

п'ятому класі курсу етика, який спирається на культурологічні підходи і, звичайно, буде включати в себе морально-етичні норми християнської культури як частини загальнонародської, також є кроком у долучені дітей до етичних канонів, норм, правил, підходів, між якими не пролягає чітка демаркаційна лінія, яка поділяє їх на «справжні» і «несправжні».

Але школа, тим більше уроки з етики, самі по собі нічого не вирішують. Тобто курси етики — це маленька частинка того різноманітного світу, в якому живе, зростає дитина. Вони в найменшій мірі будуть сприяти розвитку духовності в умовах матеріальних нестатків, зубожіння, неповної сім'ї, розшарування суспільства, політичних скандалів і катаклізмів, які збурюють наше суспільство.

Наприкінці хотілось би висловити одне дуже утопічне побажання: політики дорогі, не реформуйте школу в періоди політичних змін! Це ніколи не принесе користі ні вчителю, ні дитині. Оберегайте її, адже саме вона вивела вас в люди. Всі разом, усім суспільством піклуймося про школу. І від того, як ми будемо це робити, що в неї закладати, залежить дуже багато. І починати, на мій погляд, треба з себе, з власного світосприйняття — нетерпимості чи поміркованості, впевненості чи сумнівів, уміння слухати й чути чи повчати.

*Стаття із газети «День»  
за 10 серпня 2005 року.*

*Яроцький П.*

## **РЕЛІГІЯ І МОРАЛЬ: КРИЗА ТРАДИЦІЙНИХ ПОГЛЯДІВ**

Сучасні богослови наділяють Нагірну проповідь такими означеннями: “перлина євангельських повчань”, “лекція Христової моралі, етики, аскетички”, “коротко підсумований весь Новий Завіт”, “одне з найвизначніших місць у Біблії”. Зрештою - “Нагірна проповідь підносить своїм змістом, ідеями, характером і духом понад усі дотеперішні повчання найвизначніших філософів, гуманістів, пророків, моралістів”(Мудрий Софрон, єпископ. Скарбниця Нагірної пароповіді Ісуса Христа. – Івано-Франківськ, 2003. – С.3). Звичайно, ці означення сприймаються передусім як такі, що стосуються апологетичного богослов'я, до якого ми ставимося з повагою. У нашій науковій розвідці йдеться про концептуальність і аналітичний “зріз” Нагірної Проповіді, її

філософську, етично-моральну, соціальну спрямованість.

Почнемо від “заповідей блаженства”. Чим вони відрізняються від Декалогу? За змістом 10 заповідей відповідали духові архетипу “злочин – кара”. За формою вони мали табувальний вимір, тобто релігійну санкцію на певні діяння, які підлягали забороні й відповідному покаранню. “Заповіді блаженства”, навпаки, надавали нового виміру “щастя” для людини як морально-етичній і водночас суспільно-соціальної категорії. “Заповіді блаженства” не табували жодних дій, поступків, почуттів. Сене “заповідей блаженства” у ставленні Ісуса Христа до людей конкретних соціальних і психологічних станів: вбогих духом, засмучених, голодних і спраглих, лагідних, милосердних, чистих серцем, миротворців, переслідуваних за правду. Досить опинитися у такому стані – і людина мала есхатологічну надію на щастя, винагороду чи то в поцейбічному, а чи ж в потойбічному світі.

Потрібно зазначити, що структура і спрямованість “заповідей блаженства” дещо, а по суті - надто істотно відрізняється у їх викладі в Євангелії від Матвія і в Євангелії від Луки. Лука надав “заповідям блаженства”, скажемо так, “соціально-класового забарвлення”: убогим, голодним, засмученим і переслідуваним він протиставив багатіїв, ситих, задоволених життям і людей, так би мовити, з високою суспільною репутацією (див.: Лк 6:20 – 26). Відтак, Лука надав “заповідям блаженства” певного вододілу з антагоністичною соціальною спрямованістю. Фактично, як і в першій редакції (Матвієвій), так і в другій редакції (Луки) “заповіді блаженства” не стільки слугують функцією етично-моральної настанови, як фіксують соціальні, психологічні стани й характеристики людей в соціумі.

Отже, вони спрямовані на мінімізацію соціальних відмінностей і антагонізмів, поліпшенню морального стану і духовного здоров'я особистості передусім в суспільному його відображенні. Ісус Христос, судячи з такої аналітики, намагався пом'якшити соціальні антагонізми, зробити життя людини в суспільстві більш людським. Гуманістична спрямованість цих заповідей полягала, зрештою, у тому, що вони не стільки поділяли людей у їх суспільному вимірі, як підбадьорували, стимулювали тих, що стояли на нижчих щаблях суспільно-класової драбини, і застерігали, спонукали замислитися тих, що посідали її “верхні щаблі”. Це був не стільки осуд суспільної стратифікації, а передусім спосіб її мінімізації. “Заповіді блаженства” по суті можна вважати першими цеглинами християнського соціального вчення, яке отримало належний, відповідний сучасним реаліям суспільного буття (передусім економічним, соціальним, духовним, культурним, етично-моральним)

розвиток в соціально-етичному вченні католицизму.

У сучасній католицькій моральній теології, як і в католицькій філософії, точаться дискусії навколо витоків, сучасного стану, перспектив етично-морального вчення Церкви. Оскільки низка фундаментальних положень морального вчення Церкви зазнає критики з боку теологів-моралістів, то Іван Павло II вважав, що це не випадкова і не спонтанна критика, а спроба системного знецінення або поставлення під сумнів спадкоємності моральної доктрини Церкви. Ця спроба ґрунтується також на сприйнятті сучасних антропологічних і етичних концепцій.

Йдеться, зокрема, про глибокі розбіжності між традиційним моральним вченням Церкви і теологічними поглядами низки сучасних католицьких авторитетів в галузі моральної теології. Це стосується надзвичайно важливої для життєдіяльності як самої Церкви, так і міжлюдських стосунків проблематики. Дискутуються питання: чи заповіді Декалогу і новозаповітні “заповіді блаженства”, які повинні бути прийняті “всім серцем, всією душею, всіма помислами людини”, тобто беззастережно, становити фундамент її сучасної “угоди з Богом”? чи ці заповіді можуть бути орієнтиром для щоденних рішень, життєвого вибору, глобального виклику, які стоять як перед окремими індивідами, так і суспільством в цілому? чи можна бути вірним Богові, а відтак “любити Бога і свого ближнього”, не дотримуючись цих заповідей у будь-якій життєвій ситуації? Поширюються погляди, які піддають сумніву існування внутрішнього і нерозривного зв'язку між вірою і мораллю, а саме: “віра повинна характеризувати належність лише до Церкви”, натомість плюралізм поглядів і способів поведінки узалежнюється від “індивідуального суду суб'єктивної совісті” або від “складності суспільно-культурної причинності”.

Ортодокси католицької віронавчальної влади Церкви, зокрема й сам понтифік - автор енцикліки “*Veritatis splendor*”, вважають, що саме такий моральний релятивізм у лоні Церкви створює ситуацію, яка оцінюється як справжня криза, оскільки виникають труднощі як для морального життя вірних, так і для єдності Церкви, а також справедливого і солідарного суспільного життя.

Які ж елементи моральної доктрини Церкви нині найбільше піддаються дискусії і, як зазначено в названій енцикліці, наражені на “блудні” або “багатозначні інтерпретації” і навіть цілком відкидаються як такі, що втратили інтелектуальний сенс і моральну цінність?

Це, насамперед, стосується елементів, від яких залежить “відповідь на глибинну таємницю людської екзистенції”, а саме: сенс і мета людського життя; що є добро, а що є зло; що таке гріх, його сутнісні

виміри, витоки, природа, есхатологічне значення; причина людського страждання; шлях до справжнього щастя; чим є смерть, суд і справедливий вирок після смерті; чим є, зрештою, ця остання і незбагненна таємниця, яка охоплює весь людський вимір існування, - таємниця людини і її буття, таємниця, з якої йдуть витоки буття і його фінальна завершеність.

Саме в цьому контексті розгортаються доктрини, котрі втрачають трансцендентальний сенс і які навіть відверто, як зазначається в енцикліці “*Veritatis splendor*”, декларують атеїзм, оскільки індивідуальній совісті приписується прерогатива найвищої інстанції морального судження, яка (совість) категорично і безпомилково має вирішувати, що є зло, а що є добро.

Подібні судження спостерігаємо і у висловлюваннях православних духовних авторитетів. Характеризуючи сучасні тенденції розвитку людської цивілізації, патріарх УПЦ Київського Патріархату Філарет акцентує увагу на тому, що ХХ ст. завершилося секуляризацією суспільного життя, з якого релігія остаточно витіснена. Він вважає, що “релігія, як світогляд та інститут, остаточно втратила свою роль у політичній, соціальній і культурній сферах. Сучасне суспільство зорієнтоване насамперед на матеріальні цінності, а професійна діяльність не залежить від світогляду, релігійної віри, моральних устоїв” (Православний календар 2002 року. – Вид-ня Київської Патріархії УПЦ. – С.105). Оскільки європейська цивілізація “передала питання віри і свободи совісті до сфери вільного волевиявлення громадян”, то, на думку патріарха Філарета, в кінці другого тисячоліття “це призвело до політеїзму або до релігійного поліформізму, якого світ ще не знав” (Там само). Відтак, сьогодні, вважає патріарх Філарет, секулярна культура ставить на порядок денний не віру в істинного Бога, а загальнолюдську мораль. “Християнського Бога, як вона гадає, вже немає, а християнська мораль чомусь є загальнолюдською... це називається релігійним синкретизмом” (Там само).

Відтак, по суті, йдеться про сенс життя або стисліше – про посередництво церкви і роль релігійної моралі у визначенні сенсу життя. У зв'язку з цією ситуацією члени мережі східно- та центральноєвропейських пасторальних теологів провели дослідження в постсоціалістичних країнах, спостерігаючи за “силою відчуття релігійного сенсу”. Згідно з результатами цього дослідження, існують “два основні типи осягнення сенсу”: з одного боку, респонденти, які надають життю релігійного змісту; з другого – респонденти, які наполягають на самостійному визначенні цього поняття, тобто

створюють свій власний сенс буття. Це означає, що релігійний та власний сенс сприймаються як дві взаємовиключні альтернативи.

Респонденти, які вбачають у своєму існуванні релігійний сенс життя, становлять: у Східній Німеччині (колишній НДР) – 18 %, Чехії – 22 %, Угорщині – 38%, Словенії – 36%, Словаччині – 50%, Литві – 64%, Хорватії і Польщі – 76 %, Румунії – 58%, Україні – 56%. Респонденти, які самостійно визначають сенс власного життя в усіх досліджуваних країнах в цілому, становлять понад 60%. Тут потрібно уточнити, що дослідження проводилися серед католиків. На основі цього результату дослідження перед Церквою, як вважають ініціатори дослідження – пасторальні теологи, постають надзвичайно важливі питання: Чому багато людей вирішили обрати особистий сенс? Чи пов'язується в їхньому уявленні сенс, в основі якого лежить релігійність, із відмовою від власної автономності та свободи? Яким має бути церковне проповідання, щоб люди сприймали його як виявлення і утвердження сенсу життя, своєї автономності і свободи? (Див.: Мате-Тот А. І Міклушак П. Земля, що не тече молоком та медом. Дорогою до пасторальної теології Східної та Центральної Європи. – Івано-Франківськ, 2004. - С. 83-84).

Пасторальні теологи вважають вкрай необхідним, щоб Церква у Східно- та Центрально-Європейських країнах разом із Собором чесно відповіли на питання: чи переважна орієнтація населення цих країн на особистий сенс життя (без релігійного обґрунтування) є наслідком помилок, що їх припустилася Церква в минулому, коли в ній “деколи траплялися вчинки менше зіставні з євангельським духом, а то й такі, що суперечать йому, а чи ж вони є також наслідком помилок теперішніх, які не відповідають Духу Господньому”? (Там само).

Відтак, що може допомогти Церкві належним чином виконати ту місію, яку Христос доручив своїм послідовникам: “ви – сіль землі”, “ви – світло для світу”? Тобто, йдеться про етично-моральні основи авторитету Церкви у світі. А конкретніше, яким повинно бути моральне богослов'я, що воно має пропонувати світові, а це стисліше – дітям-учням у контексті нашої теми, яка стосується чи то етики віри, чи християнської етики.

Мабуть, передусім варто визначити критерії, а саме: будь-яка мораль завжди була пристосована до історичного і конкретного суспільного контексту. Уже в тій же Нагірній проповіді Ісус Христос по-іншому інтерпретував Заповіді старого Завіту і Мойсеєві Закони. У Новому Завіті життя людини регулюється будь-якими приписами значно меншою мірою, ніж у Старому Завіті, де було, крім Десяти заповідей, понад шістсот повелінь, установлень, приписів. Апостол Павло, якого вважають першим християнським богословом і фактичним засновником

організованого християнства, з цього приводу висловився прозоро і категорично: “Попередня заповідь відкладається через її неміч та некорисливість. Бо Закон (Мойсеїв Закон – П.Я.) нічого не вдосконалив...” (Євр. 7:18,19).

Яким же після цього має бути сучасне моральне богослов'я, з якого випливає етика віри? Варто прислухатися до розмірковувань вже покійного папи Івана Павла II: “Щоб застосувати їх (йдеться про Євангелію й апостольські послання, які містять як загальні засади християнської поведінки, так і детальні морально-етичні приписи. – П.Я.) у конкретних обставинах особистого і суспільного життя, християнин повинен вповні послуговуватися своїм сумлінням і використовувати свою здатність до пізнання. Інакше кажучи, - уточняє папа, - моральне богослов'я мусить звертатися до адекватно сформованого бачення природи, людини і суспільства, а також до головних принципів, які керують етичними рішеннями” (Fides et ratio. - Пар. 68).

Папа застерігав перед “небезпеками і спокусами”, які загрожують сучасному моральному богослов'ю. Передусім він вказав на “спокосу фідеїзмом і беззастережним біблеїзмом”, які виявляються у нехтуванні intellectus fidei, тобто розумної віри. Він категорично відкинув постулат про те, що “віра може обійтися без раціонального знання”.

Моральне богослов'я, на його думку “мусить удатися до філософії буття”. І ця філософія повинна спромогтися наново сформулювати проблему буття згідно з вимогами і надбаннями усієї філософської традиції, в тому числі й новітньої, уникаючи безплідного копіювання застарілих схем. “Філософія буття повинна бути динамічною і сприймати дійсність в її онтологічних, причинових і комунікативних структурах” (Там само. – Пар. 97). Щоб виконати цю місію, моральне богослов'я, отже й “етика віри”, про яку йдеться, “має послуговуватися філософською етикою, яка апелює до істини про добро, а отже, не є ні суб'єктивістською, ні утилітаристською” (Там само).

Відтак, йдеться про вивільнення етики з будь-яких конфесійних, фідеїстичних, біблеїстичних компонентів і забарвлень. Такий тип етики передбачає передусім філософську антропологію. Оскільки саме на такій фундаментальній основі, як вважав автор енцикліки “Віра і розум”, моральне богослов'я зможе ліпше й ефективніше розв'язувати різні проблеми, що належить до його компетенції: проблеми миру, соціальної справедливості, родини, захисту життя та довоколишнього середовища.

Відтак, релігія і мораль, зрештою, етика віри – це поняття, які повністю лежать в площині філософської рефлексії і вимагають передусім філософського висвітлення, чому цілком може сприяти

належне викладання як включеної до навчальних планів 5-6 класів загальноосвітньої школи Міністерством освіти загальної етики, так і релігієзнавства як філософської дисципліни (для студентів вузів).

*Гудзик К.*

## МІРКУВАННЯ ПРО ЦЕРКОВНУ ОСВІТУ

Іноді створюється враження, що наші традиційні християнські церкви — як різних, так і однакових конфесій — розділяють не якісь неістотні відмінності в обрядах, а безодня. Бо, погодьтеся, вірячи в одного Бога — Бога милосердя і прощення, в одне Святе Письмо, яке включає Новий Завіт, неможливо так ворогувати між собою, як ворогують сьогодні деякі християнські Церкви в Україні.

Є однак проблема, яка об'єднує принаймні всіх українських православних і греко- католиків — це духовна освіта в школах. Вже багато років ці Церкви вимагають від можновладців дозволити запровадити в школах країни предмет, який до революції називали «Законом Божим». На думку Церков, цей предмет має стати частиною шкільних програм, частиною розкладу занять світської школи, а викладатимуть його духовні особи відповідних Церков.

Як відомо, держава не поспішає задовольнити освітні бажання духівництва навіть найбільших наших Церков. Причин цього багато й усі вони — дуже серйозні причини. Найбільшою перешкодою є, як відомо, багатоконфесійність країни. Запровадити вивчення, скажімо, основ християнської етики в українських школах - це зовсім не те ж саме, що, наприклад, у Греції, де 96% населення — православні, чи в Іспанії, де католицизм є домінуючою релігією. У нас така стратегія трактуватиметься адептами інших релігій чи конфесій як образа, як ущемлення їхніх прав. Потрібно зважати також на ускладнення розкладу занять у школі, як і з тим, що деякі учні відчуватимуть себе ізгоями та інше. Одне з головних заперечень полягає в тому, що сьогодні Церкви не зовсім, а краще сказати — зовсім не готові виставити армію духовних учителів для всіх шкіл країни — вчителів педагогічно освічених та інтелігентних. Неясно також, хто розроблятиме навчальні програми духовних курсів, стандарти оцінок знань, а також — створюватиме адекватні сучасним освітнім стандартам підручники. Не брати ж у сучасну школу дореволюційні посібники!

Є ще один істотний доказ, згідно з яким вивчати в школах предмети, прямо пов'язані з вірою, вельми небезпечно. Російські історики вже давно — хто всерйоз, а хто жартома — сформулювали причину, з якої російський православний «народ-богоносець» після революції 1917 року так легко й просто розлучився зі своєю вірою, не чинив опору руйнуванню та десакаралізації храмів і досить легко прийняв нову «віру» — безбожництво. Причина була, очевидно, в тому, говорять аналітики, що Закон Божий викладався в школах та гімназіях як будь-який інший предмет — математика, хімія і под. Тобто, з цього «предмету» потрібно було складати іспит чи навіть повторні іспити, мати добру оцінку в атестаті, звітувати за двійки. До того ж, отці-викладачі не завжди відповідали своїй високій місії і навіть ставали іноді предметом насмішок гімназистів. Це все, звичайно, не дуже серйозно, але й не зовсім неправда, бо ж «Закон Божий» дивно виглядає в розкладі поруч із фізкультурою чи хімією.

Але чому, власне, церковники так рвуться до загальнодоступних шкіл? Чому не створюють свої школи — парафіяльні? Відповідь дуже проста — бо це набагато-набагато простіше, спокійніше й дешевше, ніж створювати для викладання Закону Божого свої власні школи при храмах, семінаріях чи академіях. Зовсім інша річ — йти до загальноосвітньої школи, де й класні приміщення, і наявність учнів, і дисципліна забезпечуються колективом учителів.

Думається, що якби Церкви дійсно зайнялися цією благородною справою, то держава не відмовила б їм у допомозі. Деякі Церкви так і роблять. Так, у Києві є декілька єврейських шкіл, де викладають іудаїзм, є мусульманські школи, протестантські навчальні заклади різних рівнів та інші. Між іншим, систематична духовна освіта та відповідна культура адептів деяких конфесій уже сьогодні вельми позитивно виявляються, в тому числі, й у сфері міжцерковних відносин. Варто нагадати ще один переконливий приклад саме такого підходу. Йдеться про загальноосвітні католицькі школи, які з давніх часів функціонують у багатьох країнах світу і мають таку блискучу репутацію, що там навчаються не лише католики.

Нещодавно глава російських католиків архієпископ Тадеуш Кондрусевич, посилаючись на досвід Литви, Польщі, Італії та Іспанії, публічно застеріг російське суспільство від поспішного розв'язання проблем релігійної освіти. Цікаво, що він пропонує строго розрізняти «знання і віру», «викладання історії релігій та катехізацію», що, як відомо, у нас багато хто схильний ототожнювати (скоріше за все, вони лукавлять). На засіданні Ради із взаємодії з релігійними об'єднаннями