

*Роман Бліхарський*

ГЕНЕЗА ТА ОЗНАКИ ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЧАСОПISУ «НИВА» (ЛЬВІВ,  
1904—1939 pp.) ТА У ПРАЦЯХ ТЕОЛОГІВ КІНЦЯ ХІХ —  
ПОЧАТКУ ХХ ст.)

DOI: [https://doi.org/10.37222/2524-0331-2019-9\(27\)-7](https://doi.org/10.37222/2524-0331-2019-9(27)-7)

*Розглянуто основні принципи становлення світоглядних систем, що були описані у працях філософів на початку ХХ ст. Окреслено підходи теологів протестантської і православної християнської релігійної думки та католицький погляд авторів релігійного часопису «Нива» щодо визначення поняття «християнський світогляд».*

**Ключові слова:** *світогляд, християнство, християнський світогляд, релігія, філософія, релігійна періодика, журнал «Нива».*

Історично духовною навігацією у житті християнської спільноти займалося духовенство — стан, який узяв на себе роль провідника у цьому та «іншому» світі. У різний час для реалізації своєї пастирської функції клір використовував відповідний інструментарій, зокрема друковані засоби масової інформації.

Церкві, яка зазвичай підходить до справ земних із консервативних позицій, у довоєнний період та у міжвоєнну добу довелося адаптовувати свою комунікативну стратегію до нових історичних реалій, оскільки на культурній, інтелектуальній та суспільно-політичній карті світу виникали явища, які потребували миттєвого реагування.

Журнал «Нива», що позиціювався як «часопись посвячена справам церковним і суспільним», виходив у Львові впродовж 1904—1939 pp. (із незначними перервами). Це видання є важливим джерелом інформації про релігійну ситуацію в тогочасній Галичині. «Нива» — часопис духовенства і для духовенства, яке через специфіку свого покликання мало б безпосередньо формувати світогляд вірян. На шпальтах видання обговорювались актуальні тогочасні питання церковного, наукового, суспільно-політичного життя.

Журнал не був суто науковим теологічним «рупором», в якому односторонньо декларувалися непорушні догми та доктрини. Автори «Ниви» виражали насамперед думку Церкви, але пропущену крізь своє унікальне індивідуальне світобачення та світорозуміння,

що у сукупності із вірою як основним орієнтиром у житті духівника становило феномен світосприйняття, який можна концептуально окреслити як християнський світогляд. Характерно, що саме на початку ХХ ст. на шпальтах журналу виходила низка статей різних авторів, присвячена поняттю «християнський світогляд», у яких з'ясовувались його суть та ознаки.

У дослідженні ми не розглядаємо матеріали у хронологічній послідовності, в якій вони були опубліковані. Зазначимо тільки, що числа виходили упродовж 1908—1910 рр. Наше завдання — окреслити погляди авторів часопису «Нива» щодо суті та специфічних ознак християнського світогляду та виокремити ті складові цієї форми світосприйняття та світорозуміння, які не залежать від культурного контексту та конфесійного спрямування.

Поняття «світогляд» є калькою з німецького слова *weltanschauung*, яке вперше трапляється у праці Іммануїла Канта «Критика здатності судження», що вийшла друком 1790 р., а саме у § 26 другої книги першої частини, присвяченому з'ясуванню величини природних явищ, необхідних для сприйняття ідеї піднесеного [5, с. 121]. Однак сам І. Кант не виокремлював та не розглядав його як термін і надалі ніде це поняття спеціально не розробляє. Згодом поняття “*weltanschauung*” частіше стає вживаним у працях німецьких мислителів доби романтизму, зокрема, вживається Фрідріхом Вільгельмом Шеллінгом, Фрідріхом Шлаєрмахером, Новалісом. Особливого значення цій концепції надавали Вільгельм Дільтей, Карл Ясперс, Макс Шелер, які намагались інтегрувати її у свої філософські системи.

К. Ясперс, зокрема, присвятив темі світогляду цілий лекційний курс, що 1919 р. був опублікований п. н. «Психологія світоглядів». Ці лекції мислитель називав найважливішим для свого становлення як філософа, оскільки вони обумовили його подальший шлях у цій науці і в них К. Ясперс порушував питання: «про світ — який він для людини; питання про час, про становище людини в цьому світі і про ті пограничні ситуації, яких вона не може уникнути (смерть, страждання, випадок, вина, боротьба)» [8, с. 233]. Такий підхід до психологізації світогляду, за словами самого ж філософа, зумовлений психологічним та психотерапевтичним спрямуванням його попередніх розвідок, які безпосередньо стосувалися сфери психології та психотерапії, а також віднайдений ним вислів Аріс-

тотеля: «душа — це наче як все», який свого часу вразив К. Ясперса і дав йому підставу для психологізації будь-якого об'єкта власного осмислення [8, с. 231].

В. Дільтей та М. Шелер у своїх дослідженнях приділяли значну увагу опису суті та процесу становлення світогляду із точки зору метафізики. Зокрема, М. Шелер у статті «Філософський світогляд» (1929) вказує на типову пасивність людей, які зазвичай некритично сприймають світогляд зі своєї релігійної чи якої-небудь іншої традиції, але той, «хто прагне до філософсько обґрунтованого світогляду, повинен відважитись на те, щоби опертись на власний розум. Він повинен експериментальним чином піддати сумніву усі відомі йому думки, і він не має права визнавати нічого, що особисто йому не видається обґрунтованим» [14, с. 4].

Однак попри описаний потенціал філософів очевидно, що тринадцятий час німецька філософія не була осередком, в якому виникали та розвивались якісь специфічні форми світоглядів. Представники природничих наук розглядали її радше як допоміжну галузь знань, джерелом методів та критеріїв достовірності отриманих результатів. І тільки на межі ХІХ—ХХ ст. у філософії виокремилися напрями, а саме: позитивізм, неокантіанство та історизм, з допомогою яких, як вважали їхні представники, можна буде вирішити т. зв. фундаментальні метафізичні питання, як-от: що таке життя, який сенс буття тощо. Іронія полягає в тому, що як і позитивізм, так і неокантіанство з історизмом, які у результаті своїх пошуків постулювали неможливість усіякої метафізики, «залишились тільки як окремі [інтелектуальні] явища», а їхня антиметафізична аргументація остаточно спростована. Щодо самої метафізики, то М. Шелер зазначав, що «в людини немає вибору — формувати чи не формувати в себе метафізичну ідею і метафізичне почуття, тобто ідею про те, що суще, яке існує тільки через себе і від нього залежить усякі інші форми існування, є основою світу і людини. Свідомо чи несвідомо, завдяки загальним зусиллям чи із традиції — людині завжди необхідним чином дана ідея метафізики» [14, с. 4].

Тобто сама ідея абсолюту є основою природи людини «і формує разом з самосвідомістю, усвідомленням світу, мовою і совістю одну нерозривну структуру». Коли ця ідея ігнорується чи навмисно витісняється, то перед людиною постає позбавлена усіякого

змісту пустака, яка згодом може бути заповнена «речами минушими, до яких вона ставиться у своєму житті так, наче вони були б абсолютними», але така фальсифікація та підміна зумовлюють виникнення ідолопоклонства та фетишизації видимого [14, с. 4, 5].

М. Шелер розглядає метафізику як своєрідний описовий засіб усякого прояву духовності, а її методи — як інструментарій для досягнення універсального знання, яке людина може здобути власними мисленневими зусиллями, обходячи ту даність, із якою вона об'єктивно стикається у своєму соціальному, конфесійному середовищі. Підставою для такого міркування є те, що «особистість кожної людини безпосередньо укорінена у вічному бутті та душі, оскільки не існує жодного всезагального істинного світогляду, але є тільки індивідуально-значимо істинний і водночас історично обумовлений, в міру своєї досконалості й адекватності «змістовний» світогляд». М. Шелер оптимістично постулює, що існує всезагальний метод метафізики, опираючись на який кожна людина може знайти «свою» істину і на її основі вибудувати власний філософський світогляд [14, с. 13, 14].

В. Дільтей, будучи представником уже згаданої течії історизму, який також присвятив темі світогляду низку своїх праць, у статті «Типи світоглядів та віднаходження їх в метафізичних системах» (1901) вказує на значне різноманіття філософських систем, які знаходяться в повному протиріччі поміж собою, та претензії кожної на власну всезначущість. Мислитель описував історичну форму свідомості як таку, що реально існує і фактом свого існування ще нищівніше руйнує віру у їхнє всезагальне значення, аніж протиріччя філософських систем з їхніми спробами віднайти універсальну схему взаємозв'язку явищ та сформуванню струнку систему понять. Це відбувається через помилковість вихідного положення філософів, які шукають взаємозв'язок знань у світі феноменів, який вивчають, а не в самій людині, не в її житті, яке насправді є джерелом усілякого світогляду [3, с. 214, 216].

Ті світоглядні системи, які намагаються вивчати феномен життя, розкрити його таємницю, об'єднує пошук сенсу буття світу, в якому життя виникло та протікає. У рамках деяких із цих форм світобачень постало вчення про вищий ідеал, яким є благо і прагнення до якого у психологічному вимірі супроводжується поділом

явищ цього світу на категорії прийнятного та неприйнятного, вдоволення та невдоволення, схвалення та критики тощо. Наявність такої системи оцінки визначає волю людини та доцільність її активності. Засобом волі із безсистемного набору завдань виокремлюються ті, вирішення яких є обґрунтованим та доцільним. Рух у напрямку їх розв'язань становить внутрішній зміст світогляду. У вимірі часу стійка та системна форма світогляду стає мотивом творення історії [3, с. 221, 222].

Попри те, що певні форми світогляду у зв'язку із постійним протиборством можуть відмирати, але їхня основа все одно зберігається і здатна давати поштовх для виникнення нових форм споріднених світоглядних моделей. Коли ж виокремлювати релігійний світогляд, то стає очевидно, що його джерелом, з одного боку, є саме життя людини. З іншого боку, коли певна форма сталого світогляду раціоналізується, науково обґрунтовується, набуває рис універсального, тоді виникає метафізика, яка готує підґрунтя для майбутньої релігії [3, с. 226]. Релігійний світогляд виникає тоді, коли під впливом релігійних ідей сукупність суджень щодо подій в житті окремих людей чи спільноти, накопичений досвід вирішення практичних завдань визначає ставлення людини до невидимого, вплив якого на своє життя людина також інтуїтивно відчуває [3, с. 227]. Релігії як соціальний інститут постають тоді, коли спільнота людей консолідується певним видом релігійного світосприйняття [3, с. 228].

Описуючи, крім релігійного, також світогляд поетичний, натуралістичний та підходи об'єктивного ідеалізму, В. Дільтей вказує, що всі вони тільки символічно виражають природу світу як єдиного цілого, який по своїй суті все одно залишається непізнаним, оскільки логічно неможливо збагнути те, як єдине стає множинним, вічне — минуцим тощо. Метафізика проектує суб'єктивний принцип живої особи на безмежність світу, унаслідок чого постає інтелектуальна модель єдності взаємозв'язків, що детермінує, оформлює саму модель світу. Коли ж ми вносимо у цей образ ідею вічності — усяка світоглядна система руйнується або стає недієздатною [3, с. 254].

Враховуючи те, що самі релігійні системи можуть значною мірою відрізнятись одна від одної, вивести спільний знаменник для

них, а тим більше визначити універсальну суть релігійного світогляду є завданням надзвичайно складним. І В. Дільтей, і М. Шелер, кожен у свій спосіб виводять суть релігії із принципів метафізики, а сам релігійний спосіб сприймати світ та жити у ньому — як певний спосіб поєднати зримі, минуші та незримі вічні аспекти буття. Відмінність між підходами мислителів полягає у тому, що така консолідація, з точки зору В. Дільтея, здійснюється в динамічній неособистісній історичній свідомості, у М. Шелера цей процес протікає в інтелектуальних зусиллях конкретної людини — філософа, який конструює власний унікальний світогляд, опираючись на універсальний метафізичний метод. Спільне ж у мислителів є те, що вони описують метафізику як своєрідний базис для виникнення релігійних систем.

Однак чи такі спроби віднайти універсальні ключі пізнання суті релігійного світогляду працюють при вивченні окремих, конкретних релігійних течій та конфесій, які, своєю чергою, у процесі свого розвитку також значною мірою ускладнюються та розділяються на подекуди супротивні напрями.

Оскільки вказані нами мислителі були вихідцями саме із християнського середовища, проте, можливо, і маючи релігійні погляди чи навіть будучи віруючими, все ж християнськими чи релігійними мислителями себе не декларували, тому для того, щоби доповнити описану загальну схему взаємозв'язку та взаємозалежності метафізики і релігії та виникнення на цій основі релігійного і християнського світогляду, необхідно розглянути спроби концептуалізувати та пояснити явище цього поняття із позиції його носіїв.

Одну із перших таких спроб у своїй праці «Christian view of God and the World» [«Християнський погляд на Бога та Світ»] (1893) здійснив шотландський пресвітеріанський пастор, історик, та теолог, професор Джеймс Орр, в основу якої ліг цикл лекцій, прочитаних теологом у 1886 р.

Дж. Орр у десяти лекціях поступово розкриває свій погляд на суть християнського світогляду, основою якого вбачає сповідування особистісного Бога, який сам себе розкриває своєю Творінню. Система християнського світогляду є теїстичною і протилежною до всіх інших світоглядних систем, як-от: атеїзм, агностицизм, пантеїзм та деїзм. Згідно з християнським поглядом, світ є створений

і його Творець постійно сповнює своє Творіння та підтримує його, але світові притаманний безлад, що постав унаслідок вільного вибору людини, і такий стан речей є відхиленням від первинного замислу Всевишнього. Християнський шлях передбачає виправлення світу та природи людини, тоді як сучасні, модерні світоглядні тенденції трактують її падіння навпаки — як початок її розвитку та становлення, а отже, заперечують саму ідею необхідності порятунку світу. Всевишній відкриває Себе патріархам та пророкам народу Ізраїля.

Спасіння для людства приходить через особу Його Єдинородного Сина, втіленням якої є Ісус Христос. Ця істина Втілення займає центральне місце у християнському вченні і також по-новому проявляє людині непізнавану природу Всевишнього як парадоксальну трояку єдність осіб Отця, Сина та Духа. Факт причетності Осіб Трійці до Творіння розкриває роль людини у Промислі Всевишнього, згідно з яким їй обіцяний порятунок, що настає із визнанням жертвенної місії Христа, який є втіленням Особи Сина. В історичному плані ця місія проявляється у заснуванні Ним Царства Божого на землі, в якому не тільки реалізовується обіцяне спасіння, а й засновується новий суспільний устрій, що стоїть на моральних принципах вчення Христа. Із місією Христа набуває сенсу історія усього людства, вкінці якої настане закінчення часів, прихід Месії та звершення Судного Дня.

Есхатологія для християнського вчення є винятково важливою, оскільки, походючи із самої суті християнства, надає історії необхідної доцільності. Задум Всевишнього — відобразитись в образі Сина та заснувати Церкву, поступово вдосконалювати віруючих, що спонукатиме до духовного піднесення усього створеного світу.

Християнський світогляд протистоїть усім іншим світоглядним моделям, які заперечують чи не визнають особистісного Всевишнього та які заперечують факт Одкровення, ідею створення світу, наявність у людини безсмертної душі та ідеї Грядущого Світу. Християнський світогляд також протистоїть течіям, які вчать про перманентну та необхідну гріховність, недосконалість світу, заперечення тілесного чи духовного аспекту Особи Христа та його рятівної місії.

Основний конфлікт між християнськими та світськими мислителями полягає у проблемі трактування походження зла у світі.

Останні приписують світові початкову об'єктивну недосконалість, що демонструє фундаментальну відмінність між цими двома формами світобачення, оскільки гріх, з погляду християнства, це не є щось природне, необхідне та нормальне, а є наслідком волевиявлення людини. Інші відмінні від християнства теїстичні та атеїстичні теорії розглядають гріх як недосконалість, як необхідність, притаманну світові чи природі людини [16, р. 38—40].

Основна різниця між християнським поглядом та сучасним світобаченням полягає у вченні про походження людини. З огляду на це Дж. Опп розглядав питання походження людини у контексті доктрини креаціонізму та теорії еволюції, здійснюючи при цьому спробу узгодити теорію еволюції із традиційним біблійним викладом. Таким чином, задум Дж. Оппа — пригадати, узагальнити й пояснити суть християнства сучасній людині та віднайти компроміс між спірними вченнями про походження людини і світу, в якому вона живе.

Наступний крок у справі визначення суті християнського світогляду у 1898 р. здійснив нідерландський представник Реформації, вчений, мислитель, політик, урядовець, фундатор християнсько-демократичного руху в Голландії, журналіст, засновник, видавець та редактор газет «De Standaard», «De Heraut», кальвіністський теолог, діяч Голландської реформатської церкви, пастор Абрахам Кайпер, який прочитав у Принстонській богословській семінарії цикл із шести лекцій. Згодом лекційний курс був опублікований під лаконічною назвою «Calvinisme». 1998 р. у Сполучених Штатах Америки вийшла друком праця дослідника Пітера Гаслема, присвячена теологічним поглядам А. Кайпера, п. н. «Creating a Christian Worldview: Abraham Kuiper's Lectures on Calvinism», а російськомовне видання лекцій самого нідерландського богослова 2002 р. вийшло вже п. н. «Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму».

На думку А. Кайпера, кальвінізм — це «єдиний дієвий, законний і послідовний захист протестантських народів супроти наступу модернізму», який «втілює християнство чистіше і точніше, аніж католицизм чи лютеранство», оскільки «в греко-православному світі», а саме в Росії та на Балканах, у релігії все ще переважає суто національний елемент, тож у них з огляду на панівне містичне



правовір'я ще не виникла відповідна форма [суспільного] життя. У лютеранських країнах втручання світської влади у церковні справи є перепорою вільної дії духовного принципу. Тільки католицизм втілює своє світорозуміння у багатьох правилах соціального існування. Для того, щоб заснувати нову форму церковного устрою, нову форму співіснування людей поряд із католицизмом і на противагу йому, виник кальвінізм [15, с. 16].

Новизна кальвінізму полягає у відмові від клерикальної церковної організації, що сприяє безпосередньому спілкуванню вірян із Всевишнім, а сама Церква — це перш за все спільнота віруючих, для яких «найважливіший принцип будь-якого світогляду — це розуміння наших відносин із Богом», у яких усі люди є рівними перед Ним та рівними поміж собою, і ця рівність ігнорує усілякі ієрархічні чи станові відмінності. Слідом за відмовою від інституту духовенства відбулося звільнення від нагляду церковної ієрархії за окремими проявами існування людини, як-от: сім'я, світська влада, ремесла, торгівля. За таких умов підкреслювалась необхідність освоєння земель та світу в усіх його аспектах, а не втеча від нього, як це було у конфесіях, де акцентувалась важливість аскези, що, на думку лектора, сприяло різнобічному поступові прибічників вчення Кальвіна [4].

Спосіб, яким Кайпер описував вчення кальвінізму, іншими вченими та видавцями був окреслений як «християнський світогляд», інколи його називали кайперівський світогляд, або неокальвінізм, хоча сам задум теолога полягав у викладі ідей кальвінізму як окремого, самобутнього напрямку християнського вчення. Принстонівські лекції Кайпера, які є своєрідним маніфестом мислителя, дали змогу ознайомитись із його поглядами більш широкому міжнародному загалу, хоча до формування ідей, які він виголосив, мислитель йшов щонайменше двадцять п'ять років своєї політичної кар'єри, а також суспільної та журналістської роботи [4].

Читаючи цю працю, потрібно мати на увазі, що основна мета лекцій — популяризація ідей кальвінізму на Північно-Американському континенті, а також розширити це вчення до повноцінної системи поглядів на світ, не закриваючись у рамках суто релігійної догматики. Увесь курс своїх виступів мислитель побудував за принципом ревізії з точки зору вчення Кальвіна таких аспектів існуван-

ня цивілізації, як: релігія, політика, наука, мистецтво, та на завершення свого курсу спробував здійснити футуристичні прогнози для людства.

А. Кайпер у своїх лекціях намагався звернути увагу Церкви як спільноти християн до наріжних питань, які виникали в епоху модерну, та збалансувати співвідношення категорій земного та духовного, підкреслював необхідність залучення вірян до усіх аспектів суспільного життя, зокрема політичного, правового, освітнього, культурного, мистецького, економічного тощо. Однак попри те мислитель наголошував на відокремленні релігійних від світських державних інституцій, і такий спосіб розмежування, який відрізняється від соціально-економічного розрізнення людей у структурі соціуму, дозволяє співіснувати і вести діалог між усіма верствами населення, незалежно від політико-економічних інтересів кожного з них.

У своїх релігійних та суспільно-політичних поглядах лектор намагався поєднати відданість традиційній християнській реформаторській теологічній думці із тогочасними прогресивними настроями, вважаючи, що модернізація суспільства не завжди означає його секуляризацію.

Союзником у боротьбі із деструктивними тенденціями сучасності, зокрема такими, як пантеїзм, що як окреме філософсько-світоглядне вчення розвинувся у країнах протестантського конфесійного спрямування, вчений-кальвініст вважає католицизм. Однак зазначає, що без єдиних для всіх християн принципу і єдиної системи життя не втримати позиції у протистоянні із негативними модерними тенденціями [4].

Інкони А. Кайпер проявляє певну патетику у своїй аргументації, описуючи цивілізаційну «духовну» естафету від Древнього Риму аж до сьогодення, у якій представники течії протестантизму займають ієрархічно вище становище.

Як і Дж Орр, А. Кайпер вказує, що соціум, як і земна влада, постав унаслідок гріхопадіння, але до цього також причетна Воля Всевишнього. Принцип суверенної влади Трьохособного Бога над усім всесвітом, який сповідується прибічниками вчення Кальвіна, розповсюджується, зокрема, на верховенство в державі, суспільстві та в Церкві. Однак якби людина не схилила, «то не було б жодних

держав, тільки одна органічна світова імперія на чолі з Богом в якості Царя, що, власне, і передбачено в майбутньому, яке очікує нас, коли усіякий гріх щезне». А поки республіка — це тільки тимчасова вимушена форма державного устрою, яка в ідеалі повинна реалізовуватись за принципом колективної співпраці під взаємними контролем [4].

Попри антимодерну риторичну лекцію у ній помітні певні прогресивні мотиви, проте мова йшла не про матеріальний, а про «етичний прогрес». Що ж до модернізму, то він є не настільки сучасний, наскільки древній, позаяк не йде слідом, а є попередником протестантизму, повертаючи нас до стоїків та Епікура, зокрема у поглядах на розвиток народів та суть їхньої нерівності, у зв'язку із чим він розглядає феномен совісті та її суверенітет як осередок «особистої свободи людини, оскільки совість підпорядкована не людині, а тільки і завжди Всемогутньому Богу» [15, р. 187].

У людині совість розвивається тільки у зв'язку із її дорослішанням, той самий принцип працює і у випадку спільноти людей. «Зрілість» та рівень розвитку колективу визначають, наскільки їхні дії узгоджені із совістю, а «нація, яка складається із громадян, чия совість пошкоджена, позбувається своєї національної сили» [15, р. 172].

Один із найхарактерніших моментів у праці — це прогнози щодо майбутнього людства, зокрема, цій темі повністю була присвячена остання, шоста, лекція циклу. Серед позитивних практичних здобутків лектор вказує на підвищення комфорту побуту, вдосконалення засобів зв'язку, медицини, збільшення тривалості життя людини, загалом, вчений зазначає, що «матеріальний, зримий бік життя обіцяє прекрасне майбутнє», але «гіпертрофія зовнішнього життя призводить до серйозної атрофії життя духовного». Негативні тенденції поступу цивілізації полягають у тому, що люди, живучи буденністю, теперішнім, забувають про цінність відведеного їм життя, прагнуть таким чином сформуванню свій штучно сфабрикований конкретний, затишний світогляд, із якого будують своє приватне, а згодом і соціальне та політичне життя. Через таку замкненість на собі та своїх персональних інтересах «постійно зростає туга по диктатору, виникає гострий конфлікт між пауперизмом та капіталізмом; а могутні держави, чий прагнення до терито-

ріальної експансії загрожують самому існуванню більш слабким націям, озброюються на землі та на морі, не беручи до уваги затрати», які згодом стануть проблемою для їхньої ж економіки [15, р. 172, 173].

Христос проявляв співчуття та милосердя і вчив цим якостям своїх послідовників, натомість сучасний життєвий уклад займає протилежну позицію, згідно з якою повсякчас повинно домінувати право сильного, право пристосованого, що є реалізацією принципу природного відбору. Цьому принципу, як вчать прибічники теорії еволюції, людина зобов'язана своїй появі. У свою чергу, «учені та спеціалісти усе строгіше вимагають, щоби звичайна людина схилилась перед їхнім авторитетом». Якщо такій моделі світу не протистояти, процеси деградації світу зупинити буде важко [15, р. 174].

Зазначмо, що, хоча ці слова були виголошені наприкінці ХІХ ст., вони б звучали актуально впродовж усього ХХ ст., і аж до сьогодні.

Для А. Кайпера християнський світогляд — це насамперед кальвінізм, який хоча і за формальними ознаками є християнським, проте суттєвим чином відрізняється у низці своїх доктрин від інших християнських течій. Проте сам теолог зосереджував свою увагу на тому, як ці доктрини втілюються на практиці та ведуть до зміни та розбудови світу, не обмежуючись тільки поясненням природи тих явищ, які в цьому світі виникають. Змінюватись та розвиватись повинно не тільки духовне єство людини, потрібно докладати зусиль, щоби змінювався та вдосконалювався світ, в якому вона живе.

Серед сучасників А. Кайпера були також інші мислителі, які здійснювали спроби описати християнський світогляд, це засвідчує, зокрема, третій том п'ятитомника «Основы христианства» російського богослова Михайла Тарєєва — представника світу, який А. Кайпер назвав у своїх лекціях «греко-православним». 1908 р. в м. Сергієв Посад вийшла праця п. н. «Християнское міровоззрінє», у якій вчений намагався з'ясувати «питання про сенс життя, про християнський світогляд не своїми словами, а словами церковної традиції... вловити у сотні томів церковної писемності найбільш суттєві, основні, глибокі, вивести історично-християнський світогляд до високих ідей, “виправдати віру отців”, пропустити її через власний релігійний світогляд у рамках традиційних понять. Проте

водночас вчений зазначає, що теологічна думка його церковної традиції не достатньо систематична і їй не вистачає «висоти порівняно із Євангелієм» [13, с. 5].

Для того, щоб розвинути систему християнського світогляду, яка б охопила все життя людини та всю історію людства, необхідно інтегрувати у неї центральну євангельську ідею, а саме «ідею Христа, в якому цілковито втілюється Син Божий» [13, с. 5]. Однак коли цю євангельську ідею прикладати до повсякдення, навіть у недосконалому її сповіданні, то виявляється уся неможливість побудувати буденне життя за євангельськими принципами, а в самій цій світоглядній системі, побудованій на християнських засадах, відбуватиметься «пониження євангельської думки». Якщо говорити про церковне життя, то пониження відбуватиметься у напрямку «однобокого аскетизму та поверхового символізму», й уникнути чи принаймні пом'якшити цей процес може філософія християнського світобачення.

Унаслідок реалізації євангельської ідеї у житті віруючої людини виникають два погляди. Перший — погляд з християнства на життя, це і є власне християнський світогляд, в якому «євангельська ідея поширюється на всі аспекти життя людини, на всю тяглість історії, обіймає своїм духовним покровом усе життя, забарвлюючи його». Другий погляд спрямований із життя на християнство, тоді це «християнська свобода», де «євангельська ідея входить всередину в життя, нею обіймається» [13, с. 6].

З точки зору логіки та раціонального мислення розбіжності між християнським світоглядом та християнською свободою непримиримі, але єдині з позиції релігійного життя. Саме тому М. Тареев розглядає християнський світогляд як історичний, оскільки включає у це поняття усі відомі йому форми християнського життя, разом із церковною догматикою.

Християнство дає людині «істину, духовне життя, духовну досконалість, блаженство», і ці дари не є наслідком її природного біологічного розвитку, християнське життя стає якісною надбудовою над життям фізичним та душевним. Духовне життя є дар Всевишнього [12, с. 159]. Мета життя людини — прожити в Його Славі, яка проявляється у житті, освяченому цією Славою. Створений світ, будучи зримим, обмеженим феноменом безмежної Слави Все-

вишнього, є аспектом буття, яке постало із нічого. З чого виникає ще одна мета Творіння: «перемога життя над ніщо» [12, с. 167].

У людині необхідно розрізнити життя душевне та духовне. Душевне — це індивідуальне життя, з усіма її психічними та тілесними потребами і прагненням до щастя та досконалості, це т. зв. особисте життя — зовнішнє, видиме, світське життя, яким «жив весь світ до Христа, так і живе все людство поза християнством». Хоча сама особистість має велике релігійне значення, оскільки саме через вільний вибір людина може «зрестись від себе і через це зробити своє життя знаряддям Волі Всевишнього» [12, с. 186].

Про те, як жити справжнім духовним життям, М. Тарєєв фактично описує за схемою, запропонованою В. Дільтеєм, а саме: «Жити по духу — це означає дивитись не на видиме, а на невидиме, оскільки видиме — минуше, а невидиме — вічне». Віра для християнина у цьому контексті — зосередження людини не на самій собі, і не на волі та потребах видимого світу, а на світі невидимому, духовному. Віра — це впевненість у тому, що цей невидимий світ віруючого може стати дійсністю. Віра — це зусилля, які вірянин докладає для того, щоби цей невидимий світ став середовищем життя [12, с. 189, 215].

Згодом у цій дійсності зусиллям уже спільноти вірян постає християнська Церква, взаємозв'язок якої зі світом видимим богослов описував як «дія благодаттю на державу через миропомазання монархів і через освячення молитвою різних суспільних і держаних починань». Тобто Церква вже як сформована інституція уповноважується символічно легітимізувати усілякі державні та суспільні починання. Сама ж по собі держава — це стійка форма світського життя.

На відміну від кальвініста А. Кайпера, М. Тарєєв вказує на те, що основним соціотворчим фактором для християн є згромадження навколо Церкви, в межах якої стає можливою дія Третьої Особи тринітарної моделі — Святого Духа, яка посеред вірян зветься благодаттю. У широкому значенні благодать — це все, що Всевишній дарує людям: розум, почуття, воля тощо. Благодать здійснює речі, на які людина свідомо вплинути не може і до яких, зокрема, належать: воскресіння мертвих, настання Нового неба та Нової землі, а також виникнення світу та людини. Тобто весь космогоніч-

ний процес та біологічне минуле людини не є наслідком її вільного волевиявлення [12, с. 224].

На тіло, душу людини, соціум, державу, а згодом і на весь світ, через Церкву, що постала внаслідок Місії Христа і є проявом Його містичного тіла, діє благодать Святого Духа, що виражається у символічному освяченні усіх проявів буття [12, с. 225].

У світі поза Церквою християнин повинен поводитися, з одного боку, очевидним способом втечі — уникнення світу, оскільки світ цей — «юдоль печалі» та місце панування «князя світу цього», який повсякчас протидіє духовному життю віруючого. Однак цей світ складається також із людей, яких християнин повинен безумовно любити, якими б ці люди не були. Згідно із сучасною точкою зору, організоване навіть на світських засадах суспільство є втіленням добра та блага, що постало внаслідок доцільного об'єктивного історичного процесу розвитку. Однак у зв'язку з цим варто вказати, що рушіями історії інколи ставали морально не виправдані наміри окремих осіб або й цілих народів.

Компроміс у цих несумісних способах оцінки світу та поведінки в ньому можна віднайти у самому покликанні християнина: «проявити духовне божественне життя у повноті життя природного», позаяк духовне життя обіймає життя світське [12, с. 230]. Із цього симбіозу і постають такі явища, як християнські спільнота культура, мистецтво, наука, тощо.

Без присутності Духа в житті соціуму такі речі, як наука, мистецтво, держава, перетворюються на ідолів, у поклонінні яким ви-зрівають деструктивні ідеї безумовного прогресу, культурної досконалості людини, земного раю тощо. Повна втеча від світу з усіма його недоліками — це прояв страху осквернення, що також може призвести до небажаних аномалій у житті віруючого християнина [12, с. 231].

М. Тарєєв, на відміну від своїх шотландського та нідерландського колеґ, не намагався репрезентувати довершену та всеосяжну систему християнського світогляду. Його праця мала радше характер пошуку. Питання, які порушувалися на її сторінках, не мали характеру універсальності, оскільки, як зазначав сам дослідник, стосувались історичного контексту православної духовної традиції, тоді як А. Кайпер, який, хоча і був послідовним прибічником каль-

вінізму, не тільки намагався репрезентувати його як один із феноменів християнства, а й описував його як нову закономірну віху розвитку Західної цивілізації.

Ідеї мислителів, з якими на сторінках своєї праці полемізував, чи на кого посилався М. Тарєєв, серед яких — Б. Паскаль, Г. В. Гегель, І. Кант, Д. С. Міль, Г. Спенсер, О. Конт, А. Шопенгауер, Е. Гартман, Ч. Дарвін, Ф. Ніцше, у російський інтелектуальний простір були перенесені з того середовища, де жили та творили Дж. Орр, А. Кайпер та інші мислителі філософської, протестантської, реформаторської та католицької релігійної думки. Історичний християнський світогляд М. Тарєєва — це не спроба внаслідок діалогу із представниками західної релігійної та філософської думки осучаснити християнське світобачення, а крок до реновації та систематизації богословського стилю ортодоксальної християнської традиції, що є прямою протилежністю стилю репрезентації християнського світогляду Дж. Орра та А. Кайпера.

Усі відомі нам подальші спроби пошуку підходів до поняття «християнський світогляд» здійснювалися тільки у другій половині ХХ ст., як правило, серед теологів та мислителів протестантського спрямування, зокрема, над цим питанням працювали Д. Ногл, В. Л. Крейг, Д. П. Мореленд, Г. Кларк, Ф. Шеффер та ін. Серед україномовних богословів, ймовірно, що автура «Ниви» уперше на сторінках української релігійної періодики здійснила спроби визначити суть поняття «християнський світогляд».

Хоча наше завдання — віднайти специфічні риси всезагального християнського світогляду, підхід авторів «Ниви» фактично ускладнює пошуки таких надконфесійних формулювань загальнохристиянського світогляду. Зокрема, о. Онуфрій Волянський у своєму нарисі «Християнізм чи католицизм?» [2] вказує на те, що світогляд — це певна сукупність теоретичних знань, які узгоджують практичну діяльність людини і можуть бути як релігійними, так і антирелігійними, але загальнохристиянський світогляд можливий тільки в теорії. Насправді він проявляється як католицький, православний чи протестантський. А якщо вивчити це питання ретельніше, то виявиться, що, по суті, різновидів християнських світоглядів є стільки, скільки існує конфесій та напрямів християнства.

Варто мати на увазі, що існують доктрини, які їх об'єднують та дають змогу визначити, що це саме християнське вчення, як-от:



віра в особистісного Бога, безсмертя душі людини, місійна роль Особи Ісуса Христа та установлені ним Церкви, наслідування кожним християнином життя Ісуса Христа, трактування свого життя як інструмент здійснення Волі Всевишнього у світі. І ці засади повинні реалізовуватись у житті віруючого до найменших дрібниць, проявляться у думках, почуттях, бажаннях, словах, вчинках. Однак життя звичайної людини далеке від євангельського ідеалу, оскільки кожен є обумовлений тими історичними, суспільно-побутовими обставинами, в яких народився та зростав. До цих обставин належить також конкретна конфесія, в якій людина отримала хрещення.

Те, як приналежність до певної конфесійної течії обумовлює протікання життя людини, схематично можна продемонструвати на вченні про свободу вибору. Для католика його вчинки — це акт вільного вибору, він буде узгоджувати свої вчинки із католицьким ученням про мораль. Протестант живе у світі, де його воля та вчинки, та й усе його життя, є детерміновані Волею Всевишнього, а своєю жертвою Христос відкупив пошкоджену гріхом природу людини. Для католика важливим є авторитет Церкви, і він є важливіший за авторитет держави чи думки народу, з якого цей католик походить, протестант більш вільніший у справі трактування Святого Писання.

Зрозуміло, що життя цих людей розрізнятиметься, але не варто забувати, що етичний та догматичний погляди на світ у них спільні. У плані догм ближчим для католика є православний, але останній здебільшого живе у світі, в якому через низку історичних подій державна влада підпорядкувала собі церковну, і в таких умовах інколи духовне та світське непомітно для самого православно-го можуть мінятися місцями чи взаємодоповнювати одне одного, що може вплинути на систему цінностей православного, в якій єдність християн — це передусім єдність народу, в межах якого формується національна церква.

Отже, конфесійний світогляд — це особливе бачення релігії, суспільного устрою, політики, науки, етики, естетики, що спричиняє формування специфічної конфесійної культури. Такий реалістичний погляд на неможливість загального християнського світогляду має певний прагматичний ефект, зокрема, сприяє успішно здійснювати, наприклад, парламентську діяльність, якою можуть

займатися представники різних конфесій, тож врахування їхніх відмінностей та інтересів тих спільнот, які вони репрезентують, дає змогу державі налагодити продуктивну і якісну законотворчу діяльність [2].

Отець О. Волянський у своєму «Начерку християнсько-католицького світогляду» [1] зазначає, що світогляд та його принципи — це система відповідей на низку запитань про те, що являють собою релігія та Церква, яка її головна мета, які засоби існують для того, щоби її досягнути, що таке культура, які її чинники та складові, як саме фактори культури поєднуються у єдину систему та яку вони мають причетність до релігії.

Автор зазначає, що існують різні «роди світогляду», ознайомлення із широким спектром яких дасть змогу сформувати людині власну модель світобачення. Описи закономірностей, згідно з якими виникає той чи інший світогляд, необхідно шукати у працях філософів. Формування світогляду починається з того, що людина вивчає ту дійсність, в яку вона занурена, збирає про неї факти. Згодом, «ідучи за природним вродженим потягом інтелекту», впорядковує зібрану сукупність знань і на її основі творить певний образ світу. Специфіка цього образу залежить від кількості зібраної інформації, якості способу мислення, особистісних рис конкретної особи, середовища, в якому вона жила та формувалась. Відмінності між образами світу різних людей є акцидентальні. Есенціально ж вони є результатом синтезу впливу «об'єктивного світа на суб'єктивний ітелект» [1, с. 130].

Щодо достовірності акту пізнання, то західна інтелектуальна традиція поділилась на два умовних табори: з одного боку, ті, хто виступає за об'єктивність дійсності, існування якої не залежить від нашого інтелекту, і цей інтелект пізнає її такою ж, якою вона перед ним постає або здійснює це наближено. Це позиція т. зв. реалізму, що має різноманітні відгалуження та течії, до яких також належить система схоластичної думки, що виражає теологічну позицію Католицької церкви. Згідно з іншою точкою зору, хоча дійсність і справді існує, інтелект людини не може її пізнати достовірно, усяка картина світу — це тільки «сумма суб'єктивних вражень», суть якої для людини є непізнаваною. Такий підхід називається ідеалізмом, на якому ґрунтується майже вся новочасна філософія.

Найдраматичніше в описаному є те, що між двома світобаченнями існує значна та нездоланна прірва. Перед мислячою людиною постає необхідність обрати, яким шляхом їй піти, і до цього вибору залучені не тільки «розум, але і воля, на вибір впливають не лише логічні, але і психічні аргументи». Ці два шляхи — це «томізм» (реалізм) і «кантианство» (ідеалізм); основою християнського світогляду може бути тільки схоластика, яка стоїть на засадах реалізму [1, с. 131]. Зазначимо, що автор не розрізняє поняття «томізм», «реалізм» та «схоластика», проте впродовж історії богословської думки Католицької церкви ними називали різні течії теології, які подекуди протистояли одна одній. Сам св. Тома Аквінський займав позицію т. зв. поміркованого реалізму [6, с. 185].

Категоричність в описі о. Волянським антагонізму між реалізмом та ідеалізмом пояснюється характеристикою космосу та історії як реально існуючих. Космос постійно змінюється, над ним панує принцип невизначеності, а отже, він не є вічний. Оскільки космос має свій кінець, то повинен мати і початок — мить творіння. Сила, яка викликала всесвіт із небуття, — це Творець, який понад простором та часом. Творець сам уклав порядок, закономірності та доцільність існування свого Творіння. У зв'язку з цим усе суще прагне до Всевишнього як до джерела свого існування. Людину до цієї мети у її житті веде моральний принцип розрізнення добра та зла.

Такий погляд дає змогу сформулювати філософське кредо християнина-католика, а саме: «природним світлом розуму признаємо дійсність вселенної, спромогу розуму її пізнати, існуванє Бога, походжень від Него вселенної і єї до Него стремленє». Це стосується пізнання того, як Всевишній проявляє себе у природі, а точніше у тому порядку, який є її причиною та основою, і до виявлення цього порядку та його істинної причини людина може прийти, опираючись на власний інтелект та сумління.

Надприродний порядок відкривається людині у її ж історії, а саме: через «патриархів і пророків, вкінці через сина Єдинородного, консустанцияльного з Вітцем, через Богочоловіка Ісуса Христа, Месию і Спасителя сьвіта, Бог заговорив до нас устами традиції від Адама до Христа, Бог заложив свої слова в книги святі старого і нового Завіта. Свої слова і діла в надприроднім порядку

продовжує Бог через церков, яка має продовжувати діло спасення, яка має наукою правлінням (*doctrina et disciplina*) вести рід людський до надприродної цілі» [1, с. 132]. Людина усім своїм єством залежна від Всевишнього, а у речах надприродного порядку — від Його Церкви.

Природний та надприродний порядок у житті людини не повинен бути відірваний один від одного. Надприродний порядок не суперечить природному, а навпаки, опирається на нього та духовно підносить його. Однак у християнському світогляді природний порядок, відокремлений від надприродного, є потенційно мертвим, але до надприродної мети (прославлення Всевишнього та спасіння душі) людину ведуть саме природні засоби. Окрім фізичних проявів всесвіту, до природних засобів також належать: наука, культура, мистецтво. Діяльність людини в окресленому полі повинна унормовуватися законами моралі, хоча самі ці засоби не мають становити мету для людини, оскільки, як ми уже зазначали, є тільки опорою для реалізації надприродного [1, с. 133].

«Всі думки, почування, слова, діла людини і суспільности, всі області культурної діяльності: наука, штука, література, політика, все мусить стояти в певного рода залежності від надприродної цілі, від Бога та від католицької церкви», а отже, усяка активність віруючого, навіть якщо вона формально і не перебуває у сфері духовних вправ, має узгоджуватись із його християнським світоглядом. Отже, природне тим чином стає засобом для реалізації надприродного, що наближає це природне начало до Всевишнього [1, с. 133].

Альтернативи християнському католицькому світогляду автор характеризує як спроби завести віруючого у «неволю, в службу ідолів, в службу світа, его тенденцій та химерної “публічної опінії”, яка з дня на день змінює свої уподобання і погляди». Усі «посторонні впливи мусять бути виключені» з життя віруючого [1, с. 132]. Відповідь на запитання, що чи хто саме спричиняє ці «посторонні впливи», знаходимо у статті о. Н. Садовського «Хто є ворогом католицького світогляду?», у якій автор вказав на дві претензії, які висувуються до «християнського світогляду», зокрема на те, що він є антинауковим та злочинним. Ці обвинувачення оголошують т. зв. вільнодумці, які стоять на антирелігійній, антихристиянській та антикатолицькій позиції [10, с. 335].

Несуперечливість католицького світогляду актуальним здобуткам науки докладно аргументована. Будь-яка форма світогляду ґрунтується на запитаннях: що таке людина? яке її призначення?, і кожна освічена людина повинна мати на них відповідь, оскільки ці запитання становлять квінтесенцію усякого світогляду. У процесі пошуку свого погляду на світ людина також стикається із запитаннями: що таке щастя, де його віднайти, хто та яким чином це здатен зробити; яка природа зла та що його спричиняє, як саме його можна уникнути [10, с. 336]. Однак усі вони повертають шукача до двох основних запитань щодо сутності людини та сенсу її існування.

О. Садовський з усіх існуючих наукових дисциплін виокремлює антропологію, соціологію та історію, як такі, в яких можна знайти компетентну відповідь на запитання про сутність людини та сенс її існування, що дасть змогу сформулювати «критерії правдиво розумного та наукового світогляду». Антропологія поділяється на соматологію та психологію. Згідно із соматологією: сенс буття — жити та розвиватися, з точки зору психології — це пошуки правди, щастя та блага. Соціологія вчить, що людина — істота соціальна. У соціумі кожна людина має право вільно розвиватися та водночас не повинна бути перепорою для життя і розвитку іншої людини, здобувати власне щастя і не заважати іншим у прагненні до їхнього щастя, щоби в усіх були вдоволені їхні потреби [10, с. 412].

Історія — остання із ансамблю необхідних для становлення світогляду дисциплін, яка віднаходить та систематизує факти про діяльність людини у вимірі часу, зокрема, демонструє закономірність, що в основі кожної із цивілізацій минулого були певні проторелігійні чи релігійні системи бачення дійсності та способу існування. Тому людина — це істота релігійна.

Отже, підсумовуючи позиції наук антропології, соціології та історії, автор постулює, що людина — це «найдосконаліше розумне створіння — «*homo sapiens*», завданням якої бути «паном та володаром світа». Соціологія, зі свого боку, вказує на те, що людина — це істота соціальна, і завдання її — побудувати гармонійну спільноту, в якій кожна особа змогла б реалізовуватися та задовольняти свої потреби. Історія вказує на те, що людина — це істота релігійна, для якої, окрім вдоволення матеріальних потреб, вагоме значення мають речі духовного плану [10, с. 413].

Антропологія, як і християнське вчення, ставить людину — істоту розумну — у центр космосу. Щодо психології, то автор виокремлює її терапевтичний аспект для людини, вказуючи, що вона як істота, що прагне пізнати правду про життя, може віднайти її в релігії, однак абсолютною знахідкою є правда про Всевишнього. Усі інші погляди окремих вчень — це тільки тінь цієї правди. Наука про людину поділяється на кілька спеціалізованих напрямів, натомість християнський світогляд охоплює людину повністю, в усіх її проявах, і в індивідуальному, фізичному та соціальному аспектах її існування.

Щодо соціальності людини, то її цілі, погляди соціології і католицького вчення співпадають, тому вкрай необхідно побудувати суспільство на засадах моралі та справедливості. Згідно з історією, людина, розкриваючи себе в процесі розвою цивілізації, фактично на кожному етапі свого існування постає як істота релігійна, а отже, певна інтуїція вічності дана їй перед усяким досвідом.

На нашу думку, більш переконливим аргументом того, що християнське світосприйняття жодним чином не суперечить позиціям науки, є наведені у статті висловлювання вчених минулого, які виражають їхнє позитивне ставлення до віри та релігії. Серед згаданих імен були: М. Коперник, Тихо Браге, Й. Кеплер, І. Ньютон, Ф. В. Гершель, Левер'є, Л. Ейлер, Огюстен-Луї Коші, В. Томсон, М. Фарадей, Д. К. Максвелл та ін. Їхні погляди вказують на те, що ці науковці «знали добре не тільки основи наук, але також добре знали основи віри і тому не тільки не знаходили жодної суперечності, але навпаки, знаходили велику згоду і гармонію між вірою а наукою» [10, с. 479, 480].

Проблема противників християнства чи релігії загалом полягає в тому, що вони не надто добре обізнані в предметі своєї критики, брак освіти та знання є причиною того, що «сучасні вільні духи уважають католицький світогляд за протинауковий» [10, с. 580].

Про несуперечність віри та науки писав і вже згаданий нами А. Кайпер, зокрема, він зазначав, що конфлікт є не між вірою та наукою, а між різними світоглядними моделями, а точніше у способі оцінки цього світу. Згідно з позицією опонентів релігійної точки зору, світ перебуває у своїй кондиції, і процес еволюції та прогресу веде цей світ до свого ідеалу. Згідно з прихильниками

релігійного погляду, навпаки, у світі є помилка, яка веде його до занепаду, і тільки через спасіння, тобто втручання ззовні, можна виправити ситуацію.

Емансипація науки, яка опирається на суто світські принципи, призведе до протиріч серед представників різних шкіл, напрямів, кожен з них намагатиметься довести свою правоту та непомильність власних поглядів. Оптимісти сперечаються із песимістами, послідовники Канта — із послідовниками Гегеля, детерміністи — з моралістами, гомеопати — з алопатами, еволюціоністи — із дарвіністами тощо. Також іде боротьба між представниками різних напрямів метафізики, зокрема, тринітарії змагаються із деїстами та пантеїстами.

У методологічному сенсі між вірою та наукою конфлікту немає, «оскільки усяка наука в певній мірі починається з віри, а віра, яка не веде до науки, — просто хибна віра, забобон» [4]. Усіляка наука починається з віри: віри в «я», в нашу самосвідомість, вона передбачає віру в достовірність у наші почуття, віру у правильність законів мислення, віру в те, що за окремим явищем заховане щось всезагальне; віру в життя, особливо наука передбачає віру у початкові принципи, а це означає, що всі аксіоми, які необхідні для плідного наукового дослідження, досягаються з нашою самосвідомістю. Тільки через те виникає наука як система способів доведення.

Інший вартісний аргумент на користь релігії, на який ми натрапляємо у статті о. Садовського, — це вміщена статистика негативних соціальних явищ у країнах Заходу, які є взірцями поступу для вільнодумців. Зокрема, о. Садовський на основі публікацій журналу «The World Today» подає дані про злочинність та смертність цивільного населення у Сполучених Штатах Америки, демонструє зростаючу кількість злочинів, вчинених людьми, які належали до освіченої інтелігентної верстви населення, та неповнолітніми у Франції, Австрії, Німеччині [10, с. 533, 534].

В іншій публікації, присвяченій темі селекції та синтезу ідей усіх відомих на той час світоглядних моделей [9], о. Садовський дефінує світогляд як сталу систему поглядів та засад, згідно з якими людина узгоджує свої вчинки і які становлять норми її поведінки. Систему світоглядних понять формують відповіді на запитання: що становить собою світ; чи був він створений і чи існує його Творець; що таке життя та який його сенс тощо.

Світогляд залежно від способу життя, повсякденних занять, роду діяльності, приналежності до різних вікових та соціальних категорій в кожній людині може суттєвим чином відрізнятись. Це зумовлено тим, що на формування світогляду впливає сукупність факторів, найперше — це виховання, те, в яких умовах людина зростала та які переконання вона сприймала від свого найближчого оточення. Другим чинником є сукупність тієї інформації, яку людина отримувала в процесі навчання. Третій — особливість життєдіяльності людини, зокрема її фах, що також обумовлює бачення та оцінку тих речей, які навколо відбуваються. Четвертий — це здатність людини вільно обирати те, що їй найбільше імпонує. П'ятий фактор — прагнення людини побудувати своє життя на тих принципах, які виражають істинність [9, с. 695, 696].

Основними рисами, що споріднюють типові світоглядні моделі (теїзм, атеїзм, ідеалізм, матеріалізм, позитивізм, скептицизм, оптимізм, песимізм, універсалізм, індивідуалізм), є те, що в рамках кожної здійснюється спроба репрезентувати та аргументувати істинність своїх положень щодо фундаментальних питань існування людини, і те, що в кожній подаються шляхи для вдоволення потреб людини, які з точки зору тієї чи іншої позиції для неї є найважливішими.

Критерії якісного світогляду — це істинність, здатність привести людину до вдоволення її потреб, усунути з її життя максимум страждань чи принаймні дати змогу їх уникнути. На ці критерії і потрібно орієнтуватися при формуванні власних систем поглядів, сприймати правдиве, відкидати хибне. Відповідаючи на фундаментальні запитання про світ, його створення, про сенс буття, його вічність чи конечність, про природу і причини добра та зла, важливо здійснити відбір та синтез найдостовірніших ідей, які в межах цих систем є доведеним фактом.

Отже, з точки зору теїстичного світогляду істинним є існування Бога-Творця; атеїстичного — існування світу самого по собі; ідеаліст доводить об'єктивне існування духу, а матеріаліст, навпаки, — існування матерії; позитивіст постулює необхідність для людини діяти, а не пізнавати, тут також відкидається усяка метафізика; скептицизм вчить, що людині не дано достовірно пізнати істину; універсалізм стверджує необхідність поступу заради блага



усього людства; оптимістичний світогляд вбачає в основі світу добро та благо; песимізм, навпаки, — зло [10, с. 744].

Варто відразу ж відкинути матеріалізм, скептицизм та песимізм, оскільки, опираючись на них, людина може тільки частково вдовольнити свої потреби. Найякіснішим, на думку Н. Садовського, є християнський світогляд, у рамках якого людина має змогу якщо не усунути зло у своєму житті, то хоча б зменшити його прояви. Стосовно вірогідності того, що християнський світогляд може бути хибним, автор згадує мучеників за свою віру, які йшли на жертви і розлучались зі своїм майном, здоров'ям та життям заради того, щоби до останнього залишатися християнами. У мирний і сприятливий для віруючої людини час якщо християнство і може бути самообманом, то воно принаймні не є таким згубним, як певні форми залежності чи непоміркване потурання своїм тілесним потребам.

Для людини, яка перебуває під впливом матеріалістичного чи суто наукового світосприйняття, також неможливо все раціональним чином достовірно пізнати. Зокрема, важко однозначно вказати, що являє собою матерія, енергія тощо. Щодо трактування цих понять, то також доводиться опиратися значною мірою на віру, оскільки із кожними новими даними, отриманими шляхом експерименту чи засобом обчислення, ми повинні корегувати ті, які були у нас до цього, або ж докорінно їх змінювати. Якщо ж хтось критикує християнський світогляд через те, що він опирається на допоки що не доведені положення, то він повинен також ревізувати й інші світоглядні моделі, зокрема атеїзм, який, постулюючи відсутність надприродного, надчуттєвого начала, не наводить на користь цього жодних переконливих аргументів. Відсутність достовірних знань про те, як влаштований космос, «не знати, що земля обертається навколо сонця, се річ малої ваги», однак важливо мати відповіді, на запитання, що робити для того, аби здобути щастя, розрізнити, що є добро, а що — зло, мати чіткі орієнтири в житті [10, с. 745].

До становлення християнського погляду на світ можуть приводити як життя й віра, так і шлях пізнання та науки. Людина в обох випадках шукатиме для себе правди, добра і щастя, але кожен у ці поняття вкладає різні значення: для філософа, мислителя, вченого ці категорії можуть бути проявами безособистісного абсолю-

ту, «а селянин називає ту правду добром, щастям всемогучим, най-добротливішим і найсправедливішим Богом» [10, с. 746].

У журналі також опублікована стаття «Синтеза світоглядів» авторства А. Стельмаха [11]. У розвідці він поступово розкриває суть інтелектуальних тенденцій тодішньої доби, визначає критерії істинності світогляду, оглядає та критикує найвпливовіші вчення, обстоюючи достовірність саме теїстичного. Стаття написана у формі послідовної критики монізму в його пантеїстичних і матеріалістичних версіях, а також обстоювання ідей дуалізму (теїзму).

Кожен світогляд, незалежно від інтелектуальної течії, в рамках якої він формувався, повинен більш-менш задовільно відповідати на вже згадувані нами запитання про суть людини та сенс її існування, крім того, повинен давати певне уявлення про співвідношення психічного та фізичного начал, духу та матерії, співвідношення емпіричної дійсності та абсолюту [11, с. 338].

Першим значним критерієм, який свідчить про достовірність світоглядної системи, є вчення про мораль, що логічно із неї випливає, натомість усяка система, яка пропагує негатив, повинна бути відкинута як хибна, оскільки абсурдним є те, в рамках чого істинність суперечить ідеї блага. Наступним критерієм є вчення про абсолют — вільний від обумовлень самотутній, вольовий, творчий. Оскільки саме він може бути «дороговказом в найріжнородніших колізіях життя», а отже, є джерелом як самого життя, так і всякої істини та моралі [11, с. 339].

На противагу світогляду, який заснований «лиш на науках природних [та] має характер... фрагментарний і односторонній, а се тому, що дійсно існуючим вважає лиш те, що матеріальне», тоді як усі прояви психічного існування у цьому матеріалістичному світогляді мають тільки надуманий характер та спричинені суто фізіологією. У достеменному світогляді повинні враховуватись обидва аспекти існування людини [11, с. 442]. У справі ж вивчення феноменів буття матеріалісти не схильні розрізняти причини та їхні результати.

Про причину секулярної критики християнського світобачення пише автор нарису «Звідки суперечність?» [7]. В. Лиско розпочинає статтю із запитання, яке часто фігурує у публікаціях дискусійного характеру часопису «Нива», а саме: «чому нині так багато

ворогів християнського світогляду?», чому існує так багато різноманітних форм світоглядів, способів світосприйняття, «коли наука Христова вже розширена по цілїм свѣті? Чи Спаситель не післаний задля спасеня всїх людий? Коли-ж Він справді приносить спасене і учить правди, то як може людське серце дійти до сего, щоби сїй правді опертися і спасене від себе віддалити?» [7, с. 271].

Розпочинаючи відповідь на ці запитання словами св. Августина: «Той, що тебе без тебе сотворив, не хоче тебе без тебе спасти», автор зазначає, що, наділивши людину — своє творіння, розумом та свободою волі, Творець таким чином надав їй засоби для наближення до досконалості та для реалізації свого призначення, а отже, можливість непокори та вільнодумства уже первинно були закладені у її природу.

Скориставшись можливістю вільного вибору, людина схибила і віддалилась від Всевишнього — джерела свого життя. Після чого розпочався процес її «падіння». Всевишній втілив себе у вічному Слові задля її порятунку, щоб у такий спосіб «поєднати і об'явити [свої] справедливість і милосердіє». Далі людина засобом свободи волі повинна розпізнати та прийняти правди, які об'явив їй Спаситель, і в подальшому «піддатися приписам і заповідям релігії того Спасителя» і, опираючись на них, підпорядкувати своє життя задля того, щоби зберігати «внутрішню звязь з Богом» [7, с. 271].

Проблема полягає в тому, що ті мислителі, які стоять на засадах вільнодумства, понад усе ставлять авторитарне панування власного раціо, системи переконань та суджень, і такий спосіб життя «є для нього гордим ідеалом» [7, с. 271].

Насправді сама ідея віри жодним чином не суперечить прагненням розуму пізнати природу світу та людини, оскільки «Спаситель жадає, щоби розум також узнав Сотворителя і Пана того цілого природного порядку», бажає вказати, що понад видимого світу існує ще «надприродне царство», до якого природний розум людини не має доступу і до якого «провадить лиш одна дорога — прийняте свѣдоцтва обявленя, яке нам Г. Бог через Іс. Христа і Єго Церков предложив». На це ніяк не може погодитись «гордий ідеал розуму». Ще більший конфлікт між природним і надприродним постає тоді, коли виникає питання моралі. Тоді людина вільнодум-

на стає повністю віддана своїм природним схильностям, її гордий розум «бачить в жаданю Спасителя утрату власної краси» [7, с. 272].

Розглянутий спектр думок дав змогу ознайомитись із відрефлексованими способами сприйняття реальності, які автори «Ниви» визначали як християнський світогляд. Зауважимо, що майже в усіх публікаціях зміст християнського світогляду розкривався за певним алгоритмом: від уніфікації світогляду загалом, щоразу надаючи йому релігійних інтонацій, аж до підкреслення характерних конфесійних рис.

Чому взагалі постала потреба порушувати питання християнського світогляду, і чи у мешканців «християнського світу» до середини ХІХ ст. узагалі з'являлася думка про те, що існує якийсь християнський світогляд і що вони є його носіями.

Християнська традиція на початку свого становлення розвивалась у полеміці, що на різних етапах своєї історії мало різні наслідки: в один час — це сприяло її зміцненню, в інший — Церква як спільнота християн дробилась та сегментувалась і в такому режимі продовжує своє існування аж до сьогодні. Інтелектуальні протистояння особливо загострювались у час змін: воєн, політичних, соціальних, економічних катаклізмів тощо. В такі моменти історії усталені моделі розуміння світу вже не можуть допомогти людині його збагнути чи повноцінно у ньому жити. Виникає потреба шукати нові погляди на сприйняття і розуміння світу.

Корінь усякого світогляду — життя людини, релігія виникає внаслідок спроб раціональної адаптації до нього знань про ірраціональні фактори, які впливають на життя людини. Людина, отримуючи інформацію зі світу, в якому живе, формує із неї систему — певний словесний образ реальності, який у кожного індивідуальний. У сутнісному плані він ґрунтується на тому, що об'єктивний світ впливає на суб'єктивний інтелект. Усе відчуте, почуте, продумане трактується людиною як об'єктивна даність, яка тією чи іншою мірою обумовлює її подальше існування.

До цієї об'єктивної дійсності також входять важливі для релігійного християнського світосприйняття факти, як-от: створення світу, його майбутній кінець, Одрокровення Всевишнього про Себе та про те, що він хоче від людини.

Суб'єктивний інтелект людини має ці істини сприймати, а для цього не повинно бути сумніву щодо його пізнавальних спроможностей. Якщо релігія не заснована людиною і не є результатом її діяльності, тоді «вторгнення» ззовні означає, що факт Об'явлення Творця є універсальним і стосується усіх і кожного.

Інтелектуали Нового часу висловлювали недовіру релігійному погляду на світ. Почали виникати тенденції, спрямовані на індивідуалізм та персоналізм. Виник культ сумніву щодо того, в які факти вірити, а які можна вважати недостовірними. Визнання факту Одкровення стало необов'язковим. При такій позиції кожен сам може визначати, у що людині вірити, а у що — ні, кожен сам може формувати вигідний для нього світогляд. Ця вигода може диктуватися також і бажанням впливати на інших, що пояснює прагнення мислителів надати сформованому світобаченню рис універсальності та обов'язковості. Певним світоглядом володіє кожна людина, однак не кожна його систематизує та повідомляє про нього таким чином, що він міг би стати нормою для інших. Проти такого підходу і виступає релігійна християнська критика модерну, що є основним мотивом матеріалів часопису «Нива», присвячених християнському світогляду.

За всю історію існування поняття «світогляд» виникало безліч підходів до його визначення. Попри те, що у ньому фігурують слова «світ» та похідне від «глядіти», сам світогляд починається із пошуку відповіді на фундаментальні запитання: що таке людина та який сенс її існування. Такий інтроспективний погляд на суть свого життя, на нашу думку, не дозволить хибним чином себе отождентити зі світом. Віднайдений сенс свого існування надасть доцільності і тому, на що спрямовується погляд. Без пріоритету «глядача» людина залишатиметься тільки копією об'єкта, який сприймає.

Процес формування світогляду спричинений пізнавальною активністю. Якісно — він в кожній людині різний, сутнісно — ні. Коли ж принципи та поняття більш-менш систематизовані, виникає потреба оцінити їх на предмет достовірності. Основними критеріями в цьому є істинність чи принаймні внутрішня несуперечливість. Другий критерій — це здатність привести людину до вдоволення її потреб та відвернути від страждань. Система цінностей, на які

людина зазвичай орієнтується, повинна повідомити, що це за потреби та страждання. Отже, світогляд мав пояснювати людині, хто вона, дати уявлення про дійсність, в якій вона існує, конституювати норми, мотиви та правила поведінки у цій дійсності.

Духівництво, несучи відповідальність за вірян у світі видимому та невидимому, своїм обов'язком вважає надати їм правильний погляд на життя та дійсність. Християнський світогляд опирається на віру в особистісного Бога, який через Своє волевиявлення Об'являє Себе людині — своєму Творінню. Людина живе у світі, який Волею Всевишнього також був створений. Творець постійно перебуває у Творінні, а точніше — Творіння «перебуває» у Творцеві та підтримується Ним. Людина, що була створена на Образ і Подобу Всевишнього, також наділена свободою волі, але через свій вибір віддалилась від Нього, через що у світі, в якому «заховалась» людина, панує безлад, хоча первинно він був досконалий, оскільки досконалим є його Творець.

Християнство — це шлях повернення людини до її духовної домівки. Вона пізнає Волю Всевишнього в Одкровенні, що в Особі Духа промовляв через пророків, та приходять до Нього через Особу Його Єдинородного Сина, втіленням якої є Ісус Христос. Християнство починається із визнання земної місії Христа, в якій проявляється план Всевишнього щодо порятунку людини та світу.

В ідеалі усе життя християн та їхні вчинки повинні підпорядковуватися принципам віри, яка надає життю сенсу, відчуття цілісності та доцільності її існування. Упродовж свого життя людина вимушена приймати на віру різного роду інформацію, яка надходить до неї ззовні, але не всяка сповнює її індивідуальне існування вічним та безумовним сенсом.

1. *Волянський О.* Начерк християнсько-католицького світогляду // Нива. 1908. Ч. 5. С. 129—136.
2. *Волянський О.* Християнізм чи католицизм? // Нива. 1909. Ч. 12. С. 354—356.
3. *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // *Культурология: XX век: антология.* Москва, 1995. С. 213—255.
4. *Кайпер А.* Християнское мировоззрение. Реформатський погляд. 2007. Квіт. 16. URL: <https://www.reformed.org.ua/2/140/Kuuper>.

5. *Кант И.* Критика способности суждения. Москва: Искусство, 1994. 367 с. Сер. «История эстетики в памятниках и документах».
6. *Козовик І.* Історія філософії. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. 428 с.
7. *Лиско В.* Звідки суперечність?: Причинок до Християнського світогляду // *Нива*. 1909. Ч. 7. С. 271—273.
8. *Перцев А.* Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 340 с.
9. *Садовский Н.* Синтеза світоглядів // *Нива*. 1908. Ч. 22/23. С. 694—746; Ч. 24. С. 741—746.
10. *Садовский Н.* Хто є ворогом католицького світогляду? // *Нива*. 1910. Ч. 11. С. 334—338; Ч. 13/14. С. 411—415; Ч. 15/16. С. 477—480; Ч. 17/18. С. 531—537.
11. *Стельмах А.* Синтеза світоглядів // *Нива*. 1912. Ч. 11/12. С. 333—345; Ч. 13/14. С. 381—398; Ч. 15. С. 436—444.
12. *Тареев М.* Смысл жизни: антология. Москва: Изд. группа Прогресс; Культура, 1994. Вып. 242 с. Сер. «Сокровищница русской религиозно-философской мысли».
13. *Таръевъ М.* Християнское міровоззрѣніе. Основы християнства. Сергієвъ Посадъ, 1908. Т. 3. 318 с.
14. *Шелер М.* Избранные произведения. Москва: Гнозис, 1994. 490 с.
15. Kuuper A. Lectures on Calvinism. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans publishing company, 1999. 2002 p.
16. Orr. J. Christian view of God and the world. New York: Charles Scribners's Sons. 1908. 418 p.

## References

1. Volianskyi, O. (1908). Nacherk khrystyiansko-katolytskoho svitohliadu, *Nyva*, no. 5, pp. 129—136. (in Ukr).
2. Volianskyi, O. (1909). Khrystyianizm chy katolytsyzm? *Nyva*, no. 12, pp. 354—356. (in Ukr).
3. Diltey, V. (1995). Tipy mirovozzreniya i obnaruzhenie ih v metafizicheskikh sistemah, *Kulturologiya: XX vek: ant.*, Moskva, pp. 213—255. (in Rus.)
4. Kajper, A. (2007). *Hristianskoe mirovozzrenie. Reformatskyi pohliad*. Kvit. 16. Retrieved from <https://www.reformed.org.ua/2/140/Kuuper>. (in Rus.)
5. Kant, I. (1994). *Kritika sposobnosti suzhdeniya*. Moskva, Iskusstvo, 367 pp., ser. «Istoriya estetiki v pamyatnikah i dokumentah». (in Rus.)
6. Kozovyk, I. (1999). *Istoriya filosofii*. Ivano-Frankivsk, Nova Zoria, 428 pp. (in Ukr.)

7. Lysko, V. (1909). Zvidky superechnist?: Prychynok do Khrystyianskoho svitohliadu, *Nyva*, no. 7, pp. 271—273. (in Ukr.).
8. Percev, A. (2012). *Molodoy Yaspers: rozhdenie ekzistencializma iz peny psihiatrii*. Sankt-Peterburg, Izd. Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii, 340 pp. (in Rus.).
9. Sadovskyi, N. (1908). Synteza svitohliadiv, *Nyva*, no. 22/23, pp. 694—746; no. 24, pp. 741—746. (in Ukr.).
10. Sadovskyi, N. (1910). Khto ye vorohom katolytskoho svitohliadu? *Nyva*, no. 11, pp. 334—338; no. 13/14, pp. 411—415; no. 15/16, pp. 477—480; no. 17/18, pp. 531—537. (in Ukr.).
11. Stelmakh, A. (1912). Synteza svitohliadiv, *Nyva*, no. 11/12, pp. 333—345; no. 13/14, pp. 381—398; no. 15, pp. 436—444. (in Ukr.).
12. Tareev, M. (1994). *Smysl zhizni*: ant. Moskva, izd. gruppa Progress; Kultura, 242 pp. Ser. «Sokrovishnica russkoj religiozno-filosofskoj mysli». (in Rus.)
13. Tareev, M. (1908). *Khristianskoe mirovozzrenie. Osnovy khristianstva*. Sergiev Posad, t. 3, 318 pp. (in Rus.).
14. Sheler, M. (1994). *Izbrannye proizvedeniya*. Moskva, Gnozis, 490 pp. (in Rus.).
15. Kuyper, A. (1999). *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans publishing company, 2002 pp. (in Eng.).
16. Orr, J. (1908). *Christian view of God and the world*, New York, Charles Scribners's Sons, 418 pp. (in Eng.).

*Roman Blikharskyi*

GENESIS AND CHARACTERISTICS OF THE CHRISTIAN  
WORLDWIDE (BASED ON THE PUBLICATIONS OF THE  
«NYVA» JOURNAL AND IN THE WORKS  
OF THEOLOGISTS OF THE LATE 19th — EARLY 20th cc.)

The Ukrainian religious Christian press, since its inception, was an important means of disseminating information necessary for the life of the Church. Besides the issues of purely Christian doctrine, the authors of religious journals outlined and criticized the ideological tendencies among the representatives of the Ukrainian secular intelligentsia. Their scientific, artistic, social and political activities greatly influenced the then social realities, and partially determined a political future of Ukraine. In the early 20th century, on the pages of the Ukrainian Galician religious periodicals, namely the «Nyva» journal



(Lviv, 1904—1939s), there were published a series of articles dealing with the Christian worldview.

We have elucidated the reasons why in the late 19th century—the early 20th century for the first time there emerged a necessity to discuss the Christian worldview, contrary to other non-religious worldview models of the modernity.

The history of the worldview concept and variation of approaches to its meaning clarifying, the theory of the process of formation of the mindset as well as ways of classification of its different forms, specifically religious worldview, in the philosophical works of Karl Jaspers, Max Scheler and Wilhelm Dilthey, have been researched.

As for the Christian-based worldview, we have determined the approaches to the systematization and unification of the ideological principles of the Christians. Those were studied in the writings of thinkers of different Christian denominations, namely Protestantism (James Orr, Abraham Kuiper), Orthodoxy (Mikhail Tareiev), and Catholicism (specifically, the authors of the «Nyva» journal).

*Keywords:* worldview, Christianity, Christian worldview, religion, philosophy, religious periodicals, «Nyva» journal.

УДК 070(477.8):94(477.87-25)]"1938/1939"

*Василь Габор*

ХУСТ ЯК СТОЛИЦЯ КАРПАТСЬКОЇ УКРАЇНИ  
У ВІДОБРАЖЕННІ ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОЇ ПРЕСИ  
1938—1939 рр.

DOI: [https://doi.org/10.37222/2524-0331-2019-9\(27\)-8](https://doi.org/10.37222/2524-0331-2019-9(27)-8)

*Проаналізовано публікації західноукраїнської преси 1938—1939 рр. про місто Хуст — столицю Карпатської України, в яких відображено його як символ боротьби за соборність, а також розглянуто питання історії походження назви, охарактеризовано настрої людей і тогочасну суспільно-політичну атмосферу.*

**Ключові слова:** Хуст, столиця, Карпатська Україна, публікації, соборність, державна самостійність.

У статті ставимо за мету дослідити образ міста Хуста як столиці Карпатської України та символу боротьби за соборність через