

*Олексій  
Панич*

## **ЦЕРКВА – УНІВЕРСИТЕТУ: український контекст**

---

Ці нотатки виростили з міркувань над трьома книгами. Перша з них, «Ідея Університету» Дж.Г. Ньюмена, вийшла більш як 150 років тому і досі не перекладена українською, тож вона, на жаль, наразі не є активним чинником вітчизняного освітянського та філософського дискурсу. Друга, «Ідея університету: переосмислення» Я. Пелікана, була написана в діалозі з першою за більш ніж 130 років після неї; вона доступна українському читачеві стараннями видавництва «Дух і Літера». Але безпосереднім поштовхом для перечитування цих двох книг стала третя, написана українськими авторами М. Черенковим і Д. Гореньковим; її презентація відбулася в Києві, в Інституті Св. Томи 4 жовтня 2013 року..

Ця остання книга вразила мене вже самою своєю назвою. Стосунки Церкви та Університету<sup>1</sup> в Україні зараз лише починають відновлюватися після тривалого розриву, який неминуче обернувся істотними втратами для обох сторін. Тож важливо і показово, що автори книги, які самі є людьми Церкви та людьми Університету (перший — доктор філософських наук, професор провідного українського університету і один з інтелектуальних лідерів українського протестантизму; другий — виконавчий директор руху «Співдружність студентів-християн»), від самого початку опікуються насамперед не тим, що

---

<sup>1</sup> Пишу обидва слова з великої літери слідом за М. Черенковим і Д. Гореньковим. Далі в цьому міркуванні я розрізнятиму Церкву та церкви, і так само — Університет та університети.

Церква може «взяти», а тим, що вона може *дати* — або принаймні *запропонувати* Університету.

Звичайно, тема «Церква та Університет» є набагато ширшою і загалом, і в нашому українському контексті зокрема. Тут треба казати також і про те, чи може бути Університет корисним Церкві; і про те, як має змінитися Церква, щоб вона могла підтримувати з Університетом стабільні та взаємно плідні стосунки. Автори згаданої української книжки заторкують і ці моменти також. Але в цих нотатках я хотів би зосередитися лише на одному і, можливо, найбільш контроверсійному питанні: чи потрібна Церква сучасному українському Університетові, і якщо так, то чому і чим саме?

Починати це міркування доведеться з визначення базових понять — адже і загалом, і надто в українському контексті, не є самоочевидним ні те, «що таке Університет», ні те, «що таке Церква». Варто зазначити, що розуміння Церкви у авторів трьох зазначених книжок помітно відрізняється відповідно до їхньої конфесійної належності, яка у двох із названих чотирьох авторів ще й визначальним чином змінювалася у певні переломні моменти їхнього життя. Найпростіше в цьому плані молодим протестантам М. Черенкову і Д. Горенькову, які природно виходять з притаманного їхній конфесії розуміння Церкви як зібрання людей, що є «живим камінням» (1 Петра 2: 5), з якого й будується «духовний дім», заснований Христом на «живому камені» Петра. Ось чому для М. Черенкова питання про «Церкву і Університет» — це насамперед питання про християн в університеті. «У певному розумінні Церква не має власного простору, вона присутня скрізь, «посеред нас», зокрема й в Університеті» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 29]. Ба більше: саме тут «місіологія прокладає нові шляхи еклезіології. Церква в Університеті трансформується в Церкву Університету» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 29].

Навряд чи цю останню тезу підтримав би Джон Генрі Ньюмен — ні до, ні після зміни своєї конфесійної належності. Формальний бік цієї історії відомий: молодий вірянин Англійської церкви «вступив до Оксфорду в червні 1817 року, коли йому ледь виповнилося шістнадцять, і перебував там майже двадцять дев'ять років»; але зрештою участь в «оксфордському русі» призвела його до радикального рішення: «9 жовтня 1845 року він став римокатоликом, а це змусило його 23 лютого 1846 року з боєм залишити те місце, в якому він прагнув, за його власними словами... постійного перебування аж до скону» [Пелікан, 2008: с. 23–24]. В змістовному плані це навернення, напевно, можна було б описати так: розуміння Ньюменом Церкви (тобто його особисте еклезіологічне бачення) у певний момент зазнало таких радикальних змін, що йому довелося ідентифікувати своє розуміння вже з іншою земною структурою (іншою «церквою», якщо читач дозволить мені тут свідоме використання маленької літери). Свою книгу «Ідея університету» Ньюмен пише вже у статусі католика (а також ректора новоутвореного Католицького університету Ірландії), тож у його згадках про «Церкву»

практично завжди відчутна потужна організаційна конотація (як-от у «Передмові»: університет «має свою справу інтелектуальної освіти; але Церква зміцнює його у виконанні цієї справи» — ясно, що йдеться насамперед про потужну централізовану структуру, від імені якої авторитетно висловлюються її ієрархи).

Ярослав Пелікан також змінив свою конфесійну належність: змолоду пастор лютеранської церкви, він 1998 року перейшов у православ'я. Отже, в цьому разі також доводиться казати про специфічну зміну «особистої еклезіології». Але це сталося вже після видання книги «The Idea of the University: A Reexamination». В кожному разі, в книзі Я. Пелікана особливості його еклезіологічного бачення (хай би яким воно було за шість років до зазначеного переходу) відчущаються не так виразно; його темою взагалі є радше не «Церква та Університет», а «Університет з погляду людини Церкви» — якою Я. Пелікан, безумовно, залишався і як лютеранин, і згодом як православний. Тому в його міркуваннях Церква присутня насамперед як парадигмальний взірець, на тлі якого можна краще осягнути такі істотні риси Університету, які зсередини цієї установи не завжди є очевидними. Наприклад: «Специфічна риса всеосяжної універсальності й водночас яскравої локальності, що в церковному слововжитку називається кафоличністю, на наш погляд притаманна, в певному сенсі, й університетові» [Пелікан, 2008: с. 53].

Яка з цих еклезіологічних настанов є релевантною для міркування про «Церкву та Університет» в українському контексті? Вочевидь, тут потрібні вони всі, і бажано всі одночасно, позаяк Україна у своїй реальній багатоконфесійності насправді є унікальним державним утворенням у масштабах цілої Європи. Як зазначив Хосе Казанова в лекції, прочитаній в НАУКМА 18 червня 2013 року, «Україна є єдиною європейською державою, яка істотно відійшла від європейської моделі «церкви» та «секти», тобто релігії національної більшості... та релігійних меншин, і розвинула релігійний простір, споріднений з американським деномінаціоналізмом», де «сполучення множини конкурентних національних «церков» (УПЦ-МП, УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ) разом із динамічним зростанням євангелічних протестантських релігійних спільнот (баптистів та п'ятдесятників), а також конституційний устрій неконфесійної секулярної держави... сприяли розвитку справді вільного та змагального релігійного ринку, на якому, здається, процвітають всі релігії»<sup>2</sup>.

За таких умов ставити проблему «Церква та Університет в Україні» можна лише виходячи з такого узагальненого розуміння Церкви, в якому так чи так впізнали б себе всі головні наявні в Україні християнські конфесії (тобто щонайменше всі шість, згаданих у наведеній вище цитаті з Казанови). Тому, свідомо утримуючись від будь-яких входжень в еклезіо-

<sup>2</sup> Цитую за матеріалами лекції, люб'язно наданими мені її автором. Переклад з англійської мій.

логічні розбіжності, я розумітиму тут під «Церквою» (з великої літери) ту «ідею Церкви» (симетрично Ньюменовій «ідеї Університету»), з якою не можуть не погодитися всі християни: Церква (ἐκκλησία, тобто «народне зібрання») як «тіло», «головою» якого Богом був даний Христос [Ефес. 1: 22–23]: «καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ ἣτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου» («і Його дав найвище за все за Голову Церкви, а вона Його тіло, повня Того, що все всім наповняє»<sup>3</sup>). Земними проєкціями цього духовного тіла я, утримуючись від всіляких конфесійних прихильностей, вважатиму всі ті «церкви» (християнські спільноти та утворені ними інституції), які так чи так виконують функцію представництва «міста небесного» у «місті земному» — або ж, що те саме, представництва «небесної спільноти» у «земній спільноті»<sup>4</sup>.

Не менш специфічним за українських умов є й контекст розрізнення університету (університетів) та «ідеї Університету». Якщо за радянських часів держава доволі чітко витримувала «жанрову різницю» між «університетами» та «інститутами», то в незалежній Україні статус університету було істотно розмито, насамперед під впливом двох взаємопов'язаних чинників: профілювання та інфляції адміністративних «статусів». Під першим маю на увазі появу поняття так званого «профільного університету», який пропонує студентам освітні послуги в рамках не універсуму «широкого спектра природничих, гуманітарних, технічних, економічних та інших напрямків»<sup>5</sup> загалом, а лише, сказати б, «локального універсуму» відповідної галузі («Можуть створюватися класичні та профільні (технічні, технологічні, економічні, педагогічні, медичні, аграрні, мистецькі, культурологічні тощо) університети»<sup>6</sup>). До такої «профілізації університетів» українські вищі навчальні заклади у середині 1990-х років активно підштовхнуло проведене тодішнім керівництвом МОН ранжування наявних вищих навчальних закладів за формальним статусом, суть якого можна грубо висловити простою формулою: «академія за визначенням крутіша за інститут, а університет за визначенням крутіший за академію»<sup>7</sup>. Оскільки в державних вищих навчальних закладах наявність того чи того з трьох зазначених статусів безпосередньо впливала на рівень та обсяги бюджетного фінансування, а також інші адміністративні привілеї (легкість «пробивання» нових спеціальностей, відкриття вчених рад тощо), українські державні «інститути» радянського часу (сільськогосподарські, будівельні, металургійні тощо) наввипередки

<sup>3</sup> Переклад І. Огієнка.

<sup>4</sup> Наголошу, що друга пара виразів також є цілком легітимним перекладом Августинової опозиції *civitas dei / civitas terrena*.

<sup>5</sup> Ст. 25 чинного Закону України «Про вищу освіту».

<sup>6</sup> Там само.

<sup>7</sup> Частково це стало відповіддю на неконтрольовану тоді державою появу численних приватних вищих навчальних закладів, в назві яких часто фігурувало слово «університет» — що, принаймні у деяких випадках, виглядало відвертим шахрайством.

ринули здобувати собі звання «університету», розглядаючи статус «академії» лише як втішний приз для найменш вдалих претендентів<sup>8</sup>. Звичайно, за певний час статус «університету» здобуло надто багато вищих навчальних закладів, щоб «найкрутіші» з них могли й надалі хизуватися цим статусом (здобуваючи низку адміністративних привілеїв) на тлі решти, тож Міністерством освіти та науки України було оголошено нові раунди змагання вже за інші бюрократичні «статуси»<sup>9</sup>; але то вже, як кажуть, інша історія. Нам достатньо лише констатувати, що внаслідок цих тривалих бюрократичних змагань за право упривілейованого доступу до державного бюджету в Україні з'явилася ціла низка вищих навчальних закладів, які формально мають у назві слово «університет», але мають між собою настільки мало спільного, що вивести з їхньої практики якусь загальну «ідею Університету» в індуктивний спосіб було б вельми проблематичним заняттям<sup>10</sup>.

Отже, і тут доведеться зосередитися на «ідеї Університету», залишаючи відкритим питання про те, якою мірою цій ідеї відповідає та чи та група українських вищих навчальних закладів. Але я, на відміну від Я. Пелікана та Дж.Г. Ньюмена, свідомо не хочу надавати цій ідеї проективного характеру — або, іншими словами, висловлюватися про ідею Університету не в індикативі, а в оптативі. Адже ідея, висловлена в оптативі, є що виразні-

<sup>8</sup> 1995 року, будучи присутнім на засіданні колегії МОН, я особисто став свідком характерного діалогу. Виступає ректор сільськогосподарського інституту, який хоче здобути статус університету. Колегія тоді була останньою інстанцією у вирішенні таких питань (ДАК була створена роком пізніше). Між ректором і заступником міністра відбувається приблизно така дискусія: «— Ну то що, дасте нам університет? — Ні, не дамо; ви ж бачите, у вас такі й такі показники не відповідають вимогам до університету. — Ага! А два місяці тому проходив «такий-то» сільськогосподарський інститут, так їм дали «аграрний університет»? А у них ці показники були ще нижчими! — Ну, то ми з того часу наші критерії переглянули і підвищили. — Але це ж несправедливо! Їм дали університет, то дайте і нам! — Ні, можемо дати лише академію. — Ні, ну давайте нам університет! — Так: або беріть академію, або знімаємо питання з розгляду і залишайтеся інститутом! Згодні на академію?! — Ну... добре... хай буде хоч академія...».

<sup>9</sup> Зокрема, наступним раундом стало змагання за так званий «четвертий рівень акредитації», заради введення якого сплели національну ієрархію кваліфікаційних рівнів вищої освіти, подавши «магістра» як щось «крутіше» за «спеціаліста». Коли забагато стало вже й «університетів четвертого рівня акредитації», флагмани галузі пролобювали новий раунд змагання за статус так званого «національного» вищого навчального закладу. Попри те, що на сьогодні вже й цей статус зазнав певної інфляції, спроби оголосити наступні раунди поки не мали успіху, хоча такі ідеї з вуст представників «провідних» вищих навчальних закладів лунали неодноразово (зокрема, ідея так званого «академічного університету», утвореного шляхом поєднання «національного університету» з дослідницькими інститутами НАН України)..

<sup>10</sup> Уважний погляд на текст вже цитованої ст.25 чинного Закону України «Про вищу освіту» виявляє, що згадка в її тексті про «профільні університети» відверто суперечить поданому на початку цієї ж статті визначенню того, що цей Закон розуміє під «університетом» загалом.

шою, то ексклюзивнішою; мені ж, навпаки, хочеться (як і з Церквою) сформулювати загальне визначення Університету в максимально інклюзивний спосіб, наскільки це можливо без втрати *differentia specifica*.

В цій перспективі надто ексклюзивним здається вишукане, але дещо прокрустове визначення Дж.Г. Ньюмена «Університет... є місцем викладання універсального знання» (Передмова<sup>11</sup>), яке залишає відкритим питання про легітимність так званого «дослідницького університету» (*research university*). В світлі неминучої «професіоналізації» (якщо не «профілізації»), яка нині охопила університети всього світу, доводиться сприймати *cum grano salis* і тезу Дж.Г. Ньюмена про те, що «Університет, взятий у своїй чистій ідеї... не претендує вправляти розум ні в мистецтві, ні в обов'язку; його функцією є інтелектуальна культура» (I.vi.1). Можна погодитися, що університет має давати своїм студентам щось більше за «чисту» професію, і цим більшим цілком може виявитися та сама «інтелектуальна культура»; але жорстке протиставлення Дж.Г. Ньюмена навряд чи може бути визначним сьогодні навіть на правах слушного оптативу.

Більш обнадійливим здається інше розгорнуте міркування Дж.Г. Ньюмена, де він прояснює те саме поняття «універсального знання», що його він зробив засадовим щодо свого початкового визначення університету: «Справжнім розширенням розуму є лише спроможність бачити одразу багато речей як одне ціле, визначати для кожної з них її справжнє місце в універсальній системі, розуміти їхні відповідні цінності й визначати їхню взаємну залежність. Саме ця форма універсального знання, про яку я вже казав раніше, усталюється в індивідуальному інтелекті й становить його досконалість. Здобувши це справжнє прояснення, розум ніколи не розглядає жодну частину розлогого предмета Знання, не згадавши, що це лише частина, і не формуючи асоціацій, що впливають з цієї згадки. Він робить все таким, що воно певним чином веде до решти» (I.vi.6). Отже, університет є університетом не тому, що пропонує студентам універсальний набір інформації, і не тому, що пропонує їм універсальні методологічні «відмічки» для обробки будь-якої інформації, а радше тому, що навчає бачити будь-який окремий предмет знання в контексті більшого цілого, яким, в остаточному рахунку, є Універсум — тобто Всесвіт.

Я. Пелікан, починаючи виклад свого розуміння «ідеї Університету», одразу заторкує проблему ексклюзивності/інклюзивності визначення університету в оптативі, зокрема у вигляді набору «засадових першопринципів», що їх буцімто має дотримуватися університет, аби відповідати, як сказав би Гегель, своєму поняттю. Надто це стосується визначення університету з християнських позицій, позаяк у перспективі створення «християнського універси-

<sup>11</sup> Цитати з книги Дж.Г. Ньюмена, за винятком «Передмови», надалі позначатиму як у книзі Пелікана: тобто зі вказуванням номера тому (I або II), лекції (маленькими римськими цифрами) та розділу (арабськими цифрами)

тету» як такого, де Церква здійснюватиме «контроль за віросповіданням викладачів і студентів», «близькість першопринципів, про які говорили Ньюмента Марітен, до християнської догматики... може турбувати» [Пелікан, 2008: с. 64] — аж настільки, що «більш слухним видається взагалі занехаяти пошук першопринципів, ніж піддати ризику осереддя університету — принцип вільного дослідження» [Пелікан, 2008: с. 65].

Я. Пелікан визнає, що у цьому розумінні «міркування Ньюмена та Марітена про певні першопринципи, що мають бути підвалинами університетської освіти... мають виразний присмак одноманітності та авторитаризму» [Пелікан, 2008: с. 64]. Але неважко побачити, що принаймні один «першопринцип» — а саме «принцип вільного дослідження» — Я. Пелікан у цьому самому міркуванні вводить одразу і беззастережно. Далєбі, навряд чи знайдеться хтось, хто наважиться свідомо вилучити з визначення Університету цю конкретну підвалину. Проте Я. Пелікан не вважає, що цей принцип автоматично скасовує решту чи унеможлиблює їхній продуктивний пошук. Навпаки, він у своїй книзі намагається визначити істотно притаманні університету «інтелектуальні чесноти», і саме в цьому полягає головний зміст анонсованого ним у назві книги «переосмислення».

Втім, для мого теперішнього міркування не потрібно ні визнавати перелік цих чеснот, як його подає Я. Пелікан, ні заперечувати цей перелік повністю або частково. Натомість варто підкреслити, що вже згаданий нами «принцип вільного дослідження» в історії університету як інституції доволі швидко отримав виразний організаційний вимір. Як слушно нагадує Я. Пелікан, саме завдяки цьому, зокрема, «Джон Вікліф в Оксфорді, і Ян Гус у Празі, і Мартін Лютер у Вітенберзі» мали можливість кинути свої виклики церкві «зі святилища університету, чия академічна свобода, права та привілеї давали їм певний прихисток і від церкви, і від держави» [Пелікан, 2008: с.90]. За всієї неоднозначності оцінки цих подій крізь призму поглядів різних церков (тобто конфесій) загалом можна стверджувати, що саме вони якнайкраще показують, чому організаційна автономія університету насправді потрібна і Церкві, і (аналогічним чином) Державі. Враховуючи істотність для університету «принципу вільного дослідження», можна стверджувати, що там, де університет повністю підпорядковується або Церкві, або Державі, і не чинить своїм «стейкхолдерам» конструктивного опору інституції, що ставить вільний пошук істини понад усе, він хоч-не-хоч виконує обов'язки їхнього слуги, але виконує їх завжди погано. В світі тварин є такі істоти, які в неволі не виживають взагалі; університет в неволі виживає, але кволіє. Звичайно ж, автономія університетів не може бути й ніколи не буває абсолютною — попри зрозуміле (у вказаному контексті) прагнення представників університету завжди чинити «опір... вимогам підзвітності» [Пелікан, 2008: с. 260] та їхню прикру манеру згадувати «про своє суспільне служіння та користь від нього» [Пелікан, 2008: с. 261] лише у контексті пошуку фінансування. Але ці проблеми можна конструктивно

розв'язувати лише складним шляхом перемовин та домовленостей; силова ж руйнація автономії університету насправді підриває ту засадову пізнавальну настанову, без якої університет неможливий як такий.

Таким чином, у подальшому міркуванні я розумітиму під «Університетом» освітньо-дослідницьку інституцію, завданням якої є вільний пошук істини та «добре міркування з усіх питань» (I.vi.1; курсив мій. — *О.П.*), що за визначенням передбачає відкритість Універсуму як остаточному контексту пошуку істини у будь-якій конкретній галузі. Безумовно, таке розуміння «ідеї Університету» далеко не є вичерпним і не охоплює сукупності його навіть найістотніших ознак; але для моїх теперішніх цілей його має бути достатньо.

Повернімося тепер до питання про форми взаємодії Церкви та Університету. На думку М. Черенкова, «у постсекулярному світі перед християнами відкриваються дві перспективи співучасті у долі суспільства через Університет. По-перше, це місія в Університеті — християни в університеті. По-друге, це Університет як місія — християнський університет» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 14]. Визнаючи слухність цих двох перспектив (про кожен з яких, безумовно, потрібна окрема розмова), я б наважився додати до них ще третю і, знов-таки, найконтroversійнішу: перспективу присутності в не-християнському (скажімо, українському «державному») університеті окремої спеціальності «Теологія». М. Черенков заторкує це питання лише побіжно; Я. Пелікан обминає його зовсім. Натомість розгорнуте і потужне міркування на цю тему знаходимо у Дж.Г. Ньюмена, думки якого, на моє глибоке переконання, не втратили своєї актуальності ще й сьогодні.

Свою позицію з цього приводу Дж.Г. Ньюмен із гідною заздрості витонченістю викладає «у формі силогізму: — Університет, як я маю стверджувати, за самою своєю назвою претендує навчати універсального знання: Теологія безумовно є гілкою знання: тож як можливо йому зазіхати на всі гілки знання, але виключати з предметів свого викладання той, який є щонайменше настільки ж важливим та розлогим, як кожен з них? Я не бачу можливостей заперечити жоден із засновків цього аргументу» (I.ii.1). Ту саму тезу можна викласти також і від протилежного: «якщо Університет, за самою своєю природою, є місцем викладання, де сповідується універсальне знання, і якщо у певному так званому Університеті виключається такий предмет, як Релігія, неминучим є один з двох висновків, — або, з одного боку, що галузь Релігії цілком нездатна до реального знання, або, з іншого боку, що в такому Університеті обминається одна особлива та важлива гілка знання» (I.ii.1).

Як можна заперечити це міркування? Очевидний крок — спробувати встановити такий критерій знання, якому відповідають всі інші університетські науки, але за визначенням не відповідає теологія. Дж.Г. Ньюмен передбачає такий хід думки і дає своїм опонентам цілком гідну філософську відсіч: «Я не можу так побудувати моє визначення предмета Універсального



Знання і так окреслити його межі, щоб включити до нього інші науки, які зазвичай вивчаються в Університетах, і виключити з нього науку Релігії. Наприклад, чи обмежимо ми нашу ідею Універсального Знання свідочтвами наших чуттів? тоді ми виключаємо етику; інтуїцією? ми виключаємо історію; свідченням? ми виключаємо метафізику; абстрактним міркуванням? ми виключаємо фізику» (I.ii.3).

Чи, може, ми скажемо, що всі інші університетські науки є знанням, бо вони вивчають те, що безумовно існує, натомість теологія не є знанням, бо вивчає «Бога, якого немає»? Втім, нісенітну наївність такої відповіді видно неозброєним оком<sup>12</sup>. У декларованому атеїстичній радянській державі ще можна було відбутися (насправді цілком безглуздими) формулами на кшталт «але ж наука неспростовно довела, що Бога немає»; сьогодні ж хоча б почасти філософськи освічений студент вже усвідомлює, що перспектива достеменного «доказу неіснування Бога» насправді є ще менш оптимістичною, ніж перспектива достеменного доказу Його існування — а отже, питання існування Бога на суспільному рівні аж ніяк не може бути «закрите» начебто вирішальними доказами як «за», так і «проти».

Звичайно, окрема людина (або група людей) цілком може дійти для себе такого невтішного для Бога висновку. Але чи мають вони підстави накидати свій висновок решті, встановлюючи університетові обмеження в апорі визначений атеїстичний спосіб?

На це останнє запитання є відповідь, яка на перший погляд здається цілком слушною. Існування того, що становить предмети всіх інших університетських наук, визнано всіма членами суспільства без винятку; існування ж Бога визнано лише деякими членами суспільства; отже, вивчення теології мусить бути їхньою суто приватною справою. Варто згадати, що цю позицію озвучували вже за часів Дж.Г. Ньюмена. Деякі вчені мужі, зазначає Дж.Г. Ньюмен, «пропонують певний компроміс між їхніми опонентами, хто закликає до вільного доступу Теології до Шкіл Науки, і ними самими, хто виключив би її зовсім, і цей компроміс полягає у такому: вона (Теологія) мусить справді бути виключена з громадських шкіл, але має бути дозволеною в приватному порядку, коли наявна достатня кількість осіб, які цього бажають» (I.iii.1). Відповідно, виникає «проект викладання секулярного знання в університетському лекторії, і повернення релігійного знання до парафіяльного священика, катехізису та вітальні» (I.iii.1).

Перекладаючи цей «проект» сучасною мовою, — до того ж у ще ліберальнішій, ніж у Дж.Г. Ньюмена, версії, — скажемо так: навіть якщо тео-

<sup>12</sup> Охочим «закрити» питання у такий спосіб адресовано уїдливу, але цілком слушну репліку Я. Пелікана: «З наївністю багатьох вірян, світські критики релігійних уявлень часом вважають, буцімто визнання апоріорних істин, які неможливо довести, притаманне лише вірянам, а їхні власні дослідження та університети вільні від таких упереджень» (Пелікан, 2008: с. 93).

логія і може бути дозволеною в якомусь українському університеті, нехай це буде приватний університет; інакше ми повертаємося до фактичної ретократизації державної освіти, яка не лише є, а й має залишатися суто світською.

Але чи не є така позиція дискримінацією українських вірян?

Здається, будь-яке рішення тут неминуче призводить до насильства проти тієї чи тієї частини суспільства. Державна вища освіта або є, або не є світською; якщо вона є світською, вона виключає релігійність (хіба як предмет дослідження цілком світського «релігієзнавства»); якщо вона не виключає релігійність, вона вже не є світською. Атеїсти або віряни — хтось-то у цій ситуації неминуче виявиться постраждалим.

Я переконаний, що це міркування є методологічно хибним; але демонстрація цієї хибності вимагає переведення розмови на цілковито інший рівень. Ключове питання тут можна сформулювати так: чи справедливо вважати, що секулярне (=світське) за визначенням дорівнює атеїстичному і, відповідно, що секулярний університет по своїй суті завжди є атеїстичним університетом, а секулярна держава — атеїстичною державою?

Рясні підстави для ствердної відповіді дає європейська історія останніх сторіч, коли університети, звільняючись з-під проводу церкви, швидко змінювали формально декларований ними «нейтральний» статус на статус більш чи менш виразно антирелігійний. М. Черенков, вторячи Дж.Г. Ньюмену, зазначає: «Проект модерну оскаржив право теології на присутність в Університеті. Християнство було ізольоване у відведеному йому «гетто» храмової та приватної релігійності. Університет було оголошено нейтральною територією. Насправді ж місце вигнаного християнства негайно було зайняте секулярністю як настроєм, а згодом і секуляризмом як світоглядом» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 11].

Але що таке «секуляризм як світогляд»? Чи не є «секуляризм» у цьому вислові лише політкоректним псевдонімом атеїзму?

Чарльз Тейлор у книзі «Секулярна доба» вирізняє три головних розуміння «секулярності». Перше, безпосередньо пов'язане з нашою теперішньою темою «Церква та Університет», «зосереджується на суспільних інститутах і відповідних практиках — насамперед, хоча й не винятково, на рівні держави. Тоді характерну ознаку секуляризації вбачають у тому, що політична організація будь-якого домодерного суспільства у певний спосіб підкріплювалася та гарантувалася вірою в Бога (...), тоді як модерна західна держава геть вільна від подібних зв'язків» [Тейлор, 2013: с. 13]. Секулярність у другому розумінні «полягає в занепаді релігійних переконань і практик; у тому, що люди відвертаються від Бога й уже не відвідують церкву» [Тейлор, 2013: с.16]. Але глибинною основою того та того у Ч. Тейлора виявляється «секулярність» у третьому розумінні, де йдеться «насамперед про становище віри в суспільстві. У цьому сенсі поворот до секулярності є, серед іншого, рухом від суспільства, де віра в Бога була незаперечною і не піддавалася жодному

сумніву, до такого, де віру розуміють як певний варіант вибору поряд з іншими, і часто цей вибір не є найлегшим» [Тейлор, 2013: с.16].

Відповідну історичну трансформацію Ч. Тейлор розлого описує у кількох розділах книги «Секулярна доба» і конспективно підсумовує у розділі «Що означає секуляризм?» своєї останньої книги «Дилеми та зв'язки» [Taylor, 2011]. Від початку термін *saecular* «був одним з термінів діади. Секулярне стосувалося «доби», тобто профанного часу, і протиставлялося тому, що стосувалося вічного, або сакрального часу. Звідси випливає «очевидне розуміння «секуляризації», яке корениться у наслідках Реформації. У цьому розумінні йдеться конкретно про те, коли певні функції, властивості та інституції переходять від церковного контролю під контроль мирян» [Taylor, 2011: р.304]. Далі, від XVII сторіччя, «постала нова можливість — розуміння суспільного життя, в якому не було нічого крім «секулярного». Оскільки «секулярне» від початку позначало профанний чи звичайний час у його протиставленні вищим часам, необхідно було дійти розуміння профанного часу без жодних згадок про вищі часи. Слово вживали й надалі, але його зміст глибоко змінився, бо контрапункт став докорінно іншим. Контраст проводили вже не з іншим часовим виміром, в якому мали свою нішу «духовні» інституції; радше секулярне, у цьому новому значенні, протиставляли будь-якій тезі, висунутій в ім'я чогось трансцендентного цьому світові та його інтересам» [Taylor, 2011: р. 304].

Отже, основою цього нового розуміння «секулярного» стало жорстке протиставлення «іманентного» та «трансцендентного» порядків, яке фактично звелось до тези про те, «що «нижчий» — іманентний чи секулярний — порядок є єдиною наявним, і що вищий — або трансцендентний — є людською вигадкою. Очевидно, що попереднє винайдення чіткого розрізнення цих рівнів підготувало ґрунт для такої «декларації незалежності» іманентного [Taylor, 2011: р. 305].

Загальний світоглядний наслідок цього історичного зсуву Ч. Тейлор позначає вдалим терміном *immanent frame*, який я перекладаю українською як «іманентний каркас» [Тейлор, 2014]<sup>13</sup>. Цей каркас, вважає Ч. Тейлор, «об'єднує нас усіх як мешканців сучасного Заходу (принаймні саме такими я намагаюся нас змалювати)». Але при цьому «деякі з нас вважають цей каркас відкритим для чогось вищого, а інші вважають його закритим» [Тейлор, 2014]. Відповідно, в межах цього каркаса можна розрізнити і протиставити одне одному два протилежних «нахили»: «наш іманентний каркас немовби по-різному згинається до відкритості або закритості, причому той чи той нахил часто переважає в певних суспільних прошарках... Наприклад, у вищій школі наразі панує схильність до закритості» [Тейлор, 2014].

<sup>13</sup> Цитати з останніх розділів книги Тейлора даються в моєму перекладі, який зараз готується до друку у видавництві «Дух і Літера» як другий том українського видання книги «Секулярна доба».

Завважмо, що всі ці міркування Ч. Тейлора розвиваються під знаком бінарної альтернативи. Спочатку йдеться про середньовічне протиставлення «секулярного часу» та «вищих часів»; потім про ранньомодерне протиставлення іманентного та трансцендентного; нарешті, про сучасне протиставлення відкритості та закритості трансцендентному в рамках спільного для всіх нас «іманентного каркаса».

Але якщо в цьому плані ми приречені на бінарне мислення, ми змушені з прикрістю констатувати, що питання теології в світському університеті взагалі не має ненасильницького розв'язку. Наш спільний «іманентний каркас» є змушеною поступкою сучасній добі, коли вірянами в кожному суспільстві є *не всі*, а у багатьох випадках навіть *не більшість*; але в межах цього каркаса ми неминуче розходимося у питанні про те, чи має вища освіта «відкривати» для нас трансцендентний вимір (тобто релігію, тобто Бога), чи, навпаки, запевняти (чи пак удавати), що такого виміру насправді немає, а його наявні образи є лише продуктом людської фантазії.

Чи існує якийсь третій вихід або якийсь третій, «нейтральний» статус думки? Ч. Тейлор місцями визнає наявність такої «третьої» позиції, чи бодай претензій на її формування, але його щира релігійність раз у раз призводить його до тези, що така «третья» позиція все одно, рано чи пізно, опиняється перед доленосною бінарною альтернативою. Крім двох протилежних «крайнощів», якими є прагнення трансцендентної повноти та болісне відчуття її втрати, «є ще стабільний серединний стан, якого ми нерідко прагнемо», — розмірковує Ч. Тейлор у «Вступі» до «Секулярної доби» [Тейлор, 2013: с. 22]. «Тут ми знаходимо притулок від форм заперечення, вигнання та порожнечі, але не сягаючи повноти». Проте цьому серединному станові притаманне «те, що ми маємо певне відчуття тривалого контакту з місцем повноти й поступового, бодай повільного просування убік нього. Цього місця не можна зректися чи цілковито втратити надію на нього без підриву стабільності нашого серединного стану» [Тейлор, 2013: с. 22]. І тут питання знову стає руба: «Великим і очевидним контрастом... є те, що для віруючих опис місця повноти вимагає звертання до Бога — тобто до чогось вищого за людське життя та/або природу, — натомість для невіруючих це інакше: вони радше залишать кожний такий опис відкритим чи розумітимуть повноту в термінах натуралістично розтлумачених потенційних можливостей людських істот» [Тейлор, 2013: с. 24].

Іншу, значно напруженішу й вишуканішу, але також і значно рідкіснішу версію «серединної позиції» Ч. Тейлор вбачає у філософії Вільяма Джеймса, предметом якої він вважає той «відкритий простір», «де вітри схиляють нас навперемін до віри та невіри» [Тейлор, 2014]. Але, по-перше, цей «відкритий простір» в описі Ч. Тейлора, по суті, виявляється не власне простором, а лише унікальною позицією у просторі: своєрідною «точкою переходу», в якій ми виявляємося рівно посередині між «відкритим» та «закритим» нахилами «іманентного каркаса», на кшталт своєрідного

Буриданового віслюка. По-друге ж, Ч. Тейлор переконаний, що на практиці ми «не опиняємося в цій умовній позиції (sic! — *О.П.*) через цілу низку причин» — зокрема через те, що в практичному житті ми одразу потрапляємо у «закритий» чи «відкритий» «контекст, в якому ми формуємо ці вірування чи переконання», внаслідок чого «те чи те розуміння іманентного каркаса (як відкритого чи закритого) зазвичай перетворюється на самоочевидне — настільки, що нам важко навіть умовно уявити себе за його межами». Отже, перебування «в Джеймсовому відкритому просторі можливе лише тоді, коли ми... справді відчуємо певну силу обох протилежних позицій»; але «віра та невіра, відкритість і закритість настільки віддалені одна від одної, що такий крок вдається нечасто» [Тейлор, 2014].

Мені здається, що у цих побудовах Ч. Тейлора гостро бракує ще одного типу «серединної» позиції, пов'язаної з принципово іншим типом відкритості. Прообраз такої позиції можна знайти у філософії еллінізму, а найбільш систематизовану її версію — у вченні античних скептиків, яке насправді (принаймні у версії Секста Емпірика) істотно відрізняється і від того, як це вчення подавали їхні античні опоненти (включно з Августином, який полемізує виключно з «академіками», як їх описує Цицерон), і тим паче від того карикатурного «образу скептика», який поступово сформувався в модерній філософії [Панич, 2007]. Секст Емпірик виразно окреслює суть цієї позиції, конкретно у вимірі питань про релігію та бога, на початку третьої книги своїх «Піронічних підвалів». По-перше, бога неможливо помислити, бо мислити будь-яке помислимо (*ἐννοούμενον*) можна лише помисливши його сутність (*οὐσία*), і також помисливши його «десь» (*που*); що ж до бога, то догматики невинно розходяться у тому, як слід його мислити по обох цих позиціях (3.2.6-9). По-друге, навіть якщо бога можна помислити, з цілої низки причин слід *утриматися* (*ἐπέχεω*) з приводу того, чи він існує (3.6.1), враховуючи неспроможність догматиків довести ні існування бога (і так само його неіснування — хоча ця остання перспектива для Секста є менш актуальною), ні те, яким є бог (3.6-3.12). Висновок Секста в цьому розділі зводиться, звичайно ж, не до того, що «бога немає» (так подавати позицію скептиків навчилися лише за часів буяння модерного тоталітарно-бінарного мислення!), а до того, що «неможливо встановити (буквально: «є несхоплюваним»), чи є бог» (*καὶ διὰ ταῦτα ἄρα ἀκατάληπτόν ἐστὶν εἰ ἔστι θεός* — 3.11.10–3.12.1). При цьому скептик не «закриває» для себе питання і на цьому — бо це також перетворило б його на своєрідного «негативного догматика» (тепер вже в епістемологічному вимірі), а шире залишається відкритим для подальшого обговорення і готовим «шукати далі».

Звичайно ж, я не закликаю читачів приставати на цю своєрідну позицію; я лише підкреслюю її наявність. Також у міркуванні Секста мене найбільше цікавить не його руйнівна для догматиків аргументація, а його позитивна заявка на специфічну світоглядну відкритість, яка розташовується в іншій площині порівняно з «відкритим нахилом» «іманентного каркаса»

Ч. Тейлора. Для Ч. Тейлора докорінний світоглядний вибір сьогодення є вибором між відкритим та закритим нахилами «іманентного каркаса»; натомість я вважаю ще докоріннішим світоглядний вибір між відкритістю та закритістю не «трансцендентного», а самого *питання* про трансцендентне. В цьому вимірі сучасні носії світоглядних позицій розділяються не на «атеїстів та віруючих», а на тих, хто тримає для себе питання про наявність трансцендентного/існування Бога принципово відкритим, і тих, хто прагне неодмінно «закрити» його для себе у *позитивний чи негативний спосіб* (відповідно увірувавши або в те, що Бог є, або в те, що Бога немає).

Повертаючись тепер до питання про сутність та обсяг поняття «секулярного», ми можемо констатувати, що заявлена Ч. Тейлором (а також М. Черенковим та багатьма іншими) бінарна альтернатива «секулярного» та «релігійного» насправді позбавлена чіткості, оскільки в понятті «секулярного» некритично змішуються дві принципово різні світоглядні настанови: «відомо, що Бога немає» і «невідомо, чи Бог є». Освітній простір, «секулярний» у другому розумінні, зовсім не обов'язково має бути «секулярним» у першому. Те саме стосується і суспільного простору загалом.

Виходячи з такого розуміння секулярності, зовсім не обов'язково черговий раз зловживати (як на мене, зазвичай змістовно порожнім) префіксом «пост-», описуючи сучасний «світський університет» «вже не як секулярний, а як постсекулярний», і водночас — для (суто формальної?) симетрії — як «постхристиянський» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 13]. Натомість можна розглянути «секулярність» як спільний принцип існування абсолютної більшості сучасних університетів — крім лише тих, які відкрито встановлюють світоглядний ценз для своїх викладачів та/або студентів. Цей принцип полягає у визнанні нашого співіснування у спільному для нас секулярному «іманентному каркасі», із неієрархічною констатацією нашого поділу на тих, хто беззаперечно визнає наявність «трансцендентного виміру», тих, хто так само беззаперечно відкидає таку наявність, і... тих, хто шукає далі.

Для визнання такого неусувного світоглядного плюралізму кожен з нас, у певному розумінні, має зробити крок назустріч іншим *за межі* власного світогляду — з кінцевою перспективою зустрічі з ними у спільному духовному «царстві, де закон поглядів не є чинним» (ein Reich, in dem das Gesetz der Ansicht nicht mehr gilt) [Buber, 1978: S. 21]. В межах нашої теперішньої теми надзвичайно важливо зазначити, що саме такий крок неодноразово робить у своїх міркуваннях Дж.Г. Ньюмен, намагаючись у цей спосіб відшукати *спільний «серединний» ґрунт* зі своїми атеїстично налаштованими опонентами. «Я ще нічого не сказав про виняткову гідність Релігійної Істини, — підкреслює Дж.Г. Ньюмен, обстоюючи свою тезу про необхідність теології в університеті, — я лише кажу, що *якщо взагалі* (курсив мій. — О.П.) є Релігійна Істина, ми не можемо заплющувати очі на неї без упередження до істини будь-якого гатунку» (I.iii.4). Це діалогічне зведення безсумнівного особисто для Дж.Г. Ньюмена існування релігійної

істини до статусу припущення є в його книзі не разовим, а систематичним і продуманим кроком, в чому легко переконатися з наступного:

«...якщо розділити на клаптики (to plot out) дієвість людини означає спотворити книгу знання, за припущення, що така дієвість існує (on the supposition of that agency existing), чим мусить бути, за припущення її існування (курсив мій. — О.П.) винищення дієвості Бога?» (I.iii.6).

«...тепер, щодо Теології зокрема, якими насправді є її претензії, її важливість, її вплив на інші гілки знання, за припущення, що Бог є (курсив мій. — О.П.), чого я не маю наміру тут доводити (supposing there be a God, which it would not become me to set about proving)?» (I.iii.6).

«...я зовсім не можу зрозуміти, як, за припущення її істинності (курсив мій. — О.П.) (supposing it to be true), вона [Теологія], розглянута як знання, може не справляти глибокий вплив на філософію, літературу та будь-яке взагалі інтелектуальне створіння чи відкриття. Я не можу зрозуміти, як це можливо, як то кажуть, *заплющити очі на питання її істинності чи помилковості* (курсив мій. — О.П.) (to blink the question of its truth or falsehood)» (I.iii.8).

Використовуючи із вдячністю цей останній вислів Дж.Г. Ньюмена, я хочу наголосити, що саме і тільки цього ми можемо — ба насправді маємо — очікувати від *секулярного, але не атеїстичного* університету: *не заплющувати очі на питання істинності чи помилковості теології*. Але не заплющувати очі можна лише на те, що наявне перед очима; отже, присутність теології в університеті, з наданою їй можливістю самотужки озвучити власну позицію в діалозі рівних, є неодмінною передумовою того, щоб питання її істинності чи помилковості залишалося на рівні університету як інституції перманентно і продуктивно відкритим.

«Але ж, — скажуть мені, — чому держава має фінансувати підготовку теологів власним коштом, якщо цю підготовку здійснюють для потреб не держави, а тієї чи тієї церкви? Отож, хай церква і організує — і, разом з окремими громадянами, фінансує — цю підготовку у відповідних приватних університетах; заради цього навіть можна змінити законодавство, дозволивши церквам ставати засновниками юридичних осіб, що мають правовий статус *недержавних* закладів освіти».

На таке міркування я можу висловити два заперечення. Перше полягає в тому, що у цьому міркуванні принципово хибно — в дусі радянського тоталітаризму — подано стосунки суспільства і держави. Друге виводить нас на головну тезу всього мого теперішнього міркування: теологія в «державному» університеті необхідна не стільки заради теології, скільки заради самого університету.

Починаючи з першого: а чи не забуваємо ми про те, що у держави як такої просто *немає* «власних коштів», бо вона, за визначенням, є лише розпорядником коштів, наданих їй платниками податків, і має робити це в інтересах тих-то платників податків? Звісно ж, якщо йдеться про демократичну державу, якою принаймні намагається бути (чи бодай виглядати)

сучасна Україна. Фінансована державою, з коштів платників податків, підготовка спеціалістів також здійснюється не «для потреб держави», а для потреб суспільства. Далєбі, навіть випускники державних вищих навчальних закладів, що за бюджетний кошт оволоділи багатьма суто «світськими» спеціальностями, часто-густо йдуть працювати в приватний сектор — що також є однією з легітимних форм державного сприяння розвитку власного суспільства. Годі й нагадувати про ті тисячі й тисячі українців, які з різних причин (про що потрібна окрема розмова) завершують університетське навчання бюджетним (а то і власним) коштом, не плануючи жодного дня працювати за щойно отриманою спеціальністю...

У Держави — якщо розглядати її як «ідею», а не виходячи з сьогоденної української даності — немає і не може бути іншого завдання, крім якнайкращого і якнайзбалансованішого забезпечення інтересів її фундатора — тобто суспільства<sup>14</sup>. Якщо вагома частина цього суспільства є зацікавленою у появі в ньому високоосвічених фахівців-богословів, забезпечення цього попиту власних платників податків є для держави не можливістю, а обов'язком. І не справа держави при цьому розбиратися, «є Бог, чи його немає»; її справа зводиться лише до забезпечення її громадян, за їхнім бажанням, максимумом можливостей компетентно й у ненасильницький спосіб розбиратися у цьому питанні самотужки. В цьому плані держава є і мусить залишатися «секулярною» — але не «секулярно-атеїстичною», і не «секулярно-теократичною», а якнайбільше світоглядно нейтральною. Про це цілком слушно пише Ч. Тейлор: «Держава [в сучасному світі] не може бути ні християнською, ні мусульманською, ні юдейською; але так само вона також не має бути ні марксистською, ні кантіанською, ні утилітаристською. Безумовно, демократична держава врешті-решт прийматиме закони, які (в найкращому разі) відображають реальні переконання її громадян, які можуть бути і християнськими, і мусульманськими, і таке інше, в усьому спектрі поглядів, наявних у сучасному суспільстві. Але її рішення не можна оформлювати у спосіб, що надає особливе визнання одному з цих поглядів. Це нелегко зробити; межі окреслити важко, і їх завжди доводиться окреслювати наново. Але такою є природа справи, якою є модерна секулярна держава. І яку кращу альтернативу ми маємо для різноманітних демократій?» [Taylor, 2001: р. 321].

Ризикуючи наразитися на непорозуміння, я все ж таки наважуся додати, що держава як ціле, у світоглядному відношенні, має триматися «серединної позиції» саме у тому сенсі, який я окреслював вище із посиланням на Секста Емпірика: навіть якщо для окремих («догматично» налаштованих) громадян питання про існування Бога виглядає остаточно розв'язаним у

<sup>14</sup> України ця теза про «суспільство-фундатора» стосується вповні, враховуючи референдум 1991 року, річницю проведення якого особисто я як його учасник вважав і вважаю справжнім Днем Незалежності України.



позитивний чи негативний спосіб, держава має діяти, виходячи з того, що для неї це питання «є несхоплюваним», а для своїх громадян вона має забезпечити якнайширший спектр можливостей «шукати (або не шукати) далі».

Що ж стосується «секулярних», в тому числі «державних» українських університетів, присутність в них теології легітимізується тим, що питання про наявність чи відсутність «трансцендентного виміру» не просто можна, а насправді належить дискутувати в університетському середовищі, бо без цього університет не може ні повноцінно виконувати завдання «вільного пошуку істини», ні витримувати орієнтацію на Універсум як остаточний контекст такого пошуку. Відмовляючись сприймати це питання як дискусійне, університет не лише наївно — і суто формально — «закриває» проблему, яка в сучасному світі має всі підстави (філософські, історичні, політичні тощо) залишатися «суспільно відкритою», а й підриває тим самим власні засади як університету.

Це, звичайно ж, не означає, що університет, навпаки, має добровільно погодитися на суцільну «теологізацію». Насправді це прекрасно розумів і Дж.Г. Ньюмен. З гідною заздрості стриманістю він, наприклад, так врівноважує академічні настанови теолога та природознавця: «Теолог, говорячи про Божественну Всемогутність, у цей момент просто ігнорує закони природи як наявні обмеження її застосування; а з іншого боку, дослідник природи (physical philosopher) у своїх експериментах над природними явищами просто встановлює ці закони, відволікаючись від питання цієї Всемогутності». Ба більше: якщо «дослідження остаточних причин тимчасово обминає існування встановлених [Богом] законів», дослідження фізичних причин так само «тимчасово обминає існування Бога. Іншими словами, фізична наука є у певному розумінні атеїстичною (sic! — *О.П.*), з тієї самої причини, що вона не є теологією» (I.ix.3).

В якому саме академічному статусі теологія має перебувати в секулярному університеті — це питання є дискусійним, і я цілком ладний залишити його саме в такому вигляді. Приміром, Дж.Г. Ньюмен наполегливо і переконано говорить про теологію як науку (science), рівну і особливу в колі «секулярних» університетських наук; натомість з погляду М. Черенкова теологія, «опікуючись питанням про діалог та взаємне збагачення з академічною наукою... гостріше, ніж раніше, відчуває свою незвідність до науки, свою простоту порівняно з нею» [Черенков, Гореньков, 2013: с.20]. Якщо М. Черенков вважає «університетське християнство» «між- або радше неконфесійним» [Черенков, Гореньков, 2013: с.24], то митрополит Бориспільський і Броварський Антоній у своїй доповіді для учасників Всеукраїнської наукової конференції «Становлення і розвиток вітчизняної богословської освіти і науки», що відбулася в Національному педагогічному університеті імені М.П. Драгоманова 24 жовтня 2013 року, навпаки, наголошує на тому, що «позаконфесійного богослов'я не існує», позаяк «теологія — це наука, яка виникає на ґрунті церковного досвіду» [Митрополит Антоній, 2013].

Безумовно, теологія не мусить отримувати в університеті статус загальнообов'язкового предмета для вивчення студентами всіх спеціальностей (адже це було б таким самим ідеологічним насильством, як і всезагальне вивчення «наукового атеїзму»); але в якому вигляді та обсязі її можна чи належить вивчати в конкретних університетах в межах конкретних напрямків фахової підготовки — це питання залишається принципово відкритим (єдине, що хочеться одразу наголосити: не дай Боже нашому Міністерству освіти та науки і тут перебрати на себе право рішення, нав'язуючи єдині стандарти «вивчення теології» всім українським університетам без винятку!). Хай ці та всі інші подібні питання вирішуватимуть саме у подальшому діалозі всіх зацікавлених сторін; головне, щоб цей діалог безперешкодно відбувався, причому саме в університетських стінах. Для початку такого діалогу всім сторонам необхідно лише погодитися з Я.Пеліканом у тому, що «майбутнє університету залежатиме не від зречення всіх ідеологій та упереджень, особливо релігійних (як наївно сподівалися секулярні ідеологи доби Просвітництва); воно залежатиме від того, наскільки університет буде в змозі усвідомити наявний в ньому плюралізм — не лише плюралізм ідеологічних позицій, а й плюралізм поглядів всередині кожної з них» [Пелікан, 2008: с. 113–114; в переклад внесено стилістичні зміни).

Повертаючись тепер від питання теології в секулярному університеті до ширшого питання, з якого я почав своє міркування, — «чи потрібна Церква сучасному українському Університетові, і якщо так, то чому і чим саме?», — я можу підсумувати все сказане такою тезою: Церква потрібна Університетові як незамінний і унікальний співрозмовник, за словами М. Черенкова: «як чинник інаковості, як співрозмовник «не звідси» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 30], без якого Університет буде не в змозі виконувати своє завдання вільного дослідження істини в суспільно і духовно значущому питанні наявності — або відсутності — трансцендентного виміру Всесвіту, яке для релігійної людини зазвичай дорівнює питанню про існування (чи неіснування) Бога. Стосовно цього Університет потребує Церкви не менше, ніж в інших аспектах Церква потребує сприяння та підтримки з боку Університету. В діалозі з Церквою «відкритість трансцендентному», про яку пише Ч. Тейлор, є для Університету лише однією з наявних можливостей; натомість «відкритість питанню про трансцендентне», про яке (в дещо інших термінах) пише Дж.Г. Ньюмен, є для Університету його неодмінним статусним обов'язком. За словами М. Черенкова: треба говорити про Бога, «бодай сперечаючись із Ним або заперечуючи Його» [Черенков, Гореньков, 2013: с. 23].

Університет, слушно зауважує Я. Пелікан, «не виконає свого морального та інтелектуального обов'язку, якщо в героїчних намаганнях дати всім можливість покласти шмат хліба на стіл він почне ігнорувати фундаментальну аксіому, яка є біблійною у формулюванні, проте загальнолюдською по суті: людина живе не хлібом єдиним» [Пелікан, 2008: с. 43]. Я додав би,

що саме ця апофатична, заперечна частина біблійної формули може стати тим незаперечним спільним ґрунтом, на якому уможлиблюється плідний діалог Університету та Церкви: «не тільки хлібом живе людина» (Втор. 6: 3). Так, справді: не тільки хлібом. А чим іще? Ви знаєте відповідь? А ви вважаєте, що знаєте іншу і кращу?

Шукаймо далі.

#### ДЖЕРЕЛА

*Митрополит Бориспільський і Броварський Антоній.* Повернення теології в науковий та освітній простір: український вимір. Доповідь для учасників Всеукраїнської наукової конференції «Становлення і розвиток вітчизняної богословської освіти і науки». — Електронний ресурс. — Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/data/povernennya-teologiyi-v-naukoviy-ta-osvitniy-prostir-ukrayinskiy-vimir.html>. (s.a.)

*Панич О.О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). — Донецьк: Донецький національний університет, 2007.

*Пелікан Я.* Ідея університету: переосмислення. — Київ: Дух і Літера, 2008 (англійське видання — 1992).

*Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга перша. — К.: Дух і Літера, 2013.

*Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга друга. — К.: Дух і Літера, 2014 (готується до друку).

*Черенков М., Гореньков Д.* Церковь — Университету: христианская миссия в пространстве университета. — Киев: Книгоноша, 2013

*Buber M.* Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben. — L.: Schneider, 1978.

*Newman J.H.* The Idea of a University. — London: Longmans, Green and Co, 1886 (перше видання — 1858).

*Taylor Ch.* Dilemmas and Connections: Selected Essays. — Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

---

*Олексій Панич* — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера». Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

---