

*Воутер  
Ганеграаф*

## МРІЇ ПРО ТЕОЛОГІЮ ТА РЕАЛЬНІСТЬ ХРИСТІЯНСТВА<sup>1</sup>

---

Коли мене запросили прочитати відкриту лекцію у межах «Лейвенських зустрічей з систематичної теології», я дуже зрадів, а також дещо здивувався<sup>2</sup>. Оскільки я не теолог, тим паче не систематичний теолог, а займаюся історичним та системним вивченням релігії, а окрім того, оскільки в мене не було причин думати, що організаторам про це не відомо, я міг тільки дійти думки, що «розмова», про яку згадано у назві конгресу, має включати у себе розмову між теологією і релігієзнавством. Я вирішив, що з радістю зроблю свій скромний внесок у цю справу. Проте слід усвідомлювати, що мій підхід значно відрізняється від будь-якого теологічного і що він містить достатньо фундаментальну критику — не самої дисципліни системної теології, але тих припущень, які досить часто її спрямовують.

---

<sup>1</sup> Переклад українською Катерини Зорі (за наук. ред. Адама Добжинські) здійснено за: Hanegraaff W.J. *The Dreams of Theology and the Realities of Christianity* // Haers J., De Mey P. (eds.). *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 172). — Leuven: Peeters, 2004. — P. 709—733. Право на публікацію українського перекладу надано *Peeters Leuven*.

<sup>2</sup> Дякую Рулофу ван ден Бруку, Олафу Гамеру, Йоке Спансу та Мір'ям Вестбрук за те, що вони читали та коментували чернетки цього тексту.

## 1. Християнство versus християнська теологія

Можливо, найбільш фундаментальним із цих припущень є те, що теологи, включно із систематичними теологами, є визнаними публічними та інтелектуальними представниками чи голосами християнства. Більшість людей гадають, що тому, хто хоче дізнатися про сутність християнства, варто спитати у теолога. Це фундаментальне припущення, хоч і здається на перший погляд очевидним, є водночас фундаментальною помилкою. Насправді, якщо запитати теолога, чим взагалі є християнство, він чи вона, найімовірніше, розповість про християнську *теологію*. Проте, явно чи приховано, відповідь теолога, радше буде заперечувати чи мінімізувати різницю між християнством і християнською теологією<sup>3</sup>. Академічна теологія є продуктом інтелектуальної та соціальної еліти християнства. Те, що така еліта перебирає на себе роль публічного представника певної релігії та авторитет для визначення природи цієї релігії, звісно, не є ані новим, ані суто християнським феноменом<sup>4</sup>. У

<sup>3</sup> Оскільки теологія традиційно домінує над релігієзнавством в академічному контексті, дослідження християнства з перспективи релігієзнавства ще є недостатньо розвиненими, і тому хибна думка про ідентичність християнства та християнської теології все ще викликає відносно мало сумнівів у широкого кола читачів. Як було точно сформульовано Монікою Нойгебауер-Вьольк, «die Arbeitsteilung zwischen den Theologien und der Religionswissenschaft ist ja traditionell dadurch bestimmt, dass die Religionsgeschichte des christlichen Abendlandes theologisch bearbeitet wird, nur ausseuropäische Kulturräume religionswissenschaftlich erforscht werden» («розподіл обов'язків між теологією і релігієзнавством традиційно полягає в тому, що історію релігії християнської Європи опрацьовує теологія, а релігієзнавство — тільки позаєвропейські культурні ареали») [Neugebauer-Wölk, 2000: S. 323]. Деякі читачі заперечуватимуть, що чимало дослідників, які працюють у «теологічному» контексті, насправді використовують ті самі критерії критичної верифікації та фальсифікації даних, що й релігієзнавці, і жодним чином не є керованими конфесійними інтересами. Це правда, проте цього недостатньо, щоб зробити їх Religionswissenschaftler (релігієзнавцями). Відмінність між «теологічною» і «релігієзнавчою» перспективами полягає не тільки в тому, чи є дослідник методологічним агностиком, чи використовує критичний підхід до джерел тощо. Як вочевидниться з моєї аргументації у цій статті, ця відмінність також стосується того, як дослідник підходить до різниць між релігійною доктриною і релігійною практикою. Тенденція розглядати доктрину як здебільшого автономну стосовно релігійної практики та бачити історію певної релігії переважно як історію її офіційних вірувань, приділяючи мало уваги тим соціальним нормам, які вона створює, суперечить дослідженню з релігієзнавчих позицій.

<sup>4</sup> Про відмінність між «клерикальним буддизмом» і «шаманським буддизмом» у тибетському контексті див.: [Samuel, 1993]. Семюель доводить, що науковці переважно вивчають «напрямок бодхі», який зосереджується на досягненні особистого спасіння та на «напрямі карми», який концентрований на моралі та соціально правильній поведінці, та водночас недооцінюють тибетський буддизм «шаманського напрямку», який зосереджується на цілях цього світу, наприклад, на здоров'ї та багатстві. Перші два напрямки фактично представляють «офіційне» обличчя буддизму й пов'я-

християнстві, як і в інших релігійних традиціях, зміст таких гегемонійних зазіхань ніколи не полягає у царині доктрини, а є вкоріненим в умовах соціальної, політичної або економічної влади. Якщо говорити конкретно, то християнська теологія могла презентувати себе як така, що включає у себе весь зміст християнства тільки у той час, коли християнські інститути були достатньо сильними, щоб фактично монополізувати сприйняття та самосприйняття християнства як релігії. Як нам усім відомо, процеси модернізації та секуляризації, що відбуваються від XVIII сторіччя, послабили цю монополію і створили абсолютно іншу ситуацію, за якої християнство, хоча б у західних демократичних суспільствах, стало лише одним із суперників на високоплюралістичному ринку. Понад те, ті самі процеси модернізації та секуляризації стимулюють дедалі більшу плюральність у межах самого християнства: оскільки неможливо примусити до доктринальної погодженості, то пересічний християнин нині насолоджується безпрецедентною свободою для експериментування із різними ідеями, позахристиянськими за витоками, й має усі можливості для спроб створення нових доктринальних синтезів<sup>5</sup>. Як легко передбачити, усі вповні використовують цю свободу. Наприклад, давно минув час, коли для віри у реінкарнацію потрібно було самовизначитися як «Нью Ейджер» — нині це вірування поділяє значна кількість людей, які вважають себе звичайними протестантами або католиками<sup>6</sup>. Поки що я не написав у цій статті нічого особливо нового чи оригінального. Це широко відомі факти, а теологи, певним чином, просто повільно робили з них висновки. Проте я хочу довести значно радикальнішу думку: сучасним теологам варто зрозуміти, що їхній традиційний статус як представників сутності християнства *ніколи* не був виправданий жодною реальною відповідністю або ідентичністю між християнством як релігією і християнською теологією. Цей статус насправді все ще існує як пережиток того часу, коли офіційні представники християнства мали можливість підтримувати *ілюзію* такої відповідності або ідентичності. На відміну від загальноприйнятих припущень, явно помітна різниця між теологією і тим, що зараз, як правило, зветься «християнською духовністю» — термін, до якого часто зверталися ключові доповідачі на цьому конгресі, — насправді абсолютно не є чимось новим і не покликаний модернізацією та секуляризацією. Я хочу

---

зані із соціальною та інтелектуальною елітами; проте буддизм, яким насправді живуть і досвід якого має тибетський народ, суцільно просякнутий шаманським напрямком і може майже не приділяти уваги багатьом віруванням та прагненням, які офіційно вважаються провідними для буддизму. Коротко кажучи, з позицій буддистської теології, значна частина тибетського буддизму не є «справжнім» буддизмом. На тему буддистської практики див. також: [Lopez, 1995].

<sup>5</sup> Класичний аналіз теми можна знайти у: [Berger, 1979].

<sup>6</sup> Див., напр.: [Dekker, De Hart, Peters; 1997].

надати аргументи до тези, що різниця між християнською теологією і християнством, яким живуть (голландською — *geloofd Christendom* та *geleefd Christendom*), народилася разом із самим християнством, а процеси модернізації та секуляризації просто створили новий соціальний контекст, у якому ця відмінність стала добре помітною. Нижче я детальніше розкрию цю тезу. Вона означає, що теологи, які відповідають на виклики ХХІ сторіччя, не мають права стверджувати, що вони можуть авторитетно висловлюватися щодо природи християнської традиції. Вони можуть авторитетно висловлюватися лише щодо природи християнської *теології* та її традицій<sup>7</sup>. Чим більше християнські теологи будуть, свідомо чи несвідомо, ігнорувати, заперечувати або мінімізувати цю різницю, тим більше вони будуть самі себе прирікати на незначимість у християнському контексті. Християнство буде продовжувати розвиватися, так само як воно робило впродовж усієї своєї історії, новими шляхами, включно з різноманітними синкретизмами з елементами позахристиянського походження, і це відбуватиметься безвідносно до ставлення теологів. Водночас, якщо християнська теологія не здобуде радикально нового старту, вона стане ізольованим елітним заняттям, що цікавить лише вчених; розмовою теологів із теологами, яка матиме мало стосунку до реалій християнства<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Якщо вони, звісно, не навчаться досконалому використанню нових підходів та перспектив, похідних від релігієзнавства. Основним запереченням до моєї лекції на конференції LEST (Leuven Encounters in Systematic Theology) 2001 року було те, що я міг недооцінити справжню відстань, на яку зсунулися теологи у вказаному мною напрямку впродовж 1980—1990-х років. Можливо, це твердження містить зерно істини — я не вважаю себе досконало ознайомленим із повним обсягом нових методів у міжнародній теології. Та втім, сама програма конгресу LEST повною мірою підтверджує, що я не просто вигадую цю проблему — серед багатьох назв і тез, хоча й цікавих самих по собі, я не знайшов майже нічого, скерованого у запропонованому мною напрямку. Таким чином, я можу недооцінювати кількість інноваційної діяльності у теології, проте теологи, зі свого боку, часто недооцінюють, наскільки вони все ще пов'язані із традиційними теологічними парадигмами.

<sup>8</sup> Іронія полягає в тому, що теологи традиційно критикують релігієзнавство за те, що воно є суто академічним, цікавим лише для спеціалістів, проте не релевантним щодо реального життя та відірваним від турбот віруючих. Я ж намагаюся довести, що теологія дедалі більше втрачає те, що залишилось від її потенціалу релевантності для християн. Що стосується релігієзнавства, то, незважаючи на його доктринальну нейтральність (а частково і *завдяки* їй), воно має значний потенціал релевантності, але надто часто його не використовує (пор.: [McCutcheon, 2001: ch. 8]). Частково така ситуація сформувалася тому, що надто велика кількість релігієзнавців обмежують себе лише спеціалізованими історичними або філологічними студіями й навіть не намагається порушувати більш загальні питання, не демонструючи таким чином важливість релігієзнавства для загалу. Такі вчені радше є істориками релігії, ніж релігієзнавцями у повному сенсі слова [Hanegraaff, 1999a]. Значною мірою, ця незадовільна ситуація походить від давніх традицій академічної інституціоналізації дисциплін теології та релігієзнавства; прямо кажучи, релігієзнавство часто маргіналізоване тому, що надто велику частину фінансового бюджету все ще розподіляють на ко-

Систематичні теологи й теологи загалом зможуть уникнути цієї похмурої перспективи зниження значимості та все більшої ізоляції, якщо дадуть радикально нове означення самому проекту християнської теології, причому в такий спосіб, що вона почне відповідати справжнім реаліям християнства як релігії, якою живуть. Для цього їм потрібні сучасні дослідження релігії — не як щось додаткове до власних досліджень, але як їх основа.

## 2. Історія християнства versus історія церкви

Неможливо дискутувати про фундаментальну різницю між християнством і християнською теологію не враховуючи іншої відмінності: між християнством і християнськими церквами. Більшість традиційних підручників з історії церкви намагаються якомога чіткіше провести цю межу ще у вступних частинах. Так, Я.Н. Бакгойзен Ван ден Бринк розпочав свою чотири томну працю «*Handboek der kerkgeschiedenis*» таким чином:

«Термін “історія церкви” ... нібито обмежує у порівнянні із назвою “історія християнства” ... Ширша назва походить із часів першого розквіту історії релігії у XIX сторіччі й має на меті надати автономію практикуванню історії християнської релігії ... з повагою до Церкви чи Церков. Теоретично не існує ніяких застережень. Врешті-решт, цілком зрозуміло, що важливість християнства у всіх сферах людського життя, культури, мистецтва, політичного та соціального життя не завжди може бути визначена у церковних термінах» [Bakhuizen, 1965: p. 1]<sup>9</sup>.

Проте після такого блискучого вступу Бакгойзен Ван ден Бринк, на жаль, спробував «і рибку з'їсти, і кісточкою не вдаватися». Спершу він висунув припущення, що можна дати поняттю «церкви» таке визначення, щоб воно збігалось із самим християнством, а саме зробивши акцент на «церкві Кредо, тілі Христовому ... Його житті у спільноті вірних та у світі і присутності й активності [Святого] Духа у житті людства та в історії» [Bakhuizen, 1965: p. 1]. Він визнає, що церква, якщо її розуміти таким чи-

---

ристь теології, понад те — що погіршує ситуацію — теології, яка робить вигляд, що є «релігієзнавством». У результаті маємо «зачароване коло»: оскільки існує мало структурних підрозділів для релігієзнавства у повному сенсі цього слова, а також через популярні хибні уявлення про його стосунок до теології, за цим напрямком готують недостатню кількість студентів, що, своєю чергою, призводить до браку високоякісних кандидатів, які могли б посісти новостворювані місця, і, таким чином, більш імовірно, що вони будуть зайняті теологом або криптотеологом, а не релігієзнавцем. У такий спосіб підвищується й імовірність того, що теологічні інтереси переважатимуть у комітетах, котрі визначають, хто з-поміж дослідників релігії дістане те чи те університетське місце.

<sup>9</sup> Цитати перекладено українською на підставі англійських перекладів Воутера Ганеграафа. — Прим. перекладача.

ном, не є чимось історичним, і стверджує, що історія може дискутувати лише щодо тих шляхів, якими справжня Церква Христова являє себе у відомих нам дійсних церквах. І хоча в такий спосіб автор відкрито визнає розрив між теологічною концепцією *істинної* церкви й історичною концепцією *дійсних* церков, попри те, він робить припущення, що перша є основою других, і доволі справно ігнорує більш фундаментальну відмінність, з якої він починав дискусію, а саме: розрізнення між християнством і християнськими церквами. Іншими словами, підручник Бакгойзена ван ден Бринка ґрунтується на подвійній редукції: християнство редуковане до церков, а церкви редуковані до тих християнських інститутів, які автор вважає втіленням Тіла Христового. Ця конструкція настільки хитка, наскільки взагалі можливо, але Бакгойзен ван ден Бринк хоча б чесно й відкрито про це пише:

«Різниця між історією церкви й усіма формами профанної історіографії, включно із загальною історією культури, полягає в тому, що вона намагається віддавати належне християнській вірі як об'єктивній силі, що виходить лише з Благої Вісті. У цьому сенсі історія церкви є історією релігії» [Bakhuizen, 1965: p. 2].

Остання фраза є відкритим відображенням позиції *релігійонізму*<sup>10</sup>, тобто переконання, що історія релігій повинна зосереджуватися на історії «істинної релігії». І хоча Бакгойзен ван ден Бринк визнає, що «істина» не є історичною категорією, проте він відмовляється робити з цього висновки. Він явно не має наміру вивчати реальність християнства як релігії, якою живуть, а завершує тим, що історія церкви насправді є «істинно теоло-

<sup>10</sup> Цей підхід до релігієзнавства зараз особливо впливовий у США. Гарний вступ до нього див. у: [Platvoet, 1994]. На підхід вплинули такі відомі автори, як Рудольф Отто та Мірча Еліаде, а також здобутки традиційної феноменології (напр., Г. ван дер Леув) і «духовна» перспектива відомих зустрічей Еранос, що відбувалися у Швейцарії з 1933 року (див.: [Nakl, 2001; Hanegraaff, 2001]). Релігійоністи вважають, що релігія є феноменом *sui generis*, який неможливо зрозуміти, редукуючи його до соціальних та історичних проявів. Врешті-решт, для розуміння релігії доводиться звертатися до інтуїтивного розуміння її сутності, тобто «релігійний досвід» у цьому сенсі є необхідним для розуміння релігії. Особливо завдяки впливу Чиказької школи, яка надихала Мірча Еліаде, релігійонізм став парадигмою, що дала підстави різним теологічним підходам презентувати себе у якості «історій релігії». У результаті виник певний тип «релігієзнавства», який насправді є крипто-теологічним. Цей підхід часто критикувався прихильниками послідовного світського релігієзнавства, деякі з яких ризикують так зацентувати позицію соціальних наук, що ігноруватимуть історичні погляди (з відповідною полемікою можна ознайомитися, напр., у: [Allen, 1996; Hanegraaff, 1995; McCutcheon, 2001, ch. 8]). В європейському контексті вплив релігійонізму в академічному контексті відносно малий, проте релігійоністські книги про релігію дуже популярні серед широкого загалу — прикладом можуть слугувати книги Карен Армстронг, які продаються значно краще, ніж будь-яке світське релігієзнавче дослідження.

гічною темою» [Bakhuizen, 1965: р. 2]. Я знайшов абсолютно ідентичні примітки щодо відмінностей між історією церкви й історією християнства у всіх традиційних історіях церкви, до яких звертався; наприклад: у дев'ятитомній «Geschiedenis van de kerk» за редакцією Ітерзона та Наути, опублікованій у 1963—1967, у п'ятитомній «Nouvelle histoire de l'église» за редакцією Руже, Оберта та Ноулза, опублікованій у 1963—1967 роках (також видавалася голландською, італійською, іспанською та португальською, іноді одночасно із французьким виданням), а також у десяти томній «Handbuch der Kirchengeschichte» за редакцією Губерта Джедина, виданій у 1962—1979 роках. З позиції історика релігії, це сумне, щоб не сказати драматичне, видовище. Цілі покоління теологів до останнього часу виховувалися з таким образом християнства, що тонко індоктринує їх у редуковані та історично оманливі ідеї про природу та історію їхніх власних релігійних традицій. Я, звісно, зовсім не маю на увазі, що інформація у цих авторитетних та вельми ерудованих історіях церкви містить якісь відомі мені фактичні помилки; і в мене немає жодного сумніву в тому, що автори знали свою справу. Проте важливим є й те, чого *немає* у цих історичних текстах, а також критерії відбору істотного та неістотного, якими керувалися автори<sup>11</sup>.

### 3. Християнство як жива релігія

Як виглядає християнство з позицій історії релігій? Перш за все я би пропонував розглядати його як релігію, згідно з якою живуть і яку практикують у своєму повсякденному житті її послідовники, а не як збірку доктрин, яких дотримуються віруючі. Я жодним чином не хочу заперечувати велике значення вірувань та доктрин в історії християнства, особливо враховуючи значний — а, краще сказати, величезний — вплив, який традиційно мали на християнство теологи. Проте я висуюю тезу, що через занепад цього впливу в пізньомодерному часі знову вступає у власні права глибша та фундаментальніша площина християнства — площина релігії, якою живуть, а не тої, що в неї вірять. Власне з нею — із християнством як релігією, а не християнством як дотриманням вірувань — і доведеться дійти згоди сучасним систематичним теологам. Саме тому нам

---

<sup>11</sup> Інший, набагато перспективніший підхід можна зустріти в деяких новітніх історіях християнства, напр.: [Chidester, 2000]. Більш раннім прикладом є: [Smart, 1979]. Хоча книга Смarta являє собою дещо застарілий тип релігієзнавства, проте вона залишається приємно оригінальним і новаторським дослідженням свого часу. Особливо важить те, що, хоча її автор був одним з найвідоміших істориків релігії свого покоління, я ще не зустрічав жодного теолога, який би принаймні чув про цю працю, не кажучи вже про те, щоб її прочитати. У будь-якому разі, обидві книги — Чидестера і Смarta — односторонні й ніяк не зіставні з традиційними історіями церкви, згадуваними вище, за обсягом чи багатством деталей.

потрібно розуміти його сутнісну природу, а також природу його стосунку до теології. За точку відліку я пропоную взяти те, як християнство функціювало для пересічних християн у контексті Середньовіччя. Спершу слід зазначити, що теологія не була й не могла бути сутнісно важливою у досвіді власної релігії, який мав християнин чи християнка. Проста причина цього полягає в тому, що більшість християн були неписьменними, й теологічні дискусії латиною були для них недоступними. Так само зміст Біблії був доступний лише опосередковано. Як і в усіх релігіях, способів опосередкування було два: міфологічний та символічний. Міфологічний вимір цієї релігії був представлений для звичайного середньовічного християнина головню біблійними оповіданнями, редукованими до кістяка. Найважливішою з них була історія народження, життя, смерті, воскресіння та вознесення Ісуса Христа: цю історію переказували віруючим у спрощеній формі та супроводжували виразними зображеннями, які частково були доступні у стінах храмів. Коли я звертаюся до цієї історії як до християнської міфології, дебати про співвідношення «міфу та історії» не мають до цього жодного стосунку: я не стверджую, що християни не вірили у те, що події життя та смерті Ісуса Христа насправді відбувалися; я лише стверджую, що ця історія функціювала, цитуючи популярного сучасного автора, як «міф, за яким можна жити» [Campbell, 1972]<sup>12</sup>. Він забезпечував християн базовою моделлю ідеального життя, яка мала для них певний емоційний сенс, оскільки відбивалася у їхньому власному повсякденному досвіді. Ми народжені у світі, сповненому зла, у якому ми оточені небезпекою та невідворотними стражданнями, проте є можливість пройти страждання та смерть і дістатися вічного життя. Сам Син Божий розділив із нами наш людський досвід життя, страждання та смерті, й оскільки він переміг смерть, ми можемо сподіватися на те саме. Складна теологія не потрібна для того, щоб зрозуміти цю просту, але надзвичайно сильну історію або щоб збагнути, як вона природно резонувала із іншими засадовими біблійними історіями — наприклад, визволенням обраного народу з його вигнання у землі єгипетській, із переходом пустелі та кінцевим прибуттям до Землі Обітованої. Християни жили відповідно до базових міфів, у повсякденному контексті, зарядженому потужними носіями символічного значення. Повсюдно — особливо у церквах, але й поза ними — вони були оточені такою символікою. Мабуть, не було символу, сильнішого за хрест, оскільки він ніс у собі саму сутність чільного християнського міфу. Проте, звісно, були й інші: хліб та вино, що ними користувалися у месі, сама будова церкви (не кажучи вже про собори),

---

<sup>12</sup> Те, що я цитую Кемпбела, не означає, що я погоджуюсь із його юнгіансько-релігійоністською перспективою. Його текст з міфології надзвичайно цікавий і часто надихає, проте він водночас є проблематичним із позицій сучасного академічного вивчення феномену міфу.



образи святих або Матері Божої, образи демонів-спокусників, пахощі, навіть такі дрібні речі, як запалені свічки — всі ці образи були сповнені символізму. Символічні значення також можна було зустріти в оточенні, що легко зауважити на прикладі середньовічної концепції «двох книг»: книги Святого Письма та книги природи, які віддзеркалюють та підсилюють одна одну, оскільки все, що створене, має на собі відбитки пальців Бога [Curtius, 1948: S. 323—329]. Та, мабуть, найважливішим для християнства був ритуальний вимір. Ритуал неможливо редукувати лише до символічного відтворення міфів, які лежать в основі християнства. Він має автономну та здебільшого нередуковану реальність. Ми не практикуємо ритуал, «тому що» віримо у базовий міф таким чином, щоб ритуал був лише вторинним елементом чи ретрансляцією певної чільної міфології. Насправді, люди природно відбувають ритуали, незалежно від того, чи можливо пристосувати їх до базових міфів, релігійних чи будь-яких інших. Однак, звісно, таке пристосування існувало у ритуалах: наприклад, у римо-католицькій месі. Пересічний християнин, по суті, був пасивним свідком центрального таїнства своєї релігії: він спостерігав за тим, як священник святкував втілення самого Бога, чий син взяв на себе нашу тілесну реальність із плоті та крові. Американський історик релігій Дж.З. Сміт висував тезу, що те, що він називає «голими фактами ритуалу», має первісну та нередуковану реальність стосовно будь-якого теологічного або навіть міфічного «пояснення» [Smith, 1982: p. 53—65]. Ритуальна поведінка ґрунтується на дуже огульному визнанні того, що людські реалії не відповідають ідеальним. Хоч би коли нас заторкували зло та страждання, які неможливо пояснити, й тим самим нагадували нам, що не ми «керуємо», ми вдаємося до ритуалу; бо хоча б у контрольованому просторі ритуалу ми можемо «зробити все правильно». Так відбувається, коли невинні діти стають жертвами безглузлого насилля або коли літаки влітають у хмарочоси: ми беремо участь у мовчазних маршах, збираємося у церквах і здійснюємо ритуали, щоб віддати почесні жертвам. Так було і з середньовічним християнином: він знав, що не зможе жити так, щоби Бог був присутній у його житті кожного дня, і тому ритуал, який би відзначав цю присутність, ставав ще важливішим<sup>13</sup>. Чи був мій звичайний середньовічний християнин справжнім християнином? Звісно, так. Чи розумів він теологію і чи потрібно було йому таке розуміння, щоби бути християнином? Звісно, ні. Проте чи міг би він бути християнином без символу, міфу та ритуалу? Ми не бачимо, щоб це було можливим. Я маю на увазі, що пересічний християнин, якого я намагався тут описати, *не був*

<sup>13</sup> Ритуал робив ще більше: створював та підтверджував близькі стосунки, схожі на сімейні, між божественним і людським, Богом і людством, святими і грішниками і, зрештою, між окремими християнами [Bossy, 1985].

*віруючим*. У ритуали не вірять, ритуали практикують. У міфи не вірять, міфами живуть. У символи не вірять, символами користуються. Саме це більшість християн робили впродовж історії християнства, і саме це вони роблять досі.

#### 4. Різновиди християнства

Якщо розглядати християнство з таких позицій, то потрібно зробити декілька далекоюсяжних висновків. Найважливіший із них такий: у жодному разі не можна визначати чи демаркувати «християнство» на основі доктрини. Його можна визначати та демаркувати суто за природою його базових міфів та символів. Я б запропонував таке технічне визначення «релігії» як такої: «будь-яка символічна система, що впливає на людські дії, надаючи можливості для ритуального підтримання контакту між повсякденним світом і більш загальним метаемпіричним каркасом смислу» [Hanegraaff, 1999a: p. 371]<sup>14</sup>. Релігія у цьому сенсі може проявлятися двома способами. Якщо та символічна система, про яку йдеться, втілена у соціальному інституті, тоді релігія набуває форми певної релігії. Іншими словами, релігія як така може набувати форми конкретних релігій. Водночас релігія також може набувати форму того, що я називаю «духовностями» (будь ласка, зверніть увагу, що я не вживаю термін «духовність» в однині, бо вважаю його занадто розмитим, щоб бути значимим чи корисним). Будь-яку конкретну духовність я б визначав так: «будь-яка людська практика, що підтримує контакт між повсякденним світом і більш загальним метаемпіричним каркасом смислу через індивідуальне оперування символічними системами» [Hanegraaff, 1999a: p. 372]. Якщо застосувати це потрібне визначення до християнства, ми отримуємо дещо несподівані результати, про які я розмірковуватиму під шістьма тезами.

<sup>14</sup> Як я поясню в цій статті, моє визначення є варіантом відомого визначення Кліффорда Гірца [Geertz, 1966]. Важливе критичне осмислення Гірца здійснив Талал Асад [Asad, 1993]. Знадобилася б ще одна стаття, щоб повністю роз'яснити значення критики Асада для мого визначення. Тут буде достатньо зазначити, що здебільшого я згоден з Асадом, проте, правильно чи ні Асад сприймає визначення Гірца як таке, що відображає есенціалістський *suī generis* погляд на релігію, але я вважаю власне визначення строго номіналістською конструкцією (порівняй посилання Асада на «простий номіналізм» [Asad, 1993: p. 29]). Контекст цієї статті не дозволяє мені розглянути, чи залишилось би моє визначення — за умови, що його було б сприйнято як послідовно номіналістське — уразливим до критики Асада щодо визначення Гірца, тобто що воно [визначення] саме (1) є продуктом того, що намагається аналізувати (історії християнства), і таким чином призводить до тавтологічного мислення, і (2) натякає на заперечення або маргіналізацію того, як сила та дисципліна творять релігію. До другого пункту зазначу лише, що важливість соціальної, політичної та економічної влади для розуміння християнства має впливати з цієї статті, проте робоче визначення не повинно посилатися на всі аспекти релігії, щоб її визначити та демаркувати.

### *Християнство як символічна система*

Християнська релігія визначається природою своєї базової символічної системи, а не якимись доктринальними віруваннями. Ця символічна система, що складається з міфів та власне символів, є основою конкретних форм, яких набуває ритуальна поведінка, що, як і в будь-якій іншій релігії, уможливорює для християн контакт із метаемпіричною будовою сенсу, який вони постулюють. Звісно, я не заперечую, що християни «віряють»<sup>15</sup> у цю метаемпіричну будову: звісно, вони віряють в існування Бога, Христа, життя після смерті тощо, як у сутнісні частини загальної будови, здебільшого невидимої, не враховуючи таких посередників, як символ та ритуал, і в термінах, в яких випробовуванням людського життя надається глибший і стійкіший сенс. Проте точна доктринальна форма, надана цим віруванням, хоч і є важливою для теолога, але для звичайного християнина достатньо мало значить.

### *Християнства як символічні системи*

Концепція «християнської релігії» значно ширша за концепцію якоїсь християнської релігії на основі соціальної інституціалізації символічної системи. Там, де існують соціальні інституції, ми маємо справу із владою, а теологи традиційно були дуже впливовими в інституціалізації християнства. Теологічні доктрини потужно вплинули на розвиток християнських символічних систем у конкретних контекстах християнських інститутів. Як очевидний приклад можна порівняти символічну систему голландського кальвінізму із середньовічним римо-католицизмом. Я наводжу цей приклад, оскільки підозрюю, що деякі читачі вважають, що мій попередній приклад — середньовічне християнство — занадто зручний, тож якщо мої аргументи і слушні у його контексті, то вони не працюють для форми християнства, яка повністю уgruntована на авторитеті Слова Божого. Я б хотів це спростувати. Хоча кальвінізм як релігійна інновація був здебільшого створений теологами, але під кутом зору прихожан він все ж функціонує так само, як римо-католицизм. Наприклад, драматична історія битви реформаторів з римо-католицизмом і його «язичницькими» та

---

<sup>15</sup> Проте у нещодавній статті Бенсон Салер слушно порушує питання, яким часто нехтують: «що означає стверджувати, що хтось у щось вірить». Важливість питання гарно ілюструється першим же прикладом з тієї статті: відомі соціологічні фірми показали, що більш як половина населення Америки вірить у те, що принаймні деякі з неідентифікованих літальних об'єктів (НЛО) насправді є космічними кораблями, що походять з інших, позаземних цивілізацій, і що чверть населення вважає, що розумні істоти з космосу мали контакт із людьми. І хоча представники спільноти віруючих у НЛО гордо роблять висновок, що у США вдвічі більше віруючих у НЛО, ніж римо-католиків, та у п'ять разів більше, ніж християн-фундаменталістів, Салер правильно вказує на те, що такі дані змушують нас піддати сумніву найвні концепції про те, з чого складається релігійне «вірування».

«магічними» практиками, ідолопоклонницькими скульптурами та корумпованим священством стала дуже важливою для кальвіністської методології та додала нових вимірів до вже наявної системи міфів. Помітна *відсутність* у кальвіністських церквах образів і скульптур святих та яскрава присутність — на кафедрі, у центрі строгої та неприкрашеної споруди храму — відкритої Біблії, Слова Божого — є надзвичайно сильним символічним твердженням. Символьна система кальвінізму така ж міцна, як відповідна система римо-католицизму, вона просто несе інший зміст. Нарешті, наголос на слові та змісті доктрин також значно ритуалізувався у кальвінізмі. Співання гімнів, слухання довгих проповідей і спільна молитва (ба навіть збирання фінансових пожертв) є сутнісно важливими частинами кальвіністського ритуалу і все ще виконують базову функцію ритуалу: відзначення ідеальних актів у контрольованому ритуальному просторі на протипагу значно неохайнішим реаліям повсякдення.

#### *Єретичні рухи як символічні системи*

Якщо християнські релігії базуються на соціальній інституціалізації якоїсь християнської символічної системи, то ми не можемо відмовити шерегові так званих єретичних рухів у тому, що вони є легітимними виразами християнства, так само як церкви, теологія яких вважається «ортодоксальною». Оскільки різниця між теологією і ересю є доктринальною, то вона дуже важлива для розуміння відмінностей між конкретними християнськими символічними системами, але цілком не стосується того, що з історичних позицій вважається «християнським», а що не вважається. Таким чином, історія християнства як релігії, якою живуть, включає у себе не лише основні церкви, а й такі рухи, як катарський рух, значну кількість течій, які взагалі дуже рідко зустрічаються у будь-якій традиційній церковній історії, наприклад, Церкву мормонів, Сведенборгіанську церкву або Свідків Єгови. Ці та багато інших подібних рухів характеризуються переважно християнськими символічними системами і, таким чином, мають бути визнаними формами християнської релігії. Це не питання того, чи слід додавати нові глави чи примітки до якогось центрального християнського нарративу, чи визнавати охоче або не дуже, що ці люди «також є християнами». Це питання спостереження християнства у його цілісності як складного феномену, в якому міститься багато відтінків доктрини, жоден з яких не може бути використаний як мірило для оцінки будь-якого іншого або для пропозиції імпліцитної ієрархії між «центром» і «периферією»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Це, звісно, не означає, що нам потрібно ігнорувати той факт, що християни завжди самі створювали такі ієрархії та оцінювали вірування інших християнств у категоріях «вишого» чи «нижчого» за власне — зрозуміло, що досягнути історію християнства без аналізу цих процесів неможливо. Я маю на увазі, що історик християн-

*Народна магія як християнська релігія*

Якщо читачеві важко прийняти ту релятивістську картину «християнства», яку ми отримали, благаю поблажливості, оскільки далі буде ще гірше. Моє розрізнення між християнством як таким і християнськими *релігіями* (тобто соціальними інституціями чи церквами) імплікує тезу, вже визнану Бакгойзенем ван ден Бринком: багатство християнства як феномену західної культури жодним чином не вичерпується християнськими церквами і навіть християнськими ересями. Навіть якщо залишити осторонь такі важливі аспекти християнської культури, як мистецтво та література, ми не можемо проігнорувати той факт, що християнська релігія має надзвичайно важливий позаінституційний прояв у суміжних площинах, які зазвичай асоціюються з фольклором, магією й так званими забобонами. Я спробую не звертатися до надзвичайно складних проблем термінології та методології цих тем<sup>17</sup>. Найважливіше — відзначити, що вони не з'являються у традиційних історіях церкви, але надзвичайно важливі для розуміння того, як християнство насправді функціювало для пересічних християн упродовж своєї історії. Якщо ми хочемо зрозуміти реалії християнства як релігії, якою живуть, включно із шляхами його розвитку у нашому сучасному суспільстві, то нам потрібно на глибинному рівні зрозуміти природу надзвичайно важливих традиційних практик: наприклад, поклоніння Марії та прощі до місць явлення Діви; уклін святим реліквіям, таким як мощі або уламкам істинного хреста; молитви за зцілення, які виглядають більш схожими на закляття або бізнес-трансакції між людьми, святими, Ісусом Христом або навіть самим Богом; народні ритуали, що оточують важливі перехідні моменти, такі як народження або смерть; і навіть, на перший погляд, нерелігійні феномени, такі як закляття, спрямовувані до святих, ангелів чи демонів і покликані слугувати таким повсякденним цілям, як

---

ства не може собі дозволити прийняти таку нормотворчу позицію. І хоч значна кількість сучасних теологів з радістю зголоситься, якщо цю вимогу сформулювати саме так, але я впевнений, що для них буде неприємною та релятивістська картина, яку ми отримуємо, якщо застосовувати цей принцип радикально і послідовно. Див. 32 примітку; теології церкви мормонів або сведенборгіанців, а також незчисленної кількості інших мають бути сприйняті настільки ж серйозно, як і теології церков мейнстриму. Вивчати християнство «з позицій власної традиції» несумісно з підходом, який я тут захищаю. Тут потрібна радше постійна пильність щодо того, яким саме чином власні упередження можуть призвести до спотвореного сприйняття християнства.

<sup>17</sup> З величезної кількості теоретичної літератури про магію див.: [Tambiah, 1990], а особливо кандидатську дисертацію (яка найближчим часом буде видана як монографія): [Styers, 1997]. Про забобони див.: [Garmening, 1979]. Про поняття магії див. також останню частину моєї роботи: [Hanegraaff, 2004]. Мій аргумент щодо цього поняття сутнісно збігається з аргументом Асада щодо «релігії», проте я б хотів додати до його рекомендацій, що будь-який аналіз християнського «процесу авторизації» або «режимів істини» має аналізувати поняття «релігії» та «магії» як нерозривно поєднані.

отримання грошей, сексу або помста<sup>18</sup>. За останні кілька десятиріч важливість цих та споріднених феноменів для християнської культури та сучасних практик стає дедалі більш визнаною, зокрема й серед теологів. Проте наскільки сильно це вплинуло на розуміння «християнства»? Навіть якщо визнати, що ці практики мають місце у історії християнства як релігії, якою живуть, багато теологів відчуватимуть, що вони не є репрезентативними для сутності християнства. Понад те, такі практики часто сприймаються як пережитки язичництва, які вже були жорстко розкритиковані під впливом доби Просвітництва та розчарування світу. Але будь-яка спроба щось сказати про «справжнє» християнство насправді є спробою сказати щось про свій улюблений різновид християнства і, таким чином, не мала би взагалі траплятися у будь-якому академічному вивченні християнства. Не підлягає жодному сумніву, що для пересічного християнина, чії діти захворіли, спроможність Марії чи святих вилікувати та захистити буде невіддільною частиною сутності християнства — як актуальною, так і належною. Ще важливіше, щоб ми не відволікалися на конкретні форми, яких ці практики набувають у якійсь культурній ситуації, але щоб спробували зрозуміти сутнісну структуру їх та їхню релігійну функцію. Якщо ми так зробимо, то зрозуміємо, що не тільки всі названі мною практики все ще цілком живі у своїх класичних формах, але й — що важливіше — були виявлені нові практики, які можуть здаватися несхожими, але насправді мають таку саму структуру й виконують ті самі функції. Спільною у них є їхня спрямованість на практичність: релігія має стосуватися не лише посмертного спасіння, а й повинна мати свої корисні аспекти у цьому житті [Samuel, 1993]. Практично орієнтовані форми релігії, включно із формами християнства, не зникли під натиском Реформації та розчарування світу — вони вижили у своїх класичних формах, та ще й набули нових, відповідних сучасному життю форм. Щоб у цьому переконатися, достатньо подивитися на величезний ринок «альтернативних» чи нью-ейдж терапій, які характеризуються наявністю релігійного виміру (хоча ті, хто їх практикує, зазвичай називають цей вимір «духовним»<sup>19</sup>). Деякі з цих терапій спираються на символічні системи, що мало стосуються християнства, у деяких можна знайти змішані християнські та нехристиянські вірування, а ще інші є повністю християнськими. Понад те, межа між практиками цілительства у контексті «нью-ейджівської» традиції та у контексті сучасного євангелічного та харизматичного християнства набагато гнучкіша, ніж

<sup>18</sup> Пор.: [Asad, 1993: p. 37—38]. Вибір з великої кількості наявних сучасних досліджень з цієї тематики буде довільним, проте наведу кілька стосовних робіт: класичну [Thomas, 1971]; а також: [Brooke, Brooke, 1984; Muir, 1997; Carroll, 1986; Morgan, 1989; Kieckhefer, 1989; Fanger, 1998]. З будь-якої теми, яку ми зачіпаємо, можна назвати ще чимало праць.

<sup>19</sup> [Hanegraaff, 2000; Hanegraaff, 1996; Brown, 1997].

могло б видаватися<sup>20</sup>. Знову ж таки, тут ми зустрічаємо те, на що я вже вказав у інших прикладах: розрізнення відбувається на доктринально-теологічних засадах, що приводить до дещо відмінних символічних систем, але природа цих ритуалів та практик часто буває схожою чи навіть ідентичною. Я приділяю стільки уваги цим практикам, щоб показати, наскільки важливим є вимір прагматичних цілей для християнства, яким живуть, і, oprіч того, що його важливість для доктринальної віри у західному суспільстві постійно збільшується. Цей феномен не має ніякого стосунку до занепаду релігії або християнства, — тільки до занепаду сили та впливу християнської теології.

### *Синкретичні християнські духовності*

Стійкість прагматичної орієнтації, яку ми щойно обговорили, є надзвичайно важливим прикладом того, що християнські інституції, навіть включно із організованими єретичними рухами, кожен з яких має власну теологію, не вичерпують феномен християнства. Єретичні рухи, так само як і прагматичні форми християнства, впливають з того, що будь-яка форма релігії, включно із християнством, неминуче *генерує* духовності. Повторюю, що я використовую точне визначення «духовностей»: вони ґрунтуються на тому, що я назвав індивідуальним оперуванням доступними символічними системами. Як ми щойно бачили, люди можуть оперувати такими системами, щоб зробити їх корисними для досягнення практичних цілей. Це оперування може також набувати форми теологічної інновації, і якщо інноватор зможе зібрати достатню кількість послідовників, його духовність може також стати інституціалізованою і перетворитися на новий релігійний рух (зазвичай на ересь) усередині самого християнства й таким чином еволюціонувати в окрему «християнську релігію». Проте християнські рухи та християнська магія або народні практики все ще не вичерпують можливості християнства проявлятися — а також того, як воно насправді проявляється — поза вже створеними церквами та нормативними теологіями. Християнські духовності також можуть набувати форм, які не належать ані до народної магії, ані до єретичної теології, але потрапляють десь посередині. Пропоную називати їх синкретичними духовностями. З погляду традиційної теології та історії церкви, «синкретичність» колись була терміном із негативними конотаціями. З позицій академічного вивчення релігії, це нейтральний термін, який посилається на один з найважливіших чинників творчої інновації у релігії: перехресне запилення між певною символічною системою — у нашому випадку християнством — та іншою символічною системою, релігійною чи ні<sup>21</sup>. Я припустив би, що виникненням та розвитком синкретичних духовностей

---

<sup>20</sup> Див., напр.: [Lucas, 1992].

<sup>21</sup> Пор.: [Hanegraaff, 1996: p. 396—397].

у контексті християнської культури нехтували, мабуть, більше за будь-який інший з вимірів християнства, але що вони є дуже важливими для розуміння динаміки християнства у минулому та в сучасності. Хочу проілюструвати це кількома прикладами. У другій половині XV сторіччя в контексті італійського Ренесансу з'явилася хвиля інтересу до вибраних пізньоантичних язичництв. Одним прикладом цього був неоплатонізм, що його мислителі Ренесансу розуміли не тільки як філософію в сучасному академічному сенсі, а й як релігійну систему, що включала певний різновид релігійної магії — теургію. Іншим прикладом була так звана герметична філософія, основні тексти якої (відомі під назвою *Corpus Hermeticum*) на той час щойно були віднайдені та перекладені латиною і які проповідували містичну релігію, зосереджену на істинному пізнанні Бога, світу і себе. Ще одним прикладом є теургія іншого нещодавно відкритого корпусу, Халдейських оракулів, чиє авторство хибно приписували Заратустрі. Впливові християнські теологи та філософи, наприклад Марсиліо Фічіно та Джованні Піко делла Мірандола, вважали, що ці джерела сутнісно гармоніюють із християнським Одкровенням і що давні джерела, такі як *Corpus Hermeticum* та Халдейські оракули, показують, що сутнісні реальності християнської теології ще у стародавні часи були надані Богом язичникам. Нині нам відомо, що ці джерела насправді належать до ранніх сторіч нашої ери і є продуктами еллінізму, але у XV та XVI сторіччях майже ніхто не сумнівався у надзвичайній давності їх та у відповідному давності авторитеті. Християнське спрощення та узгодження цих нехристиянських джерел створило нову синкретичну духовність, що її часто називають ренесансним герметизмом, який мав надзвичайний, часто недооцінюваний вплив на культуру того часу і навіть поза ним<sup>22</sup>. Із цим новим типом «герметичного» християнства була тісно пов'язана інша синкретична духовність, фундована на перехресному запиленні єврейської та християнської традицій. У той самий час до християнства були адаптовані певні види єврейського містицизму, кабали, а також загальноєврейські рухи, некоректно інтерпретовані як кабалічні<sup>23</sup>. Результат дістав назву «християнська кабала»<sup>24</sup>, і разом із християнським герметизмом вони стали основою ренесансних проектів очищеної християнської магії, або *philosophia occulta*<sup>25</sup>, й у цьому контексті християнські символічні системи збагатилися

<sup>22</sup> Класичне дослідження з ренесансного герметизму: [Yates, 1964]. Утім, читати його потрібно обережно; з критичними нарисами поглядів Єйтса пор.: [Hanegraaff, 2001]. З питання синкретичного процесу в цьому контексті див.: [Farmer, 1989]. Про ренесансну рецепцію халдейських оракулів див.: [Stausberg, 1998].

<sup>23</sup> Див.: [Dan, 1997].

<sup>24</sup> Класичним дослідженням з цієї теми є: [Secret, 1964]. Див. також: [Dan, 1997].

<sup>25</sup> Класичним ренесансним трактатом є: [Agrippa, s.a.]. Дуже вдалий розгляд вписаності окультної філософії до християнського контексту див., напр.: [Van der Poel, 1997].



новими елементами, узятими із астрології, натуральної магії та алхімії. Пояснення того, як ці та схожі традиції продовжували відігравати важливу роль в історії християнства, було б переказом моєї спеціалізації, тобто історії герметичної філософії та споріднених течій, а отже, ще й західної езотерики<sup>26</sup>. Тут я хочу лише зауважити, що цими традиціями постійно нехтують в історії християнства, оскільки вони не пасують до жодної стандартної категорії. Вони не належать ані до християнської ортодоксії, ані до християнських ересей, ані до християнської народної магії. Але якщо ми їх ігноруватимемо, то втратимо чималий вимір реальності християнства. Цей факт не лише стосується строго історичних позицій, але також є важливим, бо багато аспектів сучасної «альтернативної релігійності», включеної чи виключеної із християнського контексту, мають свої історичні витoki саме у цих «езотеричних» християнських традиціях<sup>27</sup>.

#### *Синкретичні постхристиянські духовності*

У всіх різновидів християнства, згадуваних у статті, була щонайменш одна спільна риса: всі вони ґрунтовно спираються на християнську символічну систему. Але наприкінці я підходжу до феномену, який є особливо важливим для сучасної ситуації: виникнення християнських духовностей, які, хоч би як парадоксально це звучало, *не* спираються на християнську символічну систему. Повторюю, що духовності, відповідно до прийнятого визначення, ґрунтуються на індивідуальному оперуванні наявними символічними системами. Ми побачили, як у прикладі ренесансного християнського герметизму християни оперували базовою символічною системою римо-католицизму таким чином, щоб вона могла прийняти до себе язичницькі джерела, і отримали на виході новий творчий синкретизм. Таким самим чином молоді теологи у Тюбінгені XVII сторіччя оперували своєю лютеранської символічною системою, щоб вона могла умістити нові аспекти, наприклад алхімію та вчення Парацельса, і результат їхньої роботи нині відомий як розенкрейцерство<sup>28</sup>. Можна навести ще багато прикладів християн, для яких їхня власна християнська символічна система була нормативним підґрунтям, але які творчо додали до неї елементи, запозичені з інших джерел. Такі синкретичні християнські духовності якісно відрізняються від того, що я пропоную називати синкретичними *постхристиянськими* духовностями, які можуть якоюсь мірою користуватися християнською мовою, проте не спираються на християнську символічну систему. Одним зручним прикладом з багатьох можливих є випадок антропософії. Цей новий релігійний рух був створений австрій-

---

<sup>26</sup> Для вступу та синтезу щодо цієї проблематики див.: [Hanegraaff, 1999c] та [Hanegraaff, 2001]. Див. також сайт університету Амстердама, відділ історії герметизму.

<sup>27</sup> Як я показував у: New Age Religion [Hanegraaff, 1996: part 3].

<sup>28</sup> Див., напр.: [Edighoffer, 1981/1987].

ським філософом Рудольфом Штайнером у першій половині ХХ сторіччя і став однією з найуспішніших форм сучасної альтернативної релігії<sup>29</sup>. Ранні інтелектуальні джерела та витoki праці Штайнера є складними й не потребують тут детального пояснення, але немає сумніву в тому, що його зріла філософська думка вплинула на метафізику сучасної теософії. Система теософії, створена наприкінці ХІХ сторіччя ексцентричною жінкою, Оленою Петрівною Блаватською, абсолютно точно не є уґрунтованою на християнській символічній системі<sup>30</sup> — як і не є уґрунтованою на східних релігіях на кшталт буддизму, хоча так вважають багато теософів [Hane-gaaff, 1996: р. 443—455, 470—482]. Теософія є хрестоматійним прикладом окультної метафізики ХІХ сторіччя і навмисно та явно опонувала як християнству церков та ортодоксальних теологій, так і матеріалізму та позитивізму сучасної науки (хоч і перебувала під великим впливом останньої). На складне питання джерел праць Блаватської нам тут не слід відволікатися. Нам зараз цікаво, що Рудольф Штайнер узяв базову символічну систему сучасної теософії та змінив її таким чином, що її стрижнем стало те, що він називав «таїнством Голгофи». Іншими словами, він оперував теософською символічною системою таким чином, щоб вона взяла до себе елементи християнської теології. Антропософська система, яку він отримав, явним чином презентується як «езотеричне християнство», і є близько афілійованою з однією новою церквою, «Christengemeinschaft» («Спільнотою християн»). Відповідно, сучасні антропософи роблять дуже багато спроб ініціювати «діалог» із традиційними християнськими церквами, і деякі християнські теологи відповіли на цей виклик позитивно. Але я б хотів наголосити, що цей вид «християнства» структурно відрізняється від усіх форм християнства, обговорюваних вище. Антропософія була створена інтеграцією християнських ідей у нехристиянську систему символів (включно зі складною міфологією), не навпаки. Якщо прибрати всі посилання на християнство з антропософії, то все одно залишиться теософська система, яка могла би стати основою релігії, якою живуть. Але неможливо навіть уявити антропософію, яка б залишила собі свою христологію, але покинула б теософську основу. Те, що антропософія називає себе «християнською» релігією, але попри те є ґрунтованою на нехристиянській символічній системі, робить її прикладом синкретичної постхристиянської духовності, і таким чином вона належить

<sup>29</sup> На жаль, критичної літератури з антропософії все ще замало. Єдина неантропософська праця на даний момент — це: [Ahern, 1984]. Проте наразі очікується монографія за авторством Г. Зандера.

<sup>30</sup> Ситуація з дослідженнями теософії трохи краща за ситуацію із дослідженнями антропософії. Історичний вступ див.: [Campbell, 1980]. Огляд теософської доктрини див.: [Ellwood, 1986]. Класичним дослідженням стосовно окультних середовищ, де теософія посідала центральну роль, є: Godwin. *The Theosophical Enlightenment*.

до іншої аналітичної категорії, ніж християнські езотеризми, згадувані раніше. Я б висунув тезу, що ця категорія є найважливішою для розуміння природи багатьох форм релігії у сучасних західних демократіях. Духовності я визначив як щось, уґрунтоване на індивідуальному оперуванні доступними символічними системами. У традиційних християнських контекстах, основною доступною системою було християнство, і духовності виникали для того, щоб «налаштувати» систему для індивідуальних потреб окремих християн. У сучасному західному суспільстві індивіди навпаки перебувають у рамках високоплюралістичного ринку символічних систем, деякі з яких мають більше соціальної влади, ніж інші, але жодна не домінує в усьому суспільстві, як колись це робила християнська символічна система. Тому нині чимало вироблених сучасними індивідами духовностей більше не є узasadненими на будь-якій уже наявній релігійній символічній системі. Багато з них є, так би мовити, вільними духовностями. Їх уже не можна розглядати як спробу «прилаштування» *будь-якої* символічної системи до індивідуальних потреб — вони самі по собі є цілком індивідуальними й, по суті, незалежними сумішами, які складаються з розрізнених фрагментів, узятих із розмаїття доступних символічних систем, релігійних чи ні. Цей феномен, коли духовності повністю відкріпляються від будь-якої базової релігійної символічної системи і стають вільними об'єктами, ґрунтованими на процесі вибору між символічними товарами на плюралістичному ринку, є характерно модерним (пост-ХVІІІ-сторічним) і не має історичного прецеденту<sup>31</sup>. Я вважаю, що будь-яка спроба систематичного діалогу між християнською теологією і кожною такою синкретичною постхристиянською духовністю має починатися з визнання її структурної відмінності від усіх традиційних видів християнства. Те, що цього досі не було зроблено, можливо, і є причиною сумнівної якості більшості спроб діалогу між «християнством і нью-ейджем» [Hanegraaff, 1997].

### **5. Багато «християнств», але два типи**

Коротко викладаючи основні мої попередні тези: по-перше, я аргументую, що християнство як релігія, якою живуть, не може бути зрозумілим на основі вмісту доктрин, але може бути зрозумілим як щось ґрунтоване на базовій символічній системі. По-друге, я аргументую, що так само, як релігія як така може проявлятися у формах багатьох конкретних релігій, так само і християнська релігія може проявлятися у формах багатьох конкретних християнств. Такі християнські релігії є релігійними інститутами, які виникають, як правило, через розбіжності у

---

<sup>31</sup>Див.: [Hanegraaff, 1999b]. Див. також: [Hanegraaff, 1996].

теологічній думці, але позаяк їх практикують, то проявляються вони як нові типи християнської символічної системи. Я наводив випадок голландського кальвінізму як приклад такої нової символічної системи, яка відрізняється від римо-католицизму, але є настільки ж міцною. По-третє, я стверджую: якщо християнські релігії ґрунтуються на соціальній інституціалізації певної християнської символічної системи і якщо ми не можемо визначити «християнство» на основі вмісту доктрин, то ми не можемо не прийняти весь ряд так званих еретичних рухів як легітимні вираження християнства, на одному рівні з «ортодоксальними» церквами. Це включає — і повністю урівнює — такі рухи, як мормони та Свідки Єгови, включно з їхніми теологіями<sup>32</sup>. По-четверте, я аргументую, що християнство, яким живуть, набуває форм, які не можна описати категоріями соціальних організацій (церковних чи еретичних), проте не можна через це просто відкинути. Переважно йдеться про «фольклорну магію», як у її традиційній, так і в сучасних формах. Такий тип релігії є характерно прагматичним та орієнтованим на досягнення цілей. По-п'яте, я нагадав про існування часто нехтуваного поля синкретичних християнських духовностей, які з'являються, коли вже наявною християнською символічною системою оперують таким чином, щоб вона могла увібрати елементи з нехристиянських символічних систем, релігійних чи ні. Це поле переважно збігається із полем герметичної філософії та споріднених течій, також відомих під назвою західного езотеризму. Всі категорії, про які шойно йшлося — християнська релігія, християнські релігії, християнські ересі, християнська народна магія та християнські езотеризми, — всі вони базовані на християнських символічних системах і не можуть бути зрозумілими без них. Таким чином, всі їх потрібно відрізнити від шостої й останньої категорії — від синкретичних постхристиянських духовностей, які всі ґрунтуються на сучасних постхристиянських символічних системах різного походження, які були маніпульовані для того, щоб вони могли прийняти в себе певні елементи, запозичені з християнства. Іншими словами, «реалії християнства» набувають двох форм. З одного боку, християнство є надзвичайно різноманітним релігійним феноменом, всі прояви якого спираються на християнські символічні системи. Я вважаю, що це багатство

<sup>32</sup> Очевидно, що мої рекомендації для створення теології у новому стилі включають те, що теології таких груп мають бути сприйняті з такою самою повагою, як і будь-якої іншої християнської традиції. Новаторською спробою у цьому напрямку була книга: [Bednagowski, 1989]. Кетрин Л. Альбанезе відзначає у передмові: «... фактично неможливо переоцінити те переважне презирство, з яким ставляться до цих нових релігійних рухів у теологічних колах». Вона цілком слушно критикує «небажання академічних кіл звертати увагу на релігійні роздуми неелітної, непрофесійної групи письменників та мислителів, які не навчалися ані в семінарії, ані в університеті».

християнства слід брати за точку відліку для будь-якої теології, що бажає бути репрезентативною щодо християнства як історичного феномену. Питання, якого не можна уникнути: як би виглядала теологія, яка б розуміла себе не як систематичну рефлексію певної християнської доктрини, прийнятої за істинну, а як систематичну рефлексію існуючого християнства, яким живуть і яке приймається за істину? Нормативний фокус на релігійній істині, либонь, відрізняв би тип систематичної теології від систематичної філософії релігії, але сама ідея систематичної рефлексії над *правдою і хобою у релігійному житті*, а не в релігійній доктрині, звісно, означала би драматичну зміну наголосу, яка б включала у себе цілий шерег теоретичних та методологічних питань. Я впевнений, що це було б аналогом коперниканської революції у теології, бо фундаментально змінило б самі правила гри. З іншого боку, маємо ряд модернових та сучасних феноменів, які називають себе та вважають себе «християнськими», проте насправді не є фундованими на християнській символічній системі. Я навів як приклад антропософію, але ми також можемо згадати, наприклад, феномен, відомий у Нідерландах під назвою «*nieuwe tijdsdenken*», який також має аналоги в інших країнах. Представники «*nieuwe tijdsdenken*» намагаються запровадити у церквах мислення у стилі Нью-ейдж і, як правило, стверджують, що таким шляхом церкви зможуть повернутися до справжньої сутності християнства [Hanegraaff, 1997: р. 20—23]. Насправді ж їхні перспективи більшою чи меншою мірою ґрунтуються на сучасних окультних та квазіокультних символічних системах, які часто густо мають теософське забарвлення. Щодо цього другого типу, базованого на синкретичних постхристиянських духовностях, я думаю, що теологи можуть посісти якусь із двох можливих позицій. Можна, звісно, доводити, що християнським теологам не потрібно займатися систематичною рефлексією над практиками та віруваннями якогось типу релігії, що спирається на чужу символічну систему. Проте можна також доводити, що таке ставлення надто легко припускає, що сучасні теологи перебувають з «іншого боку», тобто є представниками перспективи, яка все ще є безпроблемно уґрунтованою на християнській символічній системі.

Утім, така їхня уґрунтованість є дуже сумнівною. В межах цієї статті я висував тезу, що традиційно існує розрив між християнством, яким живуть, і християнською теологією, проте я жодної миті не сумнівався би в тому, що, незважаючи на цей розрив, теологія впродовж більшості своєї історії була узасадненою на християнських символічних системах. Проте я також хотів би висунути тезу, що значна частина сучасної теології спирається на *світські* символічні системи значно більшою мірою, ніж, можливо, видавалося б чи хотілося б визнати. Іншими словами, існує тенденція адаптувати традиційні теологічні наративи до вимог сучасності, а не дозволити християнській символічній системі визначати межі, в яких при-

ймаються сучасні світські впливи<sup>33</sup>. Якщо це так, то важливі частини як мінімум сучасної теології опиняються, неочікувано для них самих, у модерністському чи світському таборі разом із постхристиянськими синкретичними духовностями окультиста чи нью-ейджера. Таким чином, існує і другий розрив окрім традиційного розриву між теологією і християнством, яким живуть: традиційні та сучасні теологи більше не мають спільного підґрунтя в одній символічній системі, так само як не мають його традиційні езотеричні християни та сучасні окультисти<sup>34</sup>. Подібно до їхніх аналогів серед окультистів та нью-ейджерів велика кількість християнських теологів насправді виробили власні постхристиянські синкретичні духовності. Мені здається, що мало хто з парафіян та віруючих розуміє глибину розриву між пресекулярними і секулярними типами релігії. Сучасні «*nieuwe tijdsdenkers*» у церквах люблять приймати за даність наявність наступності між їхніми точками зору і тим, що вони називають справжнім «духовним християнством» всіх часів<sup>35</sup>, і так само більшість християнських теологів хотіли б вірити в те, що їхні модерністські / сучасні базові уявлення не заважають їм брати участь у великому ланцюзі передання християнської віри. Я вважаю, що і ті, і ті помиляються. І хоча старомодна теорія секуляризації, що передрікала занепад або зникнення релігії, вже давно й правомірно дискредитована, проте поява секулярної сучасності насправді сповістила монументальну зміну в історії релігій<sup>36</sup>. У записаній історії людства не було досі часу, в якому б існувала така людська спільнота, головна символічна система якої не була б релігійною, тобто, за моїм визначенням, яка б не надавала людям можливості ритуального контакту із метаемпіричним каркасом смислу. Висновки з цього далекосяжні, але поки що, за моїми спостереженнями, залишаються недооціненими.

### Висновки

Я би хотів висловити свою подяку організаторам Третіх Лейвенських зустрічей із систематичної теології за те, що вони запросили мене, сторонню особу, щоб я висловив у цьому контексті свою думку про виклики, що постають перед християнською теологією у XXI сторіччі. Я дуже критично поставився до способу, в який теологія розглядає християнство, проте, якщо це додасть якогось комфорту, зазначу, що я не менш критично ставлюся до того, як його розглядає моя власна дисципліна, точніше, до того, наскільки справно вона намагається дивитися в той

<sup>33</sup> Це типовий підхід для так званої школи традиціоналістів. Гарним прикладом християнського (римо-католицького) традиціоналізму є: J. Borella. *The Sense of the Supernatural*.

<sup>34</sup> Див.: [Hanegraaf, 2003].

<sup>35</sup> Гарний приклад — успішний голландський автор Якоб Славенбург.

<sup>36</sup> На цьому зроблено сильний наголос у таких працях: [Asad, 1993; Hanegraaff, 1999a].

чи той бік. Жодна з інших світових релігій не є настільки ігнорованою релігієзнавством, як християнство, мабуть, через недоказове припущення, що, зрештою, «його вже розглядає теологія та історія церкви». І хоча кожного дня з'являється цілий водоспад нових академічних публікацій з величезного розмаїття тем, мені не відоме жодне авторитетне дослідження, яке б писало історію християнства як релігії, якою живуть, приблизно за означеними мною напрямками, і яка могла б насправді бути конкурентоспроможною у зіставленні з тими старими добрими багатотомними історіями церкви, які я щойно критикував. Отже, хоч я впродовж усього свого викладу здебільшого критикував теологію, дозвольте мені закінчити його зверненням до власної дисципліни. Хоча релігієзнавство насправді вже досягло власної коперніканської революції — але, хоч як це дивно, релігієзнавці чомусь вважають, що один конкретний континент на земній кулі, тобто християнство, не так потребує обертання навколо сонця, як уся решта... Це саме можна висловити парафразом одного з неповторних висловів Джорджа Буша, про якого розповідають, що під час своєї виборчої кампанії 2000 року він вигукнув: «Пора людству увійти у все-світ». І, виступаючи проти впливу Карла Барта та його школи (чия теза «релігія є не-вірою» не може не внеможливити будь-яке адекватне розуміння християнства), я би сказав, що нарешті настав час християнству стати релігією.

#### ДЖЕРЕЛА

- Agrrippa C.* De occulta philosophia libri tres / V. Compagni (ed.). — Leiden; New York; Cologne, s.a.
- Ahern G.* Sun at Midnight. The Rudolf Steiner Movement and the Western Esoteric Tradition. — Wellingborough, 1984.
- Allen C.* Is nothing Sacred? Casting out the Gods from Religious Studies // *Lingua France*. — 1996. — 6. — P. 30—40.
- Asad T.* The Construction of Religion as an Anthropological Category // *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, — Baltimore, MD; London, 1993 — P. 27—54.
- Bakhuizen van den Brink J.N.* Handboek der kerkgeschiedenis. — The Hague, 1965—1968. — Vol. 1.
- Bednarowski M.F.* New Religions and the Theological Imagination in America. — Bloomington, IN, 1989.
- Berger P.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. — Garden City, NY, 1979.
- Bossy J.* Christianity in the West 1400—1700. — Oxford, 1985.
- Brooke R., Brooke C.* Popular Religion in the Middle Ages: Western Europe 1000—1300. — London, 1984.
- Brown M.F.* The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age. — Cambridge, MA; London, 1997.

- Campbell B.F.* Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement. — Berkeley, CA; Los Angeles; London, 1980.
- Campbell J.* Myths to Live by. — New York, 1972.
- Carroll M.P.* The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins — Princeton, NJ, 1986.
- Chidester D.* Christianity: A Global History. — San Francisco, CA, 2000.
- Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter — Bern; München, 1948. — S. 323—329.
- Dan J.* The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters. — Cambridge, MA, 1997.
- Dekker G., De Hart J., Peters J.* God in Nederland 1966—1996. — Amsterdam, 1997.
- Edighoffer R.* Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andraea, 2 Vols. — Neuilly-sur-Seine, 1981/1987.
- Ellwood R.* Theosophy. A Modern Expression of the Wisdom of the Ages. — Wheaton, IL; Madras; London, 1986.
- Fanger C.* Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic. — Sutton, 1998.
- Farmer S.A.* Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486) // The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. — Tempe, 1989.
- Garmenting D.* Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters — Berlin, 1979.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // M. Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion. — London, 1966. — P. 1—46.
- Hakl H.T.* Der Verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Ein alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. — Bretten, 2001.
- Hanegraaff W.J.* Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries, 1 (2001). — P. 5—37.
- Hanegraaff W.J.* Christlijke Spiritualiteit en New Age // Utrechtse Theologische Reeks, 36. — Utrecht, 1997. — P. 26.
- Hanegraaff W.J.* Defining Religion in Spite of History // The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts & Contests / Ed. by J.G. Platvoet, A.L. Molenduk. — Leiden; Boston; Keulen, 1999a. — P. 337—378.
- Hanegraaff W.J.* Empirical Method in the Study of Esotericism // Method and Theory in the Study of Religion, 7 (1995). — P. 99—129.
- Hanegraaff W.J.* How Magic Survived the Disenchantment of the World // Religion 33 (2003). — P. 357—380.
- Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Studies in the History of Religions: Numen Book Series, 72). — Leiden; Brill, 1996.
- Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Secularization // Numen 47 (2000). — P. 5—37.
- Hanegraaff W.J.* New Age Spiritualities as Secular Religion. A Historian's Perspective // Social Compass 46 (1999b). — P. 145—160.
- Hanegraaff W.J.* Some Remarks on the Study of Western Esotericism // Theosophical History 7 (1999c). — P. 223—232.
- Hanegraaff W.J.* The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture // New Approaches to the Study of Religion / Ed. by P. Anters, A.W. Geertz, R. Warne. — Berlin; New York, 2004.
- Kieckhefer R.* Magic in the Middle Ages. — Cambridge, 1989.



- Lopez D.* Buddhism in Practice. — Princeton, NJ, 1995.
- Lucas P.C.* The New Age Movement and the Pentecostal/Charismatic Revival. Distinct yet Parallel Phases of a Fourth Great Awakening? // Perspectives on the New Ages / Ed. by J. Lewis, J.G. Melton. — Albany, NY, 1992. — P. 189—211.
- McCutcheon R.T.* Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion. — Albany, NY, 2001.
- Morgan D.* Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images. — Berkely, CA; Los Angeles; London, 1989.
- Muir E.* Ritual in Early Modern Europe. — Cambridge, 1997.
- Neugebauer-Wölk M.* Esoterik in der frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne // Zeitschrift für historische Forschung, 27 (2000). — S. 321—364.
- Platvoet J.G.* Het religionisme beleden en bestreden, Recente ontwikkelingen in de angelsakische godsdienstwetenschap // Nederlands Theologisch Tijdschrift, 48 (1994). — S. 22—38.
- Samuel E.G.* Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies. — Washington; London, 1993.
- Secret F.* Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance. — Milan; Neuilly-sur-Seine, 1964.
- Smart N.* The Phenomenon of Christianity. — London, 1979.
- Smith J.Z.* The Bare Facts of Ritual // Imagining Religion. From Babylon to Jonestown. — Chicago, IL; London, 1982. — P. 53—65.
- Stausberg M.* Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit. — Berlin; New York, 1998. — S. 42—92.
- Styers R.G.* Magical Theories: Magic, Religion and Science in Modernity, unpubl. PhD dissertation. — S. 1.: 1997.
- Tambiah S.J.* Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. — Cambridge, 1990.
- Thoma K.* Religion and the Decline of Magic. — Harmondsworth, 1971.
- Van der Poel M.* Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and his Declamation. — Leiden; New York; Cologne, 1997.
- Yates F.A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition — London; Chicago, IL, 1964.
- Website of the Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents* // [Електронний ресурс]. Режим доступу: < [www.amsterdamhermetica.com](http://www.amsterdamhermetica.com) >.

---

**Воутер Ганеграаф (Hanegraaf)** — доктор наук (тема дисертації — *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*), професор кафедри Історії філософії герметизму та споріднених течій Амстердамського університету, президент Європейської асоціації дослідження західного езотеризму (ESSWE). Член Нідерландської королівської академії наук (KNAW). 2002—2006 року був президентом Нідерландської асоціації дослідження релігії (*Dutch Association for the Study of Religion*). Редактор численних збірок та журналів, автор статей та монографій з історії західного езотеризму. Сфера наукових інтересів — історія західного езотеризму, герметизму, історія релігії, історія дослідження релігії.

**Катерина Зоря** — перекладач, магістр культурології, секретар Асоціації дослідників езотеризму та містицизму. Сфера наукових інтересів — історія та етнографія магії та окультизму, історія науки.

---