності окремо взятої релігії.

Додаткової складності дослідженню істинності релігій і особливо узгодженню тих аспектів, які базуються на вірі або віронавчанні, надає те, що в європейській традиції устійнився специфічно християнський підхід до її аналізу та з'ясування. А він не завжди є коректним щодо інших релігій і включає перевірку досліджуваного феномену на:

- історичну істинність як правдозгідну релігійну фактологію в її традиційній тяглості та генетико-еволюційних, ідентифікаційно відповідних, доктринально вивірених та інституційно доказових вимірах;
- доктринальну істинність, надприродний сегмент якої знайшов своє вираження у віросповідних метатвердженнях (догматах) і яка є сутнісно умонеосязною, має освячені патристичним авторитетом/та багатовіковим досвідом обґрунтування, вважається незаперечною та обов'язковою для сповідання кожним віруючим.

Крім того, доказова база істинності релігії з її властивими обґрунтуваннями історичності, доктринальні, а також абсолютності, автентичності та раціональної несуперечливості чи ймовірності, може тісно сполучатися із світоглядно-філософськими положеннями, підпорядковуючись історичним, соціологічним, епістемологічним, аксіологічним, прагматичним, екзистенційним, політичним, субстанційним, функціональним та іншим потребам. Під таким оглядом необхідність неухильного дотримання церковно-релігійних приписів, з одного боку, та їх суб'єктивне сприйняття й селективне виконання сучасними вірянами, з другого боку, надзвичайно утруднюють проведення чіткої демаркаційної межі між ортодоксією і єрессю, а відтак і розрізнення правовірності/неправовірності навіть на внутрішньо-релігійному рівні. Вже не кажемо про фактично неунікну проблему зміщення вектору подібних розумувань у площину «особових вимірів життя людини» [Бронк Анджей, о. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства. – С. 476], інтерсуб'єктивність яких потребує неодмінної об'єктивації, а з тим і розрізнення зовнішньо-релігійної та внутрішньо-релігійної істинності.

Зрештою, релігія це не тільки Божі обранці, якими Господь вділив особливих дарувань, і не тільки вчені з їхніми глибокодумними розважаннями. Тому, розмірковуючи про істину й істинність релігії в її наукових, філософських та богословських імплікаціях, як і зауважуючи на постмодерних імперативах, ми не можемо ігнорувати й того, що означена проблематика повсякчас нуртує уми, душі й серця надзвичайно широкого кола людей різної конфесійної належності, а також тих, хто з своїм віросповідним вибором іще не визначився, а можливо й не відчувається такої потреби, однак бодай іноді задумується над тим:

- ✓ Чому в світі так багато релігій, коли існує тільки один Бог?

- ✓ Кому я маю в своєму житті передусім вірити чи довірятися, на чії резони приставати і чим при цьому керуватися?
- ✓ Чи можуть існувати критерії розрізнення релігії на істинні й неістинні і якщо «Так», то що має бути покладено в їхню основу?
- ✓ Які пізнавальні засоби, маючи на увазі способи раціонального осмислення релігійних положень чи віру як таку, або аргументи речників інших релігій чи ж тієї, що в ній виріс і дістав як заповіт предків, належить визнавати пріоритетними при визначенні критеріїв істини?
- ✓ Якщо Бог один, то чи не всі релігії є нічим іншим, ніж одним із шляхів його осягнення?
- ✓ Якщо Бог є непомильною повнотою істини, то як маю ставитися до іновірних і якими мають бути мої дії, коли їхні розмисли та вчинки несумісні з моїми переконаннями?
- ✓ Чому і на якій підставі представники одних релігій можуть користуватися певними привілеями з боку держави, а інші – ні?
- ✓ Як бути, коли окремі релігійні твердження суперечать чи ж не узгоджуються з науково доведеними положеннями?
- ✓ Якщо моя релігія істинна, то чи мають взагалі право на існування інші, «неістинні» релігії?
- ✓ Якщо релігія приватна справа, тоді чому я чи мої діти мають, скажімо, вивчати історію тієї релігії чи культуру того народу, щодо якої (релігії)/якого (народу) я маю певні застереження?
- ✓ Якщо в контексті певних рацій сучасності удоцільнюється дотримання принципів міжконфесійного плюралізму, толерантності та рівності, тоді чому в більшості релігій про це не йдеться, а спроби їхнього переведення в життя призводять до релятивації вищих цінностей?
- ✓ Чи правомірно перечити тим, хто вважає природним і правомірним, що віруючі різних конфесій кожний у власний спосіб є володарями та носіями істини, а їхній предмет (=суб'єкт) поклоніння (Бог, Вища Субстанція, Абсолют, Творець ...) сповістителем Вищої Правди, Небесного Об'явлення, Божественного Одкровення, Абсолютної Істини..., тобто тих обітниць, що сприймаються за священний дороговказ, за той священний дар людині, який її надихає на ідеальні звершення та виступає запорукою спасіння?

Зрозуміло, що поліфонізм цих та інших ремінісценцій на тему релігійної істинності є неосяжним. Однак, якщо спростити проблематичну строкатість подібних візій до рівня «так» чи «ні» і при цьому концептуалізувати можливі підходи до розуміння істинності релігії в її постмодерних виявах, то за всього розмаїття сприйняття, оцінок та ставлення можемо виділити два основних підходи, а саме:

1) позицію ексклюзивізму, що виходить з визнання істинної тільки певної релігії, її віровчення і традиції на відмінну від інших, правдивість яких зазвичай спростовується в апологетичний спосіб;

2) позицію інклюзивізму, що може мати як помірковані, так і радикальні вияви, і всупереч ексклюзивістській претензійності пошановує, в першому значенні, «всі релігії як своєрідні способи вираження тієї самої релігійної правди» [Бронк Анджей, о. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства. – С. 471], вважаючи їх «виразом непостійної, недосконалої, пізнавальної кондиції людини» [Там само], а в другому сенсі – з того, що «християнство має винятковий характер і охоплює повноту істини» [Там само], однак не заперечує спасительних вартостей інших релігій.

Спокусливе бажання відчитати в такий спосіб перспективу міжконфесійного діалогу в Україні також не позбавлене сенсу. Проте, залишаючи ту преференцію фахівцям-футурологам, погодимося з тим, що його майбутнє в поліконфесійній державі буде багатоманітним за виявами і в розрізі потенційно можливих внутрішньо-православних, православно-католицьких, православно-протестантських, православно-мусульманських, православно-греко-католицьких, православно-рідновірських, православно-буддійських та інших комбінаційно важкопередбачуваних контактів, зустріне неминучі труднощі. Адже, як і в будь-якій країні з потужними православними впливами, сам міжконфесійний діалог на церковно-релігійних теренах України складатиметься непросто і пояснюватиметься ця обставина передусім надзвичайною ортодоксійністю православної віронауки і тією позицією Православних Церков щодо ліберально-демократичних тенденцій постмодерної доби, діапазон якої простягається від стриманого до осудливо категоричного несприйняття новітніх тенденцій. Переконливим тому свідченням може виступати праця Г. Алексеєва «Истинность религии» – книга, що, уже як мінімум, витримала два видання (1992 та 1998 рр.), має московські видавничі реквізити, однак є поширеною в Україні і з уваги на значний вплив Російської Православної Церкви на частину української пастви зберігає свою значущість та є показовою хоча б тому, що її апологетичні положення і за духом, і за змістом відображають полемічні інтенції віками усталеної ортодоксії. Такими є, зокрема, вихідні положення книги, виходячи з яких автор стверджує:

- «кожна релігія вважає істинною тільки себе, а всі інші несправедливими або відносно істинними» [Алексеєв Г. Истинность религии. – М., 1998. – С. 5];
- критерієм істинності виступає божественне походження релігії, її Богоодкровенність, що в християнському віровченні, як на то вказує автор апологетичного твору, базується на науково доведених, історично достовірних, пророцтвами підтверджених положеннях Святого Письма (=Біблії) [Там само. – С. 5];

- історією людства управляє не людина чи якісь випадкові обставини, а «всупереч людським планам та випадковим факторам якісь могутні сили» [Там само. – С. 11];
- поза християнством немає спасіння;
- «тільки християнство в його початковому, православному вигляді є Божественним одкровенням Істинної релігії» [Там само. – С. 69];
- іудаїзм, іслам, індуїзм, неоіндуїзм є неправдивими релігіями, Боги яких вигадані;
- Православ'я є істинною християнською релігією, що базована на вірі, яку відкрив людям Ісус Христос і яку проповідували та втілювали в життя апостоли [Там само. – С. 30];
- Римо-католицька Церква через запровадження нових догматів та канонів спотворила вчення Ісуса Христа і в той спосіб відступила від єдності віри, таїнств та всього церковного устрою;
- втративши духовний зв'язок з Православною Церквою близько 1000 р. тому та будучи позбавленим Божої благодаті, західне християнство стало підміняти її неправдивою духовністю, засвідченою зокрема в «Наслідуванні Христу» Томи Кемпійського та боговидіннях Св. Терези Авільської;
- протестантизм є раціоналістичною та суб'єктивістською формою спіритуалізму і фактично виродився в один з різновидів неоязичництва;
- екуменізм як християнський феномен та його міжрелігійні вияви є фальсифікацією змісту і сенсу Божественного одкровення, а також шляхом до розтління та сатанізму;
- «...християнство в своєму апостольському вигляді принципово несумісне з жодними нехристиянськими релігіями» [Там само. – С. 69].

Кажучи інакше, вихідна засада, якою керується автор книги «Істинность религии», а також висновки, які знаходяться в прямій залежності від його конфесійних позицій, полягають у тому, що:

- єдиною істиною релігією є Православ'я і тільки «Православна Христова Церква береже і передає Божу благодать» [Там само. – С. 74];
- всі інші християнські конфесії ухилилися від істини, а поза межами християнства спасіння взагалі не є можливим;
- спроби модернізації Православ'я призведуть до остаточного занепаду християнства і обумовлять пришествя у світ антихриста, що стане непоборною перешкодою до спасіння людства;
- апологія чистоти Православ'я з неодмінністю передбачає боротьбу проти «хитрощів диявольських, ... проти духів злоби [Еф. 6:11–12], щоб не приховали від нас це Світло Божественної Любові безліч

лжепророків, псевдорелігії, спокуси і ересі, а щоб спастись могло ще чимало» [Там само. – С. 69].

Виквітом усіх розмірковувань Г. Алексєєва є твердження: «Істина одна, вона абсолютна! – Це Божественне Одкровення, яке об'явлене людям Самим Господом Богом Ісусом Христом. Відносних істин немає. Напівістин немає! Є Православ'я – носій абсолютної Істини, і є море оман – носіїв вираженої чи прихованої під машкарою Істини олжі» [Там само. – С. 73].

В іншій брошурі, що вийшла без зазначення місця та року видання в друкарні Почаївської Лаври під назвою «Где истинная Церков? Сведения о ересях и сектах», розмірковування про релігійну істину й істинність провадяться в дещо іншому богословському вимірі, зводяться переважно до апології віросповідних засад Православ'я в межах християнства та обстоювання богонатхненності християнства на інорелігійному рівні. Зокрема, виділяючи ознаки істинної Церкви, які становлять первісна чистота християнського віровчення, наявність Божої благодаті, страдництво за Божу істину та апостольська наступність, невідомий автор підкреслює: «В принесенні Істини людям полягала мета пришестя Сина Божого на землю, як Він [і] сказав перед Своїми хресними стражданнями: «Я через те народився і для того прийшов у світ, щоб свідчити про Істину; кожний, хто від істини, слухає Мій голос» (Ін. 18:31). А що «стовпом і утвердженням Істини» (І Тим. 3:15) чи в іншій термінології «храмом Бога Живого» [Где истинная Церков? Сведения о ересях и сектах. – Б. м.: Типография Почаевской Лавры, Б. г. – С. 7] є саме Православна Церква, анонімний автор не сумнівається ні на йоту: «Церква, – заявляє він, – це єдина духовна родина, яка несе з апостольської пори істинне вчення, одні Таїнства та безперервну наступність благодаті, що передається від єпископа до єпископа» [Там само. – С. 7]. Зараховуючи віруючих усіх інших релігій і деномінацій до єретиків та сектантів, ревнитель Православ'я мірою богословської ерудиції намагався викласти засади православної віронауки в світлі цюнайпривабливішому, іноді аж надто економлячи на історичній правді щодо успіхів Москви чи ж явно перебільшуючи «агресивне ставлення Ватикану до Православ'я» [Там само. – С. 18], яке ніби триває аж дотепер. З не меншою претензійністю характеризуються в аналізованій брошурі і богословській позиції раннього протестантизму, вказуючи на які категорично заявляється: «Заперечуючи крайнощі римо-католицького вчення, Лютер сам впав у крайність: він відхилив не тільки Богоствержені священство і Таїнства, але й апостольське розуміння Церкви. Лютер каже, – додає він, – що істинна церква там, де неушкодно зберігається слово Боже і правильно викладаються таїнства. Але де критерій неушкоженості й чистоти слова Божого та правильного звершення Таїнств, якщо Лютер сам заперечив духовний досвід ранньої Церкви, заперечив Передання і соборний церковний розум, змінивши їх довільним розумінням?» [Там само. – С. 21].

У численних розвінчаннях інших протестантських деномінацій (кальвінізм, реформаторство, пресвітеріанство, англіканство, баптисти, квакери, п'ятидесятники, методисти, меноніти, мормони, адвентисти, свідки Єгови), речників ісламу, буддизму, іудаїзму, а також послідовників псевдорелігійних товариств та культів (Церква уніфікації, Товариство Сайнтолоджі, Біле братство), антирелігійних напрямів (сучасний гуманізм), сучасного язичництва (астрологія), знахарів, цілителів та екстрасенсів і, зрештою, атеїзму, вчення Реріхів (Агні-Йога), Порфирія Іванова («Детка») тощо спостерігаються ті ж таки докір-застереження від «лукавих переслідувань, зумисних замовчувань та відвертих вигадок» [Там само. – С. 57], з якими ми зустрічалися й раніше. Що ж стосується екуменізму як релігійної течії, що на впевнення анонімного автора (авторів?) ставить за мету розв'язання міжцерковних питань шляхом поступок та компроматів, то в цьому сенсі його (їх) позиція, з якою, слід припустити, солідаризуються й подвижники Почаївської лаври, де побачила світ аналізована брошура, видається чи не найбільш рішучою. «Екуменізм, – зазначається в ній, – є ересю ересей, тому що дотепер кожна окрема ересь в історії Церкви прагнула сама стати на місце істинної Церкви, а екуменічний рух, об'єднавши всі ересі, запрошує їх усіх разом вважати себе єдиною істинною Церквою» [Там само. – С. 56]. На доказ сказаному наводиться п'ять неправд екуменізму, а саме твердження:

- 1) про «історичне розділення церков» [Там само. – С. 57], яке насправді є відпадинням «західноєвропейських конфесій від Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви» [Там само. – С. 57];
- 2) «... про те, що кожна з поділених церков зберігає свою частину Божественної Істини, і ніхто не може претендувати на володіння Її повнотою» [Там само. – С. 57];
- 3) що моральним засновком екуменізму є любов, яка між тим немає нічого спільного з чистотою «Божественних заповідей» [Там само. – С. 58];
- 4) що екуменізм є внутрішньорелігійним та аполітичним явищем, оскільки його мету становлять мондіалістичні прагнення, які своєю чергою поєднуються з ідеєю «неминучості майбутнього об'єднання людства в єдину наддержаву на чолі з єдиним світовим урядом» [Там само. – С. 58];
- 5) що окремі члени Православної Церкви підтримують екуменічний рух для того, щоб, «розкривати інославним істини Православ'я» [Там само. – С. 58], його благодатну повноту та Богоодкровенне вчення, чистоту віри й апостольську наступність.

Власне ж викриття екуменізму, як і решти релігій, релігійних, довокolorелігійних та антирелігійних течій і напрямів, уявляються смисловим аналогом постанов архієрейського собору Російської Православної Церкви «Про псевдохристиянські секти, неоязичництво та окультизм», що були

схвалені у грудні 1994 року і стали керівництвом до дії більшості вірників РПЦ [Там само. – С. 61–63], а також знайшли підтримку в середовищі УПЦ, що перебуває в канонічному єднанні з РПЦ.

Не наважуючись репрезентувати позицію УПЦ КП чи ж УАПЦ з причини відсутності (або невідомості нам!) відповідних матеріалів (всецерковних постанов та інших програмних документів), зауважимо принагідно, що зовсім інакше осмислюється проблема релігійної істинності в контексті налагодження міжконфесійного діалогу сучасності Українською Греко-Католицькою Церквою. Принаймні, беручи до першої уваги проблему міжхристиянської єдності, яка від самих початків постання УГКЦ (=Уніатської Церкви) слугує богословським імперативом її мислення, нинішній глава УГКЦ кардинал Любомир Гузар наголошує: «Єдність прийде, коли будемо її на правду бажати. Не один чи другий ієрарх, не одна чи друга конфесія, але коли її буде бажати увесь наш народ. Тому нашим завданням повинно бути: застановитися дуже серйозно, не закидаючи один одному нічого, як би ми могли в нашому народі збудувати справжнє бажання, ефективне бажання єдності однієї Христової Церкви» [Любомир Гузар, владика. Виступ на круглому столі «Духовне єднання українських церков» II-го Всеукраїнського форуму українців // Патріярхат. – 1997. – № 11. – С. 21]. Отже, навіть з цієї декларації кардинала Любомира Гузара випливає, що УГКЦ розглядає перспективи налагодження сучасного міжхристиянського діалогу крізь призму солідаризації та релігійної толерантності, не висуваючи попередніх умов віросповідного характеру, що суттєво відрізняє її позицію від, скажімо, православної. Ця відмінність стане ще помітнішою, коли врахуємо, що, усвідомлюючи глобалізаційні виклики сучасності, ними спричинені деперсоналізацію та дегуманізацію, УГКЦ тим не менше готова до богословського входження в цей світ, солідаризуючись з усіма можливими партнерами та опонентами на загальнолюдських цінностях. «УГКЦ, – зауважує з цього приводу О. Савчук, опираючи своєю чергою логіку свого викладу на смислові акценти виступу одного з учасників Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви (30 червня – 4 липня 2002 р.), – на основі свого досвіду може стати моделлю глобалізації, образом якої, на думку багатьох сучасних українських богословів, є її помісність, тобто відкритість на вселенськість при збереженні повної ідентичності, культурної та еклезіологічної» [Савчук О. Проблема релігійного плюралізму сучасного греко-католицизму в умовах Постмодерну // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 49. – С. 112]. У той спосіб, – підсумовує дослідниця, – УГКЦ «може продемонструвати всьому світу, що єдність та багатоманітність, плюралізм та традиційність – не обов'язково взаємопротилежні категорії. Вони можуть гармонійно доповнюватись, підтримуючи адекватний баланс в умовах сучасного плюралістичного світосприйняття» [Там само. – С. 114].

Про можливість налагодження міжрелігійного і зокрема християнсько-мусульманського діалогу в цьому ж контексті доводиться говорити з чи не найбільшою обережністю. Бажаний як потреба і вже подостатком історично апробований [Тайван Леон Габріель. Рефлексії про християнсько-мусульманський діалог // Людина і світ. – 2003. – № 8/9. – С. 19], він мислиться по-різному. Адже, з одного боку, на користь і майбутнє такого діалогу промовляє спільна авраамічна традиція: іудейське коріння, усвідомлення людини як Божого творіння, потреба в Господі, жага богоспілкування, його ортодоксійно-особистісні досвідчення, близькість відповідних духовних практик, протиставлення містичного осягнення інтелектуальній рефлексії, чулисть на Божу волю, споглядальність як релігійний пріоритет, сердечна побожність, уневажнення інтелектуальної рефлексії, наявність догматичної свідомості, аналогом якої виступає східнохристиянський ісихазм. Але при цьому не варто нехтувати й відмінності і зокрема властиві ісламу спільнотна містична практика, орієнтація на закон та політичний аспект життя, ритуалізм, виключна орієнтація на Коран, зв'язок містичної свідомості з мусульманським правом, обстоювання соціально-економічної справедливості у світі та Божественних основ соціально-політичного ладу. Тому, проявляючи не зайву прогностичну завбачливість, тільки зазначимо, що наразі йдеться швидше про пошук можливостей, які передбачали б краще знання один одного й один про одного, аніж ту фазу конструктивності діалогу, що улягає в тенденції доби глобалізації.

Отже, узагальнюючи сказане з приводу проблеми істинності релігії в контексті міжконфесійного діалогу сучасності, можемо констатувати:

- кожна релігія є внутрішньо стійким, парадигмально заданим, модусно визначеним та сутнісно консервативним феноменом;
- міжконфесійний діалог є нагальною потребою часу, відповіддю на глобалізаційні виклики та відображенням постмодерних ціннісно-смыслових вимірів;
- глобалізація об'єктивно сприяє не тільки зближенню людей, інтенсифікації їхніх взаємин, але й потенційно загрожує зіткненням «цивілізацій» чи ж непорозуміннями на різних життєвих рівнях та зрізах, що й виступає додатковим чинником актуалізації принципів толеранції, плюралізму, солідарності тощо;
- Постмодерн як ідейно-естетична та духовно-культурна даність є наслідком цивілізаційного розвитку, що в своїй парадигмальній заданості усаджує плюралізм в усіх його можливих виявах та надзвичайно фрагментизує життя;
- тематико-проблематичні аспекти міжконфесійного діалогу, навіть якщо його обмежувати рамками релігій авраамічного кореня, є надзвичайно складними і потребують значних зусиль по зняттю об'єктивних труднощів;

- кореляція «проблема істинності в релігії» і «міжконфесійний діалог» має розглядатися як нагальна історична потреба, в якій постмодерні запити європейського зразка і релігійний ренесанс в країнах пострадянського простору можуть не тільки виглядати, але й розглядатися як частково і смислово, й ціннісно незіставні;
- проблема істинності в її наукових та філософських вимірах різною мірою дотичності пов'язана з релігійним феноменом, однак не є тотожною;
- тією чи іншою мірою міжконфесійний діалог в його сучасній затребуваності може/буде використовуватися з прозелітичною метою;
- плекати особливі надії на саму можливість подолання труднощів, які з неминучістю постануть на шляху розгортання міжконфесійного діалогу, а відтак і на досягнення такого ступеню діалоговості, який би задовольняв як потреби в горизонталі «людина – світ», так і на вертикалі «Бог – людина», не доводиться;
- перспективи міжконфесійного діалогу, як у його планетарних, так і українських вимірах, правомірно розглядати в контексті кращої виразності на проблемах церковно-релігійного розвитку, в тому числі й істинності релігії в її абсолютно заявлених теоретичних засновках та відносно можливій практичній реалізації.