

УДК 27-188.6

В. В. Кузев, канд. філос. наук, науковий співробітник

## ЧИСТИЛИЩЕ: ДО ПИТАННЯ ГЕНЕЗИСУ І ТРАНСФОРМАЦІЇ (ІСТОРИКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ)

*Стаття присвячена деяким питанням формування й трансформації доктрини чистилища в католицькій філософській та богословській думці. Розглядаються два аспекти даного феномену: імовірний вплив інших релігій на формування християнської ідеї чистилища і регрес ретрибутивної складової у концепції чистилища за сучасної доби. Шляхом історико-релігієзнавчого дослідження автор перевіряє гіпотезу стосовно впливу інших релігій на становлення християнської концепції чистилища. Особлива увага приділяється зороастрійській ідеї про окреме місце для середньої категорії душ. Автор доходить висновку, що попри низку спільних рис, означені дві доктрини виявляють істотні відмінності, що не дає право говорити про безпосередні запозичення.*

*У другій частині статті досліджується питання регресу концепції карального воздаяння стосовно чистилища. Автор відтворює класичну доктринальну систему чистилища як вона репрезентована в томізі та порівнює її з тією варіацією вчення, котра представлена в сучасних документах католицької церкви. Автор виявляє, що католицьке вчення про чистилище відображає загальну тенденцію до усунення ретрибутивного елемента з інфернології.*

**Ключові слова:** католицизм, чистилище, зороастризм, покарання, освячення.

У релігієзнавчій науці та в суміжних дисциплінах історія чистилища як окремого теологічно-філософського конструкту отримала певну репрезентацію. Так, окрім знаної праці Ж. Ле Гоффа, варто назвати роботи Г. Кюше, Дж. Уоллса, І. Морейра. Не можливо оминати увагою нещодавно опубліковану (2017) колективну монографію "Чистилище: філософські виміри", у написанні якої взяли участь фахівці з різних галузей гуманітарного знання.<sup>1</sup> До означеної тематики звертаються також Г.А. Келлі та Ж. Делюмо. І все ж певні складові означеної доктрини потребують більш детального висвітлення. У даній статті ми ставимо собі за мету принаймні частково заповнити окремі лакуни в заявленому проблемно-концептуальному полі. Ми зупинимось на двох аспектах даного феномену, котрі не привернули належної уваги дослідників: імовірний вплив інших релігій на формування християнської ідеї чистилища і регрес ретрибутивної складової у концепції чистилища за сучасної доби.

Стосовно власне генези ідеї чистилища, доцільно виокремити два основних підходи – еволюційний та трансформаційний. Згідно з першим, ідея чистилища, імпліцитно наявна в християнській релігії, розвивалася протягом довгострокового періоду перш ніж набула чітко окреслених форм. У більш ранній час, пише А. Гуревич, чистилище існувало ніби латентно: вірили у те, що в певних місцях загробного світу душі підлягають очисним процедурам, але ці місця мислилися швидше як відсіки пекла, ніж у вигляді відособленого царства [1, с. 379]. Як гадає дослідник, затвердження чистилища в структурі потойбічного світу відбулося значною мірою під тиском потреби віруючих у збереженні надії на порятунок, хоча б і ціною довговічних мук [Там само, с. 379]. Зовсім іншу позицію зайняв у цьому питанні Ж. Ле Гофф: на його переконання концепція, згідно з якою "це вірування розвивалося повільно, але цілеспрямовано, рухаючись від вже спочатку існуючих зачатків його всередині християнської догми ... найменше відповідає історичній реальності" [2, с. 91].

Ми схильні погодитися із судженням А. Гуревича, не заперечуючи той факт, що доктрина чистилища отримала догматичне оформлення й богословське обґрунтування у період Високого Середньовіччя. Якщо в даному аспекті еволюційний підхід видається виправданим, належно встановити, чи можна в даному разі стверджувати, що сама ідея чистилища з'являється у християнстві внаслідок переосмислення зовнішніх релігійних та культурних чинників. Адже на відміну від біна-

рної опозиційної схеми та концепції двоякого завершення, панівної в ранньому християнстві, чистилище передбачає як наявність третьої категорії людей, так і відповідно окремого третього місця. В доктринах тих релігій, з якими так чи інакше контактувало християнство, можливо віднайти низку ідей і теорій, близьких тим, із яких विकристалізувалося майбутнє чистилище. Відомо, що у багатьох богословських питаннях ранні християни мають своє коріння в передуючій єврейській традиції. Уже в книзі Еноха піднімається питання про стан душ померлих до Страшного суду. У іншому єврейському тексті, Друга книга Макавеїв, наявна думка, що молитви живих могли б допомогти мертвим. Не пізніше I ст. н.е. в творах талмудичних письменників згадується тричленний поділ померлих: праведні, цілком нечестиві й середні (Рош а-Шана 17а). "Сефер Хейхалот" (VI-VII ст.) містить таку саму ідею: душі тих, хто належить до проміжної категорії, підлягають очищенню в інфернальних сферах. Існують також інші паралелі у релігіях позаавраамічного кола: індуїзм, буддизм, маздеїзм, пізня греко-римська релігія тощо. У давньоєврейській традиції наявна віра в метемпсихоз та посмертне покарання за гріхи, підсумоване Платоном у *Державі* та інших діалогах: між інкарнаціями душі карають або винагороджують в інфернальних/небесних сферах, при тому покарання не триває вечно і переслідує насамперед педагогічні цілі. Ми гадаємо, що деякі з цих концепцій та образів імовірно внесли свій вклад у становлення ідеї посмертного очищення. Приміром, платонівське думання про загробні кари як засіб виховання було сприйнято Климентом Олександрійським, котрого можемо назвати якщо не отцем, то принаймні "дідом" чистилища. Однак, більш пильний погляд на цю проблему показує, що католицька доктрина чистилища виявляє значну своєрідність аби можна було вести мову про **безпосередні** запозичення. З метою прояснити дане питання Ж. Ле Гофф у "Народженні чистилища" здійснив порівняльний огляд, приділяючи однак недостатню увагу зороастрійській традиції. В наступних кількох абзацах ми внесемо належні доповнення.

Найбільший інтерес привертає ідея окремого місця для середньої категорії душ. Зороастрійський Хамистакан (Хамистаган) неодноразово порівнювали із християнським чистилищем. Підсумуємо, що нам відомо про цю доктрину згідно з зороастрійськими текстами. Хамистакан (пехл. *Hammistagān*, від "змішувати у [рівних пропорціях]", відомий також як *Nana* – "інше [місце]" та *Misvana Gātav* – "місце змішаних") є визначеним локусом, що знаходиться між землею та стоянкою зірок, себто першою сферою раю; він призначений для місцеперебування середніх, які переходять туди після індивідуального суду; людина знаходиться у Хамистакані до воскресіння, тобто останній існуватиме лише до за-

<sup>1</sup> Cuchet, Guillaume. *Le crépuscule du purgatoire*. Paris: Armand Colin, 2005. Cuchet, Guillaume, ed. *Le Purgatoire: Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012. *Purgatory: Philosophical Dimensions* / Eds. Kristof Vanhoutte, Benjamin W. McCraw. – Palgrave Macmillan, 2017. – 325 p.

гального есхатологічного завершення (Арда Віраз намаг, 6.9-11). Наголосимо, що Хамистакан не передбачає якихось очисних процедур. Мешканці цього рівня потойбіччя не знають особливих поневірян: "(їх покарання) – зміна погоди ... (залежно від пори року – В.К.) холод або жара. Іншого покарання їм немає" [3, с. 102]. На нашу думку, Хамистакан більше належить небесним сферам, аніж інфернальним.<sup>1</sup> Про це говорить характер існування у ньому, так само і просторова локалізація. Дана концепція виводиться не з ідеї посмертного очищення середніх, але засновується на уявленні про три категорії людей, кожній з яких, згідно з судовим вироком, призначається відповідне місцеперебування та умови життя. Таким чином, враховуючи усе вищезазначене, нам бачиться некоректним позначення Хамистакану через термін *чистилище*, як то можна зустріти в деяких публікаціях (напр. [4, с. 264]). Коли вже підшукувати аналогі, то зороастрійський Хамистакан правомірно зіставити (але не ототожнити!) із християнським *лімбом*, хоча й у цьому випадку наявні суттєві відмінності.

Доктрина посмертного очищення безперечно виявляє свою присутність у зороастрійській системі. Належно однак розрізняти між ідеями ордалії та власне очищення. Якщо перша відображена в ранньому зороастризмі (Ясна, 47:6), то друга характерна для більш пізньої стадії розвитку цієї релігії. Таке очищення мислиться, відповідно до різних текстів, або у контексті індивідуальної (себто до великого Суду), або колективної есхатології. Очищення протягом третьої ночі душі добросесної, але не цілковито чистої згадується в пехлевійському творі *Дадестан-і деніг* (24:4). У пізній авестійській літературі можна зустріти описи повселюдного очищення, котре відбуватиметься у кінці часів. Полум'яний розплавлений метал, – пише М. Ара, – представлений тут не лише як випробування, але як чистилище, проходячи через яке гріхи нечестивих згорають, підготовлюючи душу до життя у громаді праведників [5, с. 215]. Отже, на відміну від християнських уявлень (*locus tertius*), зороастрійське чистилище бачиться передусім як процес, а не як місце. Ще одна важлива відмінність полягає у тому, що очищення в зороастризмі віднесено – в низці текстів – до періоду універсального Суду, тоді як у католицькій догматиці дія *purgatorius ignis* починається з моменту смерті грішника, а з настанням Судного дня очищувальний процес кінчається. Попри те, що у релігії персів віднаходимо як трискладову категоризацію людства (поряд із тернарною просторовою локалізацією), так і концепцію посмертного очищення, ми не схильні стверджувати, буцімто на формування християнського поняття чистилища істотно позначалася есхатологія зороастризму. Дійсно, з усього вищезазначеного випливає, що доктрина Хамистакану розвивалася осібно від концепції очищення, остання ж є продуктом пізньозороастрійської думки і генеза її точно не з'ясована. Стверджувати ж, ніби дві названі ідеї були абсорбовані християнством, а потому суміщені воедино, значило би йти всупереч принципу достатньої ґрунтовності.

До того належить додати, що у християнстві трьохскладова категоризація померлих, співвідносна з трьома головними локусами потойбіччя остаточно встановлюється лише в кінці XII ст. [2, с. 329];<sup>2</sup> тоді як у зороастризмі вчення про три шляхи душі відображено уже в Гатах. Відтак, коли зороастрійське віяння дійсно мало місце, воно б проявилось значно раніше. Прихильники

зовнішніх витоків чистилища у значенні відповідного місця для третьої проміжної категорії грішників могли б опонувати, що своєчасному встановленню тернарної схеми за зороастрійським зразком завадила протидія авторитету Августина та Граціана, котрі запровадили поділ на чотири групи. Проте нам таке пояснення здається непереконливим.

Переїдемо до іншого пункту нашого дослідження. Належно виокремлювати дві основні інтерпретації посмертних очисних страждань, наявних у християнській традиції. Згідно з першою, представленою зокрема олександрійською школою, функція страждання полягає у перевихованні грішника, сприяє його моральному вдосконаленню, відтак телеологічна логіка тут спрямована до **майбутнього**. Відповідно до другої (виразником якої є, приміром, середньовічні схоласти), очисні страждання, що переживає душа, розуміються насамперед як справедливе покарання за гріх, здійснений суб'єктом у **минулому житті**.

Тенденція до юридичного витлумачення багатьох віроповчальних положень (насамперед про гріх та відповідь), взагалі характерна для католицизму, стала – внаслідок еволюції права й посиленні його значення в суспільстві – ще більш помітною у богословському середовищі XII ст. і позначилася на новому баченні гріха та покаяння. Акцентувалося розмежування між свідомим гріхом та проступком, здійсненим ненавмисне або через незнання, що збагачувало поняття персональної відповідальності [2, с. 318]. Ще більш вагомо для обґрунтування доктрини чистилища стала дистинкція між провинною (*culpa*) та покаранням (*poena*). Якщо провинна знімалася через розкаяння та сповідь, то покарання передбачало відбування визначеної церквою епитимії, котра розумілася як акт сатисфакції і полягала у виконанні справ благочестя, співвідносних із характером та ступенем прогрішення. При тому якщо покаяння не виконувалося з якихось причин, вважалося, що цей борг залишається і в наступному житті, а відтак має бути сплачений у чистилищі.

Певна співвідносність загробного покарання із скоєним гріхом декларувалася у християнстві ще у новозавітних писаннях, однак протягом століть вона існувала лише у вигляді загальної, позбавленої усілякої конкретики схеми; до того ж, застосовна до вічності пекла, вона фактично втрачала своє первинне значення. У пенітенціарному вимірі чистилища проступки класифікуються за критерієм своєї важкості і згідно з їх ступенем визначається тимчасове покарання, виражене у квантитативній формі. Скорочення стоку/інтенсивності кари через заступництво церкви було можливо за умови збереження фактору ретрибутивного балансу, коли міра гріха компенсувалася еквівалентною сумарною мірою заслуг. Це положення пізніше лягло в основу практики індульгенцій та вчення про понадналежні заслуги (*merita superabundantia*), нескінченним запасом яких церква в особі Папи та єпископів могла розпоряджатися в силу наданої згоди влади.

Отже, чистилище оформлювалося у середовищі теологічного юридизму і за внутрішнім істотним наповненням є пенітенціарним концептом. Католицька догматика передбачає, що розкаяння та сповідь знімають лише провинну, при тому людина в той чи інший спосіб зобов'язана відбутися ще й тимчасове покарання за гріхи. Акви́нат обґрунтовує існування чистилища наступним чином. Божественна справедливість вимагає належного покарання за гріх. Якщо борг покарання не виплачується у повному обсязі після того, як пляма гріха була змита розкаянням, ті, хто не завершили покаяння у земному житті, будуть покарані після смерті у чистилищі

<sup>1</sup> Щоправда Манушчір, автор *Дадестан-і деніг*, інферналізує Хамистакан, ототожнюючи його, точніше одну з його секцій, з першим рівнем пекла (Dd. 32.3).

<sup>2</sup> Однак уже Амброзій, Іларій та Амброзіастер дотримувалися тричасного розмежування людства: святі, нечестиві та змішані.

(Suppl. Appendix II, 1). "Це очищення, – пише Фома у іншому творі, – здійснюється через покарання (*poenas*), так само як у цьому житті очищення відбувається через покарання, що відшкодовує борг" (SCG, IV, 91, 6). Означене розуміння чистилища (**сатисфакційна модель**) домінувало у католицькій теології на рівні *de fide* впродовж віків аж доки у XX-XXI ст. воно починає витіснятися іншим поглядом, котрий можна позначити як **санктифікаційна модель**. Так, у новому Катехізисі Католицької Церкви необхідність чистилища пояснюється так: "Ті, що вмирають у Божій благодаті і приязні, але недосконало очищені, хоч певні свого вічного спасіння, зазнають після смерті очищення, щоб отримати святість, необхідну для входження в Божу радість (ККЦ, 1054). Тобто автори катехізису стверджують, що метою зазначеного очищення є підготовка до цілестіального способу буття, певні онтологічні перетворення, корегування особистісних якостей заради досягнення стану, що в даній релігії позначається як святість.

Для того, аби з належною виразністю продемонструвати істотні зміни у концепції чистилища, потрібно ще раз фокусувати увагу на опорних конструкціях традиційної концепції чистилища. Від чого, власне, очищується душа? Чистилище не призначено для спокутування смертного гріха, котрий за визначенням заслуговує нескінченного покарання. Відтак залишаються три можливих дефекти, що потребують корекції: веніальні гріхи не спокутуванні на землі (власне провина); схильність до пороку; тимчасове покарання за гріхи, пробачні або смертні. До XX ст. була поширена думка, що провина веніальних гріхів прощається у момент входження у чистилище. Стосовно порочних схильностей, то поперше, вони (в католицькому вченні) самі по собі не є гріхом, по-друге, вони зникають у мить розлучення душі й тіла – Бог зовнішнім чином трансформує людину, елімінуючи в той чи інший спосіб хибні нахили та імпринти, опосередковані минулими гріхами.<sup>1</sup> Отже, єдине, що утримує душу в чистилищі, це *reatus poenae* – борг справедливості. Католицький автор Мартен Жюжі [Jugie] (1878-1954) наголошує, що одразу після входження у чистилище, душа є цілковито свята, спрямована до Бога, сповнена найчистішою любов'ю. Немає жодної потреби у вдосконаленні або прогресуванні у добродетельності, окрім того, це було б неможливим після смерті ("Purgatory and the means to avoid it", цит. за: [10, с. 65-67]). Традиційна доктрина чистилища, схоже, не передбачає подальшого морального покращення чи зростання у святості. Душа, говориться у "Словнику догматичної теології" (1957) затримується у чистилищі через наявність боргу тимчасового покарання і перебуватиме там доти повністю не сплатить свій борг [8, с. 235]. Інші причини не згадуються.

Сучасне католицьке вчення про чистилище відображає загальну тенденцію до усунення ретрибутивного елемента з інфернології, яка стала особливо помітна після II Ватиканського собору. Чистилище визначається як стан звільнення від "нездорового прив'язання до творинь". При тому наголошується, що як вічне, так і дочасне покарання не повинні розглядатися як помста, *накладена Богом ззовні*, бо вони виникають із самої природи гріха (ККЦ, 1472, курсив наш. – В.К.). Церква,

<sup>1</sup> Таке думання сприяє, серед іншого, розумінню яким чином "звичайна" людина, котра лише покалася у гріхах та відбула належну епітимію на землі, але при тому не зазнала глибокого психологічного перетворення, не позбулася *concupiscentia* (гріховний нахил), **одразу** виявляється придатною для блаженного бачення. Можливо, що теорія пояснює також неможливість грішити на небесах попри збереження свободи волі. При цьому однак виникає низка нових запитань.

принаймні *de jure*, не відмовляється від сатисфакційного розуміння чистилища, однак ця складова виражена значно менше. Так, Папа Павло VI у конституції *Indulgentiarum doctrina* (1967) нагадує, що покарання за гріх залишається навіть тоді, коли знімається провина, як це випливає із вчення про чистилище (ID, 1). Поряд з тим, конституція демонструє відхід від суто юридичного та механічного витлумачення гріха і відплати, відтак чистилище характеризується у термінах як покути, так і власне очищення, себто внутрішніх змін, переміни мислення тощо. У подібному дусі висловлюється Іоанн Павло II, котрий у 1999 р. присвятив кілька загальних аудієнцій питанням майбутнього життя. Перш ніж увійти до Царства Божого, пояснив Понтифік, кожен слід гріха всередині людини має бути усунений, а кожна недосконалість – виправлена. Саме це і відбувається у чистилищі (генеральна аудієнція 4 серпня 1999 р.) [7].

Узагальнюючи, можна сказати, що нинішнє католицьке чистилище поєднує реставраційний та ретрибутивний підходи із помітним переважанням першого.<sup>2</sup> Означена трансформація покликана інші, менш помітні, проте важливі зміни. Душі у чистилищі знову повертаються провина гріха з тих міркувань, що повага до "персональної гідності створеної особи" передбачає кару лише у тому випадку, коли все ще наявна провина. Далі, покарання стає педагогічним засобом: "Здається, більш збігається із святістю Бога уявлення, що Він буде поступово трансформувати та вдосконалювати душу доки вона не виявиться готовою увійти до неба, аніж, що Він каратиме душу, в усіх відношеннях достойну блаженного бачення" [9, с. 828].

Акцентування на санктифікаційній функції чистилища звісно більш відповідало модерній етико-аксіологічній парадигмі, аніж традиційне вчення, разом з тим, такий хід ставив під питання чимало концепцій, котрі впродовж століть служили раціональними опорами названої доктрини. Мова насамперед йде про квантитатизацію провини і відплати стосовно чистилища. Згідно з традиційним розумінням, термін перебування у чистилищі,<sup>3</sup> або інакше характер та інтенсивність страждання накладаються пропорційно кількості й тяжкості гріхів, відтак відбувши належний строк, душа вважалася такою, що сплатила всі борги і зноситься до неба. Ніякі фактори зовнішнього чи внутрішнього порядку не можуть завадити цьому процесу. Нагадаємо тепер, що відповідно до сучасного переконання, душа має не лише відбути дочасне покарання, але й очиститися від гріховних схильностей, піддатися моральній корекції. Постає питання яким чином принцип пропорційності страждання застосовний щодо цієї другої функції чистилища. Погоджуючись з тим, що пропорційність збері-

<sup>2</sup> Все сказане не означає, звісно, що до XX ст. у католицькій було відсутнє санктифікаційне розуміння чистилища. Так, хоча Акваїнат витлумачував чистилище у юридичній термінології боргу та сатисфакції, він, як здається, не заперечував і власне реформативну його функцію (див. Suppl. Appendix II.2.2). Ми однак мали на меті виявити **домінуючі** тенденції, відображені у творах більшості авторитетних теологів та закріплені в офіційних церковних документах.

<sup>3</sup> Ми вживаємо темпоральну лексику з усвідомленням її умовності щодо даного дискурсу. Хоча в традиційній середньовічній теології деякі автори визначали сутність покарання не лише в термінах інтенсивності, але й часової протяжності, наразі католицька теологія відходить від квантитативного підходу. Вважається, що душі в чистилищі перебувають у *aevum* (середній темпоральний модус буття між позачасовою вічністю та часовим досвідом матеріальних істот), а відтак знаходяться поза рубжеми звичних темпоральних констант. Однак, тут належить зазначити, що згідно з католицьким вченням, душі ще не увійшли у вічність, що дає підставу говорити про певні часові межі, нехай вони й різняться від відомих нам фізичних вимірів.

гається, треба визнати, ніби певна міра страждання неодмінно призводить до відповідного ступеню морального прогресу, що є доволі суперечливою тезою. Коли ж заперечується пропорційність, стають незрозумілими критерії накладання очисних покарань.

Далі, якщо сплата боргу через страждання та моральне зростання не відбуваються з абсолютною відповідністю одне одному, себто не тривають чи не завжди тривають паралельно – адже названі явища є різної природи – можливий випадок, коли внутрішня трансформація відбулася, але сатисфакція за минулі прогрішення не сплачена. У такому разі, досконала душа каратиметься певний час у чистилищі – це власне і є стан речей, що передбачає традиційна доктрина і який нині визнається як неприйнятний. Більші ускладнення виникають в разі протилежної ситуації: борг дочасного покарання уже сплачено, тоді як звільнення від гріховного нахилу ще триває. З огляду на те, що така душа не спроможна увійти до небесного блаженства, страждання її продовжуватимуться доки вона не набуде потрібних якостей. При тому інтенсивність і час цих страждань (безвідносно до того, чи йде мова про кару прокляття, чи про чуттєве покарання) як здається не лише не відповідатимуть ступеню прогрішення, а й взагалі застосовуватимуться без усякого прогрішення у власному сенсі, бо ж гріховна схильність не визнається гріхом.

Потім, моральна трансформація у чистилищі навіть коли вона витлумачується як завершення процесу, розпочатого у земному житті, вірогідно передбачає раціональні, морально вільні акти, позитивний відклик на бажання Бога звільнити людину від слідів гріха, інакше кажучи – душа зберігає свободу волі у чистилищі. По-перше, це суперечить узвичаєному в католицизмі розумінню про вольовий стан душі. Душа, вважається спроможною до змін за умови, що вона об'єднана з тілом, коли ж вона повністю відокремлена від тіла, воля душі стає нерухомою (SCG, IV.95). По-друге, коли свобода волі душі усе ж визнається, це ставить під питання тезу про *обов'язкове* досягнення належного морального стану.

Нарешті, якщо призначення чистилища полягає у вдосконаленні душі, стає незрозумілим яким чином корелюється з цим процесом практика індульгенцій та система заступництва у тому їх витлумаченні, котре було затверджене в католицизмі. Дійсно, як зауважує Д. Уоллс, якщо душа у чистилищі затримана там через об'єктивний борг, котрий треба сплатити, аби вдовольнити божественну справедливість, має сенс припущення, що члени того самого містичного тіла можуть допомогти їй (скоротити або прискорити потойбічну сатисфакцію) через здійснення субституційних актів. Однак, якщо ціль перебування у чистилищі є моральне поліпшення конкретної особистості, постає питання наскільки і в який спосіб можуть бути ефективними добрі справи, молитви, пожертви та інші заслуги, що чиняться іншими людьми [10, с. 68].<sup>1</sup>

Сучасна інтерпретація доктрини індульгенцій більш прилаштована до реставраційної концепції чистилища, при тому перша втрачає своє суто раціональне юридично-ретрибутивне підґрунтя. Приміром, на генеральній аудієнції 29 вересня 1999 р. Папа Іоанн-Павло II зробив акцент на "незбагненній таємниці божественної мудрості" у котрій дар заступництва може принести користь померлим віруючим. Індульгенції не слід розуміти як автоматичну передачу заслуг, "як нібито ми говорили б про речі" і котра сама по собі призводить до прощення.

<sup>1</sup> Це ускладнення визнають і самі представники католицької традиції. Деякі прихильники традиційного розуміння сутності індульгенцій не схвалюють новітнього курсу на санкціонування модель чистилища [10, с. 66-68].

Як впливає зі слів Понтифіка, власне страждання у чистилищі не є необхідним для особистісного перетворення, позаяк цілюща функція покарання може бути здійснена через "інші канали благодаті" [6].

Усе вищесказане дозволяє зробити наступні узагальнення. Морфогенез доктрини чистилища зайняв тривалий період і відбувався під дією різних чинників – релігійних, ідеологічних, соціальних, культурних тощо. Оскільки християнство, як і будь-яка релігія взагалі, не є ізольованою системою, але розвивається і трансформується у тому числі через взаємодію з іншими релігіями та філософськими теоріями, цілком валідним є здогад, що на становлення чистилища впливали також зовнішні по відношенню до християнства теоретичні побудови. На нашу думку, вчення про очисний вогонь, яке розвивали Климент і Ориген і котре має серед своїх витоків платонівське уявлення про загробні кари як засіб виховання, позначилося на формуванні концепції чистилища. Разом з тим, наша розвідка показує, що гіпотеза про зороастрійські витoki означеної ідеї навряд чи відповідає дійсності. Хамистакан (квзіаналог чистилища) не є його відповідником ні як елемент космологічної системи, ані функціонально. Концепції очищення в зороастризмі й католицизмі також виявляють надто суттєві розбіжності аби говорити про імовірні запозичення.

За своїм сутнісним наповненням традиційне католицьке чистилище є пенітенціарним конструктом. Однак наразі усталена ретрибутивна модель пекла – а чистилище завжди було приналежним до інfernального дискурсу – переживає свій занепад внаслідок глибинних перетворень в етичній, аксіологічній та юридично-правовій сферах. Притаманне сьогodenному християнству прагнення нівелювати суперечливі для нинішньої суспільної свідомості теорії та вчення призводить до того, що власне каральна функція чистилища відходить на маргінес доктринально-теологічного простору. Те витлумачення чистилища, котре декларується нині в католицькому віровченні, поєднує дві теоретичні моделі – сатисфакційну та санкціонування. В логіко-раціональному зрізі означене сполучення призводить до розбалансування усієї системи, позаяк між цими підходами наявні серйозні внутрішні розходження.

#### Список використаних джерел:

1. Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – 544 с. – (Серия "Письмена времени").
2. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Жак Ле Гофф: пер. с фр.: В. Бабинцева, Т.А. Краевой. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ Москва, 2009. – 544 с.
3. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / [Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой]. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – 206 с.
4. Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов / О.М. Чунакова; Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. – М.: Вост. лит., 2004. – 286 с.
5. Ara M. Eschatology in the Indo-Iranian traditions: the genesis and transformation of a doctrine / Mitra Ara. – New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2008. – 258 p.
6. John Paul II General Audience, Wednesday, 29 September 1999 [Electronic resource]. – Mode of access: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_29091999.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_29091999.html)
7. John Paul II general audience, Wednesday, 4 August 1999 [Electronic resource]. – Mode of access: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_04081999.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_04081999.html)
8. Parente P. Dictionary of Dogmatic Theology / Parente P., Piolante A., Garafalo S. – Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1957. – 310 p.
9. The New Catholic Encyclopedia: 15 volume / Ed. Thomas Carson. – Gale Research Inc., 2002 – Vol. 11 Pau-Red. – 2002 – 998 p.
10. Walls J. Purgatory: The Logic of Total Transformation / Jerry L. Walls. – Oxford University Press, 2011. – 232 p.

Надійшла до редколегії 25.02.19

V. V. Kuzev

**PURGATORY: TO THE QUESTION OF GENESIS AND TRANSFORMATION  
(HISTORICAL AND RELIGIOUS STUDY ANALYSIS)**

*The article is devoted to some issues of the formation and transformation of the purgatory doctrine in Catholic philosophical and theological thought. Two aspects of this phenomenon are considered: the probable influence of other religions on the formation of the Christian idea of purgatory and the regress of the retributive component in the concept of purgatory in the modern era. Through a historical-religious analysis the author tests the hypothesis about the influence of other religions on the formation of the Christian doctrine of purgatory. Particular attention is paid to the Zoroastrian idea of a separate place for the middle category of souls. The author comes to the conclusion that, despite a number of common features, the two doctrines reveal significant differences, which does not give us the right to speak about direct borrowing.*

*In the second part of the article the question of regress of the concept of punitive retribution relative to purgatory is examined. The author reproduces the classical doctrinal system of the purgatory presented in Thomism and compares it with the variation of the doctrine that is represented in modern documents of the Catholic Church. The author holds the opinion that the doctrine of purgatory was formed in the environment of theological legalism and is by its nature a penitentiary concept. The classical concept of purgatory provides that purification is done through punishment. This concept may be called a "satisfaction model". However, in modern Catholic thought there is a departure from this model in favor of the other. The author claims that now the traditional retributive model of hell – and purgatory has always belonged to the infernal region – is experiencing its decline as a result of deep transformations in the ethical, axiological and legal sphere. Catholic doctrine of purgatory reflects a general tendency to eliminate the retributive element from infernology. According to modern documents of the Catholic Church, purgatory is now understood as a state/place where a person must experience the deep inner transformation necessary to join the divine being. This understanding of purgatory may be called the "sanctification model". Now the Catholic Church is trying to combine these approaches with a noticeable predominance of the second approach. The author believes that in the logical-rational area the indicated connection leads to an imbalance of the entire system, since there are serious internal differences between these approaches.*

**Key words:** Catholicism, purgatory, Zoroastrianism, punishment, sanctification.

B. B. Кузев

**ЧИСТИЛИЩЕ: К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ  
(ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)**

*Статья посвящена некоторым вопросам формирования и трансформации доктрины чистилища в католической философской и богословской мысли. Рассматриваются два аспекта данного феномена: вероятное влияние других религий на формирование христианской идеи чистилища и регресс ретрибутивной составляющей в концепции чистилища в современную эпоху. Путем историко-религиоведческого исследования автор проверяет гипотезу о влиянии других религий на становление христианской доктрины чистилища. Особое внимание уделяется зороастрийской идее об отдельном месте для средней категории душ. Автор приходит к выводу, что несмотря на ряд общих черт, две рассматриваемые доктрины обнаруживают существенные различия, что не дает право говорить о непосредственных заимствованиях.*

*Во второй части статьи исследуется вопрос регресса концепции карательного воздаяния относительно чистилища. Автор воспроизводит классическую доктринальную систему чистилища представленную в томизме и сравнивает ее с той вариацией доктрины, которая репрезентирована в современных документах католической церкви. Автор обнаруживает, что католическое учение о чистилище отражает общую тенденцию к устранению ретрибутивного элемента из ифернологии.*

**Ключевые слова:** католицизм, чистилище, зороастризм, наказание, освящение.

УДК 2-78+299.572 (4)+141.78

Г. С. Лозко, д-р філос. наук, проф.

**ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНГРЕС ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙ  
ЯК МІЖНАРОДНИЙ ФОРУМ РІДНОВІРІВ**

*У статті розглянуто історію та головні концептуальні засади Європейського конгресу етнічних релігій (ЄКЕР) як міжнародного форуму для спілкування європейських етнорелігійних громад, які відроджують автентичні духовні традиції й практики у своїх країнах. Зокрема, для ілюстрації подано докладний звіт про XVI ЄКЕР (2018) від безпосереднього учасника, Декларацію XIV ЄКЕР (2014), а також представлено спостереження щодо розвитку традиціоналізму в італійській організації "Римський традиційний рух", що для викладання курсу релігієзнавства матиме науково-прикладне значення. Зроблено висновок про історичні закономірності етнорелігійного ренесансу.*

**Ключові слова:** Європейський конгрес етнічних релігій (ЄКЕР), рідна віра, рідновіри, етнорелігія, етнорелігійний ренесанс, "Римський традиційний рух" (Movimento Tradizionale Romano).

У червні 1998 р. у Вільнюсі (Литва) з ініціативи відомого фольклориста-етнографа Йонаса Трінкунаса було засновано Світовий Конгрес Етнічних Релігій – World Congress of Ethnic Religions (WCER). Мета конгресу: стати міжнародним форумом для релігійних громад і груп, які відроджують автентичні національні релігійні традиції в своїх країнах. Члени WCER представляють: балтійські, слов'янські, германські, грецькі та римські автентичні релігійні традиції. З 1998 до 2003 конгреси відбувалися щороку в різних містах Литви [1, с.238–242]. У 2004 організацію чергового форуму взяла на себе грецька автентична конфесія "Верховна Рада справжніх еллінів" (м. Афіни), яка провела міжнародну науково-пізнавальну конференцію на тему: "Високі цінності дохристиянських етнічних традицій і релігій" та познайомила учасників з духовною спадщиною античної Греції. Відтоді щороку (а згодом з періодичністю один раз на два роки) з'їзди й конференції європейських рідновірів відбуваються в різних країнах: Бельгія (Фландрія, 2005) на тему "Духовність і традиція в анти-традиційному світі"; Індія (2006 р.) конференція проведена у співпраці з Міжнародним центром культурології

та Всесвітнім конгресом стародавніх культур і традицій на тему: "Духовність поза релігіями"; Латвія (2007) на тему: "Дух побачить нове світло в повороті віків"; Польща (2008); Індія (2009); Італія (м. Болонья, 2010 р.) на тему "Етика в сучасному світі"; Данія (2012 р.); Чехія (м. Прага, 2016 р.); Італія – конференція на тему "Язичницькі ритуали і їх джерела" (м. Рим, 2018).

У 2010 р. у зв'язку з переважно європейською локалізацією етнорелігійних груп назву "Світовий конгрес етнічних релігій" було змінено на "Європейський конгрес етнічних релігій" (ЄКЕР). Проте, участь представників інших континентів не обмежується, оскільки в США є балтійське представництво етнорелігійних груп Литви, Латвії, Естонії; в Індії, яка є осердям спільних індоєвропейських релігійних традицій, європейським рідновірам також завжди є чому повчитися, тому співпраця триває. Збереження рідних духовних традицій було належно оцінено урядом Литви. Так, у 2013 р. Президент Даля Грібаускайте нагородила головного кривіса (жерця) Литви Йонаса Трінкунаса за його невтомну працю найвищою нагородою Литви – лицарським Орденом Гедимінаса (останнього язичницького князя