

РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ В УМОВАХ ВІЙНИ: сучасний український контекст

RELIGIOUS INSTITUTIONS IN WARTIME: current Ukrainian context

<https://doi.org/10.15407/fd2025.02.071>
УДК 291.1

Ігор ГУДИМА,

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник відділу (відділення)
релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
igorgudyma67@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6053-216X>

ХРИСТИЯНСЬКА ТЕОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА КОНТИНГЕНТНОСТІ СВІТУ, ВІЙНИ ТА ІНДИВІДУАЛЬНОЇ МУЖНОСТІ БУТТЯ В ПЕРСПЕКТИВІ СУЧАСНИХ СВІТОГЛЯДНИХ КАТЕГОРІЙ

Збройна агресія проти України кинула виклик основоположним принципам європейського світоустрою; водночас вона також сколихнула увесь християнський світ і змусила по-новому осмислити окремі традиційні переконання та погляди. У межах різноманітних християнських віросповідань нові акценти, внесені в доктрину миру та війни виражені більшою чи меншою мірою, однак орієнтовані приблизно на схожий результат — оновити, наскільки це можливо, наявні положення вчення та наблизити його до історичної реальності. А тому в середовищі різних християнських конфесій, попри доволі помітну несхожість підходів теологів, спільним мотивом розмислів виступає стурбованість щодо якнайшвидшого подолання розриву між власною вірою та реальністю сучасного світу. Війна очевидячки показала кліру та широкому загалу звичайних боговірних, що ігнорувати драматичні реалії війни, намагатися стояти осторонь їх надалі неприпустимо, інакше це спричинить борсання

Цитування: Гудима, І. (2025). Християнська теологічна проблема контингентності світу, війни та індивідуальної мужності буття в перспективі сучасних світоглядних категорій. *Філософська думка*, 2, 71—88. <https://doi.org/10.15407/fd2025.02.071>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

вірян в архаїці минулого, в замкненому колі застарілих ідей, усього того, що навряд чи відгукнеться у свідомості сучасників. Християнство ще на початкових етапах його становлення як історично окремої, оригінальної віри рішуче відкидало насильство будь-якого гатунку, віддаючи рішучу перевагу добровільному мучеництву перед злом і насильством у будь-яких їхніх різновидах і формах. З тих вікопомних часів питання відповідальності релігійних спільнот за мир, їхньої компетенції у справі збереження миру у своїх крайніх проявах поставали між прибічниками повного пацифізму, які відверто та прямо заперечували насильство, і прихильниками так званої «справедливої війни», які знаходили підстави для його виправдання в окремих випадках. Однак слід визнати, що традиційне християнське бачення все ж різними засобами радше заохочує відразу до несправедливості та насильства, аніж їх виправдання.

Ключові слова: сенсобуттєві ідеали, релігія, Бог, контингентність, зло, пацифізм, справедлива війна.

Вступ

Людству в усі часи його існування завжди було властиве прагнення пізнати незвіданий світ та, поряд із цим і в нерозривному зв'язку із цим, дізнатися, що перебуває за межами його розуміння. Осягнення людиною незбагненого світу та усвідомлення себе відбувалося в межах релігійного світорозуміння. Релігія упродовж усієї своєї історії завжди намагалася виповнити духовний вакуум, виконати екзистенційну функцію, розкриваючи перед людством вічні, абсолютні та загальнозначущі істини буття. Теологія як раціональна рефлексія релігійної свідомості й нині зберігає статус потужного інтелектуального конкурента різноманітним світським альтернативам. На наш погляд, відомий сучасний теолог, професор Оксфордського університету Алістер МакҐрат, не помилявся і навіть не перебільшував, коли твердив, що студіювання християнського богослов'я і далі відіграватиме ключову роль у сучасній інтелектуальній культурі (McGrath, 2017: p. 17).

Розгортання провідних теологічних смислів, пошуки першопричин буття, пов'язані з осмисленням його різноманітних форм, його початкової єдності та повноти, зумовлювали інтелектуальний рух від обумовленого до безумовного, від випадкового до абсолютного та, зрештою, приводили думку до питання про абсолютне буття, до Бога. Переконаність у тому, що Бог каузально пов'язаний із усім сущим є центральною у християнській теології, в царині віри загалом. У цьому ключі богослови неодмінно наголошують, що уявлення про божественну іманентність зберігають та завжди зберігатимуть центральне місце у християнському світорозумінні.

Відомий католицький теолог Ганс Кюнґ у розділі “Erschaffung von Zeit und Raum aus dem Nichts” (Створення часу та простору з нічого) своєї відомої праці «Початок усіх речей. Природознавство та релігія» розмірковує про те, що творення з нічого та невпинне творення в осягненні їх слід

брати у єдності. І перше, і друге є умовами можливості фізичних процесів загалом, бо “creatio continua” і “creatio ex nihilo” — це насправді лише два різні позначення однієї й тієї самої творчої діяльності вічного Бога, котра сама перебуває поза часом, однак створює час (Küng, 2005: SS. 139—140).

Саме в цьому колі ідей відносини людини та Бога набувають можливості бути досягнутими в контексті історичного часу. А колообіг земних подій виявляє свій прихований зміст, дістає справжнє розуміння та оцінку його в теології лише у зв’язку з особливими сакральними моментами історії, коли Бог відкриває себе людині (Кайрос). Ці доленосні події відкривають людині справжню актуальну природу речей і феноменів, через явлені божественні сенси дають змогу набуті цілісності себе, пізнати своє дійсне призначення.

Отже, метою статті є аналіз тих положень християнської теології, які пов’язані з теоретичним обґрунтуванням і виправданням загальних метафізичних питань віри. Водночас у нерозривному зв’язку із цим автор розглядає проблемні вузли християнського соціального вчення, етики, питань миру та війни в теологічній аргументації їх.

Теїстична космологія: контингентність світу та індивідуальна мужність буття

Ідеї контингентності буття у християнській теології. Промисел Божий, божественну іманентність загалом, відповідно до фундаментальних християнських настанов, теологами основних християнських віросповідань без суттєвих розбіжностей виразно витлумачують у теофанічній перспективі, як перманентне виявлення Бога в царині власного творіння. Головні теологічні підходи до цього питання зводяться до того, щоб обґрунтувати та показати присутність Бога у природному і людському світі через терміни «збереження» та «управління», а також через наголос на надзвичайних випадках прямих творчих актів взаємодії Бога зі світом.

Промисел Божий без особливих різносуджень богослови основних християнських течій показують як когерентний процес — з одного боку, звичайних природних змін як об’єктивації божественної волі у дії, а з іншого — прямих творчих актів взаємодії Бога зі світом, коли він чинить щось таке, що перевершує силу природних речей. Спільним у позиціях теологів різних християнських конфесій є також те, що вони одноставно наполягають на неприпустимості умоглядного витлумачення названих понять. Усе це, зрештою, спрямоване на впровадження у свідомості вірян онтологічного образу Бога, котрий постійно свідчить про себе, та неодмінну онтологізацію його присутності в царині власного творіння, тобто утвердження богословськими засобами не тільки його надприродності, а й реальності.

Такі засоби взаємодії Бога зі світом, за роз'ясненнями теологів, призначені для того, щоб зберегти споконвічно встановлену Богом онтологічну рівновагу суцього, яке контингентне, тобто не є причиною самого себе. Царина суцього не збігається з буттям як таким, позаяк останнє перевершує суще. Внаслідок цього воно є контингентним, не необхідно сущим, схильним як до буття, так і до небуття. Онтологічна нестійкість світу, яка криється в його контингентності, та небезпека його повернення у небуття цілковито врівноважується промислительною діяльністю Бога. Остання спрямована не просто на те, аби зберегти самотність світу, проте є і джерелом його становлення, покладається в його основу як внутрішня мета. Постійне становлення суцього, з одного боку, а з іншого — його індиферентність щодо буття є сутнісними характеристиками контингентності суцього. «Усе суще контингентне (воно може бути чи не бути), якщо воно перебуває у вирі становлення, а відтак виникає й зникає, починається й завершується. Якщо воно виникає, то його ще не було, якщо воно зникає, то вже не має. Це підтверджує, що воно не необхідне; інакше воно мало б бути завжди. Однак якщо суще зазнає виникнення й зникнення, то воно не є необхідне, а є сутнісно контингентне» (Корет, 1998: с. 203).

Положення теології про контингентність світу та неодмінна потреба у його збереженні задля продовження життя, а також шерг положень християнського етичного вчення зумовлюють особливе ставлення християн до проблеми миру та війни, до деструктивності й людської жаги руйнування загалом. У нерозривному зв'язку із цим вони також потребують осмислення й оцінки завжди актуальної проблеми існування зла, що панує у світі. У відповідності з усталеною думкою, яка своїм корінням сягала ще розмислів Аврелія Августина та згодом стала частиною традиції християнського мислення, негативність зла полягає в нестачі буття, коли суще не має чогось такого, що утверджує буття у всій його повноті. Філософ і теолог Емерих Корет уточнює й конкретизує цю ідею: «... Те, що цю реальність формально (*formaliter*) робить поганою чи злою, перебуває не в позитивній, в негативній... властивості, а в нестачі буття, через що для речі або акту не вистачає чогось, що необхідно для цілісності чи довершеності її сутності, для виконання якоїсь певної функції (певного знаряддя, а також якогось людського вчинку чи настанови)» (Корет, 1998: с. 170).

Онтологічна нестійкість світу, контингентність та зло. Мужність буття. Конфесійний та культурний контекст, релігійна освіта, приклади миротворчих рішень та акцій, взяті зі Священного писання, зумовлюють глибоку відразу християн до зла й руйнування — у всіх їхніх різновидах і формах. Важливого теологічного й світоглядного сенсу в цьому питанні набуває твердження, що Бог творить Всесвіт там, де нічого не було, або було «Ніщо», а відтак відлік існування світобудови розпочинається з не-

буття. «Буття є позитивність, актуальність, небуття є їх запереченням» (Корет, 1998: с. 205).

«Ніщо» — це не проста відсутність чогось. Це передовсім негативна сила, яка повертає світ в царину небуття. Інше важливе положення віровчення — людина становить вінець творіння, вона подібна до Бога, хоча не дорівнює й не тотожна Йому. Однак все ж така, що утверджує буття у його протиставленні небуттю. Бог наділяє людину особливими креативними здібностями у співтворчості із Собою задля втілення власної всемогутності.

Але для того, щоб людина стала співтворцем, за власним розсудом впливала на процеси та явища, Бог наділяє її свободою волі, надаючи в такий спосіб ще одну подібність до нього. Але як організувати життя людини, щоб без штучного геройства подолати страх небуття та протиставити йому справжнє людське буття та призначення? У цьому питанні значний доробок напрацьовано упродовж розмислів представників діалектичної теології.

Німецький лютеранський теолог, філософ екзистенціаліст Пауль Тіліх у своєму відомому творі «Мужність буття» (1952) наголошує, що людське існування від самого початку обтяжене страхом, джерело якого — небуття. Здолати страх і ствердити «мужність буття» людина не може без віри в Бога, тобто без прилучення до «абсолютного буття». І саме дар творчості та здатність людини до співтворчості з Творцем він розглядає як вічне джерело самоствердження людини та основу для мужності її буття, коли вона долає невідворотній рок небуття. Понад те, питання співвіднесеності буття й небуття він пропонує передати через метафори, позаяк саме вони виступають підложжям формування релігійних сенсів.

Звідси у з'ясуванні співвіднесеності буття й небуття метафори немінучі — буття незбагненно «охоплює» як саме себе, так і небуття. Воно начебто несе небуття «всередині» себе як те, що вічно присутнє й вічно долається в перебігу божественного життя. Основа всього суцього — це не мертва тотожність без руху та становлення, а жива творчість. І ця основа творчо утверджує себе, завжди перемагаючи своє власне небуття. Вона є взірцем самоствердження будь-якої кінцевої істоти та джерелом мужності бути.

Сміливість бути в усіх її формах має сама по собі характер викриття. Воно показує природу буття, воно показує, що «Сміливість бути як ключ до буття» сама по собі є самоствердженням буття, яке долає заперечення. Невуття належить буттю, воно не може бути відділене від нього. Ми навіть не могли мислити «буття» без подвійного заперечення: буття слід мислити як заперечення заперечення буття. Ось чому ми найкраще опишемо буття метафорою «сила буття». Сила — це можливість, яку має буття, щоб актуалізувати себе всупереч опору інших істот. Коли ми говори-

мо про силу буття самого по собі, ми вказуємо на те, що буття стверджує себе всупереч небуттю. Самоствердження буття без небуття було б навіть не самоствердженням, а нерухомою самототожністю. Ніщо не було б явним, ніщо не було б вираженим, ніщо не було б виявленим. Але небуття виштовхує буття з його усамітнення, воно змушує його динамічно самостверджуватися. Тільки тому, що саме буття має характер самоствердження попри небуття, можлива сміливість. Мужність бере участь у самоствердженні самого буття, бере участь у силі буття, яка перемагає небуття. Той, хто набуває цієї сили в акті містичної, особистої чи абсолютної віри, усвідомлює джерело своєї мужності (Tillich, 2008: pp. 178—181).

Але свобода волі людини часом проявляється в інтенції не творити, а руйнувати, знищувати наявне, не відтворювати собі подібних, а позбавляти їх життя. Існування світу та людини, започатковані Богом, і смерть, яка сягає своїми витокami небуття, протистояння добра та зла — жива та діюча душа та сутність драми людського існування. Християнське богослов'я упродовж довгої історії теологічної й екзегетичної думки неодноразово порушувало питання щодо його (зла) джерел, проявів, наслідків. Чому людина у вільному виборі між добром і злом, часто схиляється до злого?

Унікальна свобода людини часом втілюється в інтенцію радикального протиставлення себе волі Бога — на це звертає увагу німецький католицький теолог Карл Ранер. У розділі з красномовною назвою «Можливість прийняття рішень проти Бога» своєї праці «Основи віри. Введення у християнське богослов'я» він зауважує, що свобода як така є свободою суб'єкта стосовно себе самого у своїй скінченності й тим самим є свободою щодо Бога. Людина ж як вільна істота може заперечувати саму себе у такий спосіб, аби цілком реально сказати «ні» Богу. Самому Богу, але не якійсь внутрішньосвітовій максимі наших дій, котрі ми видаємо за «закон Божий» (Rahner, 2014: SS. 108—109).

А відтак відверте свавілля, ухилення від співтворчості з Богом, жага руйнування — це явища зла, які християнство засуджує і таврує як гріховні. Традиційна християнська точка зору тут передбачає дистинкцію деяких понять. «Існує фізичне та моральне зло, — здійснює розрізнення цих понять Емерих Корет, — перше криється в реальній (фізичній) улаштованості речей і подій природи, інше — у вільному (моральному) рішенні самої людини. Моральне зло (*malum morale*) і є власне “зло” [Bose], притаманне вільним рішенням і вчинкам, коли вони суперечать тому, чого воліє моральність: провина і гріх, аж до найтяжчого злочину, несправедливість і насильство, пограбування і вбивства. Усе це існує та завдає людству неймовірні страждання» (Корет, 1998: с. 170).

Богословські та філософські розмисли про творіння, що не має причини існування в самому собі, а здобуває її від Бога, незмінно висновува-

ли потенційну можливість відпадання творіння від Бога. Аврелій Августин зробив вагомий внесок у розуміння витоків зла та негативності суцього, прямого вказуючи на акт “*creatio ex nihilo*” як на пояснювальний чинник початкової сполученості суцього зі злом. Вихідна недовершеність речей світу, створених з нічого, які зазнають змінюваності й погіршення, і є тією негативністю створеного світу, яка збігається з їхньою скінченністю та контингентністю.

Богословські ідеї Аврелія Августина стали основою для загального розуміння церквою природи зла. У системі цих суджень зло не субстанціалізується, а починає вважатися невідворотним наслідком неповноти буття суцього, елементом, властивим речам світу внаслідок їхньої тварності. Цілком очевидно, що зло та негативність, що незмінно супроводжує його, зумовлені самою контингентністю буття та є його видимим виразом. З формально-логічного погляду поняття «зло» увіходить до обсягу поняття «контингентність буття» та є підпорядкованим щодо нього поняття. Отже, це фізичне зло, необхідність якого перебуває в самій контингентності буття. З іншого боку, сама можливість вільного вибору людини між благом і тим, що благом не є й порушує тим самим гармонію суцього, також може спричиняти зло.

Положення про Бога-Творця, котрий виражає свою сутність через акт творіння та подальше скеровування суцього, активно наголошували речники християнства в усі часи його історії. Наміри передати різноманітні смисли, що відображають його присутність в царині власного творіння, виражалися в формуванні певних моделей його присутності як способів уявлення наслідків усвідомлення цього питання. Досі йшлося про так звані монархічні моделі, обґрунтовувані засобами класичної метафізики. У них Бог — повновладний володар світу, який він створив у гранично віддалені часи, визначив та заклав у його основи закони та править ним відповідно до власного розуміння, будучи водночас трансцендентним йому.

Ось як передає розуміння цієї ідеї теолог Алістер МакҐрат: «Багато біблійних уривків зображують Бога як майстерного будівельника, який свідомо будує світ (напр., Пс. 127:1). Образи потужні, передають ідеї мети, планування та свідомого наміру творити» (McGrath, 2017: р. 247). Такі моделі своїм корінням сягають ще платонівсько-аристотелівських пошуків першопричини, коли розмисли мислителів над реальністю призводили до постулатів позамежного та всеохопного Бога як тотального буття.

Нинішня зміна базових положень класичної метафізики зміщує акценти в бік «послабленого мислення», яке послідовно концептуалізує «послаблене буття» та обмежує всевладдя Бога. Так, італійський інтелектуал, постмодерніст Джантерезіо (Джанні) Ваттимо, натхненний онтологією М. Гайдегера, в нових культурних умовах пише про реалії ослаб-

леного, секуляризованого мислення, де було розмито надійні та стали підстави діяльності людини та піддано перегляду її базові сенсбуттєві ідеали. Нове світорозуміння неодмінно змінює провідні ідеї в царині теології. Так, з одного боку, історіоризація слідом за М. Гайдегером буття та надання йому націленості на подієвість у розмислах Дж. Ваттимо послаблювала уявлення про усталений, послідовний, об'єктивний лад речей, який людина здатна пізнати, а з іншого — це породжувало сумніви щодо абсолютної істинності християнського Одкровення про позамежного Бога, про боговтілення тощо (Vattimo, 2002: pp. 11—24).

Відхід від провідних ідей та цінностей традиційної метафізики, якій, згідно з думкою речників «послабленого мислення», був властивий момент насильства, породжує концепції Бога, котрий не вдається до примусового виконання своєї волі, а діє радше шляхом впливу та переконання. Традиційне твердження про суверенну владу Бога піддає перегляду американський філософ Дж. Капуто, пропонуючи проєкт слабкої теології. Його «теологічний поворот» відзначений не прийняттям Бога як володаря історії, а зосередженням уваги на його впливі на суб'єктивний світ людини (Caputo, 2006: p. 52).

Французький філософ і антрополог Бруно Латур переосмислює особливості божественної присутності у світі у зв'язку зі своєю концепцією устрою світу. Уніфікований онтологічний статус буття об'єктів у ньому, до яких він включає і Бога, розмиває стрункість традиційної метафізичної ієрархії об'єктів, що змушує визнати їхню повну онтологічну рівноцінність (Miller, 2013: p. 19).

Такі інтелектуальні пропозиції викликали недовіру до їхньої теологічної ідентичності, але як відгук на могутні виклики секуляризованого світу все ж давали змогу уникнути прямої відповіді на давню теологічну проблему існування зла, з якою мають справу традиційні моделі Бога та його присутності у світі. Уявлення про Бога, який діє не примусом, а залученням, який не перебуває за межами буття, а включений у звичайний феноменологічний ряд об'єктів, дають підстави зняти з нього відповідальність за зло та темні грані буття. У таких системах суджень повнота відповідальності за численні страждання цілком покладається на саму людину. Попри всі секуляризовані метафізичні обмеження, які перешкоджають Богу в його намірах впливати на природний лад речей, названі вище способи бачення божественного споріднює з традиційними моделями теології спільна риса — в усіх них зло неможливо приписати суто Богу як його першопричині, бо воно також укорінене у вільному виборі самої людини, в обраній нею етичній позиції.

Війна як зло. Поміж усіх видів зла, пов'язаних з вільним моральним вибором людини, війна є найбільшим викликом людству в усі часи його існування, незалежно від того, як вели її — примітивними знаряд-

дями (камінням і палками, луком чи мечем), вогнепальною зброєю чи зброєю масового знищення. Бо наслідками воєн у царині суб'єктивно-психологічного життя індивіда є погіршення життя, моральне падіння.

На це звертав увагу Махатма Ганді: «Я заперечую проти насильства, тому що коли воно з'являється, аби чинити добро, це добро виявляється тимчасовим; однак зло воно робить постійним»¹. В умовах високих ризиків застосування ядерної зброї ці виклики набувають особливого значення та звучання, позаяк попереджають про загрозу самому існуванню людської цивілізації та збереженню її культурних надбань. А. Айнштайн передбачав майбутні загрози людству: «Безмежна сила атома змінила все, крім способу нашого мислення; і таким чином ми прямуємо до ні з чим не зіставної катастрофи. Необхідний новий тип мислення, коли людство сподівається жити»².

Сучасні процеси, що відбуваються у світі, змушують інтелектуалів знову звертатися до християнського спадку, аби в нових культурних умовах надати оцінку аргументації християнської теології.

Альтернативні християнські погляди на насильство: пацифізм і справедлива війна

Джерела християнського пацифізму. Очевидним є те, що християнство покликане нести людству світло миру, любові, прощення, засудження насильства, воєн. І хоча єдиний загальноприйнятий підхід до цієї проблеми у християнстві не склався, розбіжності в цій царині не є суттєвими й дають підстави виокремити головні концептуальні елементи християнського погляду на війну та мир. Християнська свідомість націлена на досягнення царства Божого, де панують мир і праведність, де немає місця насильству та гнобленню. Ісус Христос закликає вірних до миролюбства та прощення: «... мечі свої перекують вони на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатись війни!» (Ісаї 2:4). Безумовно, загальна оцінка війни у християнстві негативна. Однак християнам доводилось брати участь у війнах, боронити свою країну та християнські святині. Для багатьох це були заходи захисту цінностей віри чи прояви патріотизму, прояви усвідомлення належності до певного етносу чи держави. При цьому теологи наголошують — попри готовність до самопожертви, самозахисту, протистояння загрозам, війну в жодному разі не слід виправдовувати чи возвеличувати.

Намір простежити ідейні джерела християнської оцінки проблеми війни та миру незмінно наводить дослідника до канонів віри, але не об-

¹ Див.: https://socratify.net/quotes/makhatma-gandi/42797#google_vignette

² Див.: <https://citaty.net/tsitaty/629612-albert-einshtein-vysvobozhdenie-atomnoi-energii-izmenilo-vsio-krome/>

межує тільки ними. Така налаштованість, аби вона надійно уникала надмірної ідеалізації предмета думки, має завжди сполучатися з виявленням фактів сьогодення, зіставляти належне й суще. На цьому шляху на певному його етапі постає наявна категорична альтернативна ситуація, яка передає стан проблеми у формі дилеми «або—або»: або обстоювання пацифізму, або виправдання справедливої війни.

Християнська свідомість сповнена ідеями любові, миру, ненасильства. Своє виправдання християнський пацифізм знаходить у євангельському тексті Нагірної проповіді. Саме тут сконцентровані ідеї та заклики не противитися злу, любити своїх ворогів, молитися за своїх гонителів. Понад те, Ісус не тільки проголошував моральні гасла, а й сам дотримувався моральних максим своєї проповіді. Історія його земного життя — взірць вірності власним переконанням. Він не протистоїть зраді, арешту, безчесному суду та його несправедливому присуду, знущанням і страті. Його вчення та історія стали прецедентом і парадигмою нового ставлення людини до насильства, дотримуючись якого ранньохристиянська церква була повністю пацифістською. Ранні християни не брали участі в заходах єврейських радикалів, цуралися мілітаристських ідей.

Тему цілковитої відмови від насильства, яка домінувала в дискусіях ранньохристиянських пацифістів та їхніх ідейних опонентів, розвинули та обґрунтували Тертуліан та Ориген. Їхніми роздумами та зусиллями у християнській ідеології формується нова система суджень, змістом світоглядної орієнтації якої стає повний пацифізм, а також неприйняття дистинкції справедливого й несправедливого застосування сили, навіть за надзвичайних обставин. Авторитет впливових теологів та викладені ними ідеї формували нову свідомість, яка на довгий час визначила базові цінності та підходи християнства щодо війни та миру.

Це навіть дало підстави авторам Стенфордської енциклопедії вважати християнство головним джерелом формування пацифізму в західній культурі: «Пацифізм на заході, непевне, починається з християнства. Можливо, найбільш відоме використання слова “пацифізм” зустрічається в Нагірній проповіді (Мв.: 5), де Ісус твердить про те, що миротворці благословенні» (Fiala, 2012). Рецепція цінностей пацифізму донині властива анабаптистам, братам, менонітам, квакерам, адвентистам сьомого дня та проявлена у багатьох інших церквах (“Pax Christi” у католицизмі, «православний рух за мир», Англіканське пацифістське братство, Методистське братство миру тощо).

Християнській погляд на справедливу війну. Доктрина справедливої війни у християнстві є іншою спробою розв’язання означеного питання, коли виникає потреба у захисті власної країни. Вихідні положення цього вчення запозичені ще з історії старозаповітних священних воєн та із розмислів Аристотеля та Цицерона. Вислідами послідовного

християнської підходу до цього кола питань стали концепція Аврелія Августина, який фактично легітимізував поняття «справедлива війна» у християнській теології, та систематичне опрацювання концепту Томою Аквінським.

Однак звернення до автентичних новозаповітних ідей приводить до екзегетичної проблеми, адже, скажімо, в одному з послань апостола Павла практично поруч є висловлювання, здатні збентежити у виборі несуперечливої позиції. Різносудження виникають при прочитанні глави 12 (9—21), де є виразні алюзії на ідеї Нагірної проповіді (17, 19, 21), та початок глави 13 (1—5), де держава та її функціонери постають як знаряддя Бога у справі виконання Його волі. Тобто поруч стоять ідеї не чинити зло у відповідь на зло, не дозволяти злу взяти гору над собою та старозавітні мотиви, коли державу оголошують каральним мечем для лиходіїв.

Беручи до уваги те, що у Новому Заповіті зроблено акцент на уникнення насильства за будь яких умов, неможливо припустити, що в апостола Павла не було чіткої позиції в цій царині проблем. Прийнято вважати, що начебто скеровані врізнобіч судження слід розуміти не в їхній змістовій контрадикторності, а радше як частини концепції, що продовжують і доповнюють одна одну. Більш-менш загального визнання набуло у християнстві витлумачення цієї екзегетичної проблеми, яке представлено у праці відомого протестантського теолога Д. Стота, який стверджує, що початки розуміння відповіді на це питання можливі лише тоді, коли встановлено, що контраст між прощенням і покаранням лежить не між цими двома частинами Писання, а радше втілений у межах першого фрагменту, тому що за заборонаю «чинити злом на зло» слідує «Я воздам, каже Господь»... Таким чином, причиною покладеної на нас заборони стосовно гніву, помсти, відплати, є не те, що ці реакції на зло є хибними, а те, що вони є прерогативою Самого Бога, але не нашою (Stott, 1984: p. 104).

Питання можливості застосування сили приватною особою чи державою пізніше розглядалося ранньохристиянськими богословами у прямому зв'язку з цією частиною тексту послання Павла — навіть забезпечення власного захисту й безпеки, хоч би яким чином це відбувалося, має враховувати принципи ненасильства. А застосування сили державою для забезпечення населення від загроз чи уникнення анархії, на переконання богословів, має завжди відповідати вищим моральним вимогам віри.

Пізніше увага теологів була прикута до цього питання ще й тому, що воно відкривало перед ними більш широкий горизонт проблем. Аврелій Августин особливу увагу зосереджує на тому аспекті, що визначає підстави для розмежування насильства, яке вчинено особою задля самооборони, та застосування сили державою чи її функціонерами, на яких покладено місію підтримання ладу в державі й пильнування по-

сталих загроз. Далєбі, перевага надається можливості застосовування сили з боку держави, що має відповісти ідеї справедливої війни. Поряд із цим, використання сили у випадках самозахисту засуджується. Вихідні принципи Августинського розуміння цього питання дають підстави тлумачити такий досвід переважно негативно, як очевидний моральний програш особи. Міркування й мотиви морального плану Августин поціновує вище за цінності здоров'я чи навіть необхідність збереження життя. Проте в межах припустимого перебувають репрезентанти держави, коли вони, вдаючись до насильства, не перебувають під орудою зіпсованих бажань та налаштованості. І все ж Августин уточнює, що використання сили може бути виправданим суто в надзвичайних випадках: «Однак ще більша слава вбити саму війну словом, аніж вбивати людей мечем, і забезпечувати й підтримувати мир миром, проте не війною» (Augustine, 2001: pp. 205—226).

Цей підхід, попри всі подальші спроби його переосмислення, можна звести до двох напрямів розуміння ідеї справедливої війни. З одного боку, справедлива війна має бути зумовлена належними підставами, де неодмінно враховані її причини та мета. З іншого — це має супроводжуватися належним способом її ведення. Ерик Дж. Сильверман — фахівець з питань глобальних загроз і тероризму, піддаючи аналізу думку Августина щодо справедливої війни, наголошує: «Вимоги “Jus Ad Bellum” для вступу у справедливую війну вимагають, щоб війна велася тільки в ім'я справедливої справи, а саме — самооборони чи захисту невинних третіх осіб, що кінцевою метою справедливої війни має бути мир і благо для усіх і що війна має бути проголошеною законною політичною владою. Центральні вимоги “Jus in Bellum” полягають у тому, що під час війни мають використовуватися належні співмірність й розмежування» (Андервуд, 2021: с. 37). Християнське мислення сумірність військових дій приймає лише в тому випадку, коли позитивні наслідки військових дій перевершують увесь комплекс заходів, які спираються на насильство, тоді як розмежування передбачає цільове використання сили й уникнення безвинних жертв.

Позиція, яка справила сильний вплив на формування доктрини справедливої війни, належала Томі Аквінському. Він наводив суттєві аргументи на користь розуміння легітимних і нелегітимних цілей військових дій, виправдовував та обґрунтовував тезу, що за надзвичайних обставин використання сили особою з метою самооборони та державою проти загарбника може бути цілком виправданим (Андервуд, 2021: с. 39). Однак це має відповідати трьом вимогам:

— необхідність самозахисту чи захисту інших людей має бути кінцевою метою заходів, які слід здійснювати з належною повагою до життя й гідності інших;

— сила, яку використовують як знаряддя досягнення благої мети, не має бути надмірною;

— суб'єктивна мотивація агентів держави, які застосовують силу, має бути позбавлена особистої користі.

Таким чином, християнські мислителі дійшли важливого висновку — свідоме застосування сили та оголошення війни справедливою можуть бути виправдані суто в екстраординарних випадках і тільки за умови дотримання названих вище вимог. У цьому контексті важливе значення має погляд традиційного християнства на системне порушення цих принципів, цинічне ставлення до людського життя, очевидне в актах тероризму. Останні слід розглядати «як форму невинного насильства, котре часто сполучається зі вбивством» (Андервуд, 2021: с. 40).

Доводи Томи Аквінського проти вбивства, до якого належить і тероризм, такі: це не просто позбавлення людини життя, що саме по собі є гріховним, це, поряд із тим, є зазіханням на образ Бога, який несе у собі кожна людина; поява невинних жертв внаслідок терористичних актів є подвійним злом. Міркування морального плану додають додаткові аргументації та спрямовані проти безупинного тотального насильства упродовж війни чи терористичних актів. Християнська етика в усі часи у визначенні ідеалів і цінностей конкретної історичної спільноти прямо звертала увагу на потенційну небезпеку деморалізації суспільства, вивільнення в перебігу подій війни темних якостей людської особистості, її притлумлених гріхів і вад.

Деструктивна інакшість і тероризм. Іноді порушення принципів недоторканності громадянських прав і свобод, заклики до насильницьких дій спираються на ідеї інакшості як способу буття індивіда, групи людей чи окремого етносу, коли їхня ідеологія передбачає виразне розмежування точок екстремуму «Я» («Ми») — «Інший» («Інші»). Така ідеологія може бути конструктивною, коли вона призначена для вираження власної ідентичності, однак трапляються прояви інакшості деструктивної. І хоча і перша, і друга в суспільстві зосереджені переважно не на тому, що об'єднує, а на різності, на тому, що відділяє, розділяє, роз'єднує, конструктивна інакшість не вмотивовує до антигуманних акцій, натомість деструктивна інакшість спричиняє насильство, тероризм, зло.

Побудова власної моделі ідентичності може залишатися в межах конструктивної ідеології, однак може культивуватися нетерпимість до іншого, відверта ксенофобія. Тоді долається межа суттєвого і з'являється феномен деструктивної інакшості. «Тероризм живиться деструктивністю та інакшістю, — виносить свій присуд Лорі Андервуд, політолог, професор філософії університету Кристофера Ньюпорта, — акт завдання шкоди окремій особі чи групі осіб як засіб передання повідомлення більшій групі чи створення основи для примусу до перемовин з більшою гру-

пою вимагає, аби суб'єкт дегуманізував безпосередню мету своїх насильницьких дій» (Андервуд, 2021: с. 170).

Ідеї деструктивної інакшості потенційно небезпечні та шкідливі, позаяк призводять до погіршення моральних якостей особистості. На противагу моральним принципам альтруїзму, безумовної поваги до іншого, такі переконання дегуманізують стосунки, виправдовують аморальні вчинки. Андервуд дає влучні характеристики феномену деструктивної інакшості: «Деструктивна інакшість — потужна сила. Вона трансформує особистість в ... небезпечну силу зла» (Андервуд, 2021: с. 171). Коли ж прояв власної ідентичності відбувається на релігійному ґрунті, додає Андервуд, релігія стає серцевиною, що зумовлює вибір рішення та прийняття його.

Поява ядерної зброї поклікала до життя нове звучання теми війни. Інтелектуали, серед яких чимало теологів, висловлюють думку про безнадійну застарілість наявної інтелектуальної традиції та необхідність докорінного її перегляду. Попереднє розуміння війни та миру, за думною мислителів, має поступово відійти у минуле, поступаючись новим підходам. Адже прецеденти застосування такої зброї показали гігантські масштаби її руйнівної сили, загибель мільйонів людей. Саме ця причина лежить у підлозжі виникнення потужного інтелектуального руху другої половини ХХ століття — відносного (ядерного) пацифізму (термін Дж. Стота) (Stott, 1984: p. 114).

Масове вбивство є видимим проявом зла, спричиненим людиною. У царині релігії засудження такого жахливого насильства властиве не тільки християнству. У Старому Заповіті настійливо проводиться думка про неприпустимість пролиття невинної крові, позаяк життя людини, створеної за образом і подобою Бога, недоторканне. Ці табу й застороги порушують важливі питання — чи можливо уникнути цього в разі застосовування зброї масового знищення — ядерної (або хімічної чи біологічної). Адже принцип диференційованого застосування сили, щоб він відповідав обмеженим цілям справедливої війни, тут буде цілком зневажено.

Іншими словами, в сучасних реаліях та світоглядних оцінках їх саме поняття справедливої війни може бути піддано сумніву, оскільки воно виявиться практично безмістовним. У сучасному світі існує нагальна необхідність усвідомити, що попередні дефініції поняття справедливої війни потребують оновлення, оскільки побудовані на безнадійно оптимістичних очікуваннях. Адже війна, де задіяно зброю масового знищення, хоча й початково може мати належні підстави та справедливу мету, однак досягнення останньої назавжди залишиться нездійсненою мрією, позаяк у такій війні та повоєнному лихолітті буде невідворотно поховано саме поняття справедливої війни. Випустивши ядерного джина, людство втратить контроль над майбутніми віддаленими наслідками.

Зазначимо, що є й інше бачення, здавалося б, очевидних й беззаперечних істин. Зокрема нівелювання меж між військовими та цивільним населенням. Останні під час війни, мовляв, повною мірою включені у процес забезпечення фронту і через пряму участь у виробництві, і через сплату податків. А тому недиференційоване застосування зброї новітнього типу буцімто може бути виправданим. Понад те, розвиток науки на технологій, твердять речники таких переконань, дав змогу надати тактичній ядерній зброї високу точність потрапляння у ціль, тобто вимога розмежування дій у цих випадках начебто може бути дотримана.

Цілковиту впевненість, що не збурюється моральними сумнівами та передбачає обстоювання легітимності застосування такого виду зброї, з усім тим можна похитнути шерогою аргументів. Серед них найбільш сильним є привернення уваги до цивільного населення, яке не належить до категорії учасників бойових дій, але буде страждати внаслідок використання такої зброї. А відтак знову матиме місце пролиття невинної крові.

У нинішній культурній атмосфері такі переконання політичний істеблшмент і християнські ієрархи сприймають радше як омани розуму, через їхню ілюзорність. До того ж постійно наголошують — розмежування між невинними жертвами та військовими має існувати й бути чітким. У ядерній війні не може бути переможців, а сама вона ніколи не здобуде для себе морального виправдання. Іншими словами — ідею такої війни політики та інтелектуали розглядають у суто негативному світлі, оскільки вона ставить під сумнів саму можливість існування людської цивілізації.

Висновки

Глибока криза сучасного суспільства, витoki якої сягають своїм корінням духовної кризи самої людини, драма страждань сучасної людини кидають серйозний виклик християнській теології. Особливо тій її частині, яка пов'язана із соціальною доктриною, соціальною відповідальністю християнина. Особливого значення і звучання ця тема набуває у зв'язку із загальною тенденцією екзистенціалізації християнської теології (напр., посилення принципів перфекціонізму в протестантській етиці), перенесення в теології центру тяжіння на автономну людську активність, антропологічних акцентів у теології. Усе це покликане, зрештою, сприяти подоланню розриву теології із реальністю повсякдення, виробити низку аргументованих альтернатив загрозовому поширенню релятивізму в етиці.

Спільність позиції християнських теологів, незалежно від їхньої конфесії, полягає в переконанні, що знайти вихід із трагічних супереч-

ностей власного існування людина, пригнічувана страхом смерті, непереборною тяжкістю первородного гріха, може лише через віру, через долучення до Абсолютного буття. Подолання страху небуття, драми втрати сенсу, тягаря провини у християнській теології ставиться у нерозривний зв'язок із знаходженням людиною власної ідентичності, щоденним утвердженням мужності буття у протистоянні злу. З усім тим набуття цілісності себе можливе лише в акті віри, в стані захопленості Богом. Для теологів названі екзистенційні тривоги людини — це безпомилковий індикатор тісного зв'язку людини з Абсолютним буттям, від якого людина відчужена фактом свого земного існування.

Драма відчуження людини від власних джерел та необхідність повернення до автентичних смислів і символів особливо гостро відчувається під час воєнного лихоліття, коли життя та смерть, милосердя та насильство йдуть поруч. А тому нині цілком зрозумілою є гостра зацікавленість вірян у формулювання чітких переконань щодо насильства та вироблення ставлення до нього.

Якщо кинути ретроспективний погляд на історію людства, неможливо не помітити, що раннє християнство рішуче відкидало насильство будь-якого ґатунку, віддаючи перевагу добровільному мучеництву перед злом у будь-яких його формах. З тих часів питання відповідальності релігійних спільнот за мир, їхньої компетенції у справі збереження миру поставали у своїх крайніх проявах між прибічниками повного пацифізму, які заперечували насильство, та прихильниками справедливої війни, які знаходили підстави для її виправдання. Однак слід визнати, що традиційне християнське бачення все ж таки різними засобами радше заохочує відразу до несправедливості та насильства, аніж його виправдання й обґрунтування. Релігійна свідомість християн створює цілу низку перепон для протидії йому, серед яких найбільш переконливими є приклади Ісуса, християнських святих і подвижників, непереборний моральний акцент на любові та миротворчості.

Здається, що в цьому ключі завдання християнської теології полягає у постійній кореляції споконвічних і загальнозначущих екзистенційних питань й переживань людини з позачасовими та абсолютними істинами Одкровення. Яким же буде вибір християнина, чи зможе він засвоїти ці істини, глянувши на них чистими очима істинної віри, та жити за призначенням, розірвавши кайдани відчуження і стверджуючи мужність буття? На ці питання дасть свою відповідь історія, а християнська теологія допомагатиме вірянам зробити правильний вибір.

Отримано 28.12. 2024

Прорецензовано 06.02.2025

Підписано до друку 01.05.2025

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Augustine. (2001). War and Peace. In: E.M. Atkins, R.J. Dodaro (Eds.), *Augustine: Political Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press.
- Caputo, J. (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fiala, A. (2012). Pacifism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/pacifism/>
- Stott, J.R.W. (1984). *Issues Facing Christians Today*. (1984). London: Marshall Pickering.
- Koreth, E. (1998). *Fundamentals of Metaphysics* / Transl. from German. [In Russian]. Kyiv: Tandem. [=Копер, Э. (1998). *Основы метафизики* / Пер. с нем. Киев: Тандем.]
- Küng, H. (2005). *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*. Piper München Zürich.
- McGrath, A.E. (2017). *Christian Theology. An Introduction*. 25th Anniversary 6th Edn. John Wiley & Sons Ltd.
- Miller, A.S. (2013). *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology (Perspectives in Continental Philosophy)*. 1st Edn. Fordham University Press.
- Rahner, K. (2014[1984]). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Verlag Herder.
- Tillich, P. (2008). *The courage to be*. Yale University Press.
- Underwood, L. (2021). *The Root of All Evil? Terrorism: Religion and Politics*. Transl. from English. Kharkiv: Humanitarian Center Publishing House. [=Андервуд, Л. (2021). *Корень всего зла? Терроризм: религия и политика*. Пер. с англ. Харьков: изд-во «Гуманитарный центр».]
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity* / Trans. by L. D'Isanto. Columbia University Press.

Received 28.12. 2024

Reviewed 06.02. 2025

Signed for printing 01.05. 2025

Igor GUDYMA,

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Leading Research Fellow at the Department of Religious Studies,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytelska St., Kyiv, 01001
igorgudyma67@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6053-216X>

CHRISTIAN THEOLOGICAL PROBLEM OF THE CONTINGENCY
OF THE WORLD, WAR AND INDIVIDUAL COURAGE OF BEING
IN THE PERSPECTIVE OF MODERN WORLDVIEW CATEGORIES

The armed aggression against Ukraine challenged the fundamental principles of the European world order, it also shook the entire Christian world and forced to rethink some traditional beliefs and views. Within the framework of various Christian faiths, new accents introduced into the doctrine of peace and war are expressed to a greater or lesser extent, but are oriented towards a similar result — to update, as far as possible, the existing provisions of the doctrine and bring it closer to historical reality. Therefore, among different Christian confessions, despite the rather noticeable dissimilarity of theologians' ap-

proaches, a common motive for reflection is concern for the earliest possible overcoming of the gap between one's own faith and the reality of the modern world. The war clearly showed the clergy and the general public of ordinary believers that ignoring the dramatic realities of war, trying to stand aside from them, is no longer acceptable, otherwise it will lead to believers floundering in the archaic past, in a closed circle of outdated ideas, all that is unlikely to resonate in the minds of contemporaries. Christianity, even in the initial stages of its own formation, as a historically separate, original faith, resolutely rejected violence of any kind, giving a decisive preference to voluntary martyrdom over evil and violence in any of their types and forms.

Since time immemorial, the question of the responsibility of religious communities for peace, their competence in preserving peace, has arisen in its extremes between supporters of complete pacifism, who openly and directly denied violence, and supporters of the so-called "just war", who found grounds for its justification in individual cases. Since time immemorial, the issues of the responsibility of religious communities for peace, their competence in preserving peace in its extreme manifestations, have arisen between supporters of complete pacifism, who openly and directly rejected violence, and supporters of the so-called «just war,» who found grounds for its justification in individual cases.

However, it must be admitted that the traditional Christian point of view, by various means, still encourages aversion to injustice and violence rather than its justification.

Keywords: *essential ideals, religion, God, contingency, evil, pacifism, just war.*