

даосизмі, індуїзмі, іудаїзмі, християнстві, буддизмі. Бога побачити не можна (Вих. 33:20). Дао, яке може бути виражене словами, не є постійне дао [Дао де цзин // Древнекитайская философия: В 2 т.- М., 1972.- Т.1.- С. 114]. Однак праукраїнська культура все ж відкриває головну якість божественного стану. Божий, тобто «Див», у праукраїнській культурі сприймався як Дивий – Дикий [Иванов В. В., Топоров В. Н. Див // Мифы народов мира.- Т.1.– С. 377]. Але це не просто дикість як людська невихованість, це – зняття всього наносного, віджилого, того, що роздвоює людину, зняття віджилих схем у людській психіці.

Уже в давнину «Див» розуміли по-різному. Подальший розвиток релігійних вчень, поява світових релігій (християнство, іслам, буддизм), виникнення багатьох священних писань створило багато додаткових суперечностей у розумінні сутності самих релігій і всіляких священних текстів. Тобто виникла проблема нерозуміння. Вона поглиблювалася, якщо священні тексти не розуміли як символічні тексти. Символ багатозначний. І це необхідно враховувати. Яскраві наслідки нерозуміння можна бачити на прикладі іудаїзму й християнства. Розглянемо цю проблему на конкретних прикладах.

Чому розіп'яли Ісуса Христа? Від нерозуміння! Йому ставили в докір, що він, звичайна людина, видає себе за Бога (Ів. 10:33). Але він осяг свій особливий внутрішній світ. Він говорив про цей внутрішній світ усім як про Царство Боже усередині вас (Лк. 17:21). Він говорив, що знає це Царство Боже, постійно звертався до твердження, що він знає його (Ів. 7:29; 8:55). Йому ставили в докір те, що звідки в нього такі знання, якщо він ніде не вчився (Ів. 7:15). Але Бог є Дух (Ів. 4:24), і Царство Боже усередині Вас (Лк. 17:21), ви – Боги (Ів. 10:34). Нарешті, коли Ісусу Христу дорікали, що він, звичайна людина, видає себе за Бога (Ів. 10:33), він відповів, що «ви Боги» (Ів. 10:34). Ісус Христос осяг у собі особливий світ духу, духу як Бога, тому що Бог є Дух (Ів. 4:24). Він у своєму існуванні ділився збагненим світом з іншими. Однак нікому нічого не потрібно, крім чудес. І тому цей світ не був прийнятний. Звичайно, це – особливий світ, суб'єктивний, не від світу цього (Ів. 18:36). Багатьом не потрібний цей світ натхненності, світ мистецтва. Багато хто сприймає тільки світ науки, конкретних знань, яким учаться. А Ісус Христос не вчився (Ів. 7:15). Йому ставили в докір, що він ніде не вчився (Ів. 7:15). Але натхненності власного Духа не навчаються. Це – не наука. Це – мистецтво, причому мистецтво життя. Воно рятує людину конкретну, надихаючи та очищаючи її. Наукові знання ж – це зовсім інше, це знання для всіх, для порятунку всіх, а не для порятунку конкретної людини.

Іудеї вже тоді, у давнину, розуміли свої священні писання дослівно, а не символічно. Ісус Христос їм же відповідав символами, намагаючись передати стан свого Духу. Іудеї викрили Ісуса Христа в обмані, тому що Ісус Христос говорив, що бачив Авраама. Іудеї обурювалися, тому що Ісусу Христу не було ще й п'ятидесяти років (Ів. 8:57), а він бачив Авраама, що жив задовго до Христа. Тобто іудеї все розуміли натурально, як воно є в житті. Ісус же висловлювався символами й парадоксами. Для нього й Авраам був багатозначним символом і парадоксом. І тому Христос відповів іудеям, що ще перше, ніж Авраам народився, він уже був (Ів. 8:58), тим самим передаючи суть свого стану Духу, а

не хронологічно правильну послідовність того, що спочатку був і прожив своє життя Авраам, а потім народився Ісус Христос і проживає своє життя в теперішньому часі.

Якщо Священні писання розуміти символічно й парадоксально, то ніяких суперечностей не буде, не буде порушення законів природи у словах Священних писань. Навіть воскресіння Ісуса Христа не суперечить законам природи, законам біології. Перед нами просто постає історія другого народження людини. Кожна нормальна людина й кожний містик переживають своє друге народження у своєму особистому житті. І це нормально й природно. У житті в людини особистість народжується не відразу, а має бути її «друге народження». І тільки із другим народженням устанавлюються моральні основи особистості. Православна етика має містичне начало, описане у священних писаннях і до, і після «другого народження».

Православна етика у своїй основі має положення про те, що людина, згідно зі своєю сутністю, є образом і подобою Бога. Відтак цим передбачається, що людина переживає стан божественності, стан божественного характеру як піднесений. У такі моменти людина може знаходити підтвердження тому біблійному положенню, що Царство Боже всередині неї самої (Лк. 17:21).

*О.Кисельов** (м. Київ)

СОЦІОЛОГІЯ ЕКУМЕНІЗМУ: НЕБОГОСЛОВСЬКІ ФАКТОРИ ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ ЕКУМЕНІЧНИХ ВІДНОСИН

Характерними рисами християнства ХХ століття була консолідація його конфесій навколо соціальних проблем і проведення міжхристиянських богословських та місіонерських конференцій. Ці складові християнської історії минулого століття пов'язані з екуменізмом. Екуменізм, у свою чергу, вплинув на започаткування діалогу християнства з іншими релігіями, в першу чергу з іудаїзмом та ісламом. Відтак різнобічне вивчення екуменізму дасть змогу не тільки краще зрозуміти сучасне християнство та спробувати спрогнозувати подальші шляхи його розвитку, але й на його основі збагнути міжрелігійний діалог, від якого багато в чому залежить майбутнє світової спільноти.

Дослідження екуменізму вітчизняними науковцями відбувалося переважно у контексті аналізу особливостей конфесійного сприйняття християнської єдності, проблем місіонерства та прозелітизму, особливостей міжконфесійних відносин в Україні. Окремі розвідки українських дослідників

* Кисельов О.С. – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, секретар Молодіжної асоціації релігієзнавців.

були присвячені богословським діалогам та розвитку екуменічного руху. При цьому не було окремо зацентровано увагу на соціокультурних, політичних та економічних факторах, що впливають на розвиток екуменізму. Цю прогалину й має на меті заповнити ця стаття.

Під екуменізмом автор статті розуміє, по-перше, рух християн, що виступає за їх зближення та єдність, а по-друге, напрям богослов'я, що розглядає проблему християнської єдності. Таким чином, поняття “екуменізм” включає у себе обсяг понять “екуменічний рух” та “екуменічне богослов'я”, виступаючи родовим поняттям щодо них. Поруч із цим під поняттям “екуменічні відносини” ми розуміємо такий тип міжконфесійних та міжцерковних відносин, що зорієнтований на зближення та єдність християн.

Тенденції до інтеграції та консолідації християн зримо проявлялися на межі XIX-XX ст. у вигляді виникнення національних позаконфесійних і міжконфесійних організацій та асоціацій у місіонерській сфері; християнської співпраці в Африці та Азії не лише при проведенні євангелізації, а й у суспільній сфері; появі міжнародних позаденомінаційних та конфесійних організацій.

Екуменізм за своєю суттю є релігійним рухом і позиціонує, переважно, богословські мотиви у стремлінні до єдності (найпростіший із них — апелювання до слів Христа: “щоб були всі одно” (Ів. 17: 21-22)). Однак, існують й небогословські фактори, котрі визначають процес єднання християн. Це не лише світський, секулярний погляд на історію християнства: у 1951 році Екуменічний інститут Боссе видав документ “Небогословські фактори, котрі можуть перешкоджати єдності Церкви або наближати її”. Серед факторів, що відзначають необхідність єдності в ньому названі: 1) безладдя, яке царює у людському суспільстві й вимагає мобілізації християн для відповіді на всі виклики сучасності; 2) урбанізація та міграція населення, що ставлять питання про спільні дії в євангелізації та пасторстві; 3) перегляд політичних кордонів, що водночас зумовлює перегляд церковних кордонів і відкриває можливість об'єднання церков; 4) гоніння зі сторони деяких держав, які консолідують християн; 5) необхідність спільного контролю за політикою держав у сфері освіти, медицини та соціального забезпечення¹.

Однією з причин виникнення екуменізму деякі дослідники називають роздробленість християнства, наявність у цій релігії різноманітних церков, деномінацій, конфесій. Дійсно, якщо б християнство було однорідною релігією, то виникнення руху за християнську єдність було б просто неможливим. Однак християнство ніколи не було єдиним. Про це свідчить вже Новий Завіт: “...з вас кожен говорить: я ж Павлів, а я Аполлонів, а я Кифин, а я Христов. Чи ж Христос поділився?” (1 Кор. 1:12-13). Протягом всієї своєї історії християнство поділялося на окремі віросповідання — католицизм та православ'я, лютеранство та

¹ Див.: Небогословские факторы, которые могут препятствовать единству Церкви или приближать его // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов.- М., 2002.- С. 248-249.

кальвінізм, баптизм та адвентизм тощо. Тож чому саме на рубежі XIX-XX ст. з'являється потяг до християнської консолідації?

Радянські дослідники традиційно пов'язували будь-які нові тенденції у релігійній сфері із секуляризацією та кризою церков. Так, М. Гордієнко пише, що “консолідація церковних сил... є спробою подолання тієї кризи, у якій опинилися церкви перед обличчям секуляризації”². Кризу християнства, послаблення його ролі у тогочасному суспільстві дослідник пов'язує із прогресом людства у соціальній, науково-технічній та науковій сферах, поширенням у світі марксистської філософії та ростом революційного руху. Західні соціологи пояснюють тенденції до консолідації соціально-культурними особливостями того часу, розглядаючи екуменічний рух як один з видів соціального руху, не завжди акцентуючи увагу на його специфічній релігійній складовій.

Американський соціолог Роберт Лі у книзі “Соціальні джерела церковної єдності” (1960) писав, що об'єднаних рухів є побічним продуктом зростаючої соціальної гомогенності та культурного об'єднання усередині суспільства в цілому. У результаті зросту економічного добробуту, розвитку сучасних масових комунікацій, урбанізації, суспільної освіти, змішаних браків такі соціальні фактори як раса, клас, релігія та етнічність, які відбивалися у деномінаційних відмінностях, значно послабилися. Поява спільного ядра протестантизму (йдеться про інтеграцію американського протестантизму) відображає існування спільного ядра у суспільстві. Участь в екуменічному русі різні групи расового, “сектантського” або етнічного характеру починають брати лише тоді, коли вони починають розділяти спільне ядро протестантизму³.

Схему впливу секуляризації на виникнення екуменізму показав американський соціолог релігії Пітер Бергер. Відзначимо, що мислитель розглядає “екуменізм” винятково як соціальний феномен. При цьому він не заглиблюється у теологічні нюанси зближення християнських церков. По-перше, П. Бергер вказує на той факт, що “секуляризація веде до монополізації релігійних традицій і, таким чином, ipso facto” до ситуації плюралізму⁴. З цим погоджується інший американський соціолог Роберт Белла, для якого однією з характеристик сучасного етапу розвитку релігії є плюралізм, до якого призвела секуляризація. Досить важливою рисою релігійного плюралізму, згідно з П.Бергером, є те, що релігію перестають нав'язувати, натомість вона стає певним товаром, який треба продати. Релігії починають грати за правилами ринкової економіки. Для більш ефективної конкурентоспроможності відбувається поступова раціоналізація соціально-релігійних структур, яка зрештою призводить

² Гордиенко Н.С. Современный екуменизм. Движение за единство христианских церквей.- М., 1972.- С. 3

³ Black A.W. The sociology of ecumenism: Initial observation on the formation of the Uniting Church in Australia // Practice and belief: studies in the sociology of Australian religion / ed. by A.W. Black, P.E. Glasner.- Sydney, 1983.- P. 87.

⁴ Насправді, у дійсності (лат.)

⁵ Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности // <http://www.nz-online.ru/index.phtmluid=20010691>

до їх бюрократизації. Збюрократизовані релігійні інституції стають дедалі більш подібними одна одній у соціологічному плані. “Бюрократизація релігійних установ закладає соціально-психологічне підґрунтя для “екуменізму” – це, на наш погляд, дуже важливо розуміти”⁶, – пише П. Бергер. Разом з цим американський дослідник відзначає, що співробітництво між різними релігійними групами зумовлене не тільки соціально-психологічним спорідненням релігійних бюрократів, але й плюралістичною ситуацією загалом.

Британський соціолог Браян Вілсон відзначив, що церкви стають екуменічними лише тоді, коли вони, як соціальні інститути, знаходяться у кризовому становищі: “об’єднання та блокування відбуваються скоріше тоді, коли інституції є слабкими, аніж сильними”⁷, коли спостерігається зменшення кількості пастви та розмиття відмінних рис у віровченні різних церков. Проблемами християнської єдності більше переймаються священники, а не миряни, що пояснюється бажанням духовенства підкріпити свій соціальний статус та повернути втрачений вплив на секуляризоване суспільство. Б. Вілсон розділяє погляди Р. Лі стосовно зникнення етнічних, класових та регіональних відмінностей у американських релігіях та приймає бергерівську модель економічної раціоналізації. Основною особливістю екуменізму британський соціолог вважає тенденцію протестантських церков до централізованого контролю, обрядності та священства (відповідно нехтуючи доктриною священства усіх віруючих).

Тезу про екуменізм як реакцію на секуляризацію розділяє й британський соціолог Роберт Кур’є. Екуменізм, на його думку, є відповіддю на падіння ролі релігії в індустріальному суспільстві, що відображається у зниженні статистики членства. Аналізуючи британський методизм, соціолог відзначив, що якщо розкол у свій час йшов від мирян (“непосвячених”), то рух за єднання був переважно діяльністю священників. Р. Кур’є вбачає у потягу до об’єднання бажання замінити прямий, безпосередній зріст релігійних громад на побічний ріст – через об’єднання кількох релігійних організацій. З історії британського методизму соціолог дійшов висновку, що зовсім не є очевидним, що консолідація церков та деномінацій перешкоджають їхньому занепаду, й ще менш очевидним є те, що це веде до релігійного відродження. Цю думку, до речі, поділяв і Б. Вілсон.

З іншого боку, багато мислителів виступали проти виведення екуменізму із секуляризації або, принаймні, заявляли, що інтерпретація екуменізму як форми захисної реакції християнства на секуляризацію дуже спрощує характер як екуменізму, так і секуляризації. Так, Р. Піндер на прикладі того ж британського методизму показав, що рух за єдність у деяких випадках був пов’язаний із рухом за децентралізацію та збільшення ролі мирян в управлінні релігійною організацією. Б. Тіл вважав, що релігійні діячі, священники, з одного боку, не настільки цинічні, щоб розглядати екуменізм як знаряддя у поверненні собі

⁶ Там само.

⁷ Wilson B. Religion in Secular Society. A Sociological Comment.- London, 1966.- P. 142.

соціального статусу, а з іншого не настільки обізнані у релігійній ситуації у світі в цілому.

Британський соціолог Роберт Тоулер також критикує Р. Кур’є за те, що той робить індуктивні висновки лише на основі дослідження британського методизму. Соціолог водночас порушує питання правомірності пов’язувати екуменізм із кризою релігійних організацій, зменшенням кількості віруючих. Можливо, припускає Р. Тоулер, і виникнення екуменізму, і зменшення кількості віруючих є незалежними феноменами, що викликані якимись спільними факторами. Сам соціолог пропонує як один із факторів появи екуменізму розвиток сучасних технологій: швидкі способи транспортування та комунікації зламали соціальну та культурну ізоляцію, завдяки якій процвітали окремі релігійні традиції. Обізнаність в існуванні великого різноманіття вірувань та практик поставило питання про їхню достовірність. З іншого боку, велика мобільність та багатство – продукт сучасних технологій – призвели до ситуації незалежності індивідів від керівництва релігійних організацій, а відтак призвели до зменшення пастви у церквах⁸.

Американський соціолог Роберт Мехл у книзі “Соціологія протестантизму” (1970) також пов’язує виникнення екуменізму із розвитком технологій, що породили засоби швидкого транспортування та комунікації і дали поштовх до процесу зародження світової цивілізації, відкрили шляхи для взаємного проникнення культур. Зростаюча урбанізація розмиває відмінності у способах проживання, призводить до уніфікації вірувань та культурних потреб. Цей планетаризм (або, як би ми зараз сказали, глобалізація) не призводить до повної уніфікації усього – етнічні та культурні особливості продовжують існувати, але вони перестають бути дезінтегруючими чинниками. Планетаризм цивілізації допоміг християнським церквам та деномінаціям заново відкрити їхнє всесвітнє призначення, суть вселенськості християнства. Вперше в історії з’являється можливість досягти єдності усього людства. Пориви до єдності людства та вселенськості християнства були виражені у місіонерському русі. Але, оскільки євангелізація проходила в Африці та Азії, то розділення західного християнського світу не могло знайти виправдання.

Соціолог відзначає, що колишній моногенний християнський світ перестав бути таким. З одного боку – значна присутність невіруючих у нібито християнських (або як нині визначають – “постхристиянських”) суспільствах. Також з’явився прошарок індіферентних у лавах християнських церков та деномінацій, котрі мають досить туманне уявлення про своє членство у церкві. Таким чином, неодмінною умовою вселенськості християнства стає видимий прояв єдності церков та деномінацій, який б можна було б продемонструвати невіруючим. Становлення постхристиянського суспільства пов’язане із розвитком природничих наук, котрі представили замість ідеї творення – теорію еволюції; розвитком арелігійної філософії, котра замінила поняття “гріх” на “моральний проступок”, і для якої ідея прогресу стала більш важливою для

⁸ Див.: Black A.W. The sociology of ecumenism...- P. 88-90.

рефлексій, аніж ідея спасіння. Світ (принаймні західний) вийшов із зони вічних християнських істин до плюралізму думок. Релігія стала приватною справою кожної особи – утвердилась свобода совісті. Розділення християнського світу, зникнення християнської цивілізації та наявність невірних – такими є найбільш важливі соціальні умови, які зробили можливим виникнення екуменічного руху. Р. Мехл при цьому ще відзначає й те, що появу тенденцій у будь-якої групи до консолідації зумовлює поява загрози від зовнішнього ворога. Християнські церкви та деномінації в цьому не є винятком⁹.

З цієї ретроспективи пояснень виникнення екуменізму бачимо, що точка зору західних соціологів суттєво не відрізняється від позиції радянських дослідників. Ріст секуляризації, криза церков, розвиток технологій – такий основний перелік факторів, що сприяли появі екуменізму. “Екуменізм, – пише В. Гараджа, – є одним з симптомів глибокої кризи релігії у наш час, свого роду захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції у сучасному суспільному житті”¹⁰.

Не заперечують ці фактори й богослови. Клірик РПЦ В. Боровий також пов’язує екуменічний рух із секуляризацією, занепадом віри, поширенням невір’я, хоча появу цих факторів пов’язує не з розвитком науки та технологій, а з “тріхом розділення” християн, їхнім суперництвом та ворожнечею. Екуменічний рух з’являється на Заході саме через те, що “там було поділів і дроблень найбільше, але пізніше цей рух став всесвітнім рухом більшості християн і їхніх Церков в усьому світі”¹¹.

На екуменізм в цілому та екуменічні відносини зокрема безпосередньо впливають не лише внутрішні (успіхи та невдачі богословських діалогів, інтенсивність християнської співпраці та ін.), а й зовнішні (зокрема соціальні та політичні) фактори. Якщо придивитися до регіональних особливостей екуменізму, то побачимо, що у країнах із розвинутою демократією та економікою екуменічні відносини є нормою, тобто церкви співпрацюють у вирішенні певних проблем (не обов’язково суто релігійних, але й соціальних), ведуть богословські діалоги і доходять до певної згоди, а зрештою, деякі з них утворюють певні міжконфесійні співтовариства, а то й навіть інституційно об’єднуються. Прикладом останнього може слугувати об’єднання у 2004 році Нідерландської реформістської, Реформаторської та Євангелічної лютеранської церков у Протестантську церкву Нідерландів.

Беручи до уваги виявлену К. Болленом кореляцію між протестантизмом та демократією (“чим більшою є пропорція протестантського населення, тим вищим є рівень демократії”), цілком логічно можна припустити, що існує така сама кореляція між протестантизмом та екуменізмом. Екуменізм зародився у протестантському середовищі, і є більш поширеним серед протестантів (про що

свідчить хоча б той факт, що реальне об’єднання церков відбувалося лише у лоні протестантизму). Але ж і перша хвиля демократії, як відзначає С. Гантігтон, що прокотилася світом, торкнулася, переважно, протестантських країн. Натомість у католицькі країни демократія прийшла лише третьою хвилею і багато в чому завдяки змінам у католицькій церкві, яка стала рушійною силою демократичних перетворень. Реформи у католицькій церкві пов’язані із II Ватиканським собором, який також став переломним у католицькому ставленні до екуменізму. На сьогодні більшість країн, у яких домінує християнство західного зразка (протестантизм та католицизм), є демократичними. Проте С. Гантігтон зауважує, що, окрім пануючого віросповідання, на демократичні перетворення також впливає економічне зростання¹². Доречно в даному контексті згадати зауваження секретаря Папської ради у справах сприяння християнської єдності єпископа Б.Фаррела: католики виявляють більше екуменічної активності у тих країнах, де вони перебувають у меншості (ця теза є абсолютно справедливою і для України, де найбільш екуменічнозорієнтованою є УГКЦ).

Проте екуменічні відносини існують не лише у демократичних чи економічно розвинутих країнах. Національні та регіональні ради церков існують у Латинській Америці, на Карибах, в Азії тощо. Співпраця та діалоги ведуться у різних куточках земної кулі, незалежно від політичного ладу країни чи економічного розвитку регіону, хоча діалоги у соціально та економічно злиднених регіонах ведуться саме навколо цих проблем, а не щодо конфесійних відмінностей богослов’я. Існує залежність екуменічних відносин від соціально-політичної стабільності (в розуміння певної сталості, відсутності поступу) у країні та регіоні. Наприклад, у Південній Африці в роки панування расистського режиму християнські церкви та деномінації збирали опозиційні зібрання, організовували марші миру, спільно справляли служби за загиблими борцями за расову рівність, сформували біблійне та теологічне лобі проти апартеїду. Із падінням апартеїду у 1994 році наступив спад християнської солідарності у країні. Подібну ситуацію бачимо і в Центрально-Східній Європі. За “соціалістичної доби” загальний стан міжконфесійних відносин у цих країнах можна визначити щонайменше як “задовільний”. Церкви та деномінації мирно співіснували і навіть співпрацювали, входили до екуменічних організацій і вели богословські діалоги. Однак після падіння “залізної завіси” та повалення комуністичних режимів на екуменізм почали дивитися із підозрою. Хорватський релігієзнавець Пол Моджес відзначає, що лівова частина східноєвропейського екуменізму постає вже як “екуменізм протоколу”, “екуменізм за формою, але не за суттю”. Церковні лідери із задоволенням збираються разом, обмінюються інформацією, але реальних компромісів з богословських чи хоча б соціальних питань не має¹³. Відтак якщо за комуністичних режимів відносини між церквами та деномінаціями можна характеризувати як задовільні, а екуменізм здавався

⁹ Mehl R. The Sociology of Protestantism.- London, 1970.- P. 196-200.

¹⁰ Гараджа В.И. Протестантизм.- М., 1971.- С. 142.

¹¹ Боровой В., Буевский А. Русская Православная Церковь и екуменическое движение (историко-богословское обозрение) // Православие и екуменизм. Документы и материалы 1902-1998.- М., 1999.- С. 15.

¹² Див.: Гантігтон С. Релігія і третя хвиля // Релігійна свобода і права людини.- Т.1.: Богословські аспекти.- Львів, 2000.- С. 18-20.

¹³ Див.: Mojzes P. Ecumenism, Evangelism, and Religious Liberty // Religion in Eastern Europe.- 1996.- Vol. XVI.- №2.- P. 3.

досить розповсюдженим явищем, то падіння Берлінської стіни стало символом краху не лише комунізму, але й гальмування екуменізму у Центральній та Східній Європі. Прикладом для ілюстрації може слугувати Югославія. З 1974 р. до 1990 р. у Соціалістичній Федеративній Республіці Югославія відбулося дев'ять академічних зустрічей між католицькими та православними богословами. На цих зустрічах, які проходили у Словенії, Хорватії та Сербії, обговорювалися питання хрещення, причастя, літургії, евангелізації та проблем церкви у сучасному світі. Хорватські релігієзнавці помітили, що цей діалог позитивно вплинув на розвиток екуменічного руху в цілому. Однак, розпад Югославської федерації та місцеві громадянські війни перервали екуменічні відносини у регіоні, зокрема у Хорватії¹⁴.

Таким чином, маємо констатувати, що хоч стан розвитку демократії та економіки і має вплив на рівень екуменічних відносин, проте зміна політичних режимів та економічної системи (якими б вони до цього не були) має негативні наслідки для екуменізму. Це є справедливим також і для України: попри загальносвітові тенденції до інтеграції та зближення християн у межах екуменічного руху, у нашій державі на початку 90-х років ХХ ст. спостерігалися протилежні процеси – дезінтеграція у православному середовищі й конфлікти між католиками та православними.

*В. Кузев** (м. Київ)

ПРОБЛЕМА ЗЛА В КАБАЛІСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

Відповідь на питання «unde malum?»¹⁵ ніколи не була простою в монотеїстичному богослов'ї. У намаганні зрозуміти це питання, кабалістична традиція будувала складні системи. В межах даної роботи ми не претендуємо на їх докладний розгляд. Стислий огляд цієї проблематики ми проведемо насамперед для з'ясування сутнісної основи, на якій будується витлумачення походження зла та його проявів у межах зазначеного релігійно-філософського дискурсу.

Каббала протягом свого формування зазнала впливу грецької філософії, гностичної думки і християнства. Кожна з цих традицій внесла в кабалістичну теорію свій елемент, що позначилося певним чином і на розумінні сутності зла. При цьому слід взяти до уваги, що і в середині самої кабалістичної традиції

¹⁴ Див.: Duvnjak N., Relja R. Obstacles and Incentives for Ecumenical Relationships between Catholics and Orthodox in Croatia after 1990 // Religion in Eastern Europe.- 2002.- Vol. XXII.- №4.- P. 24-46.

* Кузев В.В. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

¹⁵ unde malum? (лат) – звідки зло?

існувала не одна гіпотеза для з'ясування суті цього явища, які відрізнялися в певних своїх аспектах.

Найбільш поширене пояснення – теорія кліпот. В широкому сенсі в каббалі - це сили, що не дають духовній сутності нашого світу злитися с Першопричиною. Весь матеріальний світ, можна сказати, складається з кліпот, що містять в собі духовний зміст.

Ці «шкаралупи» вважаються відходами при створенні світу в іудейських космологічних теоріях. Існує кілька версій походження і розташування «шкаралуп». З одних випливає, що кліпот утворилися в результаті «розбиття посудин» або «перетину потоків», внаслідок чого первинна істота Адам скоїла перший гріх, відділивши небо від землі, що викликало відокремлення Древа пізнання Добра і Зла від Древа Життя. Божественною волею були утворені всі сефірот (сукупність Божественних еманцій) Древа Життя, але процес відбувався настільки інтенсивно, що ці «посудини» в той же момент розбилися, виливши надлишок світла. Це світло перетворилося в викривленні кліпот, котрі можна порівняти зі світовим злом. «Шкаралупи» представляються зазвичай як деструктивні, егоїстичні і певною мірою жінкоподібні елементи створеного світу. (В кабалістичній традиції підкреслювалося демонічне начало в жінці; важливою рисою кабалістичної символіки являється те, що жіноче начало асоціюється не з атрибутом ніжності, а з атрибутом суворого суду. Демонічне є породженням жіночої сфери, вказує Шодем Гершом [Гершом Ш. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х т.- Иерусалим, 1993.- Т. 1.- С. 65-66]). Кліпот є темна сторона, тінь руйнування, котру відкидає Світло. «Шкаралупи» асоціюються зі світом Ассія (Матеріальний Світ, Проявлений Світ). Згідно з іншою версією, вони є корені Древа, що виростили зі сефіри Малкут. Кожній сефірі відповідає певна «шкаралупа» і певні демонічні сутності. Проте такий взаємозв'язок не визнавався всіма кабалістами. Луріанська каббала часто згадує кліпот як носіїв зла, котрі мають бути приведені до покори за допомогою приписів Тори, але вона, зазвичай, не наділяє кліпот власними іменами. Таке ототожнення проводиться у книзі «Сефер карнаїм» (Книга променів) (1709).

Автор книги «Зогар» розглядає різноманітні форми зла (як нам видається у дечому ця класифікація збігається з поглядами Ляйбніца в його «Теодицеї»): метафізичне зло, як недосконалість всього сущого, фізичне зло – існування страждання у світі та моральне зло. Ці форми становлять єдність. Іноді зло ототожнюється з метафізичною сферою темряви та спокуси, що існує незалежно від гріховності людини. Інший варіант теорії – гріховність людини актуалізує потенційне зло, спричиняє відривання зла від Божественного начала. Але першопричина зла (чи того, що може сприйматися людиною як таке) міститься в одній з маніфестацій Божества. У даному моменті ці теорії узгоджуються. Для послідовно моністичних систем кінцева причина будь-якого явища може бути лише одна. І це – Першопричина. У «Зогарі» зло пов'язується з проявленням Бога, або з однією з його сефірот. Допоки сукупність Божественних потенцій становить гармонійне ціле, при якому існує рівновага між Божественними атрибутами, кожен з них функціонує і проявляє себе відповідним