

- ська старовина. – 2000. – № 3. – С. 120.
- 30 Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и его значение в деле нравственного совершенствования // <http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/uchenie_o_molitve_03-all.shtml>.
- 31 Куделя М. Кобзар у моему житті: Автобіографічний нарис. – Луцьк: ІНЦІ-АЛ. – С. 61.

SUMMARY

Vasyl Yaremenko

SHEVCHENKO'S PRAYER IN THE ORTHODOX CONTEXT

This article deals with the place of prayer in Taras Shevchenko's life and works and the correlation of his prayer in Christian orthodoxy.

Key words: God, Christ, prayer, Christianity, orthodoxy, text.

Ігор Гудима,

кандидат філософських наук,

доцент Черкаського державного технологічного університету

УЯВЛЕННЯ ПРО ВИХІДНУ НОМОЛОГІЮ (ФУНДАМЕНТАЛЬНУ ЗАКОНОМІРНІСТЬ) СВІТОБУДОВИ ТА ТЕОЛОГІЧНА ДОКТРИНА ЧУДА

Розкривається сутність підходів сучасної православної, католицької та протестантської теології щодо “питання чуда” та відношення “чудо – закон”, аналізуються елементи традиційного вчення релігії про чудо, також як і спроби його нинішньої модернізації.

Ключові слова: Бог, чудо, теологія, закон природи.

Реалії секуляризованого світу, серед яких та поруч із якими існує християнська теологія, спонукають останню відповідати високим інтелектуальним орієнтирам нинішньої культури, набувати ознак переконливості, зрозумілості, незаперечливості та в цілому враховувати вимоги і норми здорового глузду. Однак, намагаючись відобразити дійсність, більше того, претендуючи на Істину, релігія та її ідеї виникають і функціонують в межах суб'єктивного та, відповідно, не можуть примусово коригуватися (як, наприклад, наукові гіпотези та теорії). Це неодмінно позначається і на теології як її рефлексивному викладі. Проте не тільки релігійний інтелектуал, але й будь-який звичайний віруючий воліє відшукати в повсякденності такі аргументи, які б беззаперечно вказували на те, що його віра не ілюзія, що вона відповідає найвищим вимо-

гам історичної істинності. В цьому смислі не помилявся і навіть не перебільшував відомий католицький патер і теолог Ганс Кюнг, коли категорично твердив: “Там, де віра заснована на ілюзії, там наявна не віра, а марновірство”¹.

Подібна ситуація, врешті-решт, неодмінно вимагає від теології переконливої відповіді на її головне питання – наскільки виправдані судження теологів про Бога, творіння, благодать, чудо, чи володіє релігія фактуальним змістом та чи може вона загалом адекватно відображати та інтерпретувати дійсність. Адже немає жодного смислу вибудовувати складні богословські концепції та висувати складні віронавчальні ідеї, якщо не розв’язане давнє світоглядне питання – про зміст віри та фактичний стан справ. Без перебільшення можна твердити, що зараз ці питання виявляють себе доволі гостро та їх не може уникнути жоден сучасний теолог.

Релігія, про яку йдеться – це християнство і проблеми, які називалися вище, чи не найбільшою мірою стосуються саме християнства. Означена ситуація в традиційному християнстві певною мірою ускладнюється тим, що Церкві, згідно з поширеною думкою, так і не вдалося знайти ефективні та прийнятні способи виразу віри, тобто сформулювати теологію, яка б вдовольняла найбільш загальні запити сучасності. Названі проблеми спонукають провідних богословів час від часу піддавати перегляду окремі положення доктрини, знаходити нові, відповідні духові часу, інтелектуальні ресурси захисту віри. Тому аналіз студій авторів, котрі роблять справу теоретичного виправдання та обґрунтування вчення про діяльнісного Бога, який активно виявляє себе в природному середовищі, подіях суспільного та індивідуального життя віруючих, тобто розгляд праць тих, хто так чи інакше торкається питання фактичної достовірності релігії, видається актуальним і своєчасним.

Проте в сучасній релігієзнавчій та колишній атеїстичній літературі бракує досліджень, присвячених цьому важливому, для розуміння специфічної природи релігії, питанню. Лише в монографії дослідника Григорія Габінського “Теология и чудо”, де ґрунтовному аналізу піддано оригінальні теологічні джерела 60–70-х років минулого століття, представлена точка зору на актуальні питання богословського витлумачення віронавчальних положень про присутність божественного у творінні, богословський смисл провидіння, чуда².

Звідси метою даної статті є аналіз традиційних та сучасних релігійних уявлень про промисел Божий та чудо як способи самовиявлення божественного, а також з’ясування специфіки теологічних витлумачень відношення “чудо – закон”; поставлені завдання зводяться до конкретизації мети в окремих завданнях з виявлення специфіки сучасних прийомів та операцій, зв’язаних із обґрунтуванням доктрини промислу Божого та чуда, вивчення природи теологічних ресурсів та меж раціональних можливостей теологів щодо теоретичного виправдання основних положень релігійної віри.

Істотні ознаки, об’єднані у понятті “чудо” (надприродність, реальність, спрямованість на порятунок), видаються настільки самоочевидними, що конкретизувати їх начебто немає ніякої потреби. І все ж неузгодженість у розумінні всього того, що мислиться у ньому (понятті), має місце. Широкий обіг поняття “чудо” в повсякденній життєдіяльності релігійних громад і окремих віруючих певним чином зумовлює ситуацію, коли основний зміст поняття “чудо” доповнюється

супутніми рисами, які інколи по-своєму відтіняють його. Однак, попри існуючі розбіжності в розумінні чуда, в широкій амплітуді його витлумачень неодмінно більш-менш виразно лунає мотив порушення законів природи у чуді, який супроводжується ужитком так званої інтервенціональної термінології. Використання останньої пов'язане із концепціями, де стосунки Бога зі світобудовою представлені як такі, де Бог утручається у природу, вторгається у її причинно-наслідкові ланцюжки або ж взагалі перешкоджає природі. Чому ми вимушені думати про чудо як про наслідок втручання? І що зумовлює розуміння чуда як такого, що суперечить закономірностям природи? Ці та низка інших моментів потребують окремого вивчення, початок якому може покласти встановлення смислу висловлювання "Бог порушує закони природи".

В інтерпретаціях чуда відправним пунктом тверджень є положення про те, що чудо, як подія надприродна, виникає першопочатково як Божий замисел, а в подальшому реалізується в поцейбічному, дольному світі. До того ж у своєму земному іншобутті, у конкретно-чуттєвому матеріалі, чудо залишається тотожним самому собі і за божественною природою, і за способом свого здійснення. Сам спосіб, "механізм" здійснення чуда усвідомлюється теологами як відміна, зняття волею всемогутнього Бога-Творця покладених ним же в основу світоутворення природних закономірностей. "Будь-яка іманентність трансцендентного, – пише православний богослов Сергій Булгаков, – дотик божества є акт, насправді чудесний і вільний, акт милості і любові, проте не закономірності та необхідності"³.

Теїстична концепція чуда, як торжества всемогутності Божої над природою, початково розгортає антиномію чуда і закону природи. Створений, як закономірно влаштований та упорядкований, світ може бути одночасно змінений нічим не обмеженою волею Бога, бо провіденціальна необхідність, яку і виражає закон, перебуває в підпорядкуванні у необмеженій і всемогутній Божої волі, котра перевищує її. Таким чином чуда, як феномену, що має трансцендентну природу, відводиться особливий онтологічний рівень; в ньому, згідно з теїстичними поглядами, відкриває себе особливий вищий вид причинності, яка за своєю сутністю дещо інша, аніж у природних законах. Так, чудо, за Августином ("Про град Божий"), вступає у суперечність не з законами світобудови, воно, радше, не відповідає нашим знанням про дійсну природу цих законів. Автори сучасного теологічного словника солідаризуються із Августином у тому, що у нас немає підстав не приймати припущення про існування вищих законів, котрі нам поки що невідомі. "Чудеса руйнують ірраціональним чином не картину природи, а лише відому нам частину цієї картини", – зауважують вони, беручи чудо у його надприродному змісті та виводячи його із божественного джерела. Отже, чудо тут причетне до ще непізнаного або ж незбагненого в принципі⁴.

Чимало теологів, утім, вкрай обережно ставляться до чуда, яке виводиться із ідеї "Бога білих плям". Адже подібному розумінню Бога постійно загрожує час, з плином якого сакральне поступово поступається місцем секулярному, Бог витісняється неухильним розвитком науки. Цей погляд у своїй логічній завершеності може передбачати, що чудес не існує і що будь-яке надприродне явище можна збагнути, принаймні, в далекому майбутньому. Михайло Хелер,

професор філософії в Папській академії богослов'я у Кракові, католицький священнослужитель із ступенем доктора космології, застерігає теологів від неприпустимості для них наведених міркувань: "Релігійні люди часто надто поквалітивно заповнюють лакуни в нашому розумінні світу ідеєю перста Божого, що спрямовує або ж коректує механізм світобудови. Це призводить до гідного співчуття "богослов'я Бога, який заповнює пробіли". На початку сучасної наукової епохи такий підхід вважався "природним богослов'ям", але навіть зараз його вплив помітний між строчок деяких інтерпретацій наукових теорій". Хелер звертає увагу на альтернативну ситуацію, де антитезою означеної ідейної налаштованості є спроба або не помічати ще не пізаного, незбагненого, або ж переконувати у тому, що з часом прогалини у світі знань будуть виповнені аргументованими науковими здобутками і, врешті-решт, науковий метод та наукова система позбудуться ідеї Бога та вилучать її із наукової картини світу. Подібна методологічна настанова, зрештою, видозмінюється в онтологічну упередженість та породжує, за словами теолога, антибогослов'я: "немає прогалин, а, отже, немає Бога"⁵.

У сучасній інтелектуальній атмосфері злободенною справою теології є необхідність виправлення подібної ситуації, твердить Хелер: "... наше завдання полягає у тому, щоб припинити ставити Бога в прогалини наших теорій або, що ще гірше, створювати такі прогалини в ім'я виправдання уявлень про Бога та Божі діяння у світі"⁶.

В тлумаченні події як чудесної, таким чином, зовсім недостатньо визнання того, що вона не пояснювана з точки зору сучасної науки. В світлі її (науки) досягнень доволі складно уявити взагалі, як Бог може творчо взаємодіяти зі світобудовою без втручання в її причинно-наслідкові відношення. Пануюча ж серед теологів думка стверджує можливість появи подій, що не відповідають природній послідовності речей тільки з-за того, що Бог зажадав бачити їх інакшими. Ініціатива подібних особливих діянь Бога, як способу його контактів зі світом, в релігійному світорозумінні пов'язується із втручанням Бога в закономірні процеси світу. Однак прийняття причинно-наслідкових зв'язків світу в світлі здобутків науки як замкненої системи, котра, як припускають науковці, закрита для зовнішніх впливів, ускладнює обґрунтування точки зору про те, що Бог активно взаємодіє зі своїм творінням. В сучасній культурі нові експлікації смислу поняття детермінізму і в межах природничо-наукової, і гуманітарної традиції передбачають відмову від ідеї зовнішньої примусової каузальності в поясненні процесів світобудови. "Найважливішим аспектом розуміння детермінізму як нелінійного виступає відмова від ідеї примусової каузальності, – зазначається фахівцями, – яка передбачає наявність так званої зовнішньої причини, тобто презумпція того, що ... називають "відсутністю спрямовуючого початку"⁷. В світлі подібних ідей теологічні концепції присутності та активності Бога в царині власного творіння інколи згодом поступаються думкам про промислильну діяльність Бога взагалі та чудо зокрема, як про необґрунтоване твердження Церкви.

Отже, наукова картина світу передбачає, що причинно-наслідкові зв'язки світоутворення є закритими для вторгнення зовнішніх каузальних агентів. Номологічна структура всесвіту, пропонована наукою, що виражається в його найбільш фундаментальних законах, не узгоджується із постулюванням по-

ложення про зовнішню примусову каузальність. Це серйозний виклик ни-нішній теїстичній космології, на який звертає увагу професор Пітсбургського університету Адольф Грюнбаум у своїй полеміці з відомим православним богословом Ричардом Сунберном: "... саме ця вкоріненість законів природи в саму тканину всесвіту, яка робить їх онтологічно невід'ємними від її єства, ще більш ускладнює тягар доведення, взятого на себе традиційним теїстом, який претендує на пояснення номічної структури світу тим, що Бог, як каузальний агент, зажадав або ж набув наміру, щоб вона була саме такою, якою вона є"⁸.

Складно не погодитись, що для поглядів тих, хто не знаходив можливість пов'язувати уявлення про чудо з поясненнями, які б здобули статус наукових, були доволі вагомими підстави. Усталена точка зору встановлювала відому невідповідність між ідеєю чуда і концепціями, заснованими на визнанні одноманіття в явищах природи, а звідси із припущеннями, що будувалися на можливості роботи умовиводи про майбутнє, передбачати і прогнозувати його на основі знань про звично здійснені явища. Дана точка зору цілком зрозуміла, оскільки чудо, як твердять теологи, це питання віри, а не предмет наукових доведень та обґрунтувань. Складність даної ситуації посилюється скептичним звучанням висловлювань навіть самих теологів: "Усі, хто дотримується наукового світогляду, повинні визнати, що Бог, який втручається в повсякденні мирські справи, виступає у ролі якогось Великого Настроювача або, навпаки, Плутаника в Божественно створеній природній і історичній мережі причин і наслідків.

Тому-то проблема полягає у тому – як можна думати, що Бог, який є творцем цього світу, впливає на події, які відбуваються у ньому, не порушуючи ті ж самі закони, які він сам створив та продовжує створювати в кожний окремих момент часу?"⁹.

Примітно, що за теїстичних тлумачень, закони світоутворення, котрі є зовнішнім виявом промислительної необхідності, стали такими, якими вони є, а не іншими, виключно з-за воління Бога. Вихідна номологія (фундаментальна закономірність) і факти світобудови, за словами професора Грюнбаума, теїстами відтворена у наступному умовиводі:

"Засновок 1. Бог вільно зажадав, аби дійсний світ номологічно був саме таким, яким він є та не мав інших фундаментальних законів.

Засновок 2. Як усемогутня істота, Бог спромігся та постійно зберігає здатність спричиняти (тобто творити з нічого) існування фактів, що пояснюються без посередництва інших каузальних процесів.

Засновок 3. Коли Бог воліє, аби стан речей, який він визначив, матеріалізувався і якщо він може сотворити його з нічого, то він матеріалізується.

*Заключення наведеного умовиводу наступне: наш світ існує з-за воління Бога і в його змісті виявляються його конкретні, найбільш фундаментальні закони і факти"*¹⁰.

Оскільки ж Бог єдиний Творець постійнодіючих законів, які були закладені ним в основу світобудови в сиву давнину, то уявлення про Бога як про гаранта упорядкованості та раціональності руйнуватимуться, твердять критики теїзму, коли ми будемо поринати в припущення про те, що він може набути бажання у чуді змінити усталеність, визначену ним у гранично віддалені часи. З іншого боку, прийняття закону як чогось, що аж ніяк не залежить від Бога та має свою внутрішню логіку дієвості та якій Бог "не може", зажадавши цього, протисто-

яти у чуді, викликає вкрай негативні богословські наслідки. Професор Хелер звертає увагу на небезпеку для релігійної свідомості подібних припущень: “В багатьох богословських або філософських інтерпретаціях космологічних теорій чи моделей як богослови, так і космологи (особливо останні) часто представляють образ Бога, який творить світ і грає з законами фізики, наприклад, кидajući жереб, аби вирішити, яку модель Всесвіту покликати до існування. До того ж, доволі часто в таких ситуаціях закони фізики здаються вилученими з-під влади усемогутності Божої, і, в будь-якому випадку, Бог виявляється обмеженим законами вірогідності і статистики. Іноді ця картина світу відіграє роль метафори або ж евристичного інструмента в деяких абстрактних видах аналізу. Якщо ж поставитися до такого образу Творця більш уважно, в ньому навряд чи можна впізнати Бога богослов'я або ж іудео-християнської традиції, чію діяльність аж ніяк неможливо звести до “утворення” світу. Здається, що такі образи Творця утримують у собі більше від дійсної концепції Божества, ніж від іудео-християнського уявлення про Бога”¹¹.

І все ж опозиція нічим не обмежених вольових актів божественного, з одного боку, та законів природи, з іншого, яка неполегливо постулюється теологами, виявляється покликаною зберігти концептуальну цілісність і своєрідність ідеї чуда як торжества трансцендентної свободи над природною необхідністю. Відповідно до такого намагання, ідея чуда дещо інтелектуалізується та здобуває певну раціональну основу, коли вона в своєму теологічному виправданні апелює до низки зовнішніх (нерелігійних) критеріїв (а саме природних закономірностей), які беруться як базисні, тобто вважаються певною мірою самоочевидними. Отже, теологічні екскурси щодо чуда хоча і відбуваються в межах традиційного подання його, як чогось вкрай незбагненого та увіч утаємниченого, з апологетичних міркувань вдаються до деяких зовнішніх стосовно віри аргументів, покликання яких – виступити зняряддям раціонального обґрунтування чуда в додаток до віронавчальних (іраціональних за сутністю) повчань про всемогутність сили Божої та її безроздільне домінування у всесвіті. В такому розумінні питання чуда як маніфестації участі Бога в долях світобудови корелятивне покладанню законів природи, твердження про які визначають специфічні судження про чудесне. Якщо ж теоретично виправдовується точка зору, що законів природи не існує, то звідси ми мусимо прийняти й те, що не існує усього, що можна було б порушувати в акті чуда, а, отже, не існує й самих чудес, оскільки вони неможливі.

Нехтування ж інтелектуальним аспектом змісту поняття “чудо” на догоду пануванню його власне релігійного розуміння та гіперболізація його (поняття) містифікуючої функції тягне за собою важливу методологічну проблему – чи можливо взагалі вивчення та, зрештою, осягнення чуда. Пильна увага до його епістемічного статусу була пов'язана із існуючою точкою зору про невимовність пережитих дивовижних станів, незбагненність чуда взагалі, про неможливість його зіставлення з фактами звичайного досвіду та викладення баченого та пережитого в термінах людського існування. Крайня містифікація чуда давала підстави апологетам висновувати про виняткову інтелігібельність чуда, яке опановується лише в акті віри, через містичну інтуїцію та про неправомірність його філософсько-раціонального осягнення, оскільки воно, мовляв, непідвладне пізнанню. Непояснюваність чуда в

природничо-людському світі, зрештою, викликала питання і про його онтологічний статус – що відповідає онтологічним твердженням богословів, чи володіє поняття чуда фактуальним змістом тощо.

Проте гранично різке протиставлення чуда і закону врешті-решт призводить до суперечності, яку людська свідомість намагається розв'язати за допомогою закону виключеного третього – “або-або”. До того ж передбачається вживання сполучника “або” в строго розділовому значенні, що змушує людину розглядати складові диз'юнктивного висловлювання (“існує чудо”, “діє закон”), як судження, що виключають одне одного. Зрештою людина опиняється перед необхідністю вибору однієї з альтернатив із усіма наслідками, що впливають: “Або у світі панує закон, а чудеса неможливі, або ж увесь світ чудесний, а наука, що опановує закони, – безпредметна і тому увіч не корисна”. Як виявляється, наведеним крайнім позиціям в оцінках чуда притаманні істотні вади. Так абсолютизація закономірного улаштування світу, за якої ігнорується чудо, може мати певну логіку, поза якою, втім, передбачається перебування усього того, що початково визначене як неможливе. Людина, яка обстоює подібну точку зору, ризикує опинитися в ситуації, коли вона, приймаючи відчуття як надійне джерело пізнання, буде відкидати реальність деяких явищ лише з-за того, що вони не узгоджуються із специфічною налаштованістю свідомості чи певною інтелектуальною традицією. Позиція опонента не менш уразлива. Відкрите нехтування очевидними здобутками науки просякнуте відвертим обскурантизмом, коли, далєбі, людина ігнорує надбання того, чим вона з користю для себе пожитковується. Подібне протиставлення може мати і більш виражені світоглядні наслідки, на що звертає увагу дослідник В. П. Лега: “Чисельні люди, усвідомлюючи, що окрім чуттєвого світу, існує ще світ духовний, проте не вміючи мислити відповідно до інших реалій, переносять метод міркувань, властивий матеріальному світу, на увесь світ – і матеріальний, і духовний. Що ж із цього виходить, надто добре відомо: віра у тотальну закономірність породжує різного роду астрологічні вчення, де стверджується всезагальний і повний детермінізм. Але можливе і зворотнє, коли метод, притаманний духовному світові, застосовується до світу матеріального, – а разом із вірою у загальну чудесність пов'язані і окультизм, і демонізм, і чаклунство”¹².

Отже, в різноманітних теологічних інтерпретаціях релігійної картини світу чудо і закон не визначені як протилежності, а усвідомлюються як два різні засоби впливу Бога на світ; тому ідея чуда та поняття “закону” в концепціях присутності та діяльності Бога тісно пов'язані між собою та є деякою мірою взаємозалежними. Постійна взаємодія Бога зі світобудовою, за переконаннями теологів, відбувається через покладання Богом незмінних законів та через окремі вольові акти впливу Бога на світ, що людиною звичайно розцінюється як чудо. Як було показано вище, інтеграція елементів природничо-наукового світосприйняття у ключові смислові структури християнства (вчення про промисливіть діяльність Бога) надавала ідеї чуда раціональної основи, оскільки остання апелювала до низки зовнішніх (стосовно віри), нерелігійних чинників, які бралися як самоочевидні. Подібна “раціоналізація” промислу Божого та демістифікація поняття “чудо” звужували поле для розгортання його (поняття) власне релігійної функції та робили ідею чуда відкритою та вразливою для раціональної критики.

- 1 Kung H. Christ sein. – Munchen, 1974. – С. 408.
- 2 Габинский Г. А. Теология и чудо. Критика богословских концепций. – Москва: Мысль, 1978.
- 3 Булгаков С. Н. Свет невечерний. – Москва, 1991. – С. 24.
- 4 Spiceland I.D. (Перевод Т. Васильева) Чудеса // Теологический энциклопедический словарь (под ред. Уолтера Элвела). – Москва: Ассоциация “Духовное возрождение”. ЕХБ, 2003. – С. 1121.
- 5 Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Пер. с англ. (Серия “Богословие и наука”). – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 16.
- 6 Там же. – С. 17.
- 7 Можейко М. А. Неодетерминизм // Всемирная энциклопедия. Философия XX век. – Москва, Минск, 2002. – С. 509.
- 8 Грюнбаум А. Ницета теистической космологии // Вопросы философии. № 8, 9. – 2004. – С. 111.
- 9 Пикок Артур. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии / Пер. с англ. К. Савельева. – Москва: ФИАР – ПРЕСС, 2002.
- 10 Грюнбаум А. Ницета теистической... – С. 118.
- 11 Хеллер М. Творческий конфликт... – С. 114.
- 12 Лега В.П. Проблема чуда и современное научное мировоззрение. (Рукопись). 4 с. – С. 2.

SUMMARY

Igor Gudima

In this article the author analyses the peculiarity of explanation of a miracle by a theologian, he reveals the intimate connection of belief and miracle and he investigates the role of a miracle within the modern theology.

Keywords; God, miracle, law of nature.

Віолетта Лаппо,

кандидат педагогічних наук, доцент кафедри педагогіки і психології Коломийського інституту Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника

ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ “ЖИТІЙ” СВЯТИХ ЯК АКСІОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Присвячено провідним аспектам культу святих у християнській традиції та філософському осмисленню життя і “житія” святих як прояву діалектичної суперечності поміж реальним та ідеальним. Наголошено, що вирішення означеної суперечності дозволить виявити аксіологічну парадигму у формуванні особистості.