

**ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С.СКОВОРОДИ  
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**

На правах рукопису

**ГАВРИЛЮК ТЕТЯНА ВІКТОРІВНА**



УДК 2–18; 27

**ХРИСТІЯНСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ  
В ЇЇ СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня

доктора філософських наук

Науковий консультант:

доктор філософських наук, професор

**Колодний Анатолій Миколайович**

**Київ – 2015**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b>	4
<i><b>Розділ перший</b></i>	
<b>Теоретико-методологічний аналіз особливостей християнської антропології у її витоках та у сучасних релігієзнавчих дослідженнях</b>	18
1.1. Особливості формування основних понять та проблем християнської антропології	18
1.2. Християнська антропологія як об'єкт дослідження в богослов'ї та релігієзнавстві ХХ – ХХІ століть	53
1.2. Методологічні підгрунтя дослідження проблеми людини в християнстві у релігієзнавчій думці ХХ – ХХІ століття	87
1.3. Висновки до розділу	107
<i><b>Розділ другий</b></i>	
<b>Догматична та соціокультурна детермінація розвитку антропологічних уявлень православ'ї ХХ – ХХІ століть</b>	111
2.1. Православний антропологічний дискурс початку ХХ століття	111
2.2. Тенденції розвитку західної православної антропології ХХ – ХХІ століть	132
2.3. Православна антропологія початку ХХІ століття в пошуках українських та російських мислителів	155
2.3. Висновки до розділу	165
<i><b>Розділ третій</b></i>	
<b>Переосмислення основних антропологічних ідей католицизму в контексті трансформаційних процесів в суспільстві ХХ – ХХІ століть</b>	168
3.1. Антропологічні наративи початку ХХ століття	
3.2. Дослідницькі пріоритети й ціннісні мотиви антропологічних пошуків після II Ватиканського собору	196
3.3. Католицька антропологія в умовах соціокультурних реалій суспільства початку ХХІ ст.	236
3.4. Висновки до розділу	253

## *Розділ четвертий*

<b>Соціальний, культурнотворчий і світоглядний потенціал протестантської антропології XX – XXI століть</b>	259
4.1. Протестантська антропологія в умовах соціальних катаклізмів початку XX ст.	259
4.2. Різноманіття течій протестантської антропології другої половини XX – початку XXI століття	290
4.4. Висновки до розділу	335
<b>Висновки</b>	347
<b>Бібліографія</b>	356

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Рубіж XX – XXI століття увійде в історію людської цивілізації як період суперечливого прояву людського духу та генію, який розкрив свої здібності в широкому діапазоні діалектики добра і зла, руйнації та становлення, запитів та відповідей і породив цивілізацію якісно нового типу. Сучасний світ, який прийнято називати постмодерним, характеризується бурхливим розвитком інформаційних технологій, які не лише докорінно змінюють другу природу, долають міжцивілізаційні та міжкультурні кордони, розкривають захоплюючі перспективи пізнання довкілля, але й, що найголовніше, народжують нову людину. Виразом цього факту постає антропологічний поворот XX століття, який знайшов своє відображення у філософській та релігійній антропології.

Розкрити сутність людини, надати вичерпне антропологічне пояснення намагаються як окремі науки, так і релігійні конфесії. Водночас це тільки підсилює фрагментацію знань і не надає цілісної закінченої картини. Філософська антропологія, яка претендує на теоретичне обґрунтування сучасного знання про людину, поділилася на низку окремих антропологій: соціальну, культурну, структурну, релігійну, історичну й інші, що є свідомством великої кількості відповідей на одвічне питання – що є людина? Свій варіант відповіді надає християнська антропологія, яка осмислює традиційне догматичне вчення про людину в контексті сучасних соціокультурних реалій, запитів, що лунають у пошуках філософської антропології, претендуючи на цілісну, вичерпну характеристику людини.

У сучасних умовах християнські церкви осмислюють власні догматичні положення відповідно до наукового та соціального прогресу. В цьому процесі усталені догматичні теорії чи положення отримують нового дискурсу, нерідко нового тлумачення, а загальноживані терміни, що використовувалися для їхнього означення, іноді набувають невизначеності або виявляються суперечливими. Це зумовлює модернізацію багатьох віроповчальних

аспектів. І хоча шлях на оновлення віровчення є основоположним лише в Католицькій Церкві, можна з упевненістю зауважити, що постмодерн, хоча і по-різному, притаманний всім християнським Церквам і об'єднанням. Розмаїтість сучасних теологічних теорій постає не лише ознакою інформаційного, плюрального суспільства, а і вказівкою на наявність загостреного духовного пошуку в осмисленні буття сучасною людиною.

Водночас сучасна християнська антропологія постає не лише формою осмислення вчення про людину, а й відображенням соціального та інтелектуального рівня християнських спільнот та культур. Антропологічні вчення християнських теологів виступають підґрунтям для побудови соціальних вчень церков, вироблення моделей співпраці із державою, іншими конфесіями на основі антропоцентризму. Вони допомагають кліру та віруючим з позицій християнського віровчення орієнтуватися в стрімко змінюваному світі, дають відповіді на антропологічні запити третього тисячоліття.

Через те важливою умовою об'єктивного підходу до вивчення антропологічних вчень сучасного християнства є аналіз не лише їх конфесійно та догматично зумовлених проявів, але й глибоке розуміння того стану суспільства, в якому вони зароджуються та проявляються. Адже, будучи специфічним виявом світоглядної настанови, уявлення про людину виступають відображенням характерної їй здатності до самоусвідомлення, самовизначення та самоздійснення на ґрунті суспільних та соціально-культурних трансформацій сучасної епохи.

Актуальність обраної нами теми пояснюється насамперед тим, що християнські уявлення про людину на нинішньому етапі цивілізаційного поступу світу взагалі й України як суверенної держави зокрема, піддаються активній трансформації. Ця тенденція по-різному проявляється в традиційних християнських конфесіях, але притаманна у своєму специфічному вияві кожній із них. Крім того, додатковою причиною комплексного дослідження сучасної християнської антропології з релігієзнавчих позицій є популярність

креаційної теорії походження людини як в суспільній, так і в науковій думці. Враховуючи широке поліконфесійне поле України, на теренах якої потужно представлені всі традиційні конфесії християнства, актуальним постає компаративний науковий аналіз специфічних особливостей тлумачення основних антропологічних положень – вчення про людину як образ та подобу Бога, вчення про свободу волі, вчення про любов та особистість, які в суспільній думці сучасного українського соціуму набули аксіологічного значення. Релігієзнавчий аналіз сучасних християнських антропологічних теорій дає можливість розкрити та цілісно охарактеризувати основні питання та зміст сучасної християнської антропології у їх співвідношенні із суспільно значущими антропологічними проблемами.

Означені питання, які мають високу науково-теоретичну, науково-практичну і суспільну значущість, до сьогодні не знайшли належного висвітлення як у вітчизняному, так і світовому релігієзнавстві, що дає підстави вважати тему дослідження актуальною, особливо із врахуванням зростаючого суспільного інтересу до духовних, зокрема християнських, коренів українського соціуму.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Робота виконана дисертантом на правах пошуківства у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди Національної Академії наук України в межах його комплексних наукових тем “Релігійний фактор в духовно-культурному просторі сучасної України” (2012-2014) № 0112U008021 та “Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспективах десакралізації” (2015 – 2017) № 0114U003995.

**Метою дослідження** є філософсько-релігієзнавчий аналіз трансформацій християнського вчення про людину в другій половині ХХ - початку ХХІ століття.

Досягнення мети дослідження передбачало вирішення нами таких завдань:

- дати загальну характеристику християнської антропології як галузі філософського, релігієзнавчого та богословського знання в нашому її баченні;
- визначити темпоральні межі сучасності в контексті актуальних для сьогодення антропологічних запитів;
- встановити за посередництва релігієзнавчого аналізу основні етапи та закономірності розвитку сучасної християнської антропології;
- проаналізувати основні напрями досліджень християнської антропології академічним релігієзнавством;
- виявити специфіку та закономірності розвитку сучасної православної антропології;
- розглянути особливості антропологічного повороту в сучасній католицькій теології;
- визначити антропологічні основи парадигмальних змін сучасної протестантської теології;
- виявити логіку розвитку сучасної християнської антропології, оцінити можливості її впливу на подолання антропологічної кризи сучасності;
- виявити місце і роль сучасної християнської антропології в міжрелігійному та міжкультурному діалозі;
- розкрити парадигмальне ядро сучасного християнського вчення про людину ХХ – ХХІ ст.

**Об'єктом** дослідження є сучасна християнська антропологія, **предметом** – людина як центральна проблема християнства, трансформації розуміння її сутнісних характеристик в традиційних християнських конфесіях (православ'я, католицизм, протестантизм) на рубежі ХХ і ХХІ століть.

**Методи дослідження.** Дисертаційне дослідження проводилося на перетині різних галузей академічного релігієзнавства, зокрема, антропології релігії, філософії релігії, психології релігії, феноменології та історії релігії. Тому для побудови специфічної методологічної програми даного дослідження вихідними були принципи академічного релігієзнавства та широко використовувалися загальні наукові методи й вимоги. В їх числі принцип

об'єктивності та конкретно-історичного розгляду предмета, принцип сходження від абстрактного до конкретного, принцип єдності історичного і логічного. Також широко застосовуються каузальний аналіз для з'ясування причинно-наслідкових зв'язків та пояснення явищ релігії не з неї самої, а з реальних суспільних відносин і певних культурно-історичних підстав. Використовується принцип історизму, що становить методологічний стрижень дослідження і базується на таких його різновидах як генетичний і порівняльно-історичний підходи. При цьому перший з них - генетичний, що припускає виведення подальших етапів з первісного, постає і як методологічний принцип і як предмет дослідження стосовно до закономірностей розвитку християнської антропології. Порівняльний аналіз забезпечує виявлення специфіки трактувань людини, що розрізняються ідейним змістом, історичними факторами, або регіональними параметрами. Типологічний метод реалізується при угрупованні різноманітних трактувань сотеріологічних і антропологічних проблем, що належать різним течіям богословської думки і забезпечує можливість виділення типів антропологічних теорій у межах сучасної християнської парадигми. Застосування структурно-функціонального аналізу дозволяє з'ясувати, що антропологія як елемент ("підсистема") віроповчальної системи християнства знаходиться в тісній взаємодії з іншими елементами цієї системи: вченням про Бога (богослов'ям), про спасіння (сотеріологією) та етикою. Встановлення ж функціональних ролей елементів системи дозволяє визначити їх ієрархію і, зокрема, детермінуючий вплив вчення про Бога як системотворчого елементу, що впливає на інші елементи системи. Означені методи забезпечують можливість виявлення внутрішніх механізмів трансформацій християнського вчення про людину на сучасному етапі.

У процесі аналізу сучасної християнської антропології автор дотримувався дослідницьких принципів, які є традиційними для вітчизняної релігієзнавчої школи, а саме: світоглядного плюралізму, позаконфесійності, об'єктивності, відкритості, історизму.



**Наукова новизна дослідження.** Дисертація є комплексним дослідженням християнського дискурсу XX – XXI століття в контексті відношення: *людина - Бог – світ*. Ця проблематика розкривається через аналіз взаємозв'язку та тенденцій змін онтологічних, антропологічних та аксіологічних уявлень в традиційних християнських течіях.

Сформована на основі християнського бачення природи людини як Божого творіння в зовнішньому (образ і подібність) його вияві – стосунків її з Богом, християнська антропологія на рубежі XX-XXI століть по-різному практично всіма конфесіями з широким використанням категоріально-понятійного апарату сучасної філософської думки піддається переорієнтації на обґрунтування подібності людини в тих закладених її богоподібних діяльних виявах, які вона здійснює по горизонталі в Богом створеному для її промислу світі, у світі її соціального буття.

Наукова новизна конкретизується наступними положеннями, які виносяться на захист:

- визначення поняття “християнська антропологія” вимагає свого уточнення в контексті сучасного філософського, релігієзнавчого та богословського знання. Нині в контексті філософського знання християнська антропологія досліджується в ключі релігійної філософії, предметом якої людина постає переважно як похідне від надприродного начала, а не як образ творчо-діяльної природи Бога. Релігійна антропологія завжди є конфесійною і розкриває уявлення про сутність людини, виходячи із положень власної богословської концепції. Вона завжди постає як завершене вчення про людину, в якому заявлена *остаточна* істина щодо її сутності та мети життя, яка може піддаватися лише певному, незначному й неістотному, уточненню відповідно до запитів тієї чи іншої епохи;

- не слід ототожнювати поняття *релігійна антропологія* і *антропологія релігії*. Антропологія релігії (в тому числі й християнства) в науковому

контексті її бачення - це складова дисциплінарної структури релігієзнавства, в якому здійснюється теоретичне осмислення основних антропологічних положень християнського віровчення, історичних умов його формування та тенденцій змін. Характерною особливістю антропології релігії як релігієзнавчої дисципліни, зокрема її складової - антропології християнства, є позаконфесійність її висновків, що дозволяє здійснювати критичний аналіз існуючих антропологічних вчень і виділяти зокрема і в межах антропології християнства різноманітні антропологічні концепції;

- християнська антропологія у формі складової християнського богослов'я – це християнське вчення про людину, в якому розкривається її природа, мета життя та шляхи спасіння відповідно до двох основоположних догматів християнства – тріадології та христології, згідно з якими людина є образом та подобою Бога;

- визначено темпоральні межі поняття “сучасна християнська антропологія”. Виходячи із положення про те, що поняття “сучасність” не є простою функцією часової тривалості, а носить широке смислове навантаження, сутністю якого є актуальність того чи іншого явища, ідеї чи проблеми для сьогодення, зазначено, що в антропологічних пошуках християнських богословів та релігійних філософів від початку ХХ ст. поставлені найгостріші питання, які задали напрями оновлення християнської антропології відповідно до відповідей, на які і встановлюється належність до сучасності – цінність людини та людського життя в горнілі соціальних, економічних, політичних катаклізмів та наукових технологій;

- закономірності розвитку християнської антропології в контексті їх залежності від соціокультурних та історичних реалій ХХ століття дає підстави нам виділити три основні етапи в її становленні і розвитку. Перший - (до сер. 50-х р. ХХ ст.) характеризується загальним антропологічним песимізмом і необхідністю переосмислення людини в контексті співвідношення “людина – Бог - світ”; другий етап (сер. 50 – 90 рр. ХХ ст.) - відбувається невпинна

філософізація християнської антропології взагалі та її окремих напрямів зокрема. Богословами активно приймаються категорії, методи та мовні засоби, характерні для філософського знання, що свідчить про поступове теоретичне збагачення антропології; третій - (від початку ХХІ ст.) – відбувається уточнення та модернізація ключових антропологічних понять, зокрема людини як образу та подоби Бога, свободи, любові в декількох напрямках: перший вектор – намагання зробити особу важливим осередком процесу пізнання Бога та життя церкви; другий – переосмислення категорії *любов* із етичної в онтологічну площину не лише в індивідуальному, а й в суспільному вимірі; третій – поглиблення передумов екуменічного діалогу на ґрунті антропології;

- виокремлено і обґрунтовано основні напрями досліджень сучасної християнської антропології, тенденції їх змін. Так в українському релігієзнавстві здійснено перехід від критичної щодо християнства атеїстичної методології бачення радянської доби до історіософського, позаконфесійного аналізу антропологічних вчень християнських богословів та релігійних філософів. На відміну від українського, в російському академічному релігієзнавстві спостерігається невпинна конфесіалізація в контексті пропагування православних антропологічних уявлень. Здійснюється спроба поєднання ключових положень християнської антропології (православної традиції) з досягненнями сучасної психології. На ґрунті такого синтезу зароджується нова галузь знання – православна психологія. Західне, переважно протестантсько-зорієнтоване релігієзнавство, застосовуючи широкий спектр методів та напрямів дослідження, розкриває антропологію як універсальність релігії, через яку можливо визначити ті явища, які постійно відроджуються і повторюються, і розкрити нові особливості феномену релігії;

- від початку ХХ століття пріоритетним напрямом православної антропології постає неопатристика. Виходячи з того, що мислителі

неопатристики намагались здійснити оновлення православної теології в контексті традиції Святих Отців, звідки вони запозичували понятійний апарат для звернення до сучасного їм світу, неопатристична антропологія істинну природу людини розкриває поза світом її соціального буття та її суспільних запитів. Загальна ж логіка розвитку антропологічних концепцій ХХ ст. західної православної думки (переважно грецької) спрямована від формування неопатристики до обґрунтування модерних вчень про важливість особистої трансценденції до Бога та до постмодерних вчень про пізнання Бога в спілкуванні любові, ініціатива в якому належить Богові як онтологічно Іншому. Означені трансформації відбуваються на ґрунті широкого запозичення категорій та методів філософської думки ХХ століття, що вказує на тенденцію оновлення антропології відповідно до запитів сучасності. В контексті виокремлення особливостей трансформацій православної антропології в межах українських та російських підходів початку ХХІ століття виявлено, що в Україні, зокрема в працях патріарха Філарета, розробляється відкрита практична антропологія, яка живо реагує на запити сучасності та дає відповіді на актуальні проблеми сьогодення як для суспільства в цілому, так і для кожної окремої особистості. Це є вагомим фактором збільшення авторитету УПЦ КП в українському суспільстві. Водночас для Росії характерним залишається переважне осмислення антропологічних проблем в контексті неопатристики, а також зосередження на антропології ісихазму та на популяризації її основних положень;

- протягом останнього століття в католицькій антропології відбувається невпинне зміщення акцентів із онтологічно-антропологічної площини в площину антропологічно-соціальну. Людина розкриває свою божественну сутність у соціальній дійсності. Це спричинило появу домінування персоналістської парадигми в обґрунтуванні цивілізаційного розвитку, в центрі якої була поставлена гідність людини, пріоритетність особистості в контексті капіталу, ринку, суспільства. Відомо, що після Другого

Ватиканського собору (1962-1965), який узяв курс на оновлення («аджорнаменто») католицького світобачення, в офіційній доктрині католицизму - неотомізмі відбувається асиміляція інструментарію і категоріальних засобів феноменології, екзистенціальної герменевтики, персоналізму. Друга половина ХХ - початок ХХІ століть демонструє відхід католицької філософії від традиційних напрямів до модернізму разом із поступовим запереченням неосхоластики та неотомізму. Зберігається тенденція до створення різноманітних метафізик та антропологій на основі наближення неотомізму до екзистенціальної та трансцендентальної філософії в межах офіційної раціоналістичної парадигми католицької теології та антропології. Актуальними питаннями антропології постає реалізація сутнісного потенціалу людини, її найсуттєвіших рис – гідності, свободи, любові, розкриття її таїни як образу та подоби Бога через усвідомлення людської цілості та повноти, збереження її трансцендентного духу в сучасних умовах;

- парадигмальні зміни протестантської теології ХХ століття загалом відзначають наявність антропологічної зорієнтованості. У ній можна виокремити втілені в чисельних теологічних течіях відмінні між собою концептуальні підходи до розуміння людини, зокрема *класична концепція* – людина є особливим творінням Бога, але через гріх вона втратила свою божественну природу, а її відновлення є актом божественної благодаті і більше залежить від волі Бога, ніж від людини. Пізнання людини здійснюється через пізнання Бога. Віра постає єдиним шляхом до спасіння. Наявна соціальна дійсність є витвором гріховної природи, тому вона є недосконалою, від неї слід відсторонюватися через участь у творенні нової; *модерністська концепція* – людина сповнена надії та віри. Вона самодостатня і відповідальна за людську історію. Через людину можливо пізнати Бога. Відбувається поворот від Бога до людини; *секулярна концепція* – людина є активною частиною структури буття та динамічною частиною процесів

фізичного світу, людина і Бог тісно взаємопов'язані. Характерними рисами людини є відповідальність та свобода;

- антропологічна парадигма протестантизму початку ХХІ століття знаходиться у вимірі наступних протиріч: секулярній теології протистоїть концепція постсекулярності, плюралізму напрямів – прагнення до екуменічного діалогу, традиціоналізму – схильність до модернізації, позиції невтручання у справи держави – концепція соціального служіння;

- сучасне християнське богослов'я всіх конфесій характеризує чітко виражена трансформація їх антропологічних концептів – від догматизованої метафізичної теології до появи відмінних форм сучасної антропології, в яких по-різному поєднуються віровчення, містика, філософія та соціальні доктрини. Загалом розвиток християнської антропології тією чи іншою мірою проходить через поступове подолання, зумовленої традиційним конфесійним витлумаченням довкілля і людини, вузькості релігійного світобачення до більш широких можливостей використання в богословських вченнях релігійно-філософського і наукового методів мислення, здобутків останніх.

У дисертаційному дослідженні набуло подальшого розвитку:

- положення про наявність повороту в онтологічних та антропологічних вченнях християнських богословів початку ХХІ століття від акценту на міжрелігійних, міжкультурних відмінностях, що зумовлює розуміння людини не як носія божественного начала, а як носія тієї чи іншої традиції до пошуку спільної основи в баченні християнськими конфесіями людського буття. Такою основою в працях християнських богословів виступає феномен любові як онтологічна даність людини. Це постає новою основою для побудови міжрелігійного діалогу на ґрунті християнської антропологічної концепції про “ближнього”, яка є альтернативою опозиції понять “свій - чужий”;

- висновок про те, що протягом останнього століття відбулося значне переосмислення конфесіями своїх антропологічних теорій в контексті

оновлення всієї християнської теології. Сучасна християнська антропологія у своєму сутнісному вияві є не лише звуженою формою богословського бачення людини, а й відображенням тих складних суспільних процесів, у яких проходить її життєдіяльність, інтелектуального рівня християнських спільнот та культур. Антропологічні моделі християнських теологів відображають стрімку мінливість сучасного інформаційного суспільства, виступають орієнтиром у пошуках підґрунтя мирного співіснування релігій у поліконфесійному світі, постають основою для соціальних вчень церков, вироблення моделей співпраці із державою, іншими конфесіями. Вони допомагають кліру та віруючим, даючи свої відповіді на цивілізаційні виклики нового тисячоліття, з позицій християнської антропології орієнтуватися в стрімкозмінному світі.

**Теоретичне і практичне значення роботи** полягає в тому, що отримані автором результати дають можливість простежити складні та суперечливі процеси трансформації уявлень про людину сучасного християнства. Зокрема запропонована автором концепція та її реалізація дозволили здійснити комплексний підхід до з'ясування закономірностей та специфічних особливостей формування нових акцентів у розумінні людини в конфесійних виявах християнства, розширили теоретичну й методологічну бази не тільки у філософсько-релігієзнавчому, але й феноменологічному та порівняльно-історичному аспектах як з огляду на історичну ретроспективу, так і в контексті сучасного релігійного процесу. Матеріали і висновки дисертації можуть бути використані в процесі викладання гуманітарних дисциплін, зокрема в курсах релігієзнавства, антропології релігії, філософії релігії, психології релігії, історії та феноменології релігії. Аналіз смислового навантаження ідеї людини в різних християнських конфесіях допомагає з'ясувати ті її складові, що мають прямий зв'язок із процесом духовної самоідентифікації народів, які сповідують християнство, у т.ч. і української нації, та сприяють утвердженню принципів міжрелігійної толеранції на

поліконфесійному ґрунті України. Основні положення дисертації можуть бути використані широким колом фахівців, які займаються соціокультурними проблемами релігієзнавства, а також прислужитися при вирішенні питань міжконфесійного та етнорелігійного значення як органами державної влади чи мас-медіа, так і представниками різних церковних інстанцій.

**Особистий внесок дисертанта.** Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Усі опубліковані праці дисертанта за темою докторської дисертації (монографія, статті та ін.) написано без співавторів.

**Апробація результатів дослідження.** Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у 45 наукових працях, серед яких індивідуальна монографія, 25 статей у фахових виданнях, серед них 20 статей у збірниках, що затверджені ВАК України як спеціалізовані наукові видання, 5 статей у закордонних виданнях, 19 тез виступів на наукових конференціях.

Апробація результатів дослідження відбувалася також за допомогою участі дисертанта на таких міжнародних, всеукраїнських і регіональних наукових конференціях: Міжнародна наукова конференція “Наука вчора, сьогодні, завтра. Проводиться в зв’язи з святкуванням 100-ліття переїзду Імператорського Варшавського університету в Ростов-на-Дону” (30–31.05.2015, Варшава, Польща); Всеукраїнська науково-практична конференція “Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри” До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства (23.09.2014); Перша Міжнародна наукова конференція “Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей” К 1000- летию древнерусского монашества на Афоне и 220-летию преставления преп. Паисия Величковского (28–29.11.2014, Чернігов); Міжнародна наукова конференція “Теория и практика актуальных научных исследований” (29-31.07.2013, Люблін, Польща); Міжнародна науково-практична конференція “Влияние научных исследований” (28.04.2013, Би’дгощ, Польща); Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція “Соціокультурні виміри релігійних процесів в світі та в Україні” (25–26.04.2013, Чернівці); Міжнародна науково-



практична конференція “Релігія і освіта: історичні і сучасний контекст взаємовідносин” (27–28.02.2013, Тернопіль); Міжнародна наукова конференція “Нові виміри духовності на початку XXI століття” (30.11–1.12.2012, Суми); Міжнародна науково-практична конференція “Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору” (9–10.11.2012, Запоріжжя); Міжнародна наукова конференція “Творчество о. Павла Флоренського в контексте философии и культуры русского серебряного века” (4-7.10.2012, Дрогобич); Всеукраїнська науково-практична міждисциплінарна конференція “Особистість і полікуртурність сучасного світу” (21.05.2012, Херсон); Круглий стіл “Сучасні підходи у філософії релігії як стратегії осмислення предмету чи способи розкриття інтерпретативного потенціалу міркувань про нього” (25.05.2012, Київ); Міжнародна науково-практична конференція “Возрождение духовности в современном мире: взаимодействие церкви и образования” (26–27.04.2012, Харків); Міжнародна наукова конференція “Людина і світ: способи та аспекти взаємовпливів” (10–11.02.2012, Львів); II Всеукраїнська наукова конференція “Нові виміри духовності на початку XXI століття” (21–22.10.2011, Суми); V Міжнародна наукова конференція “Україна – Ватикан: проблеми державно-церковних взаємин у контексті об’єднаної Європи” (26.05.2011, Галич); III Міжнародна науково-теоретична конференція “Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності” (19–20.05.2011, Житомир); Міжнародна наукова конференція “Філософські виміри сучасної соціальної реальності” (14–16.04.2011, Донецьк); Міжнародна конференція “Філософія і феноменологія релігії: демаркація предметних полів” (12–14.12.2010, Івано-Франківськ).

**Структура дисертації.** Мета й завдання дослідження зумовили послідовність і логіку викладу матеріалу. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів (11 параграфів), висновків і списку використаних джерел (352 позиції). Повний обсяг дисертаційної роботи – 395 стор., без бібліографії - 355 стор.

# РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В ЇЇ ВИТОКАХ ТА В СУЧАСНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

## 1.1. Особливості формування основних понять та проблем християнської антропології

Християнська антропологія має суперечливу історію формування, оскільки вчення про людину ніколи не було центральною та самостійною проблемою богослов'я [125, с. 417 – 418; 29, с. 11]. Водночас уявлення про людину є наріжним каменем всієї християнської теології, оскільки не можливо зрозуміти християнство поза правильним розумінням співвідношення Бога та людини, які в цій релігії знаходяться в тісному взаємозв'язку. Бог створює світ для людини, Він відкривається людині, Він втілюється в людині і, зрештою, Він наділяє людину своїм образом та подобою. Антропологічна проблематика в такий спосіб осмислювалась усіма християнськими мислителями в контексті різноманітних богословських проблем. Вхідження людини в світ, відповідно до християнського віровчення, зумовлює зміну і онтологічної реальності. Гріхопадіння перших людей породжує зло космічного масштабу, яке може бути знищене тільки в антропологічній перспективі. Відповідно, уявлення про людину формувались паралельно із формуванням основних догматів церков, а, відтак, в християнській антропології відображені основні проблеми християнської метафізики, сотеріології, еклесіології та етики.

Варто зауважити, що в католицизмі та православ'ї підставами для формування антропологічних уявлень постають: 1) Святе письмо (Біблія); 2) вчення Отців Церкви; 3) містичні переживання апологетів християнства. Для протестантизму єдиним джерелом вчень про людину постає Біблія. Академічний релігієзнавчий підхід дає підстави стверджувати, що джерелами

формування християнської антропології постають: 1) Біблія; 2) давньогрецька філософія; 3) соціо-культурні умови формування християнства. Так, український дослідник П.Ю.Павленко слушно зауважує, що “головним ідейним джерелом становлення християнської антропологічної концепції слугував платонізм, а матірним підґрунтям появи християнства як релігійної системи була іудео-олександрійська діаспора” [197, с. 3]. Варто зауважити, що важливу роль у процесі становлення основних християнських уявлень про людину відіграють такі книги Біблії, як П’ятикнижжя, дидактичні та профетичні (Пророчі) книги, в яких сформульовані ідеї монотеїзму, креаціонізму, провіденціалізму, тобто основні світоглядно-філософські ідеї.

Окремо зауважимо, що важливу роль у формуванні уявлень про людину на ранніх етапах становлення християнства відіграли містичні уявлення його апологетів, що зумовило появу однієї із форм християнської антропології – досвідної антропології, або антропології ісихазму, яка стала потужним джерелом тверджень про реально можливе обоження людини [124; 228; 268; 272]. Протягом історії ставлення до аскетичної традиції християнства було неоднозначним. І, зрештою, в кожній із традиційних гілок християнства (православ’ї, католицизмі та протестантизмі) аскеза та містика набувають певних характерних рис, які більшою мірою ніж догмати, створюють їхні відмінності. Безпосередньо традиція ісихазму, постаючи базовою основою християнської містики, знаходить свій розвиток та утвердження лише в православній антропології.

У роботі “Антропологія св. Григорія Палами” архімандрит Кіпріан Керн обґрунтовано поділяє ранньохристиянську антропологію на два періоди: 1-донікейський та 2 період великих догматичних суперечок. Окремо він поділяє християнську антропологію на: 1) антропологію пустині, 2) антропологію містиків та 3) антропологію богословських синтезів. Кіпріан Керн зауважує: “одночасно з антропологією богословських трактатів та догматичних суперечок у церковній свідомості зрів і інший підхід до проблеми людини. Це

антропологія пустині, чернечої келії та містичних одкровенень. Покоління аскетів та споглядальників опрацювали власне вчення про людину, яке базується більшою мірою на внутрішньому самозаглибленні, на вивченні свого сокровенного світу душі, ніж на богословській діалектиці та передумовах античної філософії. Цей напрям в антропології обійти неможна. Він, не створюючи протиріч в святоотецькій традиції, доповнює все ж таки досвід церковної свідомості та вносить інше забарвлення у вчення про світ та людину” [124, с. 219].

Коротко зупинимось на основних етапах формування християнської антропології та її основних положеннях. Оскільки для традиційних гілок християнства (православ'я, католицизму, протестантизму) Біблія є основним джерелом уявлень про людину у християнстві, розглянемо основні її положення щодо людини.

Варто зауважити, що основні християнські уявлення про людину ґрунтуються на Книзі Буття 1:26 – 29, в якій занотовано божественне походження людини: “І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою”. Біблійна антропологія Старого Завіту в концептуальному сенсі розкривається в ретельно розробленій системі понять. І не зважаючи на той факт, що ці поняття виражені переважно в поетичному ключі, в них прослідковується новий, порівняно з античним та східними релігіями, підхід до розуміння людини. Людина уже в Старому Завіті постає не лише як частина космосу, річ серед речей, а як сутність вища від природи, повелитель усього, що створено для неї: “і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі” (Бут. 1:26).

Зазначимо, що духовна природа людини розкривається на чисельних сторінках Старого Завіту через такі поняття як душа, дух, серце, тощо, але головною відмінною рисою людини постає свобода волі, через яку людина і піднімається вище усього створеного. У Книзі Левит 11: 45 Бог наказує:

“Будьте святими, тому що я Святий”. На відміну від стародавніх греків, які ототожнювали свободу із розумом, інтелектом, шляхом пізнання, в Старому Завіті свобода означає виконати волю Божу, хотіти те, чого хоче Бог. Здатність прийняти волю Бога як свою власну, уже в Старому Завіті постає основною чеснотою людини, яка розкриває в людині образ Бога. Відтак, зауважимо на тому, що як богословами, так і релігієзнавцями найважливішою рисою людини, яка найбільшою мірою виражає її сутність, у християнському віровченні визнається образ Божий. [149, с. 46; 286, с. 278].

Водночас антропологія Старого Завіту для християнства не є достатньою. Її необхідно розуміти та сприймати через антропологію Нового Завіту, тобто через христологію. Ідея Боговтілення є водночас і продовженням старозавітної історії, і докорінно новим розумінням і людини, і світу, і Бога, й історії. Поняття “Образ Божий” у Новому Завіті набуває нового значення. В центрі новозавітної антропології – Боголюдина Христос. Він є істина людина та істиний Бог. Звідси походить один із головних методологічних принципів антропології – христологічний. Христос є межею людської досконалості, Він постає одночасно і сенсом, і шляхом людського буття. Усі тексти Нового Завіту, відтак, є антропоцентричними, оскільки, усі вони присвячені Ісусу Христу. Христологічність антропології, певною мірою, виводить християнську антропологію за межі теорії, оскільки через Христа християнин не лише пізнає, якою людина повинна бути, але і те, якою людина реально стає. Такий підхід дає богословам підстави стверджувати, що христологічність антропології робить її не лише теоретичною дисципліною, але і практичною.

Найповніше новозавітна антропологія розкривається в посланнях апостола Павла, що дає підстави говорити про антропологію цього апостола як про особливу антропологічну школу [352; 317, с. 51 – 101; 343; 243]. Водночас, не зважаючи на досить велику кількість робіт, присвячених антропології апостола, маємо зауважити, що тема ця не є вичерпаною. Чимало

дослідників звертаються до неї з різних конфесійних чи методологічних підходів. Однак більшість дослідників доходять висновку, що антропологія апостола Павла є продовженням антропологічних поглядів Платона. Наголосимо на тому, що українські вчені П. Павленко, І. Мозговий у своїх чисельних працях розкривають онтологічне, аксіологічне підґрунтя платонізму у вченні апостола Павла про людину. Паралелі знаходять в уявленнях про трискладову структуру людини, наявність “розумної душі”, уявлення про те, що людський дух по смерті зазнає руху духовного порядку тощо [197, с. 4 – 5; 174; 176].

Беручи до уваги вище сказане, відзначимо, що основними питаннями новозавітної антропології постають питання: “якою мірою людина може уподібнитись Христу”, “у чому Христос є людиною, а в чому - Господом”. Відповіді на ці питання знаходять своє вирішення у двох волях Ісуса Христа - божественній та людській. Розуміння “гетсиманського боріння” як узгодження двох воель, не як боротьби, а як поєднання, має велике значення для усієї християнської антропології, оскільки проблема свободи волі, як образу божого в людині в цій площині постає наріжним каменем християнської антропології.

Важливим в антропологічному контексті є новозавітне розуміння концепції любові: “Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить ся нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують,— та припиняються, хоч мови існують,— замовкнуть, хоч існує знання,— та скасується” (І Кор. 13: 4-8). Ця концепція в подальшому найбільше розроблялась християнськими богословами, які впроваджували антропологічно-гуманістичну проблематику, і пройшла шлях еволюції від розуміння любові як основної

заповіді християнства до проголошення Любові, як сутнісної складової людини, що домінує над вірою та знаннями.

Однак, варто зауважити, що біблійна антропологія швидше поставила питання, ніж дала вичерпну відповідь образу людини. Це зумовило її подальшу розробку паралельно основним догматам християнства. Зміст Біблії піддавався розвиненому, на ґрунті античної філософії, філософському осмисленню. Саме мова грецької філософії була здатна поєднати теологічно-релігійне мислення (мислення образами) та філософське (мислення поняттями в систематизованій формі), без якого неможливим було б здійснити світоглядно-філософське узагальнення, яке б обґрунтувало християнський світогляд.

Зауважимо, що в процесі свого формування християнська антропологія пройшла шлях від богословського розкриття окремих антропологічних проблем в контексті сотеріології та теології (I – III ст.) до тлумачення людини як частини божественного буття та суб'єкта волі (III—V ст.). Тут доречним буде короткий нарис впливу ідей античної філософії на формування християнської теології, а, відтак, і антропології. Важливо відзначити, що християнські апологети II – III століть, праці яких складають донікейську патристику, переважно зазнавали впливу стоїцизму. Епоха класичної патристики (IV - перша половина V ст.) характеризується засвоєнням великої кількості ідей та методів платонізму та неоплатонізму. І лише з початку VI ст. активно опрацьовувались праці Аристотеля. Однак досить багато ідей та методів античних філософів широко використовувались на кожному етапі становлення християнської доктрини [232; 26; 27; 28].

Чисельні дослідження онтологічних, аксіологічних, філософських та соціальних підстав формування основних положень раннього християнства показують, що одним із основних напрямів античної філософської думки, ідеї якої зазнали у християнстві широкого залучення був стоїцизм. Коротко зауважимо, що одним із основних філософських напрямів античності, ідеї

якого зазнали у християнстві широкого залучення, був стоїцизм. Видатним представником якого є Луцій Анней Сенека (4 р. до н.е. — 65 р. н. е.). Наголосимо, що стоїцизм був затребуваний молодим християнством, насамперед, як моральне вчення, квінтесенція моральних настроїв епохи, а не доктрина раціонального пояснення світу. Моральна доктрина філософів-стоїків набула в християнстві теїстичного обґрунтування та подальшого розвитку. Як слушно зауважує професор Б. Бичко, “Концепції *ἀταραξία* καὶ *ἀπάθεια* – “атараксії” та “апатії” (незворушності та байдужості)- сама система стоїцизму з орієнтацією на самозбереження формулює логіку майбутньої насамперед католицької антропології. Через дуалізм духовності та тілесності, обґрунтування цих ідей в елліністичну епоху в творчості Галена та Птолемея завершується ціцероновським гуманізмом, коли в мозаїці його творчості він намагається поєднати мудрість з красою та користю і тим самим створити всеохоплюючу систему світобачення, центром якої стає людське буття” [27, с. 16].

Як уже зауважувалось вище, ідейним джерелом християнства, на усіх етапах його формування, загально визнано є платонізм [28; 174; 175; 176; 196; 197]. Визначальний внесок у філософське обґрунтування християнських уявлень здійснює єврейський мислитель Філон (25 р. до н. е. - 50 р. н.е.), що мешкав у Александрії. Як слушно зауважує В. Соколов, саме його правомірно називають батьком християнства [232, с. 40]. У своїй творчості мислитель поєднав античну філософію (грецький стоїцизм, платонізм та піфагоризм) з іудейською теологією. В контексті антропологічної проблематики зауважимо, що Філон Александрійський здійснює ототожнення змістів філософського поняття Логос з біблійними поняттями “людина Бог”, “небесний Адам” тощо. В результаті, Бог Філона уособлює сферу ірраціонально-трансцендентного, а Логос спускається на раціонально-людське, що в подальшому дає підстави для визнання Христа Богом, а в людині – виділення образу Божого. Зауважимо, що в такий спосіб відбулось поєднання раціональної ідеї організації світу та



людини з ірраціональним началом трансцендентного буття. Результатом такого поєднання стало зародження нового світобачення, в основі якого є сама людська сутність, звеличена до космічних вимірів. Злиття античного космоцентризму з іудейськими уявленнями про трансцендентного особистісного Бога можна визнати як відображення зародження нової світоглядної парадигми. Результатом злиття космологічності грецької філософії та антропоцентризму християнства постає образ активної, внутрішньо орієнтованої людини, яка покликана зайняти центральне місце у всесвіті, витіснивши звідти космічно-позалюдське начало, яке панувало в грецькому античному світі і якому була підпорядкована і сама людина. Відтак, відбувається діалектичний перехід від космоцентризму античної філософії до теоцентризму філософії християнства.

Варто зауважити, що раціоналістична методологія підходу до біблійних істин притаманна також Антіохійській школі. Ця школа, яка виникла в східних регіонах Римської імперії і отримала ще назву Сирійської, досить активно спирається на раціоналізованого Аристотеля. Такі представники цієї школи як Іоанн Златоуст, Ісак та Єфрем Сиріянин, Теофіл Антіохійський визнані “Отцями православної церкви”.

У подальшому знаковими для формування нового християнського світобачення постають онтологічно-аксіологічні концепції. Як зазначено вище, проти космоцентризму античної філософії християнство проголошує людиноцентризм, всупереч політеїстичним концепціям проголошується монотеїстичний універсалізм. Сама людина набуває нового значення і сутнісним виміром її “людськості” замість розуму постає воля. Це закономірно, оскільки, як відомо, у греків закон моралі постає відображенням закономірності самої природи і тому розуміння Бога, як “номотетичного” (тобто такого, що дає моральний закон) неможливе, то Бог біблійний навпаки, це і є втілення морального закону. В християнстві вищою вимогою морального закону постає любов. Відбувається трансформація платонівської любові як еросу (що уособлює бажання досягнення вищої досконалості

шляхом піднесення від чуттєвого до надчуттєвого) до “агапе” (“сходження” Бога до людей). Трансцендентне стає іманентним через любов як моральний закон, який є одночасно і вимогою, і даром. Тожу християнстві “агапе” означає, насамперед, любов Бога. Людина ж стає здатною до любові внаслідок радикальної внутрішньої зміни, під впливом Бога, уподібнюючись йому в своїх діях [17, 21, 28]. Означене вказує на формування в межах первісного християнства нової системи цінностей, в основі якої відбувався перехід від раціонального космоцентризму до емоційно-почуттєвого антропоцентризму. Як бачимо, відбувається повна перверсія світоглядних орієнтацій, у центрі яких виділяється антропологічна проблематика, що спирається на нову раціональність, яка формується в перші сторіччя нашої доби.

Проблема двоїстої природи людини, вічності та індивідуальності душі розгорталась у філософсько-релігійній полеміці перших двох століть в творах таких відомих мислителів як Тертуліан, Оріген, Климент Александрійський. У контексті утвердження вчення про індивідуальність та вічність душі визначальним було вчення Квінта Септимія Флоренса Тертулліана (160—230), яке поклало край розповсюдженому на той час вченню про вічне переселення душ із тіла в тіло [232, с. 40]. Означене мало вирішальне значення для сприйняття та утвердження нової, чужої для античної, раціональної ментальності, есхатологічної перспективи, в контексті якої людина отримує знання про можливість життя вічного не лише душі, а і тіла.

У становленні християнського вчення про людину значне місце посідають ідеї Орігена (185 – 254 pp.), незважаючи на той факт, що мислитель був засуджений у VI ст. офіційною церквою як єретик. Оріген задає напрям розвитку етично-антропологічній проблематиці. Слушною є думка про місце Орігена в християнстві європейських істориків філософії Д.Антисері та Дж.Реале про те, що “Оріген був “апологетом” християнства в точному сенсі цього слова [9, с. 390]. Думка Орігена, який завжди волів бути людиною Церкви, виступає в сутнісній гармонії з фундаментальними посилками християнської віри: за логікою субординаціонізму, він чітко бачить

відмінність між Божественним світом та тварним світом, рішуче стверджує творіння світу із нічого, центральну роль Логосу в творінні та відновленні, врешті-решт, всього тварного та спокутого” [9, с. 392]. У його вченні про протилежність між духом та матерією та домінуюче значення духу закладена тенденція до практичного втілення антропологічних ідей. Відповідно до розробленої Орігеном процедури, сходження душі на ті ідеальні вершини, з яких вона зійшла, основою в цьому русі є віра, за якою йде знання (епістеме, гнозис), за знанням — мудрість і нарешті душа підіймається до безпосереднього споглядання істини, тобто теорії. Сама ж теорія спирається на “практис”, а останній носить етичний характер, джерелом якого є ідея любові. Містичним посередником між Богом та людиною є Христос — Логос. Вперше в патристичній літературі Оріген приділяє таку велику увагу історичному Христу, його стражданню, його милосердю, тих благам, які він дає віруючим у Нього. Тим самим Оріген протиставляє Філонівському Логосу та Клементієвському містичному Логосу історичну постать Логоса — Христа.

Ідея про містичну єдність душі з Христом накреслила шлях подальшої розробки подібної теми. Так, виклавши зміст Пісні Пісень і пояснивши алегоричний зміст цієї книги стосовно Христа та церкви, він виділяє третій, містичний зміст, за яким під Коханим мається на увазі Христос, а під кохану — людська душа, заручена з небесним Женихом, Христом — Логосом [190, с. 31 – 292; 277, с. 96 - 110].

Означені ідеї в подальшому визначили основні напрями розвитку патристичної антропології та започаткували практично-етичну антропологічну майбутню проблематику. Наголосимо ще раз на тому, що антропологічні уявлення формувались в контексті розробки основних онтологічно-метафізичних, гносеологічних, аксіологічних та есхатологічних положень не лише нової релігійної парадигми, а і формування нового типу світогляду, який зрештою постав виразом і характерною відмінною рисою західної цивілізації.

Період першої половини IV – V століть загально визнано золотим століттям патристики. У 313 році імператор Костянтин прийняв Міланський едикт, згідно з яким християнство отримало свободу віросповідання та культу. На Нікейському (325), Ефеському (431) та Халкедонському (451) християнська догматика набула чітких виразів. У контексті антропологічної проблематики видатними постатями цього періоду постають представники Каппадокійської школи — Григорій Нисський (335—394), його брат Василь (331—379) та Григорій Назіанзін (330—390). Зазначимо, що в цей період християнська теологія набула свого концептуального оформлення, осмислюючи людину в контексті історії та онтології, включаючи психологію та фізіологію. В післянікейській патристиці, незважаючи на домінування інтересу до з'ясування сутності душі, широко розглядаються питання, пов'язані з природою тіла – його складу, будови. Здійснюються спроби пояснити людину не лише як об'єкт спасіння, а і як саморегулюючу систему. Такий підхід до трактування людини притаманний Григорію Ниському, праця “Про устрій людини” та Немесію Емеському (2 пол. V-поч. VI ст.), “Про природу людини”. Незважаючи на те, що метою цих праць було воцерковити та теологізувати знання про людину, вони також виконували велику просвітницьку роботу.

Зауважимо, що в цей період відбувається певне “розростання” розуму в межах релігійної віри. В антропологічному контексті з новою силою загострюється питання винесення людського буття за межі матеріальної, “речової” природи, відокремлення інтелігібельного світу від чуттєвого та тілесного. Зокрема Григорій Нисський у праці “Про створення людини”, загалом приймаючи античне розуміння людини як мікрокосму, надає макрокосму відмінного від античності значення, обстоює ідею про людину як таку сутність, яка не є космоподібною, а є вищою за космос, бо є образом Творця самої природи, усього сутнього. Тому мікрокосм людський він уподібнює божественному буттю, яке відтворює цю божественність у своїй екзистенції [187].

В поглядах Григорія Нисського знаходимо витонченість богословської думки. Глибинні запити людської душі щодо її сутності, її буття порушуються в його творах з великою майстерністю. Безумовно, в поглядах богослова знайшли своє продовження і деякі ідеї Оригена. Безпосередньо він сприймає його ідею про апакатастасис, тобто про відновлення всього в первісному вигляді. Ідея спасіння набуває у нього всезагального характеру – будуть спасеними усі, навіть відчайдушні злодії через страждання будуть очищені та звільнені. Ретельно розробляючи ідею Бога, Григорій Нисський стверджує і вічність, богоподібність людської душі. Оскільки Бог нематеріальний та безсмертний, він створює таку ж душу за своїм образом та подобою. У такий спосіб закріплюється вчення про безсмертя абсолютно безплотної (індивідуальної) душі та остаточно заперечується будь-яка форма вчення про переселення душ [122, с. 127 – 159; 186, с. 386 – 564; 232, с. 50; 286, с. 278]. Християнський креаціонізм розповсюджується і на творіння душі – душа створюється в момент створення тіла.

Визначний внесок у подальшу систематизацію антропологічних уявлень здійснюють видатні творці східної патристики— Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник (579/80 – 662) та Іоанн Дамаскін (673/76 – 777). Справжня постать Діонісія Ареопагіта залишилась в історії таємницею. Автор видавав себе за того Діонісія, якого навернув у віру святий Павло, під час проповіді в Аеропазі. Дослідники доходять висновку, що автор творів “Про небесну ієрархію”, “Про церковну ієрархію”, “Про імена Божі”, “Про містичну теологію”жив на межі V та VI ст.

Зауважимо, що твори Діонісія Ареопагіта в подальшій історії християнської релігійно-філософської думки середньовіччя стали головним джерелом містичних ідей. Найширше антропологічні уявлення розкриваються у вченні про богопізнання. Так, мислитель виділяє два шляхи, які стали основними у християнській теології [11]. Перший шлях – позитивної (катафатичної) теології – це певна аналогія між реальним світом предметів та людини і Богом як творцем усього суцього. Сутність шляху полягає в тому ,

що людина, відштовхуючись від найнижчих предикатів (камінь, повітря тощо), піднімається до більш високих доти, доки не доходить до таких, як Світло, Життя, Благо тощо. Усі вони, хоча і по-різному, виражають сутність Бога (його імена, звідси походить назва першого твору ареопагітик – Ареопагітики – О божественних іменах). Шлях позитивної теології не є достатньо адекватним шляхом пізнання Бога, оскільки далеко не всі імена (атрибути), які притаманні людині, можуть бути застововані до Бога, також атрибути, через які людина пізнає навколишній світ, не можуть давати адекватного знання про Бога, тому що він не належить до світу природи, а є надприродним [27, 28, 232].

Другий шлях – заперечної (апофатичної) теології є, на думку автора Ареопагітик, найбільш адекватним шляхом пізнання Бога [11]. Сутність заперечної теології полягає в послідовному запереченні щодо Бога будь-яких властивостей, будь-яких атрибутів, які притаманні створеному світу речей. У такий спосіб в Ареопагітиках знайшла обґрунтування абсолютна непізнаваність Бога, недоступність його для людських відчуттів та розуму, оскільки сутність Його поза межам будь-якому розумінню. Головною тезою є те, що непізнаваність Бога варто розглядати як вершину його розуміння [300, с. 7 - 88]. Характер такого висновку заперечної теології подібний до неоплатонівського екстазу, оскільки до сокровеного людина спрямовується, зрікаючись будь-якої розумової діяльності. Основним змістом апофатизму є твердження про можливість і навіть необхідність безпосереднього єднання з Богом. Цим самим акцентується особистісно-неповторне начало кожної людини, її екзистенція, яка і поєднується з божественним.

Єдиним шляхом пізнання Бога в Ареопагітиках проголошується Любов. У працях “Небесна ієрархія” та “Церковна ієрархія” описується процес творіння світу, як процес самовідчуження божественної доброти та любові. У дусі платонізму любов наділяється космічною функцією: вона не лише веде від Бога до світу, але і рухає усіма істотами, знову направляючи їх до джерела їхнього життя – Бога. Лише на шляху любові людина здатна здійснити те, що

не можна здійснити шляхом розуму – пізнати Бога. Пізнаючи любов, людина за життя досягає обоження – теозису [285, с. 83 - 108].

У контексті співвідношення іманентності та трансцендентності на шляху любові Бог стає іманентним усім речам та сутностям. У такий спосіб автор Ареопагітик говорить про Бога як про Початок та Кінець усіх сутностей, як “їх Початок, оскільки Він є їхньою Причиною, їх Кінець, оскільки Він є їхньою найвищою метою” [11], відтак божественне творіння речей та сутностей, слід трактувати як самопрояв Бога. А буття, відповідно, є богоявленням (теофанією).

Варто зауважити, що надзвичайної цінності і можна сказати “вічності” апофатизму надає той факт, що в центрі негативного богослов’я стоїть активна, неповторна у своїх діях особистість. Отже, у Діонісія Ареопагіта започаткований поворот до “внутрішньої людини”, що, на нашу думку, є важливим внеском в антропологізм християнства. Теофанія досягає свого найвищого вияву через людину. Бог проявляється для людини, для створення можливості божественного прояву людського духу. Також варто відзначити, що сконцентрованість на “внутрішній людині” постало характерною рисою грецького, тобто православного антропологічного вчення.

У працях Максима Сповідника (579/80—662) фактично прозвучав останній голос грецької Патристики [9, с. 405]. Український релігієзнавець, професор Ю.П.Чорноморець у монографії “Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія” звертає увагу на той факт, що оригінальність антропології Максима Сповідника “недооцінена не лише пізнішими мислителями візантійського неоплатонізму, а й сучасними дослідниками” [285, с. 279]. На його думку, в пізніших дослідженнях та трактуваннях антропології Максима зникає те, що він вважав найголовнішим – всеосяжний містичний символізм і містеріальність, виявлення ним всеохопних містично-символічних взаємозв’язків і всередині людського існування, й у взаєминах людини та Бога, людини та світу. Неадекватна оцінка антропологічних уявлень Максима, на думку Ю.Чорноморця, призводить до

того, що “дослідники перетворюють Максима або на другого Немесія, або на другого Йоана Дамаскіна, або на паламіста до Палами, або на томіста до Томи” [285, с. 279]. Однак, на думку Ю.Чорноморця, антропологія Максима значно глибша у філософському сенсі порівняно з його послідовниками. Ю.Чорноморець акцентує увагу на тому, що “Максим ще вмів порушувати великі запитання про людину, а через півстоліття про це ніхто не бажав чути” [285, с. 279 - 280]. Як приклад приводиться аналіз антропології Максима Йоаном Дамаскіним. На нашу думку, не безпідставно, український дослідник, доходить висновку про те, що через зосередження Дамаскіна лише на аналітиці етапів вольового акту із антропології Максима зникає те, що є найважливішим – вчення про волю як еротичну силу прагнення до Бога як Любові. Відтак, Ю.Чорноморець зауважує: “Максим створює позитивну антропологію, в якій людське не є тільки розумним і споглядальним, а й розсудливим, вольовим, пристрасним, тілесним... Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, виваженості та любові. Богообразність природна властива всім людям, богоподібності набувають внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є надприродним життям” [285, с. 289 - 290]. Відтак, на думку Ю.Чорноморця, “Максимові вдається створити позитивну метафізичну антропологію візантійського неоплатонізму, яка замінила негативну антропологію Діонісія. Якщо, згідно із останнім, людина покликана стати ангелом, то шлях довершеності, за Максимом, – це саме всебічний розвиток людського в людині” [285, с. 290].

Звернемо увагу на те, що архімандрит Кипріан (Керн) акцентує увагу на христологічності антропології Максима Сповідника. На його думку, серцевиною антропології богослова є вчення про обоження, яке є метою створення людини [124, с. 232 - 233]. Під таким кутом зору, в антропології Максима Сповідника закладений напрям не лише всебічного розвитку



людського в людині, а значно вище покликання – цілеспрямований розвиток божественного в людині. Зауважимо, що антропологія Максима Сповідника відіграла важливу роль у становленні антропології ісихазму. Тема очищення серця набуває у Сповідника гносеологічного характеру. Зокрема, він зауважує: “Людина, яка очистила серце своє, не лише пізнає властивості творінь Божих, але і, перейшовши усю лестивцю їхню, узрить, по можливості, і самого Бога” [117].

Завершенням та підведенням підсумків всього розвитку грецької патристики була творчість поета, візантійського богослова та філософа Іоанна Дамаскіна (673/76—777 рр.). В контексті антропології важливою є концепція богослова про єдність мікросвіту — “людина є малий світ: адже вона наділена як душею, так і тілом і є середина між розумом та матерією; вона пов’язує собою зримо та незримо, чуттєве та те, що можна пізнати творіння” [10, с. 625]. Зауважуючи на тому, що теологія Іоанна Дамаскіна є завершенням всього розвитку грецької патристики, наголосимо, що його творчість постала необхідним етапом у формуванні схоластичної філософії. В загальному теологія Дамаскіна тяжіє до містичного напрямку, який нерозривно пов’язаний з орієнтацією переважно на “внутрішнє буття” людини.

Іншим шляхом пішла західна патристика. І хоча вони, тобто грецька та латинська, патристики існували хронологічно паралельно, змістовно вони різкорозійшлися. В умовах західної частини Римської імперії виробляється інший стиль, інша проблематика, інший категоріальний апарат філософських роздумів. Безумовно, підтавами для такої відмінності слід вважати особливості соціокультурного, політичного, економічного стану суспільств, на ґрунті яких відбувалось становлення означених теологій. Якщо грецькій ментальності притаманний акцент на кардіомістичній складовій, то західна витоково тяжіє до раціонального сприйняття та осягнення дійсності.

Коротко зупинимось на центральних постатях, які мали визначальний вплив на розвиток західної християнської думки та, безпосередньо, та їхньому

трактуванні антропологічних проблем. Зауважимо, що на етапі формування західних теологічних концепцій, вплив грецької патристики був досить відчутним. Загально визнано, що першими трансляторами грецьких ідей у західну теологію були Іларій із Пуатьє (315—366) та Гай Марій Вікторин (Афр) (між 281 та 291 рр. — після 363 р.) [150, с. 78 – 81, 154, с. 169 – 176, 174, 264, с. 260 - 270]. Проблема співвідношення віри (*fides*) та розуму (*ratio*) в контексті богопізнання, актуальність якої не вичерпана в західній церкві і сьогодні, вперше була порушена в працях Іларія. На його думку, віра і розум мають божественне походження і є двома рівноцінними шляхами до єдиної мети — пізнання Бога. Головною проблемою Іларія було обґрунтування філософськими методами божественної триєдності (єдино сутності). Якщо Афанасій та каппадокійці вирішували означену проблему методами неоплатонізму, то Іларій підходить до її вирішення в контексті стоїцизму. Концепція, притаманна працям каппадокійців, “одна сутність в трьох іпостасях” у працях Іларія набуває іншого значення - “єдина сутність в трьох видах” (*species*) або образах (*personae*) і стає, в подальшому, однією з канонічних в західному християнстві. В антропологічному контексті вартим уваги є вчення Іларія про пізнання. Відштовхуючись від стоїчного реалізму, мислитель стверджує, що пізнання є здатністю розуму “схоплювати” сутність речі. Людина посередництвом почуттів сприймає впливи, які здійснюють речі, та поєднуючи в міркуванні про предмет отримані уявлення про його сили, або здібності, вона пізнає природу (сутність) речі. У проявлених силах виражається уся природа речі, не залишаючи нічого недосяжного пізнанню. Означена теза Іларія стала підґрунтям для західних уявлень про можливість раціонального пізнання Бога.

У працях Марія Вікторина значущою для подальшої західної догматики була концепція Трійці [262, с. 69 - 106], однак більш вагомими виявились його переклади філософів-платоніків (Плотіна, Порфірія), а також Аристотеля, які мали великий вплив на теологію Августина, спрямовуючи його до синтезу християнства та неоплатонізму [263].

У роботах Аурелія Августина (354—430 рр.) започатковується системний виклад філософських принципів католицької доктрини починаючи з узагальнюючих історичних концепцій і завершуючи найскладнішими ідеями людської екзистенції, що дає нам підстави стверджувати, що саме Августин задає ідейний зміст та філософську спрямованість католицькій теології та антропології. У своїй творчості теолог порушив найголовніші богословські питання – про природу Бога, людини, промислу Божого та свободи волі. В його творчості стверджується розуміння Бога як особистості, що має велике значення для християнської антропології. Звідси походять уявлення Августина про душу людини. Людська душа, на його думку, – це розумна душа. Душа має початок, але не має кінця, вона безсмертна. Душа є нематеріальна сутність, самотійна духовна субстанція, яка не має нічого спільного з тілесно-біологічними функціями. Нематеріальність душі, перш за все, вказує на її відмінні від фізичного світу темпоральні виміри. Основні функції душі складають думка, пам'ять та воля. Цікавим є те, що філософ, вказуючи на те, що душа не має певного місця в тілі, а розповсюджена усюди, говорить про те, що не душа знаходиться в тілі, а тіло в душі. Душа в Августина – це розумна субстанція, яка пристосована для керування тілом. Водночас теолог був схильний до визнання єдності буття двох рівноцінних субстанцій, у чому пішов значно далі його попередників, таких, як Тертулліан, Лактанцій, Амвросій. Останній, як відомо, роздвоювався між визнанням тіла як “могили” душі, та її “нареченою”. В концепції Августина, на нашу думку, проголошується висока гідність людської природи [2].

Характерною рисою поглядів Августина є те, що діяльність душі для нього полягає не стільки в розумовій діяльності, скільки у вольовій. Активність людської істоти виражається не в розумності (тут скоріше людина є сутністю, яка пасивно відображає об'єкти (ідеї), які знаходяться поза її свідомістю (тобто в Бозі). У такий спосіб Августин головним фактором людської діяльності визначає волю, яка, відповідно, займає в його філософії значно вище місце порівняно з розумом. Причиною тому його вчення про

свободу волі. У контексті співвідношення віри та розуму Августин відводить розуму другорядну роль. На його погляд, поза християнським одкровенням людський розум не здатен пізнати жодної істини.

Визначальний вплив на подальшу католицьку антропологію справило дуалістичне розуміння Августином природи людини як “людини зовнішньої” та “людини внутрішньої” [2, 232]. У цих поняттях фіксується розколотість людського буття. “Зовнішня людина” нерозривно пов’язана з тілесним буттям, з самою природою людського, як тілесно-емпіричного. Слід відзначити, що поняття “зовнішньої людини” увійшло в широкий вжиток у майбутньому не лише в теологічній думці, але й у філософській, безпосередньо у “філософії людини” [28, 232]. В екзистенціалізмі ця концепція Августина була зафіксована в розумінні неаутентичного, несправжнього існування [27].

Поняття “внутрішня людина” фіксує трансцендентальні пошуки людини, внутрішньо наявну в людині необхідність виходу за межі буденного життя в пошуках надприродного Бога як єдиної опори людського існування.

У контексті співвідношення свободи волі та промислу Божого Августин вказує на те, що свобода волі постала причиною прірви між Богом та людиною, причиною первородного гріха, але промисел Божий полягає в тому, що людина повинна бути спасенною. Тут великого значення набуває поняття благодаті та моральної поведінки людини. Августин стоїть на позиції, за якої у справі спасіння значно більшої ваги має божественна благодать, ніж моральні вчинки людини. Тобто виключно праведним життям, без благодаті Бога, людина не здатна спастись [2, 27].

Наступне питання, яке піднімає Августин, – це любов до Бога. Любов до Бога необхідна, оскільки Бог, а не людина, є творцем вічного закону, єдиним джерелом моральних норм та оцінок. Відповідно, любов до Бога, в концепції Августина, є першочерговою у порівнянні з любов’ю до людини. Детальна розробка внутрішньої наповненості людської сутності у працях

Августина, яка завершується концепцією любові — любові тілесної (cupiditas), яка веде до любові духовної (caritas) є ствердженням духовного центру, який не пов'язаний з просторово-територіальними характеристиками, є символом вічності божественної трансценденції [27]. Зауважимо, що концепція Августина створює базове підґрунтя розуміння любові як божественної трансценденції у всіх традиційних конфесіях християнства. Августин стверджує примат духовного над матеріальним і в концепції аскетичного зречення насолод чуттєвого світу. Доброчинність є тим вищою, чим більшої кількості речей людина зрікається. Як бачимо, Августин порушує основні проблеми християнської антропології, які і до сьогодні знаходять своє висвітлення в численних працях теологів та релігійних філософів.

Означені питання сформували основні напрямки розвитку середньовічної філософської думки, акцент у якій здійснювався на “внутрішній людині”, іншими словами, на етичній проблематиці, яка визначає “зсередини” людське буття. Як зазначає дослідник, становлення середньовічної філософії латинського напрямку Г. Г. Майоров — Августин “представив латинському світові всеосяжний світогляд, який, хоч і в редукованому вигляді, став власним світоглядом західного середньовіччя щонайменше до XIII ст., тобто до моменту, коли почали з'являтися мислителі, здатні суперничати з авторитетом Августина. Його думка була тим зразком, прообразом, яким мірили свої судження середньовічні теологи-філософи, що користувалися, як ми вже говорили, свого роду іконографічним методом” [154, с. 183 - 184].

У творчості Августина поєднані філософія, теологія, містика, догматика, що створило умови для подальшого розвитку його концепції в контексті неоавгустинізму. Однак наголосимо, що система Августина, в якій антропологічна проблематика набувала логічного обґрунтування та певної завершеності, увібрала в себе ті ідеї, які були розроблені в працях його попередників, зокрема каппадокійців, Афра та інших.

У період з VI по VIII ст. також відбувається оформлення основних ідей та принципів католицького раціоналізму - схоластики. В контексті антропологічної проблематики зауважимо, що вектор її проблем зміщується в бік загальнофілософських питань, або ж “вічних” питань філософії - сенс життя людини, сутність блага, а, отже, і основних гуманістичних цінностей в цілому - проблеми свободи людини, її змістовної наповненості. Вирішення означених проблем здійснюється шляхом осмислення проблеми теодіцеї - виправдання божественної справедливості. Зокрема, відомий мислитель цього періоду Северин Боецій (480—525 рр.) вбачає корінь проблеми в сутності людського буття – у свободі. Свободу він вписує в межі необхідності, які визначені Божественним Розумом. Відтак для людини існує єдиний шлях до істинної внутрішньої свободи – це свідоме слідування законам Провидіння, свідоме прийняття положень Вищої Мудрості.

У цей період у рамках антропологічних проблем піднімаються питання, які згодом будуть основою соціальної доктрини Католицької церкви. Це питання, пов’язані зі структурою соціального буття людини - родина, держава, народ, місто. Означені питання порушуються та осмислюються в тісному взаємозв’язку онтологічних, антропологічних, соціальних та аксіологічних проблем. У праці “Етимологія” [227] Ісидора Севільського (бл. 560 р - 636 р.) засобом упорядкування соціального буття людини визнаються божественний та людський закони. Звідси і різноманітні правові норми: природні (*naturale*), громадянські (*civile*), військові (*militare*), священні (*sacrum*), суспільні (*publicum*), міжнародні (*jus gentium*) та інші. Зауважимо, що Ісидору вдалося запропонувати модель культури, в якій знімалось протиріччя матеріального та духовного буття, інтелектуального та інших видів діяльності в контексті антропологічної перспективи [251, с. 207 - 283].

Гостре, здебільшого для католицької церкви, питання співвідношення віри та розуму піднімає Скот Еріугена (810 – 877). Вирішення цього питання відбувається шляхом внутрішнього протесту проти догматичного

трактування християнського віровчення, щодо якого Еріугена зауважує, що він “не на стільки заляканий авторитетом” і “не настільки жахається малоздібних умів”, щоби відмовитись від власного [232, с. 112]. Запропонована антропология Еріугени тісно пов’язана з його онтологічними поглядам. Вирішуючи проблему співвідношення Бога та світу, а, відтак, і проблему буття, мислитель виходить за межі християнського віровчення і пропонує пантеїстичну концепцію, в якій Бог абстрактно ототожнюється з природою.

На нашу думку, Еріугена специфічно поєднує основоположну платонівську формулу, згідно з якою у світовому процесі руху усіх речей Бог є “початком, серединою і кінцем” з християнським креаціонізмом. Зауважимо, що подібна формула, але без середини, що є суттєвим для пантеїстичної інтерпретації Бога, наявна і в Ареопагітиках. Однак, монотеїстичний креаціонізм Ареопагітик долає пантеїстичні мотиви. В Еріугени навпаки пантеїзм превалює над креаціонізмом: Бог є в усьому, він існує як сутність всього [28, с. 112; 232, с. 230]. В такий спосіб Еріугена долає, або ж знівельовує дуалізм Бога та світу, перетворюючи дуалізм в єдність. Буття Бога позначене безперервним творінням усього суцього, яке відбувається в циклічному русі від бога до світу і поверненні створеного буття до бога.

Онтологія Еріугени очевидно показує роль людини в космічному процесі. Доля космосу безпосередньо пов’язана з долею людини. В контексті запропонованого Еріугеною поділу усього суцього на чотири природи, людина на певному етапі вносить помилку в замисел Бога. Так, першій природі властива абсолютно не диференційована божественна єдність, яка на етапі другої природи розкривається в божественних ідеях. Але гріхопадіння людини, відповідно до старозавітного міфу, призводить до подрібнення загальних ідей на безкінечну множинність одиничних речей, а єдина ідея людини розпадається на множинність людських одиниць. Людина, в

подальшій долі світу, відіграє значну, можливо, навіть вирішальну роль. Необхідність людського спасіння визначає перехід до четвертої стадії в розвитку космосу. Спасіння досягається тим, що людина, а, відповідно, і усі одиничні речі, втрачає своє індивідуальне існування і повертається до Бога у вигляді загальних ідей. Наголосимо, що в цих думках Еріугени була виражена одна із фундаментальних ідей пантеїзму, згідно з якою нормальним станом людського існування є стан спільності, а емпірична одиничність існування людини є відхиленням від цього стану і спотворенням його. В такий спосіб система Еріугени не лише теоцентрична, якою була система Августина та більшість інших теолого-філософських вчень середньовіччя, вона є стихійною діалектикою сущого.

Тому характерною рисою антропології Еріугени є постановка питання про цінність та роль людини в протилежність панівній релігійно-феодальній ідеології, головною тезою якої було розуміння природи людини як природи нікчемної перед всемогутністю Бога [232, с. 118]. Справедливою є точка зору В.Соколова про те, що антропологічна проблема, яку розвиває Еріугена, була вперше поставлена Максимом, через надання історичної та космічної ролі подвигам Христа.

Не можна оминати увагою працю середньовічного французького філософа-схоласта П'єра Абеляра (1079 – 1142) “Діалог між філософом, іудеєм та християнином” [1], в якій теолог розкриває етичну концепцію. Цілісного антропологічного вчення теолог не створив, однак через його етичне вчення перед нами розгортається і вчення про людину, яке наповнило людську сутність новим змістом [27]. Якщо теологія Еріугени долає теоцентризм схоластичної філософії, то антропологія Абеляра перевершує антропологізм середніх віків. Всупереч панівному на той час в західному християнстві положенню про граничну залежність від Бога моральної діяльності людини, теолог доводить власну тезу про те, що людина є повністю відповідальною як за свої гріхи, так і за свої досягнення. Абелярівський



номіналізм набував в моральній доктрині рис суб'єктивізму, індивідуальної моральної поведінки людини. Дії людини знаходяться в прямій залежності від її намірів, свідомості, совісті. Отже, гріх – це вчинок, який людина здійснює всупереч її переконанням. Відповідно гарний, морально цінний вчинок теж не є зумовлений Богом, а є прямим наслідком намірів того, хто його вчинив. Будь-які вчинки є добрими чи злими в залежності від намірів, інтенції суб'єкту, які або ж входять в протиріччя, або ж є відповідними до його переконань. Можемо стверджувати, що в теології Абеяра порушуються важливі питання проблем співвідношення християнського божественного провіденціоналізму та волюнтаризму людської сутності. В його концепції людина наділяється відповідальністю за здійснений вибір. Значення етично-релігійної концепції Абеяра в контексті антроплогії полягало тому, що вона підносила пізнавальні, аксіологічні здібності людини та розширювала межі її свободи волі.

Паралельно розвитку схоластики відбувається і потужне розгортання в межах західного християнства містичного напрямку, який, в свою чергу, зробив значущий внесок в антропологічні уявлення. Найбільш впливовим творцем середньовічної європейської містики є французький богослов Бернар Клервоський (1091 – 1153). Гносеологічні та моральні ідеї Бернар формував на ґрунті концепції людського духу, в якій єдино гідним сенсом буття людини є пізнання Бога. Шляхом такого пізнання є не напруга розумових пізнавальних зусиль, а все життя людини, яка прагне досягти надприродної благодаті всемогутнього Бога. Досягнути її можливо лише через абсолютну любов до Бога та межової смиренності перед Ним, що не досягається швидко, а лише кропіткою внутрішньою працею на довгому шляху, який може продовжуватись і до кінця життя. Загальновідомо, що джерелом містичного вчення Бернара було Святе Письмо, особливо такі його автори як апостол Іоан та апостол Павло [234], водночас слушним є висновок В.Соколова про те, що вчення Бернара Клервоського є закінченим варіантом ірраціоналізму

Августина [232, с. 182]. Відповідно до цього вчення, в миттєвому екстазі душа поєднується лише з божественною волею, безмежною та недосяжною. Душа при цьому не ототожнюється, а лише уподібнюється Богу, який завжди зберігає своє надприродне становище. Тому і максимальне наближення душі до Бога, яке можливе в момент екстазу, є результатом не власних сил людини, а обов'язково надприродної божественної благодаті, яка нагороджує вірних за любов та смирення.

Найвидатнішим августиніанцем XIII ст. був Джованні Фіданца (1221—1274), якого ще з дитинства Франциск Ассізький назвав Бонавентурою (Благе прищестя) [9, 28]. Арістотелівський емпіризм послідовно підкорений у Бонавентури платонівському апіоризму, а раціоналізм – августинівському містицизму. У праці “Путівник душі до бога” [32] теолог розкриває вчення про сходження душі до Бога: спочатку душа розпізнає присутність Бога в світі, потім, звернувшись від зовнішнього світу до себе, бачить в собі образ Бога і, нарешті, усвідомлює присутність Бога в собі.

Зауважимо, що в антропологічній концепції Бонавентури особливу роль відіграє гносеологія. Теолог визнає необхідність емпіричного пізнання, оскільки поза цим пізнанням не можливе саме життя. Пізнання зовнішнього світу не можливе поза чуттєвими образами. Вони є базою абстрактного знання, яке оперує поняттями. Коли людина осмислює відношення між поняттями, досліджує ступінь їхньої достовірності, створює ідеї максимальної загальності, завжди виявляються вроджені та надприродні здібності людського духу. Вони є прямим свідченням систематичної божественної допомоги людині [28; 32]. Важливо, що знання “вічних основ” людського розуму більш суттєве, ніж пізнання досвідне та абстрактне, тому що в них перш за все відображені споконвічні ідеї божественного розуму, в той час, як усе індивідуальне та конкретне – лише їхня досить не досконала копія. Являючись представником середньовічного реалізму, філософ зауважує, що в процесі пізнання досвідно-абстрактний фактор завжди

підкорений вродженому, а емпіричне – апіорному. У процесі пізнання досвідно-абстрактний фактор завжди підкорений вродженому, а емпіричне – апіорному. Як продовжувач августинізму Бонавентура трактував будь-яке пізнання як пізнання Бога, яке можливе в моментах містичного ентузіазму, завдяки надприродному впливу Бога [232, с. 316; 234, с. 346].

Важливим внеском у розвиток антропологічних уявлень західного християнства є теологія Томи Аквінського (1125 – 1274). Формування його теологічних поглядів здійснювалось під впливом Альберта Великого, який відстоював концепцію двох шляхів пізнання - філософського та теологічного. Аквінат поглиблює означену концепцію і доходить висновку щодо існування “двох істин”, двох систем цінностей, навіть двох типів знань і, відповідно, двох моралей. Зауважимо, що теологія подвійної істини піддається постійній рефлексії в католицькій думці до нашого часу. Одночасно концепція “подвійності” стає змістовним підґрунтям для проголошення Аквінатом єдності: потенційної та актуальної, сутності та існування, форми та матерії. І все ж ця єдність є неповним буттям, тому що розпадається на окремі складники. Справжню єдність надає світові, за Аквінатом, Бог, який притягує увесь світ незмірною любов’ю. При цьому він залишає поле любові відкритим в креативній дії [27; 28].

Отже, усвідомлюючи необхідність офіційної доктрини церкви з питань співвідношення наукового та релігійного знання, суперечки в контексті вирішення якого особливо були гострі між членами Шартрської школи (особливо Жильбер Порретанський) та прибічникам аверроїзму [232], Фома розробив власний варіант, який є офіційною доктриною католицької церкви і сьогодні. Відповідно до цієї доктрини, за методом досягнення істин наука і релігія абсолютно різняться між собою. Наука та філософія доводять свої істини, спираючись на досвід та розум, в той час як релігійне віровчення, виражене тією чи іншою доктриною, ґрунтується на одкровенні. Однак радикальна різниця у методах зовсім не означає повної відмінності у

предметах філософії та теології. Згідно із вченням Фоми, різниця є частковою. Визнаючи існування великої кількості положень та істин, відкритих наукою, істин, необхідних у людському житті, які не мають прямого стосунку до релігії та теології, він зауважує, що, однак, остання має певні положення, які також потребують філософського обґрунтування, не тому, що вони не можуть без нього існувати, а тому, що за умови їхнього обґрунтування, вони стають ближчими людині як мислячій істоті і в такий спосіб укріплюють її віру.

У контексті співвідношення тіла і душі, Фома Аквінський повною мірою розповсюджує аристотелівський гілеморфізм на людину. Вступаючи в полеміку з прибічниками августинізму, теолог вказував на те, що зневажливе ставлення до тілесного початку в людині є рецидивом маніхейства. Душа постає у Фоми субстанціальною формою, нерозривно пов'язаною з тілом, яке вона оживляє. Людина є єдністю душі і тіла. В такій єдності вона є повною субстанцією, в той час, як потойбічне існування душі є не повною субстанцією. В “Суммі теології” Фома вказує на те, що “душею називають первісний початок життя у всьому, що живе в цьому світі, так, що ми називаємо живі істоти “одухотвореними”, а мертві речі - “неодухотвореними”” [347].

У межах такої системи людина виступає як носій любові до Бога, що, в свою чергу, приводить її до Універсуму, який може відкритися їй лише шляхом осяяння. Таким чином були сформульовані основні концепції схоластичного антропологізму, який знову звертається до містицизму на новому рівні, положення якого були викладені в XIV ст. Майстром Екгартом та Генріхом Сузо, ідеї яких мали величезний вплив на становлення реформаційного та романтичного антропологізму аж до “філософії людини” включно.

Виходячи зі сказаного вище, зауважимо, що богословська спадщина раннього християнства є доволі великою і, незважаючи на внутрішню духовну

цілісність, вона є доволі різномірною. Тому основні християнські уявлення про людину мають певну історію розвитку і декілька напрямів, залежно від основних богословських пошуків апологетів християнства. Ключовими проблемами постають співвідношення трансцендентного та іманентного, загального та одиничного, божественного та людського.

Попри різноманіття вчень раннього християнства можна виділити в них декілька ключових проблем, навколо яких і точились основні дискусії щодо уявлень про людину. Варто зауважити, що уже в ранньому періоді християнства характерною рисою християнських уявлень про людину, на відміну від закорінених в суспільстві античних уявлень, було сприйняття людини як цілісної духовно-тілесної істоти. Проблема ця порушується в трактаті “Про воскресіння” св. Іустина: “Що таке людина, як не тварина розумна, яка складається із душі і тіла? Невже душа сама по собі людина? Ні – вона душа людини. А тіло не може бути назване людиною? Ні – воно називається тілом людини” [261, с. 237]. Ця ідея знаходить своє остаточне завершення і обґрунтування в працях усіх патристичних мислителів. Зокрема Григорій Ниський тісний зв’язок душі та тіла називає знайомством, дружбою та любов’ю, які зберігаються і після смерті: “В душі і після розлучення з тілом залишаються деякі знаки... поєднання, бо ж впізнали багатий та Лазар (один одного) в раю. На душі залишається нібито відбиток (тіла), і під час оновлення вона знову візьме на себе це (тіло)” [6, с. 82]. Відтак, християнська антропологія є холістичною, оскільки людина розуміється в ній як духовно-тілесна єдність.

Іншою характерною рисою ранньої християнської антропології є вільне використання антропологічних понять апологетами християнства та відсутність чіткого визначення людської природи. Однозначність притаманна переважно уявленням про людину, які стосуються догматичних питань стосовно сотеріології та христології, в той час як фізіологічні чи психологічні питання людської природи мали вільне трактування і припускали

варіативність відповідно до наукових знань. Такий підхід зумовлений насамперед тим, що з перших кроків християнства істинною, вартою уваги, природою людини розумілась духовна природа, центральною проблемою якої є спасіння. Безумовно, усі антропологічні запити порушувались в ранньому християнстві в контексті тріадології та христології. Так, Григорій Палама зауважував: “У цій галузі, якщо хочуть дізнатися, як дух поєднується з тілом, де знаходиться сідалище уявлення чи думки, де знаходиться пам’ять, яка частина тіла найбільш рухома і, так би мовити, керує іншими, звідки походить кров... в цій галузі кожен може висловлювати власну думку... те саме стосується ... і усіх подібних питань, відносно яких Дух не дав нам ясного одкровення; тому що Дух наставляє лише в тій Істині, яка пронизує усе” (Триады. II.2.30) [164, с. 210].

Однією із проблем, яка породжувала постійні суперечки та різні тлумачення, була проблема розуміння образу Бога в людині. Так, Василій Великий зауважував, що людина є твар, яка отримала повеління стати Богом. Це повеління не є примусом, а є зверненням до людської свободи. Як істота Особистісна, людина має можливість прийняти чи відкинути волю Бога, але образ Божий в людині не руйнується. Григорій Богослов вважав, що особистість здійснює вільний вибір між добром та злом, між подобою та неподобою Богові. Будь-яка непогода обмежує особистість та затемнює образ Божий в ній [187].

Григорій Ниський під образом та подобою Бога в людині розумів досконалість людини, яка виражається в тому, що відрізняє людину від космосу та уподібнює Отцю [187]. Як уже зазначалось вище, в контексті розуміння божественної природи людини долається в християнстві античний космоцентризм та стверджується християнський теоцентризм. Тому образ Бога в людині непізнаваний, оскільки він відображає повноту свого Першообразу, людина не може чітко визначити, в чому постає образ Божий в

ній. Григорій Палама зауважував, що образ Бога в людині – це триєдність розуму, слова та духу, що відповідає трипостасному Богу.

Крім іншого, деякі апологети християнства розрізняли розуміння образу та подоби. Так, Іоанн Дамаскін вважав, що вираз “за образом” вказує на розумність та свободу, в той час як “за подобою” вказує на уподібнення Богу через чесноти [28]. Образ означає людську волю, розум, почуття моральної відповідальності, тобто усе те, що відрізняє людей від тварин і розкриває в людях особистість. Образ також вказує на те, що людина є “Його (Бога) рід” (Дії 17:28). Між Богом та людиною є точка перетину, людина здатна мати спілкування з Богом. Коли людина використовує можливість спілкування з Богом належним чином, вона може стати “подібною” Йому, “уподібнитись Богу через добродієність”, що означає “стати другим богом”, “богом за благодаттю”. Отже, образ означає здібності, якими Бог наділяє кожну людину, а Подобу людина повинна здобути. Образ Божий людина втратити не може, в той час, як подоба Бога залежить від морального вибору людини і може бути зруйнованою гріхом [247, с. 226].

Подібний погляд висловлює і Максим Сповідник. Розкриваючи специфіку розуміння образу та подоби Бога в людині, він, зокрема зауважував, що, “підводячи до існування розумну та духовну природу (людини), Бог наділив її чотирма Божественними властивостями: буття та вічне буття, доброта та мудрість. Із цих дарів два перших відносяться до сутності (людини), два інших – доброта та мудрість – до її волі, щоб Його творіння стало за співучастю тим, що Він є Сам за Своєю сутністю. Його творіння уподібнюється Йому за співучастю. І тому це творіння, як говорять, є Його образом та подобою... Відтак, усіляка розумна природа має образ Божий, але подібний лише добрий та мудрий” [98, с. 96].

Незважаючи на різноманіття поглядів, можна зауважити, що апологети християнства до образу Бога в людині відносили її пізнавальні, творчі здібності, свободу волі, а до подоби Бога – здатність людини до виходу “за

власні межі”, до обоження. Відтак, питання про образ та подобу Бога в людині порушувалось з перших кроків формування догматів християнства, водночас, воно не набуло свого однозначного визначення, що зумовлює можливість вільного трактування означених понять і в сьогоденні.

Іншим аспектом християнської антропології постає питання дихотомічної чи трихотомічної природи людини. Відповідно до біблійного виразу: “І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою”, (Бут. 1:26) у християнстві прийнято розуміти людину за зразком Трійці. Водночас, як зауважує архімандрит Кіпріан (Керн), “поширений погляд, що одні святі отці були дихотомістами в цьому питанні на відміну від інших трихотомістів.... У християнській думці давнини не існувало двох одна одній протилежних шкіл чи течій, які одна одну виключали. Суперечки дихота трихотомістів історія патристичної літератури не знає. Коли ж одні письменники воліли говорити про двочастинність людини, то це не заважало їм припускати в інших випадках і трихотомію. Така суперечка є значною мірою досягненням шкільного богослов’я” [124, с. 323].

Однак варто зауважити, що уже в ранньому християнстві був закладений спірітуалістичний образ людини, відповідно до якого буття людини поділяється на *sacrum* та *profanum*. У релігійно-філософській системі Августина Аврелія (354 – 430) ця антиномія займає центральне положення. В подальшому вона знаходить своє продовження майже в усіх антропологічних концепціях християнства, характерною рисою яких постає протиборство двох онтологічно та аксіологічно різних сфер, в які людина включена як проміжна ланка. Гідною метою для розуму в цій концепції постає “самопізнання” та “богопізнання”, які в антропології Августина нерідко переходять одне в одне [3, с. 15 - 17].

Важливим аспектом християнської антропології постає пневматологічний принцип. П’ятидесятниця для християнина означає наявність у людини іншої божественної складової – Духу Святого. Тому



людина має постійний зв'язок з Богом через Його благодать. Це твердження має ключове значення для розуміння природи людського вибору. Все, що здійснює людина зовні, що відбувається всередині неї, – це все має відбиток або ж наявності Духу Святого, або ж Його відсутності. З психологічної точки зору це означає, що людина є відкритою системою. Душа людська знаходиться в постійному зв'язку з духовним світом, з Богом.

Витоки пневматологічного принципу знаходимо у Філона Александрійського. У людині він виділяє тіло, душу-інтелект та Дух, що сходить від Бога. Людський інтелект постійно піддається руйнуванню, доки Бог не вдихне в нього “потенцію істинного життя”, тобто Божественний Дух чи пневму. Душа людська, як і її інтелект, без божественного Духу є нікчемною. На відміну від греків, Філон стверджував, що моментом, в якому здійснюється поєднання людини та Бога є не душа, не інтелект, а Дух, що сходить від Бога. Отже, уже у Філона намічено три виміри людського буття: 1) у фізичному вимірі – життя тіла; 2) в раціональному – душа-інтелект; 3) у найвищому божественному – душа сходить до Духу. Людська душа є смертною, але може стати безсмертною тією мірою, якою Бог дарує їй свій Дух, настільки вона в Дусі зростає та живе в ньому.

Означені основні антропологічні проблеми християнства, як показано вище, вирішувались у процесі адаптації біблійної антропології до поширених у суспільстві уявлень античної філософії та соціально-культурних запитів того чи іншого століття.

Підсумовуючи, зауважимо, що антропологічна проблематика християнства формується в контексті синтезу біблійної антропології, теософських ідей іудаїзму та переосмислення і запозичення ідей класичної античної філософії (софісти, Сократ), філософських систем еллінізму (епікуреїзм, стоїцизм, неоплатонізм), проходить через діалогічність апологетичних концепцій і завершується в патристично-схоластичних

концепціях, центром яких проголошується людське буття, орієнтоване на раціоналізовані “вічні цінності” трансцендентно-універсалістського порядку.

Означимо основні етапи та ключові проблеми ранньої християнської антропології. На формування нового світобачення, в якому на місце античному космологізму приходить християнський антропологізм, здійснюють вплив ідеї, висловлені Філоном Александрійським, Юстином Мучеником та його учнем Татіаном. Загалом, пошуки світоглядної концепції раннього християнства змінюють антропологічно-змістовну орієнтацію: всупереч античному космологізму відстоюється людиноцентризм, політеїзму - монотеїзм особливого роду, тобто моністичний універсалізм. Зауважимо, що в такий спосіб, відбулось поєднання раціональної ідеї організації світу та людини з ірраціональним началом трансцендентного буття.

У подальшому знаковими для формування нового християнського світобачення постають онтологічно-аксіологічні концепції. Як зазначено вище, проти космологізму античної філософії християнство проголошує людиноцентризм, всупереч політеїстичним концепціям проголошується монотеїстичний універсалізм. Сама людина набуває нового значення і сутнісним виміром її “людськості” замість розуму постає воля. Це закономірно, оскільки, як відомо, у греків закон моралі постає відображенням закономірності самої природи і тому розуміння Бога, як “номотетичного” (тобто такого, що дає моральний закон) неможливе, то Бог біблійний навпаки, це і є втілення морального закону. У християнстві вищою вимогою морального закону постає любов. Відбувається трансформація платонівської любові як еросу (що уособлює собою бажання досягнення вищої досконалості шляхом піднесення від чуттєвого до надчуттєвого) до “агапе” (“сходження” Бога до людей). Трансцендентне стає іманентним через любов як моральний закон, який є одночасно і вимогою, і даром.

У творчості та діяльності представників Александрійської школи та каппадокійців здійснюється узагальнення антропологічних уявлень на ґрунті неоплатонізму, апофатизму та аристотелевської логіки. У творчості Григорія Назіанзіна (Богослова), Василя Великого, Григорій Ниського, Амвросія Міланського, Ієроніма накреслюється лінія чуттєво-ірраціонального антропологізму, орієнтація на “внутрішню людину”, її мікросвіт, що згодом постане характерною рисою східного християнства.

У контексті антропологічних питань важливим положенням є вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта про “апофатичне” (“негативне”) богослов’я. Основним змістом апофатизму є твердження про можливість і навіть необхідність безпосереднього єднання з Богом. Цим самим акцентується особистісно-неповторне начало кожної людини, її екзистенція, яка має властивість поєднання з божественним.

Таким чином, саме у Псевдо-Діонісія зафіксований поворот до “внутрішньої людини”, що було надзвичайно важливим внеском в антропологізм християнства. Разом з тим це було визначенням специфіки грецького, тобто православного антропологічного вчення, яке активно концентрується навколо “внутрішньої людини”, її мікросвіту.

У західному християнстві в IV – V століттях, зокрема у творах Іларія з Пуатьє, Марія Вікторія Афра відчувається помітний вплив стоїцизму, що зумовлює посилений інтерес до морально-етичного контексту антропологічної проблематики.

Лінія чуттєво-ірраціонального антропологізму накреслюється у творчості Іоанна Дамаскіна, який, критикуючи Орігена за “розведення” двох сторін людського буття - тілесного та духовного, закликає до містично-суб’єктного сходження людини до Божественної мудрості.

Від онтологічно-трансцендентного до аксіологічно-суб’єктного відбувається процес становлення антропологічної проблематики за час формування католицької філософсько-теологічної доктрини. Зауважимо, що

західна патристика була не тільки розпочата, але й логічно завершена у творах Августина Блаженного. У його антропологічній системі були широко використані ті ідеї, які були розроблені у працях каппадокійців, Афра, Єроніма Стридонського, Амвросія Медіоланського. У його антропології духовне та тілесне, як протилежні за своїм онтологічним та гносеологічним статусами, зливаються воедино в “Градї Божому” - тій внутрішній сутності людського існування.

Авторитетним у західній антропології справедливо можна вважати Йоана Еріугену з його високою оцінкою розуму та логіки, ствердженням свободи волі як основної сутності людської екзистенції. Ідеї “теофонії”, розроблені Еріугеною (визнання рівноправності та рівноцінності як катафатично-позитивної теології, так і апофатично-негативної), покликані були пояснити шлях руху від універсально-узагальненого (божественного) до прояву його в конкретно-індивідуальному.

Сказане вище створило підстави для схоластичної системи Томи Аквінського. Ключовою для антропологічної проблематики є його концепція “подвійності”, яка водночас постала основним підґрунтям для проголошення Аквінатом єдності: потенційності та актуальності, сутності та існування, форми та матерії. Відповідно Аквінат обґрунтовує необхідність двох шляхів пізнання, подвійності істини, двох рівноцінних систем знань та навіть двох типів моралі, що знайшло своє продовження в антропологічних концепціях католицької церкви до сьогодення.

Важливо наголосити на тому, що, незважаючи на спільність походження, антропологічні концепції східного християнства та західного набувають чітко виражених відмінних рис у період схоластики, що зумовлює їхню відмінність і в подальшому. Якщо для східної християнської антропології характерна орієнтація на “внутрішню” людину, а, отже, на містичний зріз, на її здатність до обоження, то для західної антропологічної

думки притаманним є осмислення меж людського раціонального пізнання в контексті пізнання Бога, знаходження рівноваги між розумом та вірою.

У контексті означених процесів формуються і широко осмислюються основні антропологічні категорії християнства – образ та подоба Бога, дихотомічна чи трихотомічна природа людини, холістична природа людини, спірітуалістичний образ людини, любов як вираз божественного в людині. Зауважимо, що характерною рисою ранньої християнської антропології є вільне використання антропологічних понять апологетами християнства та відсутність чіткого визначення людської природи. Тому означені поняття не знайшли свого остаточного виразу в ранньому християнстві і мають дискурсивний зміст і до сьогодні.

## **1.2. Християнська антропологія як об’єкт дослідження в богослов’ї та релігієзнавстві ХХ-ХХІ століть.**

Термін “антропологія” в перекладі з давньогрецької означає “вчення про людину” (від грец. “ανθρωπος” – людина та “λόγος” – наука, поняття, вчення, думка). Формування антропології як галузі людського знання пройшло складний шлях розвитку і в сучасній “Всесвітній енциклопедії: Філософія” антропологія визначається, як сукупність наукових дисциплін, які вивчають людство на всіх історичних етапах його розвитку. Акцентується, що антропологія фокусує увагу, з одного боку, на біологічній та культурній диференціації різноманітних груп людей, а з іншого – на тих інтегральних рисах, які дозволяють уявити людство як єдине ціле. Антропологічні дисципліни поєднані загальними науковими принципами та методологічними підходами, серед яких виділяється “принцип холізму”, який орієнтує на багатоаспектність аналізу явищ, які підлягають вивченню. Зазвичай, до

антропології відносять фізичну, археологічну, культурну антропологію та антропологічну лінгвістику [48, с. 60]. Філософська антропологія виділяється в окрему філософську дисципліну в кінці ХХ століття шляхом виокремлення власного предмета (людина та її буття) із загального філософського дискурсу. Особливість філософської антропології полягає в тому, що будь-яке питання філософії тут завжди співвідноситься із питанням про те, що є людина і будь-яка філософська рефлексія – це дослідження структур специфічно людського досвіду, його критично-рефлексивне прояснення та обґрунтування. Російський дослідник В.Л.Абушенко слушно визначає філософську антропологію як синтетичну філософію людини, в якій людина розглядається в контексті усього суцього як особливе буття, яке займає в космосі специфічне положення. У такому руслі філософська антропологія постає “строгою наукою”, яка має своїм предметом сутнісний вимір людського буття і: а) не є власне предметно-науковим знанням, однак сумісна з останнім і здатна синтезувати в собі систематизовані дані конкретних науково-дисциплінарних досліджень; б) покликана подолати як існуючий дуалізм предметів та методів природничо-наукового та гуманітарно-наукового знання, так і бути науково-філософсько-теологічним (останнє - в окремих течіях філософської антропології) синтезом; в) на цьому ґрунті знімає традиційне для європейської філософії протиставлення належного та сутнього, даного та заданого, вітального та духовного, тіла та душі, прориваючись через постійну проблематизацію своїх змістів до справжнього, автентичного, тобто до власне людського в людині [48, с. 1143]. Таким чином, мета філософської антропології - дати цілісний аналіз фізичного, психічного, духовного (божественного) початків, розкрити ті сили та потенціал, які “рухають” нею, а головне – завдяки яким “рухається” вона. Безумовно, здійснення означеної мети постає процесом, оскільки знання про людину з розвитком науки розширюються, поглиблюються і ускладнюються.

Релігійна антропологія виділяється в окрему галузь гуманітарного та богословського знання в контексті філософської антропології, зберігаючи заявлену нею мету – дати цілісне знання про людину. Особливістю релігійної антропології є уявлення про людину як похідне від надприродного начала. Відповідно, мета життя людини, її доля визначається надприродним. Базуючись на онтологічних уявленнях відповідної релігії, релігійна антропологія завжди є конфесійною і розкриває уявлення про сутність людини, виходячи із догматів власної релігії. Тому, на відміну від філософської антропології, релігійна антропологія – це завжди завершене, базоване на священних текстах, вчення про людину, в якому заявлена остаточна істина щодо її сутності та мети життя, яке може піддаватися лише уточненню відповідно до запитів тієї чи іншої епохи. Одним із різновидів релігійної антропології є християнська антропологія, тобто – вчення про людину як образ та подобу Бога, відповідно до якого людина має христологічну природу, вічну душу та необхідність спасіння для вічного життя. З розвитком релігієзнавчої науки християнська антропологія стає предметом вивчення релігієзнавців, що зумовлює появу релігієзнавчої дисципліни – антропологія християнська.

Нерідко проблеми християнської антропології розглядаються в контексті філософії релігії, оскільки проблему людини в християнстві не можливо розкрити поза відношенням “людина - Бог”. Але особливістю християнської антропології є все ж її зорієнтованість саме на феномені людини у її стосунках з різноманітним виявом Богом створеного світу, іншими людьми, особливостях цих стосунків, через які реалізується визначена людині через вчення Ісуса Христа її сутність. Основи саме християнської антропології подаються у Символі віри християнства та у відомих дев’яти заповідях блаженства (Мт 5, 3—12). Характерною особливістю релігієзнавчого вивчення антропології християнства є позаконфесійний підхід, що дозволяє здійснювати критичний аналіз існуючих антропологічних

вчень і виділяти в межах християнської антропології різноманітні антропологічні концепції, зокрема, православну, католицьку та протестантську. Можна говорити про якусь єдність християнської антропології лише в її концептуальних виявах протягом першого тисячоліття християнської історії, коли ця світова релігія ще не зазнала істотних внутрішніх розколів, розвивалася її Соборами та Отцями церкви.

Християнська антропологія у формі богослов'я – це вчення про людину, в якому розкривається її природа, мета життя та шляхи спасіння, відповідно до двох основоположних догматів християнства – тріадології та христології, згідно з якими людина є образом та подобою Бога.

Антропологічні запити початку ХХІ століття виявляють їх тісний зв'язок із основними питаннями про людину, які прозвучали в суперечливому перебігу подій усього ХХ століття. Проблеми сучасної людини, усвідомлення її сутнісного потенціалу знаходяться в діапазоні між ствердженням її сили, розуму, духу та її знеціненням в умовах стрімкого розвитку наук (зокрема генетики, біології тощо), інформаційних, економічних та політичних маніпуляцій. Виходячи із положення, що той чи інший суспільний феномен набуває характеру “сучасного”, якщо стає виявом “духу часу” - виявом істотних потреб чи інтересів нинішнього покоління людей, темпоральні межі поняття “сучасна християнська антропологія” вважаємо доцільним виводити від початку ХХ ст., оскільки уже там були поставлені найгостріші питання для сьогодення – цінність людини та людського життя в горнілі соціальних, економічних, політичних катаклізмів та наукових технологій в контексті їх нового християнського осмислення. При цьому людина постає не стільки продуктом Божого творіння, а й складовою його промислительної діяльності, його неустанних творчих виявів з реалізації закладених задумів до постійного світотворення.

Тенденції розвитку та змін уявлень про людину в працях християнських теологів та релігійних мислителів виявляє тісний взаємозв'язок поставлених



проблем із соціокультурними та історичними реаліями, що дає підстави виділити три основні етапи в антропології ХХ – ХХІ століття. Перший етап (до сер. 50-х р.) характеризується загальним антропологічним песимізмом і необхідністю переосмислення місця людини в контексті співвідношення “людина – Бог - світ”; другий етап (сер. 50 – 90 рр.) - відбувається невпинна філософізація християнської антропології взагалі та її окремих напрямів зокрема. Богословами активно приймаються категорії, методи та мовні засоби, характерні для філософського знання, навіть для протестантської теології, що свідчить про поступове теоретичне збагачення антропології; третій етап (від початку ХХІ ст.) – відбувається уточнення та модернізація ключових антропологічних понять, зокрема, образу та подоби Бога, боговлюдення і співробітництва з Богом, людинотворчості як іманентного вияву боготворчості, свободи, любові в декількох напрямках. Перший вектор – прагнення зробити людину співавтором реалізації Божого задуму, співтворцем невпинного світового процесу. Другий - намагання зробити особу важливим осередком процесу пізнання таїн Бога та діяльного життя церкви. Третій – виділення категорії “любов” із етичної в онтологічну. Четвертий – поглиблення передумов екуменічного діалогу християнських конфесій на ґрунті порозуміння у витлумаченні проблем антропології.

Характерною рисою сучасного християнського богослов'я є підвищений інтерес до антропологічної проблематики, що дає підстави стверджувати наявність “антропологічного повороту” у богослов'ї. Так, провідний сучасний католицький богослов Ханс Урс фон Бальтазар зауважував, що в християнській антропології можливо знайти “вихідну точку для побудови нової філософії”, а сучасний православний богослов протоієрей Іоан Мейєрдорф переконаний, що “у наш час богослов'я повинне стати антропологією”. Ці міркування, певною мірою, нагадують ще фейєрбахівську думку, що коли відбувається зведення теології до антропології, то тим самим антропологія перетворюється в теологію.

Релігієзнавче дослідження християнської антропології потребує аналізу стану та здобутків широкого спектру наукової та богословської літератури, оскільки проблема людини не виокремлюється в християнстві в окрему галузь богословського знання, а розглядається в контексті христології та тріадології. З усієї багатоманітності існуючих досліджень різних аспектів сучасного християнства варто зосередитися на тих, які пропонують новітні підходи до традиційного християнського уявлення про людину. Особливо плідним видається компаративний аналіз сучасного християнства в осмисленні людини, її місця у світі та ставленні до Бога. Лише в такому контексті стає можливим результативний аналіз існуючої літератури, в якій представлені погляди на людину сучасних християнських богословів та релігійних філософів. Тому головними предметами розгляду стають особливості концептуального осмислення проблематики людини сучасними християнськими богословами.

Варто зазначити, що на початку ХХ століття християнська антропологія досліджувалась переважно релігійними мислителями. Означене зумовлено соціокультурними особливостями початку ХХ століття. Інтерес до антропологічної спадщини ранньохристиянських мислителів був зумовлений прагненням використовувати ідеї, прийоми і методи патристичних антропологів для захисту християнських поглядів на людину в протиборстві з наростаючою критикою релігії на порозі ХХ століття та зародженням загальної антропологічної кризи. У цей період з'явилися перші системи православного морального богослов'я Янишева І.Л. "Православно-християнське учение о нравственности" (М., 1887) та Олесницького М.А. "Моральне богослов'я чи християнське вчення про моральність" (Київ, 1892). Зародження антропологічних та етичних систем відбувалося на ґрунті вчень Святих Отців. Отже, Олесницький та Несмелов були не лише творцями зазначених систем, але і дослідниками етики та антропології Отців Церкви. Прикладом тому є праці Олесницького М.А. "Історія моральності та

моральних вчень” (Київ, 1882 – 1886) та Несмєлова В.І. “Догматическая система св. Григория Нисского” (Казань 1887).

У працях, присвячених вивченню життя, діяльності та творчої спадщини Отців і Вчителів Церкви, поряд з аналізом їхніх поглядів на Бога та його відношення до світу, відтворюються і коментуються водночас і антропологічні уявлення. Це праці Болотова В.В. “Лекции по истории древней церкви” (т.1-4, СПб, 1907-18) та Спаського А.А. “История догматических движений в эпоху вселенских соборов” (Сергієв Посад, 1914). У 1911 р. з’явився російський переклад основної праці видатного німецького історика раннього християнства А. Гарнака “История догматов”, ряд сторінок якого присвячений антропології (“История догматов” опублікована в книзі “Общая история европейской культуры”. - Т.6. - СПб, 1911).

У праці В.І.Несмєлова “Наука о человеке” (Казань, 1905 – 1906), В.В.Зеньковського “Принципы православной антропологии” (Штутгарт, 1953), єпископа Гурія “Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни” (Рукоп. 1927–1931, Архив МДА), Б.П.Вишеславцева “Этика Преображенного Эроса” (Парною, 1931), архієпископа Луки (В.Ф.Войно-Ясенецького) “Дух, душа и тело” (1945 – 1947), О.С.Позова “Основы древнецерковной антропологии” (Мадрид, 1965) висвітлюються основні положення православної антропології як цілісної системи християнського вчення про людину. Автори відтворюють систему християнської антропології відповідно до східної віроповчальної традиції, але з широким залученням сучасної для них філософської та психологічної думки.

Проблема душі людської та її морального потенціалу висвітлюється в публікаціях В.Ф.Давиденко “Святоотеческое учение о душе человека” (Харків, 1902 - 1903), І.В. Попова “Естественный нравственный закон” (Сергіїв Посад, 1897). Проблема сутності людини як образу Бога розглядається в працях Б.Вишеславцева “Образ Божий в существе человека” (Париж, 1935); В.В.Зеньковського “О образе Божьем в человеке” (Париж,;

1930); В. Серебреннікова “Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности” (СПб, 1892).

Дослідженню християнського морального ідеалу та шляхів його досягнення присвячуються праці С. Заріна “Аскетизм по православно-християнському учению” (СПб, 1907); П. Пономарьова “Догматические основы христианского аскетизма” (Казань, 1899); І.В.Попова “Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского” (“Богословский вестник”, 1903) та “Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского” (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905).

Історичній реконструкції антропологічних поглядів Григорія Нисського, Августина Блаженного, Немезія Емеського, Григорія Палами присвячуються роботи О.В. Мартинова “Учение св. Григория Нисского о природе человека. Опыт исследования в отрасли философии IV в.”(М, 1886); Л.І. Писарева “Учение бл. Августина еп. Ипоонского о человеке в его отношении к Богу” (Казань, 1894); Ф.С. Володимирського “Антропология и космология еп. Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе” (Житомир, 1912); архімандрита Кипріяна (Керн) “Антропология св. Григория Паламы” (Париж, 1950). В означених працях достеменно розкриваються історичні та догматичні фактори формування антропологічних поглядів в загальному контексті формування християнського богослов'я. О.М. Кремлівський у книзі “История пелагианства и пелагианская доктрина” (Казань, 1898) розкриває зв'язок поглядів Пелагія на людину з антропологічними принципами християнського Сходу в особі антиохійських богословів.

У подальшому дослідження християнської антропології проводиться в загальному руслі досліджень тенденцій християнської теології. Вивчення цього явища у вітчизняній та світовій релігієзнавчій та конфесійній літературі відбувалося відповідно до світоглядних та ідеологічних настанов дослідників. Основним об'єктом досліджень радянських вчених був

модернізм християнської теології, який аналізувався Є. Дулуманом, П. Курочкіним, В. Молоковим, М. Новіковим, Н. Пителінською, В. Ребкалом, В. Чертихіним, А. Чертковим, В. Танчером та ін. Християнська антропологія в цей період досліджувалась фрагментарно і переважно оцінювалась з позицій наукового матеріалізму. Основним об'єктом досліджень постає феномен релігійної свідомості як викривлене відображення світу.

Як зауважує український дослідник О. Руснак, у радянські часи “вважалося, що загалом релігійна філософія існує у сучасності лише завдяки тому, що, по-перше, християнські церкви бажають пристосуватися до сучасних наукових, філософських, соціальних та інших змін; по-друге, логічно, гадали радянські автори, це зрозуміти як “поєднання” релігійними філософами відкинутих еволюцією теологічно-філософських систем Середньовіччя та сучасних ідеалістичних філософствувань, таких як: феноменологія, екзистенціалізм, прагматизм, антропологія тощо. Таким чином, релігійна філософія у радянських дослідників набуває статусу філософської еkleктики, тобто не самодостатньої філософії. Серед репрезентованих праць радянських часів такого змісту можна вказати на низку робіт авторів: М. Андрєєва [8], М. Баскіна [20], Б. Биховського [40, 41], В. Гараджі, [77] Д. Угриновича [246] та ін.” [215]. Означені праці мають глибокий філософський аналіз історичних умов формування християнської теології, водночас, перебуваючи під впливом і в умовах радянської ідеології, заперечують наявність її самодостатності.

Як приклад, наводиться монографія М. Желнова “Критика гносеологии современного неотомизма” [101]. В ній автор виділяє три, на його думку, головні напрямки у католицизмі: це – послідовники Дунса Скота, Франсіска Суареса та Томи Аквінського. Останніх, неотомістів, М. Желнов розділяє на наступні течії: неокантіанців, прагматистів, позитивістів та екзистенціалістів. Критерієм класифікації М. Желнов вважає запозичення сучасними томістами філософських ідей з тієї чи іншої сучасної філософської системи. Еkleктика,

впроваджена неотомістами, у даного автора, окрім означених, набуває різноманітних форм - від механічного поєднання платонізму, реалізму та спиритуалізму до логічного синтезу ідей різних філософських течій, але деякі неотомісти при цьому використовують онтологію трансценденталізму і епістемологію реалізму тощо. “Таким чином, підґрунтям для поділу є уявлення філософів про три ознаки реальності... - онтологічну, психологічну та епістемологічну” [101, с. 180].

Слушною є позиція О.Руснак про те, що подібна думка розуміння місця та структури сучасного томізму, простежується в усій радянській літературі кінця 80-х початку 90-х років [215, с. 17]. Серед найважливіших можна назвати праці А. Грібанова [88, с. 62 - 69], Л. Губмана [89, 90, 91], В. Зеньковського [112], М. Короткова [139], О. Краснікова [140]. Означені автори здійснювали глибокий аналіз форм та методів взаємодії проблем та тенденцій сучасної філософської думки та характерних особливостей розвитку неотомізму в умовах ХХ століття. Однак, О.Руснак критично переосмислює висновки радянських авторів і висловлює думку про те, що “томізм ХХ ст. існував поряд з іншими напрямками новітньої філософії, але вважати його лише застарілим явищем, яке намагається пристосуватися у сучасному світі шляхом копіювання ідей інших систем, є не конструктивним” [215, с. 17]. Загалом погоджуючись з думкою українського дослідника, наголошуємо на тому, що характерною особливістю християнської теології ХХ століття загалом, не виключаючи і неотомізм, є широке залучення форм, прийомів та методів філософії ХХ століття. Можемо стверджувати наявність потужного взаємовпливу філософії та теології в контексті пошуку відповідей на гострі питання людського буття в умовах суперечливих подій ХХ століття.

Український дослідник виділяє дві тенденції аналізу релігійної філософії:

- перша – це часткове наслідування радянським зразкам: [3, с. 471 - 489], В. Карпунін [121], М. Лобковіц [146, с. 99 - 106] тощо;

- друга простежується у статтях О. Погоняйла [201, с. 195 - 221], О. Міголатьєва [171, с. 95 - 96], О. Душина [97, с. 7 - 14], С. Неретіної [181, с. 578 - 595], в яких релігійна філософія розглядається у значенні самобутньої цілісної творчості, що знаходиться на одному рівні з іншими сучасними філософськими течіями [215, с. 18].

У 80–90-ті роки минулого століття з'являються праці, присвячені дослідженню християнської антропології ХХ століття. На нашу думку, основною причиною появи інтересу до християнської антропології постає зародження антропологічної кризи в умовах соціальної, політичної та економічної стабілізації. Проблема людини порушується з новою силою як на рівні філософії, та і на рівні суспільних наук. Як альтернатива атеїстичній концепції, християнські уявлення про людину набувають нової актуалізації в контексті осмислення духовної природи людської сутності. Однією із перших робіт, у якій було дано більш повний та критичний аналіз основних концепцій релігійної філософії та теології ХХ століття, є книга за редакцією Григоряна Б.Т. “Буржуазна філософська антропологія ХХ століття”, яка вийшла в 1986 році. В ній представлені статті Гараджі В.М. “Протестантська концепція людини” та Губмана Б.Л. “Неотомістська антропологія та її еволюція”, які можна назвати першими позаідеологічними дослідженнями радянської доби. Означені праці не позбавлені актуальності і в сьогоденні. Окремі питання протестантської антропології були представлені в книзі за редакцією П.Гуревича “Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе”, яка вийшла в 1988 році. Католицьку антропологію в цей період досліджують Овсієнко Ф.Г. [188], Радугін О.О. [207], Ніконов К.І. [185]. Серед праць, присвячених антропології протестантизму, варто виділити книгу Л. Митрохіна [172]. З кінця ХХ століття особлива увага приділяється творам російських релігійних філософів, що відображено в 2-хтомному московському виданні “Русская религиозная антропология. Антология” за заг. редакцією Н.Гаврюшина, 1997 рік.

Українські релігієзнавці А. Колодний, Л. Филипович, В.Лубський, О.Предко, П.Павленко, В.Сарапін, І.Мозговий, В. Бондаренко, С. Головащенко, І.Осташук, В. Єленський, С. Здіорук, В. Климов, А. Марчишак, О. Романовський, О. Саган, Є. Харьковщенко, А. Черній, В. Шевченко, П. Яроцький, О.Горкуша, В.Титаренко та інші активно вивчають історію, сучасний стан, трансформаційні процеси в сучасному християнстві. Наперед зазначимо, що серед усіх релігієзнавчих тематик, розвідки в царині православ'я залишаються пріоритетними. Це зумовлено тим, що ця конфесія, як в історії, так і в сьогоденні залишається домінуючою в Україні, що зумовлює широке коло досліджень не лише у релігієзнавчій, але й в історичній, політичній та інших сферах наукового знання. Однак, християнська антропологія розглядається в загальному контексті досліджень християнської теології.

Зауважимо, що значний внесок у наукове осмислення впливу античної філософії, зокрема філософії Платона, на формування християнської антропології здійснює український релігієзнавець, професор П.Павленко. Значущим є його висновок, що основні категорії християнства, такі, як уявлення про Доброго, Благого Бога-Отця; трихотомічну концепцію людини; ідею вічності людського духу (душі); ранньохристиянського вчення про блаженство бідних; концепцію земного Царства Божого як справедливого суспільства; вчення про заперечення сенсу життя людини в земному її бутті і ставлення до нього як до арени зла й гріха; ідею дуалізму між світом земним і світом небесним, а поруч з цим - між тілом і душею людини; методів "бачення" і усвідомлення Бога, сприйняття божественного засобом споглядання його розумом, мають своїм ідеологічним підґрунтям безпосередньо філософію Платона. Також зауважимо, що висновок П.Павленка про те, що материнським підґрунтям християнського віровчення є не іудео-палестинські релігійні уявлення, а іудейська діаспора в Олександрії



Єгипетській, є вагомим внеском в усвідомлення складності та суперечності процесів формування основних положень християнства [197].

Українськими дослідниками здійснюється аналіз впливу течій сучасної філософії на богословські пошуки в православ'ї ХХ – ХХІ ст. Зокрема, український релігієзнавець Г.Христокін слушно зауважує, що модерною парадигмою православної теології є повернення до теорій грецької патристики та спроба оновленого обґрунтування її за допомогою понять і концепцій сучасної філософії, головними серед яких є інтуїтивізм, екзистенціалізм, герменевтика та постмодерна феноменологія. Глибоке знання напрямів сучасної філософії та особливостей формування модерних вчень сучасної православної думки дало можливість українському досліднику виділити наявність в православній неопатристиці трьох основних течій: неопатристичний об'єктивний ідеалізм (прот. Г. Флоровський, архім. Юстин Попович, прот. Дж. Брек та ін.), неопатристичний екзистенціалізм (В. Лоський, Х. Яннарас, митр. Йоан Зізіулас та ін.) та неопатристична синтетична теологія (прот. Д. Станілоає). В межах означених течій вчений виділяє чотири основні види теорій богознання: неопатристичний інтуїтивізм, неопатристичний містичний емпіризм, неопатристичний екзистенціалізм та неопатристична герменевтика. У контексті означеної типологізації виявляються і антропологічні особливості. Так, Г.Христокін зауважує, що прихильники неопатристичного інтелектуального інтуїтивізму Г. Флоровський, прот. Дж. Бер та прот. Т. Стиліянопулос виводять теорії богознання з можливості безпосереднього споглядання природним розумом дій Бога, а речники містичного інтуїтивізму Юстин Попович та архім. Софроній Сахаров способом богознання вважали екстатичне споглядання Бога обоженним розумом людини. Сучасні представники містичного емпіризму прот. Й. Романідіс, Дж. Брек та ін., спираючись на ідеї візантійських аскетів-містиків, покладають основним критерієм у побудові теологічних концепцій містичний досвід [273]. Означений аналіз наочно

демонструє ступінь відкритості сучасної православної думки (як показано вище, переважно грецької) до розвитку та трансформацій її основних положень. Означені трансформації, як бачимо, здійснюються на ґрунті широкого залучення здобутків сучасної філософії.

Значний внесок у дослідження православної антропології здійснюють російські вчені Ю.Чуковенков та С.Хоружий. Зокрема, Ю.Чуковенков, здійснюючи дослідження генезису православної антропології, зауважує, що антропологізація російського православ'я припадає на другу половину ХІХ - початок ХХ століття. Вона відбувалася в руслі формування релігійної філософії і тісно поєднана з поворотом російського богослов'я до святоотецької традиції та із залученням в ортодоксію принципу історизму в оцінці релігійних явищ, який утвердився на той час у протестантському богослов'ї. С.Хоружий досліджує особливості антропології ісихазму і доходить висновку, що "...ключову роль для Православ'я відіграє православна аскетична традиція, ісихазм, тому що її принципи та установки нанесли незгладжуваний відбиток на розумовий та моральний склад православної людини, на весь її внутрішній світ" [269]. Доводячи, що ісихазм є ядром православної антропології, С.Хоружий, певною мірою, виходить за межі виключно дослідницької наукової позиції і стає популяризатором ідей ісихазму, його антропології для широкого загалу.

На початку ХХІ століття спостерігається нова хвиля підвищеного інтересу до християнської антропології. Але якщо інтерес початку ХХ століття був зумовлений необхідністю відстоювання усталених релігійних істин в умовах соціальних потрясінь, то сучасне звернення до християнської антропології зумовлене новою антропологічною кризою, спричиненою відчуженням людини в умовах споживацького суспільства, перетворенням її на один із видів товару, предмет широкого маніпулювання з боку ЗМІ. Християнська антропологія, за таких умов, виявилась затребуваною з метою

повернення людині її цінності, гідності та першовартості відносно будь-яких економічних та політичних інтересів.

У цьому контексті нового зацікавлення та тлумачення набувають антропологічні погляди апологетів християнства, зокрема, Григорія Ниського, Августина Блаженного, Немезія Емеського, Григорія Палами, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Сімеона Нового Богослова тощо.

Зокрема, цікаве дослідження антропологічних поглядів Г.Ниського здійснює чеський богослов та патролог Ленка Карфікова. У книзі “Григорій Ниський. Божа та людська безкінечність” [122] порушується цікаве антропологічне питання. Людина показана, на основі аналізу творів Г.Ниського, як істота часу та як істота, яка постійно рухається до майбутнього. Л.Карфікова доходить висновку, що у творчості Г.Ниського присутні уявлення про потрійну безкінечність: “(1) адиастиматичну необмеженість Самого Божества, (2) Його образ у позачасовій, одномоментно актуалізованій сукупності усіх безкінечних історій, які складають деяке середостіння діастематичного та адіастематичного, а також (3) безкінечну історію людського шляху, який хоча і має початок, але не має кінця. При цьому непереборна людська діастематичність обумовлена непереборною діастемою відмінності між тварним і нетварним. У перспективі цієї діастеми Григорій розуміє есхатологічне уподібнення людини безкінечному Богу виключно як невтолиму любові або шляху без кінця” [122, с. 300]. На думку Л.Карфікової, згідно з поглядами Г.Ниського, людина уподібнюється безкінечному Богу через безкінечний шлях до Нього в акті любові, що і є шляхом без кінця. Дослідниця розкриває мало досліджену антропологічну проблематику, наявну в творчості Г.Ниського – антропологічний час, який виявляє сутність людини. Слушним є висновок Л.Карфікової про те, що радикальне осмислення Г.Ниським людини як сутності часу та змін, націленої на майбутнє, є унікальним і практично ніким не перевершеним в історії християнства.

Фрагментарні дослідження питань христинської антропології зустрічаються в богословських працях А. Аржаковського, архим. Зосима (Шевчук), О.Кирлежева, М. Лоського, Я. Стамуліса, єп. К. Уера, О.Меня, Д. Ферберна, прот. О. Шмемана, прот. В.Савельєва та ін... Зокрема, В.Савельєв у роботі “Концепція трихотомії святителя Луки Войно-Ясенецького в світлі християнської антропології” вказує на те, що на високому науково-богословському рівні в праці “Дух душа тіло” святитель Лука доводить несуперечливість наукового та релігійного знання, а також наводить емпіричні факти, які підтверджують реальність надчуттєвого духовного світу та дійсність існування безсмертного людського духу. На переконання святителя Луки фактична очевидність безсмертя і нематеріальності людського духу є найпереконливішим аргументом на користь буття Божого. Однак, В.Савельєв доходить висновку, що концепцію трихотомії святителя Луки слід розуміти в умовному, а не в буквальному сенсі та значенні. Дух і душа в нього - одна сутність і різниця між ними не носить онтологічного субстанціонального характеру. Ці поняття в його антропології позначають різні стани і дії однієї і тієї ж духовної природи людини [216].

Варто звернути увагу, що священник Андрій Лоргус у книзі “Православна антропологія” розкриває ступінь розробленості проблеми в її історичній ретроспективі та у сьогоденні, що дає йому можливість дійти слушного висновку про наявність у тріологічної і діалогічної, або трихотомічної і дихотомічної традицій досить авторитетних як захисників і продовжувачів, так і опонентів. Водночас, він наголошує на тому, що означені розбіжності ніколи не призводили до суперечки, як такої, оскільки обидві традиції є досить авторитетні як захисники і продовжувачі, так і опоненти. Але суперечки, як такої, ніколи не було, тому що і та, й інша традиції уживалися із загальним поглядом на людину, а саме: людина створена з поєднання душі і тіла, але має також і дух. Більш того, обидві традиції не суперечливі, бо виходять з різних методологічних схем: тріадологічна

виходить із схеми, в якій дух є силою, що діє, реальною силою; діалогічна схема виходить з онтології і підтверджує лише те, що є створена істота, але не дарована, тобто дух” [148].

В контексті комплексних досліджень православної антропології сучасними вченими можливо виділити декілька основних напрямів. Зокрема, актуальними постають дослідження сучасної православної антропології в контексті богослов'я спілкування, сучасне вчення про особистість, антропологія ісихазму. Відповідно до особливостей соціокультурних запитів на теренах України найбільше зацікавлення складає антропологія спілкування, що зумовлено пошуком спільної основи для мирного та толерантного буття релігій в поліконфесійному середовищі. Водночас для російського простору найбільш актуальною залишається антропологія ісихазму, як вияв особливого індивідуального, істино вірного шляху до Бога.

Український теолог, кандидат філософських наук О.Філоненко, досліджує антропологію в контексті богослов'я спілкування. На його думку, образ людини в антропології спілкування є євхаристичним. У цьому ж руслі він виділяє лінію богослов'я спілкування в традиції російського богослов'я ХХ століття. На його думку, євхаристичне богослов'я є самостійною богословською традицією. Сюди він відносить вчення про “позахрамову літургію” Марії Скобцової, євхаристичну еклесіологію отця Миколи Афанасьєва, літургійне богослов'я отця Олександра Шлемана, богослов'я Слави Божої та поетику хвали Сергія Аверинцева. О.Філоненко вважає, що софіологія була пов'язана з християнським активізмом і мала сильну етичну програму, в той час як представники неопатристичного синтезу в результаті перебільшеного акценту на вивченні аскетичності не запропонували осмислення християнського активізму. Отже, на думку О.Філоненка, до цього часу не існує неопатристичної етики [253]. Він розглядає євхаристичне богослов'я спілкування як можливість подолання розриву між умоглядністю, аскетикою і етикою.

Серед праць сучасних російських богословів варто виділити твори С.А.Чурсанова, який здійснив комплексний аналіз вчення про особистість у православних теологів ХХ століття. Він доходить висновку, що особистісна антропологічна модель може розглядатися як методологічна основа для аналізу ключових проблем антропології: індивідуалізму, смерті, визначальної ознаки людини та вчення про любов [288].

Антропологія ісихазму досліджується у працях О.Климкова [129] та П.Сержантова [228]. Зокрема, цікаве дослідження впливу духовної практики ісихазму на сприйняття та усвідомлення часу здійснює російський богослов, кандидат філософських наук П.Б.Сержантов. У праці “Ісихастська антропологія про тимчасове та вічне” [228] він доходить висновку, що, починаючи з Августина, зароджується нова епоха в дослідженнях, присвячених часу. Августин аргументовано показав зв’язок плинності часу із духовною практикою людини. Він зауважує, що людина не лише намагається вимірювати і осягати час, але час навколишнього світу “обумовлений” часом людської душі. П.Сержантов наголошує, що Августин здійснив відкриття, згідно з яким часовий ряд будується силами людської душі. Антропологія ісихазму розкриває більш глибокий зв’язок часу та буття людської душі: час будується енергіями людини, до того ж на них здійснюється двобічний вплив – енергії Бога та енергії демонів. Енергії демонів стримують людину в стані пристрастей, що зумовлює циклічний час. Духовне сходження розмикає зациклені енергії людини і вводить людину в аскетичний досвід з лінійним часом [228, с. 54 - 68]. Варто зауважити, що дослідження П.Сержантова розкриває нові горизонти патристичної антропології.

Проблемі формування сучасної православної антропології присвячені дослідження англіканського теолога Роуена Вільямса, які він здійснює в контексті загального дослідження формування сучасної православної теології. У статті “Восточная ортодоксальная теология”, що увійшла до колективної монографії “Современные теологи” (1997) він подає своє бачення

впливу С.Булгакова, В.Лоського та Г.Флоровського на формування сучасної православної теології. На думку архієп. Роуена, Булгаков найбільш вкорінений у російській традиції і знаходився під визначальним впливом ідей В. Соловйова і слов'янофілів [351, с. 499 - 513].

У означеній праці Р.Вільямс показує вплив сучасної філософії на формування новітньої православної парадигми. Зазначимо, що на його переконання, означений процес здійснювався в контексті поступового подолання впливу ідей В.Соловйова та слов'янофілів. Одним із засновників нового напрямку був В. Лоський, який, за оцінкою Р. Вільямса, зазнавав впливу лише слов'янофільського ідеалу “соборності”, визначального у його еклезіології. Зазначимо, що творчість цього православного мислителя розвивається в контексті християнського персоналізму, основними проблемами якого постають питання розрізнення особистісного початку від сутнісного, або ж природного та проблема радикальної відмінності між сутністю та енергіями. На думку англіканського теолога, В.Лоський зазнає у своїй творчості впливу ідей з одного боку С. К'єркегора, а з іншого Григорія Палами.

В контексті православної антропології дослідження Р.Вільямса здається нам цікавим щодо встановлення базового підґрунтя на якому відбувались трансформації уявлень про людину. Відповідно до загальних висновків теолога базовою підставою до створення новітніх антропологічних уявлень постає налаштування сучасних теологів на переосмислення вихідних положень патристики в контексті сучасної філософії. Продовження означеної тенденції Р. Вільямс знаходить і серед послідовників Лоського. Зокрема, на його думку, у працях грецького філософа Христоса Яннараса, спостерігається поєднання теології Лоського та метафізики М. Гайдеггера. Р.Вільямс доходить цікавого висновку щодо впливу філософії М. Гайдеггера на теологію Яннараса. Патристичне розрізнення сутності та енергії переосмислюється Х.Яннарасом в контексті гайдеггерівського розрізнення буття і присутності.

Альтернативною щодо персоналістичної системи Лоського, на думку Вільямса, є теологія Флоровського, якому вдалося критично оцінити розвиток російської богословської думки та висунути ідею “неопатристичного синтезу” [273].

В окремих роботах, присвячених творчості Софронія Сахарова [102, 108, с. 167 – 180, 96, 156, с. 322 – 330, 267, с. 50 - 70], Г. Флоровського [248, с. 7 - 240] та Юстина Поповича [14, с. 9 - 58], можна відзначити розгляд деяких аспектів антропологічних питань. Але комплексне релігієзнавче дослідження вчення про людину цих представників неопатристичної теології до цього часу не було проведено.

Поряд з вагомими богословськими розвідками проблеми, існує чимало популярних викладів ключових питань християнської антропології. Серед них можна виокремити праці М.Бахтіна [21], М.Дворецька [92], Ю.Зенько [111] та ін. Зазначені автори досліджують різні аспекти християнської антропології, але їхні праці об’єднані спільним методологічним підходом – дослідження особливостей християнської антропології в контексті ключових проблем сучасної психології. Наголосимо на тому, що в російській суспільній свідомості означене поєднання не викликає супротиву. Відбувається формування новітньої форми психології – православної психології, в якій еkleктично поєднуються православні уявлення про людину з сучасними досягненнями психології як науки. Окремо варто вказати на підвищений інтерес до християнської антропології в контексті проблемного поля сучасної біоетики. Тут можна виділити праці І.Силуянової[229], Н.Іванова [112], Е.Стречча [226], Ж.-Ф. Коллаж [134] та інші.

Багато публікацій присвячено проблемам антропології Соловйова та Бердяєва. Зокрема, А. Замалеєва, А. Ермічева, П. Гайденко, В. Кувакін, В. Кохановського, Н. Уткіної, А. Козирєва, Е. Васечко, І. Ястребова., С. Шовковичній, Т. Панченко та ін.. Варто зазначити, що в означених дослідженнях антропології російських релігійних філософів відзначається



органічний зв'язок проблеми сенсу життя людини з ученням про боголюдоство і Боголюдоський процес. Аналіз поняття сенсу життя як найважливішої проблеми філософської антропології свідчить, що поняття сенсу життя володіє фундаментальним антропологічним статусом в російській релігійній філософії. Однак, аналіз наявних публікацій з досліджень проблеми особливостей антропологічних поглядів російських релігійних філософів дає підставу вважати, що вона лише позначена, але аж ніяк не досліджена.

Г.Христокін з цього приводу звертає увагу на працю російського протестантського дослідника Є. Зайцева "Вчення В. Лоського про теозис" (2007) [109] в якій простежуються витoki концепції обоження у В. Лоського [273, с. 31]. Він зауважує, що "Є. Зайцев доводить внутрішній зв'язок між вченнями про теозис античної філософії та патристичного богослов'я і вказує на нехтування цього факту у В. Лоського. Є. Зайцев говорить про метафізичний характер інтерпретації православним богословом Біблії, наслідком чого стає створення філософського вчення про обоження, що розходиться з біблійним. Апофатизм, як основний метод теологічних суджень Лоського, не відповідає "загальній спрямованості біблійної оповіді", яка покликана відкрити Бога, дати можливість людям пізнати Його самого та Його волю. Біблія вчить про одкровення Бога в історії, а не про пізнання Бога в містичних актах, через які, до речі, відбувається осягнення власне Божої непізнаваності. На думку Зайцева, В. Лоський не виправдано приписує паламітську ідею онтологічного розрізнення в Богові сутності та енергій більш ранній традиції християнської теології, яка акцентувала лише на гносеологічному розрізненні цих понять. Зайцев погоджується з думкою Вільямса про визначальний вплив сучасного персоналізму на теологію і антропологію В. Лоського. Отже, богословський апофатизм у В. Лоського є явищем екзистенціалістської інтерпретації паламізму" [273, с. 31].

Актуальним для сучасного суспільного інтересу до православної аскетичної традиції є дослідження російського вченого Полякова Н.С. У праці

“Співвідношення індивідуальних та соціальних начал” він доходить висновку, що протягом 2000 років існування християнства, співвідношення індивідуальних та соціальних начал в аскетичності змінювалось залежно від тверджень про необхідність відсторонення від соціуму до визнання важливості аскетичності для усіх мирян [202]. Наведені окремі розвідки досліджень російських вчених дають можливість ствержувати про домінування інтересу до антропології ісихазму.

Нарешті, окремо постає література сучасних православних подвижників, які у своїх творах у практичному сенсі навчають мистецтву богопізнання. Серед них єп. Каліст Уер, Микола Сербський, архім. Плакіда Дезей, архім. Софроній Сахаров, архім. Юстин Попович та інші. Зокрема, сучасний грецький старець архімандрит Нектарій (Мулаціотіс) у книзі “Ісус Христос як Любов та Возлюблений” [178] показує, що в православ’ї Бог є перетворюючою серце Божественною Любов’ю, відчуття якої здатне принести людині ні з чим не порівняну духовну насолоду. Саме таке відчуття Бога старець Нектарій ставить в основу життя сучасного православного християнина.

Монах Сімеон Афонський у ряді своїх праць [230] показує шлях, на якому душа людська зустрічає Христа, зрікається себе та спрямовується до Бога, як душа навчається справжньої Любові. Зрозуміло, що в таких текстах годі й шукати теоретичного антропологічного аналізу, вони самі мають стати об’єктом теоретичної реконструкції. Водночас, в означених працях знаходимо виділення категорії любов в онтологічну площину, що споріднює їх із сучасними розвиненими теологічними концепціями провідних богословів, зокрема І.Зізіуласа.

Дослідженню католицької антропології присвячені праці Гайденко П.П., Гончарова І.О., Дорофєєва Д.Ю., Козлова Н.П., Коркунова О.В., Тимерманіс Є.Б., Овсієнко Ф.Г. [76, с. 27 – 31; 135; 141; 142; 184] та інші. Серед українських вчених вагомий внесок у вивчення тенденцій сучасної

католицької теології загалом та антропології зокрема вніс професор П.Яроцький. У чисельних працях вчений ретельно аналізує праці провідних богословів, що дає йому підстави стверджувати наявність у сучасному католицизмі тенденції формування новітньої теології та антропології в контексті концепції інтегрального розвитку людства (енцикліка Бенедикта XVI "Caritas in veritate". Здійснюється остаточний перехід від теоцентризму до антропоцентризму (Апостольське послання "Tertio millennio adveniente"). Характерною рисою такого переходу є зміщення акценту від теології спасіння до теології збереження створіння. Есхатологічна теологія буття людини у потойбічному світі витісняється інноваційною теологією сталого розвитку людства у поцейбічному, реальному світі буття ("Відповідальність за створіння в Європі". Документ консультативних нарад з питань природного довкілля Ради єпископських конференцій Європи, 1999 – 2004 рр.) Актуалізується проблема людської особистості, яка по суті, стала центральною категорією католицького персоналізму Кароля Войтили [302 - 305].

Антропологічна спрямованість чітко прослідковується в працях представника неоавгустинізму Р.Гвардіні, що відстоює концепцію цілісної людини. Ідеї про переважання духовних цінностей розвивали у своїй творчості католицькі мислителі Л. Лавель, Р. Ля Сенн. Представники "особистісної філософії" Е.Муньє, Ж. Лакруа, П. Рікер ставились до людини як до Божественної Особистості, що створена за образом та подобою Бога. Нещадним критиком розвитку цивілізації ХХ століття є засновник католицького екзистенціалізму Г. Марсель, праці якого присвячені аналізу ситуації "духовного розпаду". Вчення про винятковість людини як свідомого продовжувача еволюції розвиває Тейяр де Шарден.

Слід зазначити, що після II Ватиканського собору католицька філософія відходить від традиційних напрямків та тяжіє до модернізму. Значна увага антропологічній проблематиці приділяється в енцикліках Іоана Павла II та Бенедикта XVI, працях Т.Бертоне, А.Сколи, Р.Буттільйоне, М.Гжегоцького,

І.Месснера тощо. Сучасні католицькі мислителі занепокоєні тим фактом, що початок ХХІ століття лише декларує цінність людини в умовах втрати загальноприйнятого сенсу буття та формування новітніх світоглядних парадигм.

Одна з найбільш репрезентативних систематизацій антропологічних концепцій в католицизмі належить професору Ф.Г. Овсієнко, яка виділяє кілька історично сформованих антропологічних систем: августинівську, неотомістську, тейярдівську, екзистенційно-трансцендентальну (поєднує в собі елементи всіх перерахованих вище) систему західнонімецького теолога Карла Ранера [188, с. 92 - 133]. Як зауважує Ф.Овсієнко, найбільш поширена в католицизмі неотомістська антропологія не існує як єдине ціле, в ній можна виділити два основних напрямки: есенціальний (від лат. *essetia* - сутність) і екзистенціальний (від лат. *existenia* - існування). Есенціальний напрямок в неотомістській антропології (І.Бохенський) є синтезом елементів томізму і платонізму. Його прихильники вбачають основні фактори, що визначають людину (її сутність) безвідносно до тих чи інших моментів її існування (екзистенції). Інакше кажучи, в даному випадку властивості людини та її дії виводяться винятково з “природи” самої людини. Подібна статична концепція, на думку представників екзистенціального напрямку (Ж. Марітен, Е. Жільсон, М. Кромпец), поглиблює конфлікт католицизму з сучасним розумінням людини як динамічно діючої істоти. Екзистенціальний напрям, домінуючий в сучасному католицизмі, робить акцент на необхідності опису існування людини і супутних їй факторів. Його представники вважають, що опис людини повинен здійснюватися крізь призму “існування у світі”. Це, у свою чергу, дозволить подолати есенціалістське замикання в якихось незмінних властивостях людини як однієї з багатьох буттєвостей. Екзистенціальний метод дозволяє акцентувати увагу на діяльності людини, на її зв'язках з природою і собі подібними [188, с. 92 - 133].

Зауважимо, що значний внесок в дослідження антропології одного із найвпливовіших католицьких мислителів ХХ століття Карла Ранера здійснила

українська дослідниця Ірина Хромець. Слушним є її висновок щодо основного положення теології К.Ранера, в якій “антропологія є метод, який дозволяє розкрити сутність теології” [275, с. 162]. Отже, антропологічні пошуки К.Ранера здійснюються з метою ствердження основоположних теологічних істин. У цьому контексті І.Хромець порівнює антропологічний поворот в теології, який здійснив К.Ранер, з “коперніканським переворотом” І.Канта. Зазвичай, богослови перш, ніж говорити про людину, говорять про Бога. К.Ранер запроваджує інший підхід – необхідно починати пізнання Бога із пізнання людини. І. Хромець зауважує, що “антропологічна направленість теології К.Ранера та її зв’язок з філософією дозволила їй (теології) зайняти гідне місце серед філософсько-антропологічних концепцій ХХ століття, чим забезпечила собі значно більшу життєздатність порівняно з іншими напрямками неотомізму” [275, с. 163].

Український релігієзнавець О.Руснак, досліджуючи особливості розрізнення інтерпретаційної проблеми існування та сутності Бога у релігійній філософії Етьєна Жильсона [215], розкриває католицьке розуміння взаємодії віри та розуму для сучасної людини. Він зауважує, що “у другій половині ХХ ст. Іван Павло II у своїй діяльності широко спирався на принципи філософії Томи Аквінського, на основі яких відбувалося встановлення особливостей та меж взаємодії філософського і релігійного знання, світської науки і релігійної теології. Варто також наголосити, що сприяючи відродженню томізму у другій половині ХХ ст., понтифік послідовно дотримується принципів взаємодії різних типів знання, що знайшли своє відродження у новій інтерпретації завдяки Е.Жильсону. Саме останній розширив і модернізував підхід щодо розуміння можливостей людини набувати знання про Бога релігії завдяки опорі на філософську традицію та знання” [215, с. 27]. Зауважуючи на тому, що проблема співвідношення віри та розуму в католицькій теології порушувалась різною мірою інтенсивності з часів Середньовіччя, погодимось із висновком українського дослідника про визначальну роль у вирішенні означеного

питання в контексті гострих питань сьогодення як філософії Е.Жильсона, так і теологічної спадщини Івана Павла II.

У контексті глибокого аналізу тенденцій сучасної католицької теології професор П.Яроцький виділяє головні тенденції в галузі антропології. Він акцентує увагу на ролі Івана Павла II в антропологічному повороті. Зокрема, П.Яроцький зауважує, що “Ніхто із попередників цього Понтифіка не надавав проблемі людини стільки місця у проповідях, не підкреслював у них з такою силою не тільки божественну, а й людську природу Ісуса Христа, не розвивав христоцентризм у цілому” [302, с. 8]. Аналізуючи Енцикліки Бенедикта XVI, професор П.Яроцький відмічає, що “Бенедикт XVI активно розвиває теологію збереження створіння замість теології індивідуального спасіння” [302, с. 11]. Любов у працях Бенедикта XVI є основою не лише антропології, а й основою соціального вчення церкви.

Свідомством особливого інтересу богословів, філософів та релігієзнавців до християнської антропології є вихід в 2013 році “Богословського антропологічного словника”, який надрукований одночасно російською та німецькою мовами [29]. Збірка є унікальною в тому ключі, що в ній вперше синхронно висвітлені православний та католицький підходи до основних антропологічних категорій. Автори, відомі антропологи, богослови та філософи, розкрили більше ніж п’ятдесят найважливіших антропологічних понять православної та католицької богословських традицій. Центральне місце в словнику займають теми Людина, Особистість, Любов, Душа та інше, що є, безумовним виразом актуальних тем сучасного богослов’я.

Зауважимо на тому, що характерною ознакою підходів православних авторів до розкриття основоположних антропологічних понять є методологія неопатристики, в той час, як католицькі автори більшість тем розкривають в ключі компаративної методології, розкриваючи відмінності між католиками та протестантами. В такий спосіб, у словнику знайшли висвітлення основні категорії християнської антропології в контексті православного,

католицького та протестантського вчень. У статтях католицьких авторів акцентується увага на пошуку спільних тем для екуменічного діалогу. Зокрема, вчення про обоження, яке традиційно зумовлювало непорозуміння між католиками та православними, католицьким професором Петером Нойнером, розкривається, як можливість узгодження з католицьким вченням про виправдання, як “одна і та ж блага вістка, виражена різними категоріями думки” [29, с. 330]. Означене постає наочним виразом сучасної тенденції побудови екуменічного діалогу на ґрунті антропології.

Протестантська теологія ХХ-ХХІ століття вражає різноманіттям напрямків та течій, серед яких є як новостворені, так і ті, що продовжують своє становлення. Антропологічній проблематиці присвячені праці таких представників течії "діалектичної теології", як К. Барт, П. Тілліх, Р. Нібур. Криза, причиною якої є сама природа людини, стала основним мотивом досліджень вищезазначених мислителів. Проблему розуміння істинної сутності людини крізь призму зустрічі з Богом розглядає Р. Бультман. Діалогічну концепцію у своїх розмислах продовжують Е. Бруннер та Ф. Гогартен. Німецький лютеранський теолог Д.Бонхоффер вважає, що християни в "повнолітньому світі" повинні взяти на себе повну відповідальність за людську історію, розділити страждання Бога.

На початку 60–х років минулого століття формується течія, що отримує своє вираження у поглядах американських богословів У.Гамільтона та Т.Альтицера, і одержує назву “радикальна теологія”. Поява цього впливового напрямку асоціюється зі становленням концепту “смерті Бога”. Втім, вже у другій половині ХХ століття з'являється протилежний напрямок – “теологія надії” (Ю. Мольтман). Центральним поняттям нової течії стає воскресіння, а образом людини – християнин, що не бажає змиритися зі смертю та злом. У середині ХХ століття в суспільному світогляді сформувалась нова парадигма, яка мала вираження в відчутті непередбачуваності, швидкоплинності, відносності та постійному становленні оточуючого світу. Течія отримала

назву “метафізика процесу”, а серед її представників були А.Н.Уайтхед та Ш. Огден.

У кінці ХХ століття набирає сили жіночий християнський рух, який одержав назву "теологія фемінізму". На перший погляд, означена теологія містить більшою мірою соціо-культурне підгрутя порушуваних проблем, однак, співвідношення статі в контексті образу та подоби Бога в людині містить в собі питання сутнісного, тобто онтологічного характеру. В працях Е. Карр, Р. Рутер, Л. Рассел розкривається зміст антропологічної проблеми – необхідності відобразити образ Божий, який вміщує не лише чоловічу, але й жіночу природу.

Проблема осучаснення християнства висвітлюється в працях протестантських теологів Дж. Робінсона та Х. Кокса, що поклали початок такій течії як “світське християнство”, або “секулярне християнство”. Представники напрямку були переконані, що секулярність світу є проявом Божого промислу і церква повинна запропонувати нове християнство, яке б відповідало теперішньому часу. Однак, слід зазначити, що серед сучасних дослідників не менш поширеною є концепція постсекулярності.

Серед сучасних дослідників антропології протестантизму варто виділити праці Уколова К.І. [249, с. 433 – 436, 250, с. 448 - 460], Гартфельда Г. [79, с. 247 - 260] та інших. Ґрунтовний аналіз антропології сучасного німецького теолога В. Паненберга здійснює К.Уколов. Його дослідження мають особливе значення, оскільки існує досить невелика кількість перекладів творів Паненберга, що утруднює дослідження його творчості. К.Уколов прослідковує методологічні особливості антропологічних пошуків Паненберга і доходить висновку, що загальна логіка побудови антропологічного дослідження Паненберга відштовхується від загального та абстрактного і переходить до конкретного. В результаті, історія, через яку розкривається конкретна дійсність людини, є вершиною і кінцем всього дослідження. Релігійність теолог трактує як органічну частину природи



людини і призначення людини вбачає в тому, щоб бути втіленням образу Божого, який розкривається повною мірою в здатності людини бути “відкритою для світу”. Тільки Бог здатний привести в гармонію внутрішнє “Я” людини з її співвіднесеністю із світом. Нарешті, відкритість людини означає непередбачуваність її майбутнього. Сенса історії як здійснення сутності людини – єдність історії і те, що вона володіє майбутнім, – гарантом всього цього є тільки Ісус Христос. Паненберг починає своє дослідження з аналізу природи людини та її відмінності від світу тварин. У подальшому предметом розгляду постають загальні структури людської поведінки та форми суспільних відносин, тобто психологія та соціологія. Кожен наступний рівень дослідження включає в себе результати попередніх розділів антропології.

Зміст зміни парадигми у протестантській теології від модерності до постмодерності аналізує американський пост-консервативний богослов С.Гренц [345]. На його думку, зміна епохи зумовлена переходом від віри у велич розуму і людську можливість бути неупередженою, пізнавати об’єктивну істину і раціонально влаштувати своє буття до усвідомлення обмежень розуму та ствердження того, що, хоча розум і зданий виявити деякі аспекти істини і реальності, існують такі їх сторони, які можуть бути пізнані тільки через особистий та общинний досвід. Крім того, наукові методи не можуть забезпечити неупередженості у пізнанні об’єктивної істини. Процес пізнання неминуче зазнає впливу емоцій, інтуїції, досвіду і суспільного контексту суб’єкту пізнання, тому об’єктивна істина не може бути отримана завдяки діяльності незалежного індивідуального розуму. Дослідження впливу цього переходу на християнство, як вважає теолог, спонукає до висновку, що віра, побудована на індивідуалістичному раціоналізмі, не зможе вижити в постмодерністській культурі.

Іншою рисою сучасної епохи, на думку сучасного американського теолога С.Гренца є “піднесення особистості”. Якщо прийняти ідею про те, що

кожна людина наділена здатністю виявити об'єктивну істину для себе, то зовнішня влада або приналежність до спільноти виявляються непотрібними для пізнання істини і визначення того, що є правильним чи неправильним. Отже, індивідуалістський вплив на християнство привів до того, що віра стала сприйматися виключно у персональному вимірі. Епоха модерності була індивідуалістичною, та постмодерність характеризується пост-індивідуалізмом [345, с. 103].

Теолог виділяє і третю рису модерністської епохи - дуалізм. Він стверджує, що проект Просвітництва був побудований на розділенні реальності на “розум” і “матерію”. Цей фундаментальний дуалізм знайшов своє вираження в уявленні Просвітництва про людську особистість як про “душу” (мислячу субстанцію) і “тіло” (фізичну речовину) [345, с. 171]. Вплив дуалізму на християнство привів до перетворення його у релігію, яка впливає тільки на сакральну сферу життя людини, а не на її буття в цілому. Цю ідею підтримують, зокрема, Е.Гіббс і Р. Болджер. На їх думку, у той час як представники традиційного євангельського християнства наголошують на епістемологічному аспекті постмодернізму, на нездатності пізнати абсолютну істину, доречніше вбачати сутність постмодерності у подоланні дуалізму, який призвів до поділу буття на сакральну і секулярну сфери, виокремивши царину секулярності, царство без Бога [318, с. 66].

Осмислення теології євангельських церков здійснює український дослідник М.Черенков. У реакції церкви на стрімко змінювані соціокультурні запити ХХ століття дослідник вбачає продовження Реформації. Він слушно наголошує на зміні парадигми у сприйнятті церкви. “До недавнього часу спостерігачі воліли помічати інше: здатність християнства ставати *своїм* відповідно до духу часу – духу феодалізму чи капіталізму, монархізму чи демократії,- зауважує дослідник. - Сьогодні ж на перший план виходить інтерес до християнства в його власній, внутрішній логіці, яка не завжди може

бути перекладена на мову сучасної їй епохи, панівної економічної чи політичної культури” [279, с. 8].

В контексті осмислення ролі та місця церкви М.Черенков осмислює і антропологічні питання. У праці “Накануне. Предчувствие Реформации” (2013 р.) він звертає увагу на розбіжність в уявленнях про людину в сучасному соціумі та в сучасному християнстві. Всупереч соціальнольному антропоцентризму, який виховує самодостатню, позахристиянську особистість, християнин знаходить себе лише в Богові. Християнин в пошуках себе рухається від Бога до себе, а не навпаки. Антропоцентризм християнства можливий лише за умови усвідомлення повного теоцентризму. В праці “Баптизм без кавычек” (2012) М. Черенков пояснює, що “Підкреслений Богоцентризм базується не на усвідомленій диспропорції Божественного та людського, а на незнанні, нерозумінні людського, за яких диспропорція обумовлена не з позиції богослов’я, а з позиції культури: значно простіше стверджувати Божественне, яке зрозуміти не можна, а оскаржувати страшно, ніж стверджувати Божественне у зв’язку з людським, виправдовувати особистість в цьому святому та нерозривному зв’язку, розгадувати таїну людини та розкривати увесь її творчий потенціал, осмислювати спільність, синергійність Бога та людини” [278, с. 94].

З огляду на загальний антропологічний поворот у християнстві, цікавим є висновок М.Черенкова про те, що причиною сучасної кризи євангельського християнства є “забуття головної духовної проблеми, рішення якої було місією Христа, - проблеми людини” [278, с. 97]. На нашу думку, слухним є висновок про те, що як євангельська антропологія, так і християнська антропологія загалом не створили до цього часу цілісного, гармонійного вчення про людину, цілісного гармонійного образу Божого в людині, “який не наданий в жодній із традицій, але збирається в богословських дискусіях та синтезах” [278, с. 94]. Як християнський філософ, М.Черенков наголошує на необхідності такого вчення про Бога, яке б в свої структурі мало і

антропологію, “тобто християнський гуманізм – вчення про людину в її зв’язку з Богом” [278, с. 94]. Відповідно і в протестантській теології постає необхідність нової Реформації. Як зауважує М.Черенков, “майбутнє християнського світу пов’язано з Реформацією Церкви: або ж буде Реформація, або ж не буде майбутнього... Але ми знаємо, що майбутнє є, і воно пов’язане з оновленням Церкви, перетворенням світу та грядущим Царством” [279, с. 5].

Український релігієзнавець, професор І.Осташук здійснює значний внесок у дослідження наявності трансформацій релігійного символізму в сучасній протестантській традиції. Виходячи із засновку про те, що порівняння парадигм у відношенні до тлумачення біблійного канону співпадає з конфесійним поділом християнства, за яким католики переважно дотримуються історичного методу, православні – алегоричного, а протестанти – буквального, дослідник доходить цікавого та слушного висновку про те, що “у протестантизмі символ не відіграє ролі комунікатора у сфері вираження змісту церковних таїнств, обрядів чи сакрального мистецтва, як то бачимо в католицизмі й православ’ї. Натомість, важливою у протестантській теології є якраз символічна форма пояснення істин християнської віри. На відміну від православної чи католицької, протестантська теологія визнає за символами виключно аспекти акумулювання, передавання та реінтерпретації релігійної інформації, а не вираження конотацій священного. Однак важливість символів у протестантизмі присутня і пов’язана з особливою пошаною до слова як центру (поряд із вірою) церковного життя в акті провіщення з двома його складовими – мовленням та слуханням. Символічна складова в протестантизмі стосується передусім символічного діяння провіщення, а не зовнішньої форми церковних таїнств, як то є в православ’ї та католицизмі” [193]. В контексті антропології є слушним його висновки, що формування системи символів тісно пов’язано з антропологічними уявленнями.

Таким чином, існуючі окремі критичні розробки дослідників доводять, що антропологічні теорії сучасних богословів доповнюють та розвивають як антропологічні вчення Отців Церкви, так і антропологічні уявлення релігійної філософії, що є результатом оригінальної теологічної творчості представників сучасного богослов'я. Такі теологічні пошуки не є однозначними, що створює різноманітність у розумінні та витлумаченні і основних антропологічних проблем. З огляду на вище сказане, зауважимо, що загальна криза західного суспільства ХХ ст. знаходить своє відображення у появі чисельної кількості напрямів християнської теології в яких антропологічні ідеї та проблеми займали ключове місце. Однак, маючи певні загальні риси, в цілому антропологія цього періоду є дуже суперечливою, в ній відображена як загальна розгубленість людини в умовах соціальних потрясінь, так і, притаманна ХХ століттю, віра людини у ствердження та перемогу розуму. Тому спеціальне завдання нашого дослідження полягає в тому, щоб виявити ключові тенденції розвитку християнської антропології ХХ століття, зробити об'єктом комплексного наукового аналізу сучасні християнські антропологічні концепції.

Аналіз наукового доробку вітчизняних та зарубіжних релігієзнавців, богословів та філософів, що прямо чи опосередковано вивчали сучасну християнську антропологію, дає підстави стверджувати, що, по-перше, її дослідженням та розробкою, з огляду на значущість, у різний час займалася досить значна частина дослідників; по-друге, слід констатувати принципову різницю в підходах, якості, позиції досліджень у дорадянський, радянський періоди і в дослідженнях років незалежної України.

Релігієзнавчий аналіз розвідок дослідників сучасної християнської антропології дає можливість виділити коло дослідницьких інтересів та тенденції їх змін. Так, із трьох основних напрямів православної антропології (1) антропологія в емпіричному сенсі, 2) антропологія у формі богослов'я, 3) антропологія в аскетико-містичній формі (тобто антропологія ісихазму))

найбільшу увагу науковців та сучасних богословів привертає аскетична православна традиція. Це зумовлює підвищений інтерес як до праць Святих Отців, так і до праць, у яких здійснене їх сучасне переосмислення. Найбільше підвищений інтерес до православної аскетичної традиції спостерігається серед російських вчених та богословів.

Релігієзнавчий аналіз існуючої дослідницької літератури з проблематики католицької антропології дає змогу зробити висновок, що на сьогодні не існує комплексних порівняльних досліджень антропології сучасного католицького богослов'я. Загалом, у католицизмі виділяють кілька історично сформованих антропологічних систем: августинівську, неотомістську, тейярдівську, екзистенційно-трансцендентальну (поєднує в собі елементи всіх перерахованих вище) систему західнонімецького теолога Карла Ранера та ін. Перераховані системи тією чи іншою мірою еkleктично сприймаються сучасним офіційним католицизмом і фрагментарно досліджуються в історичному, культурологічному, філософському аспектах у відповідності до наукових інтересів дослідників.

Релігієзнавчий аналіз досліджень протестантської антропології показує найменший рівень зацікавленості нею серед українських та російських вчених. Антропологія протестантизму досліджується в контексті загальних досліджень протестантської теології і носить скоріше описовий, ніж концептуально-аналітичний характер.

В умовах широкого поліконфесійного поля України наразі є актуальним здійснити системний аналіз християнської антропології XX - XXI століття з метою виділення проблемного поля християнської антропології в умовах соціокультурних змін сучасності та виявлення можливості реконструкції загальнохристиянського образу людини XX століття.

### 1.3. Методологічні підґрунтя дослідження проблеми людини в християнстві у релігієзнавчій думці ХХ – ХХІ століття

Феномен людини – одна із вічних проблем філософії. Одвічна здатність людини до самотрансценденції спонукає науковців, філософів, релігійних мислителів шукати відповідне для свого часу пояснення цього феномену. Здатність людини виходити за межі виключно біологічного існування, її прагнення до створення надприродних соціокультурних цінностей та ідеалів, наполегливий пошук істини вирізняє людину з-поміж інших живих істот на планеті і ставить перед нею складне питання: в чому полягає сутність, мета та сенс її життя? Християнська антропологія – одна із спроб відповіді на це питання. Дослідження християнського вчення про людину потребує специфічних методів та підходів, оскільки людина розглядається тут в контексті її співпричетності до надприродного. Ця проблема є малодослідженою у вітчизняному релігієзнавстві.

Безумовно, основу релігієзнавчого дослідження християнської антропології складає методологія академічного релігієзнавства. Оскільки релігієзнавство як наука формується у ХІХ столітті, то варто з'ясувати те, які методи дослідження релігії були притаманні класичному релігієзнавству. Перше систематичне дослідження методології класичного релігієзнавства, наявного в його історії, здійснює російський дослідник О.М.Красніков. У монографії “Методология классического религиоведения” (2004 р.) він показує, що у другій половині ХІХ ст. – початку ХХ ст. пріоритетними були наступні методи: історизму, компаративізму, класифікації релігій, об'єктивного дослідження, редукціонізму, апостеріоризму, казуальності. О.Красніков зауважує, що “релігієзнавство, виникаючи на стику наук, скористалося не лише отриманими в межах цих наук новими даними та сформульованими теоретичними положеннями, але, перш за все, методами дослідження... Відповідно до визнаних в той час норм досліджень,

релігієзнавці намагались опиратися на ретельно перевірені емпіричні дані, використовувати раціональні методи їхньої інтерпретації та генералізації, а зрештою – сформулювати загальні закони розвитку та функціонування релігії” [141, с. 56]. У першій половині ХХ ст. відбувся перегляд методів раннього релігієзнавства і почалося широке застосування ним феноменологічного та герменевтичного методів.

При дослідженні християнської антропології українські дослідники використовують історичний, діалектичний, феноменологічний та герменевтичний методи. Українське релігієзнавство наслідує величезний здобуток у вивченні релігії, релігійної антропології дослідників радянських часів. Нагадаємо, що наукові дослідження релігійних явищ в радянській Україні почалися лише в 1959 році з утворенням релігієзнавчої кафедри на філософському факультеті Київського університету ім. Т.Г.Шевченка. Тогочасний науковий атеїзм виділяв діалектико-матеріалістичний, історичний, компаративний методи, як основні методи дослідження. Людина, як носій релігійного світогляду, релігійної свідомості, досліджувалася в тісному взаємозв’язку із суспільнимита духовними сферами буття в динаміці та розвитку.

І сьогодні не позбавлені актуальності антропологічні дослідження Є.Дулумана, Б.Лобовика, О.Онищенка, В.Танчера, П.Сауха та російських вчених Ю.Борункова, Д.Угриновича, І.Яблокова. Підходячи до розуміння людини з матеріалістичних позицій, вони ретельно намагалися виокремити соціальні, гносеологічні, психологічні корені релігійної свідомості, описати основні форми її функціонування. Визначення Б.Лобовиком релігійної свідомості як “способу ставлення віруючого до світу через систему поглядів та почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне” [211, с. 274] через свою повноту стає позачасовим і позаідеологічним. Важливими ознаками релігійної свідомості, з точки розу радянського дослідника “є її образність, символічність, діалогічність, глибока інтимність, складне й



суперечливе поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційна насиченість, активний вплив на вольові стани особи і колективу віруючих” [147, с. 34]. У релігійній свідомості Б.Лобовик виділяє теоретичний та буденний рівні, а також зауважує, що “релігійні почуття, відрізняючись від звичайних предметом переживань, можуть бути психологічно як негативними (релігійний страх, розгубленість, розпач тощо), так і позитивними (релігійна любов, благоговіння, радість і т.п.)” [211, с. 275].

Радянськими дослідниками відзначалось, що релігійна свідомість не є сталою, а підлягає змінам. Зауважимо, що важливим і актуальним для сьогодення є твердження радянського вченого О.Онищенка щодо впливу наукового прогресу на змісти релігійної свідомості. Зокрема, дослідник вказував на те, що під дією наукового та соціального прогресу у свідомості віруючих відбуваються зміни, їхні традиційні уявлення про Бога доповнюються пантеїстичними або ж деїстичними поглядами, що призводить до певного еkleктизму. Радянський дослідник відзначав дві основні на той час форми уявлень про Бога: натуралістичну – де Бог є першоджерело світу та етичну – де Бог обмежується роллю морального першоджерела [189, с. 152]. Описані трансформації релігійної свідомості мають місце і сьогодні.

Тісний взаємозв’язок релігійної та суспільної свідомості було розкрито В.Танчером. У своїй праці “Релігія і сучасний стан” автор зауважує, що в релігійній свідомості відбуваються зміни, які практично визначені змінами у буденній свідомості широких мас віруючих і складними процесами сучасного суспільного життя, які здійснюються під впливом економічних та політичних факторів.

П.Саух вбачав сутність релігійної свідомості в її здатності поділяти світ на природний та надприродний. У результаті такого розподілу з’являються уявлення про дуальність світу та людини: матерія і дух, душа і тіло, людське та божественне, а також дві істини – мудрість та одкровення. Гносеологічною

ознакою релігійної свідомості постає протистояння раціонального та ірраціонального знання та віри [221].

У праці “Особливості релігійної свідомості” Ю.Борунков зауважує, що буденна релігійна свідомість не має певних систем, ідей, вона має вираження у несистематизованому наборі уявлень, образів, переживань. Має особливість нетеоретичного типу мислення. Відтак, на його думку, релігійна свідомість формується під впливом релігійної ідеології і матеріальних умов людського життя. Релігійні ідеї і уявлення в даному випадку тісно переплітаються з національними, побутовими і культурними традиціями.

Окремо зазначимо, що класичним методологічним підходом радянської школи до аналізу християнської теології був підхід, запропонований Д.Угриновичем. Він розрізняв об’єктивно-ідеалістичні та суб’єктивно-ідеалістичні теології. Серед перших він виділяє раціоналістів, що, поряд з вірою, відводили значну роль в пізнанні Бога розуму (інтелектуалізм); та ірраціоналістів, які в богопізнанні віддавали пріоритет вірі (фідеїзм, фідеїсти-об’єктивісти). Містичні концепції християнства (містичний фідеїзм чи фідеїсти-суб’єктивісти) знаходили своє місце лише в межах фідеїзму, що, безумовно, логічно і обґрунтовано з атеїстичної позиції. Отже, поділ на раціоналістів та ірраціоналістів в Д. Угриновича зумовлений виділенням лише двох пізнавальних здатностей – розуму і віри; відповідно цей вчений виділяв лише дві методології – раціоналізм та фідеїзм, до яких зводяться всі інші теологічні позиції [245].

Узагальнюючи можна зауважити, що діалектико-матеріалістичний метод дослідження людини релігійної, який широко використовувався радянськими дослідниками, дав можливість вичерпного опису структури та змісту релігійної свідомості, який використовується і сучасними дослідниками. Означене забезпечує можливість адекватного аналізу взаємодії соціокультурних чинників та внутрішніх релігійних переконань в контексті змін змістів релігійної свідомості. Але остаточний висновок радянської школи

про те, що джерелом релігійної свідомості є внутрішній світ людини як викривлене неадекватне відображення дійсності, не є остаточно задовільним і зумовлює подальші пошуки у царині релігійної антропології.

У післярадянські часи українські та російські дослідники продовжують розвивати антропологічні ідеї. Але методи дослідження відрізняються, що призводить до чітких відмінностей українського та російського релігієзнавства. Як зауважує О.Красніков, “одна із основних тенденцій в сучасному вітчизняному (російському – Т.Г.) релігієзнавстві може бути позначена терміном “православне релігієзнавство” [141, с. 4]. Дослідник відмічає чітку тенденцію в російському релігієзнавстві до взаємодії з Російською православною церквою (РПЦ). Дане твердження підтверджується тематикою публікацій, конференцій та круглих столів, що проводяться в науковому середовищі на теренах Російської Федерації [111].

Зокрема, російський дослідник Ю.М.Зенько провів фундаментальний аналіз тематики конференцій та публікацій, присвячених християнській антропології та психології. Сам автор зауважує, що найбільш плідним в науковому сенсі підходом до вивчення християнської антропології та психології є комплексний взаємозв'язок релігієзнавства, психології та богослов'я. Однак подібний підхід зумовлює ризик підміни релігієзнавства богослов'ям. О.Красніков відзначає: “На жаль, в нашій країні нерідко ще можна побачити богослова, який читає лекційний курс з релігієзнавства в світському навчальному закладі, та релігієзнавців, які займаються пропагандою богословських ідей” [141, с. 5].

Водночас, в російському релігієзнавстві є дослідники, які працюють в межах спільної методологічної парадигми. Роботи Є.Торчинова, О.Яковлева, Ю.Рижова, П.Гуревича, В.Полікарпова базуються на розумінні тісного зв'язку релігійної психології та антропології із соціокультурними детермінантами. Застосовуючи соціокультурні підходи до вивчення релігійної антропології О.Яковлев відстоює положення про те, що релігійна

свідомість гармонійно поєднана з іншими формами суспільної свідомості. Він виділяє в релігійній свідомості такі основні рівні: підсвідомий, буденний, богословський, надсвідомий [298, с. 33].

В українському релігієзнавстві проблема відокремлення релігієзнавства від теології займає провідне місце. Так, в “Академічному релігієзнавстві” підкреслюється, що вивільнення, виокремлення релігієзнавства із механічної включеності в структуру науково-атеїстичної теорії марксизму і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема, філософії релігії та теології [5, с. 51]. Ця проблема не є простою і не є вирішеною і сьогодні. Наявність неодноразових пропозицій з боку релігійних діячів щодо включення у світські вищі навчальні заклади України теологічних факультетів вказує на актуальність розрізнення академічного та богословського релігієзнавства. Як зауважує професор А. Колодний, у “західному релігієзнавстві поділ цей розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії – внутрішньої та зовнішньої. Він не пов’язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в ХІХ ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то зараз на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається все більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, науковості, сповзання на позиції якоїсь релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії” [136, с. 19].

Проблема демаркації об’єкту дослідження релігієзнавства та теології порушується не лише українськими вченими. Як було зауважино вище, означене постає предметом осмислення і чисельних західних вчених. У такому аспекті цікавим є виведення польським дослідником Ф. Гоффманном трьох засадничих відмінностей між релігієзнавством та теологією [86]:

а) по-перше, теологія досліджує здебільшого лише власну релігійну традицію, тоді як для релігієзнавства всі відомі релігійні системи, як сучасні, так і історичні, є рівноправними дослідницькими сферами. Крім того, релігієзнавчі дослідження загалом мають описовий характер, тоді як теологічні тяжіють до нормативних висновків;

б) по-друге, релігієзнавство повинно керуватися (хоча, на жаль, про це часто забувають) описовими і пізнавальними цілями; натомість теологія, крім пізнання, здійснює як своє головне завдання апологетику, тобто захищає і пропагує істини власної віри;

в) по-третє, релігієзнавство є індуктивною й емпіричною наукою, тобто користується емпіричними даними як у вихідній точці, так і в результаті своїх досліджень, на відміну від теологічних і філософських рефлексій, які є апіорними й дедуктивними, а часто й спекулятивними, з огляду на історичний контекст проблеми.

Окреслені тут демаркаційні лінії між наукою про релігії світу і теологією не повинні приховувати істину про те, що, крім цих відмінностей, дані дисципліни поєднані різними зв'язками, з яких найважливішими є:

1) генетичні: перші кафедри релігієзнавства часто виникали на місці теологічних кафедр, які ліквідували, а прибічниками виокремлення релігієзнавства з теології були часто самі теологи, здебільшого протестанти;

2) інституціонально-проблемні: досі багато релігієзнавчих кафедр діє при теологічних факультетах; поза тим, багато періодичних видань та релігієзнавчих довідників мають в колі своїх зацікавлень релігієзнавство, теологію, місіологію тощо. Деякі напрями чи сфери досліджень і проблеми є спільними для обох дисциплін;

3) особисті: багато видатних релігієзнавців є водночас визнаними теологами чи духовними особами різних конфесій [86, с. 30 - 31].

В українському релігієзнавстві ключовою методологічною відмінністю релігієзнавства від теології розуміється ставлення до акту віри [5, с. 51 - 61]. На відміну від теології, де віра виступає інструментом осягнення істини, в релігієзнавстві релігійна віра постає предметом раціонального осмислення. Всі положення релігієзнавства ґрунтуються на емпіричному підтвердженні та теоретичній доказовості. Українське академічне релігієзнавство, досліджуючи релігії в їх конфесійному різноманітті, водночас розглядає їх як однорідні явища, не надаючи жодних оціночних переваг котрійсь із них. Застосування діалектичного методу забезпечує адекватне висвітлення спільного та відмінного в релігіях світу та закономірностей їхнього розвитку. На відміну від теології, яка зорієнтована на надприродний світ, українське релігієзнавство зосереджується на дослідженні релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця у світі.

Наголосимо на тому, що українське релігієзнавство у пошуках істини щодо релігійного феномена, залучає досягнення різних галузей наук, що спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії на відміну від богословських релігієзнавців та ідеологів релігії. Якщо академічне релігієзнавство має предметом дослідження божественне Одкровення, праці Отців церкви, включаючи у свою дослідницьку діяльність наукові методи пізнання, то для богослов'я Святе Письмо, праці Отців певного конфесійного віровчення, виступають в якості догматів і джерела усіх концептуальних теорій, виступають Істиною, яка пояснює, а не потребує пояснень.

Отже, відзначимо, що в українському академічному релігієзнавстві, на відміну від науково-атеїстичної теорії марксизму, змісти релігійної свідомості не зводяться до рівня заблуджень, фантазійного відображення світу. Як слушно відзначає професор О.Предко, "Відмежувавшись від марксистської

парадигми розуміння релігії як єдино можливої, релігієзнавство опинилося перед можливістю та необхідністю нового її осмислення”[205]. Українське релігієзнавство є антропологічним у своїй основі. Як зауважує професор А.Колодний, релігія – це форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування. Осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає в ролі форми її релігійного досвіду [137, с. 8]. Залишаючись в межах наукової парадигми осягнення сутності буття, українське релігієзнавство відносить феномен релігії до сфери буття людини, характеризуючи її як особливу форму світогляду, усвідомлення людиною свого місця в світі у співвідношенні людина – світ.

Аналізуючи релігійну свідомість, професор А.Колодний зазначає, що певні предмети, дії, слова, тексти у символах наділяються релігійними значеннями і смислами, і завдяки сукупності носіїв цих значень і смислів утворюється релігійно-символічне середовище, де формується і функціонує відповідна свідомість. Релігійній свідомості притаманна діалогічність, яка пов’язана з вірою. Віра в існування вищих істот та спілкування з ними припускає діалог, який відбувається за допомогою богослужіння, молитви, медитації. Віра необхідна людині для мобілізації її духовних та фізичних сил у певних ситуаціях.

Професор А.Колодний відзначає, що людина має багато позараціонального знання, яке не визначається раціональним знанням, але відіграє помітну роль в людському житті. Сюди відноситься все те, що підказує людині серце, відчуття, інтуїція. Релігійна віра - це внутрішня впевненість людини в існуванні вищої істоти, сили, яка надає норми моралі та порятунк. Віра в диво є необхідним елементом релігійності, є необхідністю повірити в дива всупереч розуму або відмовитися від релігійності.

Український релігієзнавець О. Сарапін виділяє в релігійній свідомості наявність трьох здатностей пізнання: раціонального, нераціонального (інтуїтивне “пізнання серцем”) та екстатичного. Зауважимо, що означене

підсумовує в собі багатоманіття релігійних форм осягнення дійсності, які, певною мірою, постають причиною і канонічних відмінностей. Богопізнання, на його думку, розгортається у двох парадигмах: “знання Бога” та “знання про Бога”. У першій реалізується здатність до екстатичного знання – безпосереднього містичного досвіду Бога, а в межах другої реалізується раціональне пізнання (катафатика) та нераціональне пізнання серцем (апофатика) [5, с. 241 - 247].

У роботах українських дослідників відбувається переосмислення феномену релігійної свідомості від фантазійного відображення дійсності, як це було визначено в радянських дослідженнях, до розуміння релігійної свідомості як стану самовизначення людини в світі на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним. Здійснений перехід дозволяє досліджувати феномен релігійної свідомості в його історичному аспекті, в сьогоденні та забезпечує можливість прогнозування змін його змістів на майбутнє в позаідеологічному контексті, як феномен буття людини. Як зауважує професор А.Колодний, “Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси як світоглядний плюралізм, позаконфесійність, відкритість, об’єктивність, історизм, порівняльність, поліметодичність. Воно враховує різноманітні здобутки інших наук. Водночас воно є й творчим. Релігієзнавство долає методологічні обмеженості, що накладалися на пізнання релігійного феномена ленінізмом, зокрема, партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як до акультурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи наявні вже досягнення світового релігієзнавства, воно шукає й власні методи дослідження ірраціонального буття. При цьому враховується, що вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих. Які застосовуються при дослідженні раціональних структур” [136, с. 27].

Особливістю вітчизняної школи релігієзнавства є її практична спрямованість. Сучасні релігієзнавці, керуючись принципами гуманізму,



толерантності, світськості, плюралістичності, позаконфесійності, історизму, об'єктивності та наукової виваженості, комплексності та контекстуальності розгляду, здійснюють аналіз релігійних подій і процесів на найсвіжіших матеріалах як релігійного життя, так і теологічної та релігієзнавчої світової думки, що забезпечує адекватне висвітлення проблем релігійного життя сьогодення. Великим позитивом методологічних підходів, втілених в працях вітчизняної школи релігієзнавства, є використання історіософського методу, що забезпечує можливість зв'язку їх концепцій з релігійними процесами в Україні як в історичному минулому, так і за умов демократії та незалежності.

У релігієзнавчих наукових центрах (Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Українська Асоціація релігієзнавців, релігієзнавчі підрозділи вищих навчальних закладів) триває активна робота з дослідження разом з іншими актуальними релігієзнавчими проблемами сьогодення проблеми розвитку релігійних процесів в їх зв'язку з антропологічними пошуками сучасного світу. В цьому контексті великого значення набуває дослідження та розвиток молоді галузі релігієзнавчого знання – психології релігії. Характерною рисою гносеологічних пошуків українських вчених є осмислення психологічних факторів релігійної свідомості в контексті тісного онтологічно-антропологічного взаємозв'язку. Як відзначає О.Предко, “Саме психологія релігії репрезентує екзистенційно-персоналістичне “прочитання” проблеми почуттєвого на рівні само- і світопереживання та світовідношення, досліджує переживання надприродного й можливості через нього впливати на світ” [205].

Глибокий аналіз проблеми антропологічної кризи та кризи релігії разом із баченням перспективи подолання її в християнському, переважно західному, богослов'ї аналізується професором П.Л.Яроцьким [5, с. 737 – 745; 762 – 766]. Здійснюючи аналіз сучасної католицької теологічної літератури, він ґрунтовно та різнобічно досліджує проблему пристосування християнства до сучасних умов, що виражається у своєрідному витлумаченні та вирішенні

глобальних проблем людства у християнській теології, в інтеграції теологічної і західної філософської і соціальної думки, у спробі вирішення антропологічної кризи, в широкому русі аджорнаменто з властивою для нього акультурацією та євангелізацією, які проводяться католицькою церквою.

Досить гостро в сучасному українському релігієзнавстві ставиться проблема методології філософії релігії. Питання, які тут піднімаються, є актуальними і для академічних досліджень християнської антропології, оскільки в християнстві вчення про людину безпосередньо виводиться із вчення про Бога. Як зауважувалось вище, проблема співвідношення та розрізнення методів філософії релігії, релігієзнавства та богослов'я є наразі актуальною та розробляється як західними, так і українськими вченими. Змістовний аналіз методологічних особливостей філософії релігії провів О.В.Сарапін. Він слушно виділяє ризики у домінуючому просторі тенденцій методологічного застосування філософії релігії: “Йдеться, зокрема, про те, що нині ця дисципліна опинилась в тенетах жорсткої дилеми: або перетворитись у філософію в релігії, інакше - у пояснення важливих доктринальних істин й навіть наявного в релігії теоретичного потенціалу, або зайняти нішу повноправного дисциплінарного утворення релігієзнавства, претендуючи винятково на статус філософії про релігію” [220, с. 35].

Проблема співвідношення та взаємовпливів релігії та філософії була актуальною уже в ХХ столітті як предмет осмислення зарубіжних та радянських вчених. Формування методологічних та концептуальних засад філософії релігії можна виявити у вітчизняній літературі радянської доби у працях Б. Лобовика [147] та Є. Дулумана [95]. Як уже зауважувалось вище, означні праці не зважаючи на певну ідеологічну заангажованість не втрачають актуальності і в сьогоденні. Сучасне осмислення методологічних проблем знаходимо вже у працях українських науковців початку ХХІ століття А. Колодного, А. Чернія, А. Арістової [12; 135; 282], в колективних монографіях з авторства Л. Филипович, П. Яроцького, О. Мозгового,

Р. Трачука, В. Кулика, М. Бабія, І. Богачевської, О. Бучми, П. Павленко та інших.

Наголосимо на тому, що питання особливостей формування методологічних та концептуальних засад філософії релігії порушуються і російськими вченими. Зокрема, означена проблема піднімається в публікаціях Є. Арініна, Ж. Батая, В. Бібіхіна, І. Іванової, Ю. Кімелева, Л. Мітрохіна [5; 12; 127; 128; 136; 171; 173] та ін., в яких всебічно розкриваються сучасні підходи щодо аналізу взаємовпливу явищ “релігія” та “філософія”. Серед західних авторів, які працювали в руслі даної проблематики, слід зазначити праці М. Томпсона [241], співавторів Л. Смита та В. Рейпера [231]. Проблема взаємовпливу релігії та філософії зосереджена безпосередньо у виокремленні чітких методологічних принципів та підходів, що уможливить розрізнення понять “філософія релігії” та “релігійна філософія”, навколо яких і точаться дискусії. У філософії релігії здійснюється як комплексне дослідження релігії, так і дослідження її окремих явищ та об’єктів – релігійної віри, релігійного досвіду, еволюції уявлень про надприродне та його сутнісних рис тощо.

В підручнику “Академічне релігієзнавство” релігійна філософія тлумачиться як поняття, яке вживається у сучасній спеціальній науковій літературі релігієзнавчого та історико-філософського значення у змісті об’єднання усіх філософських систем, які орієнтуються на ту чи іншу релігійну течію [5; 245]. Таке розуміння поняття “релігійна філософія” дає підстави стверджувати, що існує християнська філософія (відповідно православна, католицька, протестантська), іудейська, мусульманська тощо. Однак, цікавим в цьому контексті є розуміння співвідношення понять “релігійна філософія” та “філософія релігії” у М.Томсона. У підручнику “Філософія релігії” він зауважує що явища-поняття “релігійна філософія” і “філософія релігії” існують лише у іудео-християнській традиції. У буддизмі, індуїзмі і взагалі не в іудео-християнському світі, де не існує концепції монотеїстичного Бога, такі явища не зустрічаються. Наприклад, в Індії будь-

яка філософська або релігійна концепція сприймається як самодостатнє ідейне вчення, тобто мова не йде про розмежування філософського та релігійного знань, яке притаманне лише іудео-християнській традиції [241]. Загалом погоджуючись з думкою автора, наголосимо на тому, що, на нашу думку, проблемні поля “релігійної філософії” та “філософії релігії” не можуть бути тотожними в повному обсязі в жодній із світоглядних традицій.

Цікавим в цьому контексті є виокремлення методологічних відмінностей теології та релігієзнавства Геннадієм Христокіним. Він зауважує, що “в осмисленні теологією свого предмета та засобів його пізнання важливе місце посідають віра та одкровення, які конституюють основний зміст теологічного дискурсу. Осягаючи зміст і форми власного дискурсу, теологія здатна усвідомлювати властиві їй норми раціональності. Для цього вона може звертатися до філософії й логіки і запозичувати в них необхідні поняття, засоби та методи, які теологія інтегрує у свій дискурс. У свою чергу, аналізуючи теологічний дискурс, філософія та релігієзнавство не мусять нав’язувати теології власний спосіб мислення, так само як і теологія не повинна копіювати не властивий для неї стиль дискурсу. Адже зберігаючи власний характер раціональності, вирішуючи свої завдання, теологія не може бути елімінована до нетеологічних видів мовлення” [273, с. 54]. Однак, на думку українського релігієзнавця, між означеними формами дискурсу взаємовплив неминучий, оскільки, виконуючи своє наукове завдання, релігієзнавство не лише задіює свою безпосередню критичну функцію, а й спонукає теологію до саморефлексії, допомагає формулюванню осмислених, рефлексивних теорій, які б відповідали прийнятим у богослов’ї нормам раціональності.

Проблема розрізнення понять “філософія релігії” та “релігійна філософія” осмислюється і релігійними діячами. Зокрема, відомий представник релігійної філософії томізму ХХ ст. Е. Жільсон, вказував на те, що “середньовічна думка була по перше теологічною і лише потім

філософською” [107, с. 23]. Означене, постає виразом загально відомого факту підпорядкування філософії в часи схоластики релігійним догмам. Водночас, в творчості богословів, за усіх часів, предмет віри завжди буде передувати предмету філософії. Вичленити з творчості вчителів церкви, філософські та релігійні моменти – не дуже просте завдання. Такий спосіб світосприйняття (з одного боку, віра в істину одкровення, а з іншого – використання розуму для роздумів щодо них) був зовсім природним для тих часів. Таке розмежування епістемологічних моментів в людині і породило різні середньовічні системи, починаючи з відкидання філософії взагалі (Оріген (лат. Origenes Adamantius; 185 – 254)), повне поєднання філософії і релігії (Августин) і знайдення компромісу між філософією та релігією, тобто ідейна система Аквінату, яку продовжував Е. Жільсон [105]. Остання визнання можливості одночасного існування істин християнського одкровення та істин філософії, – своєрідна гармонія віри та розуму. Це розмежування, на думку Е. Жільсона, виникає на рівні зіткнення теології та метафізики у визначенні структури поняття “буття”. Тому він вважає, що вживати щодо середньовічної думки такого “змішаного” поняття як “релігійна-філософія” є не досить коректним, оскільки ці системи різноманітні за своїм змістом і у своїх стосунках з філософією. Деякі з них є суто богословськими, інші – суто філософськими, в яких відбувається реконструкція філософського Бога, але їх не можна називати “релігійно-філософськими” [107]. Для Е. Жільсона поняття “релігійна філософія” є не лише незрозумілим, а і неможливим” [215, с. 22]. Аналізуючи власне місце у філософському світі, Е. Жільсон не вважав власну творчість ні суто християнською філософією, ні релігійною, а лише філософією, яка наслідує настановам Томи Аквінського. Тому його власна діяльність, гадав він, є лише філософією [106].

Професор А. Колодний у праці “Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції” [135] вказує на те, що релігія та філософія, як цілісні явища загальнолюдського буття, співіснують від початку виникнення

світової цивілізації, до того ж релігія виникла раніше філософії і протягом тривалого часу була єдиною формою людської свідомості. Наголосимо на тому, що, не зважаючи на генетичний зв'язок релігії та філософії як форм осягнення людиною світу та самої себе, релігія та філософія мають відмінне гносеологічне коріння. Якщо релігія постає предметно-практичною формою осягнення дійсності, то філософія відрізняється тим, що з перших форм свого існування вона є теоретичною формою.

Українська дослідниця О.Горкуша наголошує на тому, що методологічні фахові настанови слугують тим чинником, який забезпечує академічність релігієзнавчій науці про релігію, а відтак і про людину в релігії. “Вітчизняний світський філософ релігії (в межах академічного релігієзнавства) співпереживає буттєву ситуацію людини, з позиції якої і осмислює релігію та продуковані релігійно сенси. Він не є конкурентом богослову чи релігійному філософу, він не намагається оцінювати істинність певної релігійної концепції, хіба що може вдатися до аналізу її логічної послідовності чи відповідності конкретних релігійних висловлювань контекстуальним запитам та парадигмальним настановам. Він не намагається виправляти, поправляти, спрямовувати чи очищати саму релігію чи релігійну теорію або ж її практичну реалізацію в суспільній дійсності. Його погляд є аналітико-констативним. Так, справді, його підхід завдяки методологічним фаховим настановам, є зовнішнім і дистанційованим. Він, швидше, співосмислює разом з людством, а не співпереживає разом із релігійною традицією, релігійні сенси. Він застосовує філософський інструментарій для осмислення самої релігії та продукованих нею сенсів, співосмислюючи їх з точки зору узагальнено-людського контексту, конкретизованого певною життєвою ситуацією. Для нього релігійні висловлювання мають значення залежно від того, який вплив вони чинять на свідомість людини чи спільноти та яким чином впливають на історію людства” [85, с. 95].

У другій половині ХХ століття відбувається перегляд класичної методології і в західному релігієзнавстві. Так, як зауважує О.М.Красніков у цей період класичне релігієзнавство відходить від основних антропологічних теорій ХІХ століття і насамперед від теорії еволюціонізму [141, с. 73 - 74]. Німецький вчений Фрідріх Ратцель, засновник школи диффузіонізму, яку іноді щеназивають школою культурно-історичного методу, у своїх роботах використовував зоологічну теорію міграцій для пояснення спільних рис у культурах різних народів. Його дослідження відіграють суттєву роль у розумінні походження спільних уявлень у різних народів світу. Зокрема, порівнюючи між собою не лише дикі племена, але й народи, що знаходяться на різних рівнях суспільного розвитку, вчені прийшли до глобального висновку: “Весь світ - одна країна”, бо ж, незважаючи на релігійні та культурні відмінності, в основі майже всі народи мають спільні уявлення та спільні елементи культур.

Подібне спостереження зумовило широке застосування феноменологічного та герменевтичного методів дослідження. Новий напрям у вивченні релігій задає голландський релігієзнавець К.Тіле. Він звертає увагу на те, що антропологія виявляє певну універсальність релігії як людського прояву, оскільки в усі часи елементи, з яких вона складається, в суті своїй однакові. У зв'язку з цим гадають, що саме феноменолого-аналітичний підхід дозволить визначити ті явища, які постійно відроджуються і повторюються.

Варто зауважити, що у феноменології релігії широко використовувалися такі методи як порівняльний аналіз та класифікація різноманітних типів релігійних феноменів. Як відзначає О.Красніков, таким методам надавали перевагу представники дескриптивної феноменології релігії, яка була поширена переважно в Голландії, Данії, Норвегії та Швеції. Вони підкреслювали описовий та емпіричний характер власної дисципліни і частково урівнювали між собою феноменологію релігії та порівняльне релігієзнавство. Варто зауважити, що серед українських релігієзнавців існує

думка, згідно з якою поєднання феноменологічного та історичного методів є основою єдиної сучасної науки про релігію [136, с. 25].

Тому коротко зупинимось на розгляді основ феноменології. Як відомо, феноменологія широко використовує метод, який позначається грецьким терміном “*epochē*” (утримання від суджень). Відповідно до цього методу дослідник повинен змінити “природну установку” (філософські, наукові та буденні уявлення про реальний світ) на “феноменологічну” (виділення свідомості у якості єдиного об’єкту розгляду). Але, на думку Е.Гусерля, засновника даного методу, концепції свідомості також потребують кардинального очищення. Вони перенавантажені передумовами, які хибують істиною. Таким чином, “за дужки” необхідно винести наукові, філософські, буденні судження про саму свідомість та духовні процеси, які знайшли свій вираз в сфері людської культури. Послідовне проходження описаних етапів, на думку німецького феноменолога, забезпечує безпередумовне спостереження свідомості та її чистих структур. Кінцевою метою такого феноменологічного аналізу постає бачення сутності через феномени свідомості.

Один із засновників класичної феноменології релігії М.Шелер проводив паралель між феноменологічним *epochē* та методом апофатичної теології. Він підкреслював, що феноменологічний метод, так само як і “негативна теологія”, розкриває те, що божественне та священне, у разі повного очищення від тих якостей, які їм приписуються, постають витоковою даністю.

Іншим впливовим напрямом релігієзнавства ХХ століття є герменевтика. Видатний феноменолог та соціолог релігії Й. Вах підкреслює, що герменевтика має особливий предмет, специфіку якого необхідно враховувати при його вивченні. “Щоб метод став адекватним предмету дослідження, – пише він, - необхідно усвідомити феномен індивідуальності, природу цінності та значення свободи. Варто прямо заявити, що цілісний світ особистості, з яким нерозривно пов’язані релігійні пошуки, залишається



закритим для дослідника, який не бажає привести власну методологію у відповідність з тим предметом, який він вивчає”. Герменевтичний метод забезпечує досліднику можливість розуміння чужих для нього релігій. На думку Й.Ваха, в кожній людині змістовно зосереджені всі форми людяності. Це складає основу розуміння загальності людської природи. Певним чином можна провести паралель із твердженнями П.Радіна та Люсьєна Леві-Брюля про спільні закони мислення в усіх відомих людських спільнотах. Зміни відбуваються не в релігійній свідомості (як і в свідомості взагалі), а в оточуючому людину світі, в довкіллі, що зумовлює зміни змістів свідомості. Закони ж мислення залишаються єдиними. Оскільки в кожній людині втілені всі форми людяності, то дослідник повинен уміти активувати латентно присутню в його свідомості різноманітність релігійного досвіду. Але для адекватності дослідження лише тільки інтуїтивного відчуття релігії не достатньо. Абсолютно необхідними умовами наукового дослідження виступають ґрунтовна релігієзнавча підготовка та вольові зусилля дослідника.

Означеним вище методологічними підходами українські релігієзнавці надають належної уваги. Так, український релігієзнавець Ю.Чорноморець зауважує, що “феноменологія сьогодні фактично стала необхідною пропедевтикою до сучасного, постметафізичного способу мислення”, а “герменевтика релігії стає повноцінним дослідженням життєсвіту релігійної спільноти та самих релігійних людей” [284, с. 132].

Окремо зауважимо, що в більшості українських релігієзнавчих досліджень безпосередньо християнської антропології широко використовуються загальні методологічні принципи та вимоги сучасного наукового пізнання, зокрема: вимога суворої об’єктивності та конкретно-історичного розгляду предмета, сходження від абстрактного до конкретного, принцип єдності історичного та логічного.

У нашій дисертаційній праці також широко застосовуються каузальний аналіз, який виявляється у з'ясуванні причинно-наслідкових зв'язків і розуміється як пояснення явищ релігії не з неї самої, а з реальних суспільних відносин і певних культурно-історичних підстав. Історизм, що становить методологічний стрижень більшості досліджень, базується у нас на таких його різновидах, як генетичний і порівняльно-історичний підходи. При цьому перший з них - генетичний, що припускає виведення подальших етапів з первісного, постає і як методологічний принцип, і як предмет дослідження щодо виникнення християнського людинознавства.

Зауважимо на тому, що порівняльний аналіз забезпечує виявлення специфіки трактувань людини, що відрізняються ідейним змістом, історичними факторами, а також регіональними параметрами. Типологічний метод реалізується при проведенні групування різноманітних витлумачень сотеріологічних і антропологічних проблем, які належать до різних течій богословської думки. Він забезпечує можливість виділення типів антропологічних теорій в межах сучасної християнської парадигми. Застосування структурно-функціонального аналізу дозволяє зробити висновок, що антропологія, як елемент ("підсистема") віроповчасльної системи християнства, знаходиться у взаємодії з іншими елементами цієї системи - вченням про Бога (богослов'ям), про спасіння (сотеріології) та етикою. Встановлення ж функціональних ролей елементів системи дозволяє визначити їх ієрархію і, зокрема, детермінуючий вплив теології (вчення про Бога), як системоутворюючого елементу, на інші елементи системи. Означені методи забезпечують можливість виявлення внутрішніх механізмів формування християнського вчення про людину.

У дослідженні християнської антропології не можливо уникнути залучення також і певних методологічних прийомів богословської думки. Особливо цінними постають при цьому роботи мислителів, які працюють в галузі як релігієзнавства, так і богослов'я. В українському релігієзнавстві в

цьому ключі можна виділити праці Ю.Чорноморця та Т.Борозенця. Особливість їхніх методологічних підходів полягає в тому, що вони одночасно здійснюють критичне освоєння надбань сучасного християнства з наукових позицій та творче переосмислення богословських проблем. Як зауважує Г.Христокін, “запорукою ж адекватного і глибокого освоєння творчих здобутків неопатристики є добра обізнаність авторів у світовій філософській та християнській думці. У творчості Т. Борозенця та Ю. Чорноморця, на нашу думку, здійснена спроба засвоїти провідні концепції світової неопатристики і на основі цього засвоєння та знання досвіду практикуючого православ'я в Україні – творення власних концепцій унікальних методологічних підходів” [273, с. 147].

Описані методологічні підходи релігієзнавства ХХ – початку ХХІ століття далеко не вичерпують усіх методів релігієзнавчих пошуків, а складають лише їх основу.

### **Висновки до розділу**

Аналіз наукового доробку вітчизняних та зарубіжних релігієзнавців, богословів та філософів, що прямо чи опосередковано вивчали сучасну християнську антропологію, дає підстави стверджувати, що суперечливий перебіг подій ХХ – ХХІ століть зумовив не лише кризові явища в соціально-політичному, культурному житті, але і кризу людини. У філософії цього періоду відбувся “антропологічний поворот”, виразом якого стало розуміння людини як носія цілісного світогляду, єдності матеріального і духовного. Людина стає об'єктом філософських, богословських та релігієзнавчих рефлексій. Означені галузі гуманітарного знання тісно поєднані між собою. Але кожна з них має власну специфіку дослідження людини. Так, мета філософської антропології - дати цілісне, а не сукупне знання про людину,

дати цілісний аналіз фізичного, психічного, духовного (божественного) початків, розкрити ті сили та потенціал, які “рухають” нею, а головне – завдяки яким “рухається” вона. Безумовно, здійснення означеної мети постає процесом, оскільки знання про людину, з розвитком науки, розширюються, поглиблюються і ускладнюються. Метою академічного релігієзнавства є раціональне осмислення природи, сутності людини в контексті релігійного віровчення та історичних умов його формування. Нерідко проблеми християнської антропології розглядаються в контексті філософії релігії, оскільки проблему людини в християнстві не можливо розкрити поза відношенням “людина-Бог”. Характерною особливістю релігієзнавчої дисципліни антропологія християнства є її позаконфесійність, що дозволяє здійснювати критичний аналіз існуючих антропологічних вчень і виділяти в межах християнської антропології різноманітні антропологічні концепції, зокрема, православну, католицьку та протестантську. Мета богословської антропології полягає в розкритті сутності людини, її мети життя та шляхів спасіння, відповідно до догматів християнства. Це завжди завершене, прописане в догматі знання про людину, яке може піддаватися лише уточненню відповідно до запитів тієї чи іншої епохи.

Показано, що проблеми сучасної людини, усвідомлення її сутнісного потенціалу знаходяться в діапазоні між ствердженням її сили, розуму, духу та її знеціненням в умовах стрімкого розвитку наук (зокрема генетики, біології тощо), інформаційних, економічних та політичних маніпуляцій. Виходячи із твердження, що той чи інший суспільний феномен набуває характеру “сучасного”, якщо стає виявом “духу часу” - виявом істотних потреб чи інтересів нинішнього покоління людей, темпоральні межі поняття “сучасна християнська антропологія” виводяться від початку ХХ ст., оскільки вже тут були поставлені найгостріші питання для сьогодення – цінність людини та людського життя в горнілі соціальних, економічних, політичних катаклізмів та наукових технологій.

Також варто зауважити, що специфічною особливістю дослідження християнської антропології є залежність наукових висновків від світоглядної позиції дослідника та вибору основних методів дослідження. Так, фундаментальні дослідження радянських науковців хибують загальним атеїстичним підходом – релігійна свідомість розглядається виключно як викривлене неадекватне відображення дійсності. Західне релігієзнавство, застосовуючи широкий спектр методів дослідження, доходить висновку, що антропологія виявляє певну універсальність релігії як людського прояву, оскільки в усі часи елементи, з яких вона складається, в суті своїй є однакові. Отже, через антропологію можливо визначити ті явища, які постійно відроджуються і повторюються, і розкрити феномен релігії. У роботах українських дослідників відбувається переосмислення феномену релігійної свідомості від фантазійного відображення дійсності, як це було визначено в радянських дослідженнях, до розуміння релігійної свідомості як стану самовираження людини в світі на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним.

Релігієзнавчий аналіз розвідок дослідників сучасної християнської антропології дає можливість виділити коло дослідницьких інтересів та тенденції їх змін. Так, із трьох основних напрямів християнської антропології - (1) антропологія в емпіричному сенсі, 2) антропологія у формі богослов'я та 3) антропологія в аскетико-містичній формі (тобто антропологія ісихазму)) - найбільшу увагу науковців та сучасних богословів в православній традиції привертає антропологія ісихазму, а в католицькій та протестантській – антропологія у формі богослов'я. Водночас варто зауважити, що в російських дослідженнях здійснюється спроба поєднання ключових положень християнської емпіричної антропології (мається на увазі православна традиція) з досягненнями сучасної психології. На ґрунті такого синтезу зароджується нова галузь знання – православна психологія. На нашу думку,

це є новітній варіант спроби методами наукової психології доводити істини релігійної віри.

Релігієзнавчий аналіз існуючої дослідницької літератури з проблематики католицької антропології дає змогу зробити висновок про те, що на сьогодні не існує комплексних досліджень антропології сучасного католицького богослов'я. Загалом, у католицизмі виділяють кілька історично сформованих антропологічних систем: августинівську, неотомістську, тейярдівську, екзистенційно-трансцендентальну (поєднує в собі елементи всіх перерахованих вище) систему західнонімецького теолога Карла Ранера та ін. Перераховані системи тією чи іншою мірою еkleктично сприймаються сучасним офіційним католицизмом і фрагментарно досліджуються в історичному, культурологічному, філософському аспектах у відповідності до наукових інтересів дослідників.

Релігієзнавчий аналіз досліджень протестантської антропології показує найменший рівень зацікавленості нею серед українських та російських вчених. Антропологія протестантизму досліджується в контексті загальних досліджень протестантської теології і носить скоріше описовий характер, ніж концептуально-аналітичний.

Основні положення даного розділу відображені в наступних публікаціях автора: “Методологічні основи дослідження християнської антропології релігієзнавством ХХ століття” [62, с. 167 – 172], “К вопросу о возможности сочетания западного учения об оправдании и восточного учения об обожении” [57, с. 3 - 10], “Специфічні особливості дослідження християнського вчення про людину” [73, с. 97 - 104], “Эволюция представлений о сверхъестественном в разнообразии конфессиональных проявлений религии” [75, с. 141 - 149].

## **РОЗДІЛ II. ДОГМАТИЧНА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ РОЗВИТКУ АНТРОПОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ У ПРАВОСЛАВ'І ХХ - ХХІ СТОЛІТЬ**

### **1.2. Православний антропологічний дискурс початку ХХ століття**

ХХ століття поставило перед людством в цілому і перед православ'ям зокрема чимало непростих проблем. Усталена теоцентрична картина світу зазнала значних випробувань на початку століття у двох світових війнах, а потім в стрімкому розвитку науково-технічного прогресу. Варто зауважити, що, враховуючи географію поширення православ'я, ця течія християнства мала специфічні особливості впливу соціокультурних та історичних подій на її буття в соціумі та в індивідуальному бутті віруючих.

Чинники, що вплинули на розвиток антропологічних уявлень та призвели до формування новітніх антропологічних парадигм у православ'ї, можемо поділити на екстернальні та інтернальні. До інтернальних, або внутрішніх, ми відносимо ті, що торкнулися самого віровчення та пов'язані з переосмисленням ключових догматичних положень; до екстернальних, або зовнішніх, слід віднести ті соціокультурні детермінанти, які стосуються змін у сучасному світі, що не могли не вплинути, у тому числі, й на православні уявлення про людину.

Коротко розглянемо екстернальні чинники. Перш за все, наголосимо на тому, що православ'я загалом виявилось локально зосередженою християнською конфесією переважно у слов'янському, румунському і грецькому середовищах. Якщо дивитися на ці країни цивілізаційно, то тут маємо історично-цивілізаційну відсталість, певну відстороненість від духовного прогресу, а відтак і від світового рівня особистісного становлення людини.

На початку ХХ століття, в умовах царської монархічної Росії православ'я мало особливий статус істинної релігії і було панівним світоглядом переважної більшості громадян. Церква займала провідні позиції в державі, освячувала усі сторони буття людини. Віра послідовників конфесії характеризувалась глибоким переконанням в істинності саме православ'я як християнської течії та надприродному походженні існуючого державного устрою, що забезпечувало переважній більшості населення життєву світоглядну позицію, за якої воля Бога в житті окремої особистості і в бутті держави сприймалася як визначальний чинник.

Події Першої світової війни, двох революцій та Другої світової війни зумовили суттєві світоглядні зміни, що не могло не відобразитись на теологічних пошуках того періоду. Тут йдеться про крах усталених нормативних, світоглядних, ціннісних орієнтирів. Культура, на розвиток якої покладались великі сподівання в ХІХ ст., виявилась неспроможною у протистоянні тому злу, яке зненацька виявило свою сутність у двох світових війнах. У цей період ідея Бога постає стрижневим фактором, який забезпечує в умовах стрімкого знецінення людського життя, докорінних соціальних змін, надію та віру на перемогу життя. У теологічних колах лунають думки про ненадійність усього в цьому світі, крім живого Бога, крім Христа, а, відтак, крім віри.

В умовах радянської доби, під тиском ідеології “войовничого атеїзму” науковий світогляд рішуче витісняв релігійний, що ставило перед церквою складні завдання збереження власного існування. Теологічні рефлексії в цей період налаштовані переважно на збереження віри в Бога. Лише в другій половині ХХ століття відчувається значне пожвавлення теологічних пошуків.

Водночас, починаючи з другої половини ХХ століття і до сьогодні, світ знаходиться у стані неупинно зростаючої глобалізації та постмодерних рефлексій, які, в свою чергу, викликають кардинальні зміни в усіх царинах людського буття. Поки що ми можемо говорити про формування нового інформаційного суспільства, яке голосно заявило про себе в усіх сферах



життєдіяльності людини. Відомо, що сучасна людина щохвилини зазнає на собі інформаційне навантаження в один мільйон біт, хоч здатна засвоїти лише 50 тисяч біт інформації. Отже, ми знаємо, що дійсність вона формує селективно, вибірково за параметрами своїх потреб і життєвих орієнтацій. У контексті нашого питання саме на з'ясуванні, які ж потреби та життєві орієнтації має сучасна людина, за якими критеріями відбувається їх відбір, варто зупинитись докладніше. Сучасне суспільство формує вірець особистості, певною мірою протилежний біблійному образу. В суспільній свідомості чітко зафіксована модель успішної людини нашого часу, а нею є, перш за все, “економічна людина” або торговець.

Провідний філософ, психолог минулого століття Е.Фромм осмислює соціально-економічні фактори впливу на формування змістів суспільної свідомості, а, відтак, і на систему цінностей та на формування життєвої позиції сучасної людини, виділяє економічний фактор як найбільш впливовий. Зокрема, він зауважував, що ринок, як осереддя економічної системи, визначає сьогодні цінність усіх благ: ринковий день став судним днем людського успіху [265, с. 89 - 96]. Успішність людського життя визначається не загальнолюдськими цінностями, а мірою відповідності матеріально-економічному еквіваленту. Іншими словами, успішною є “людина при грошах”. Втім, оскільки людина завжди прагнула не лише до матеріального, можемо стверджувати, що прагматична настанова, яка є панівною у наш час, формує попит і на інформацію духовного типу: найбільш потрібні псевдодуховні та психотерапевтичні семінари, тренінги, книги, які пропонують рецепти збагачення.

Ринок сформував також людину-споживача. Матеріальні блага звідусіль проникають у свідомість і стають предметом найбільших уподобань. Людина “ковтає” все: напої, їжу, лекції, книги, кінофільми, сенсації тощо. Вона “ковтає” ті цінності, ідеї, які линути до неї з реклами, телебачення, способу функціонування в соціумі більше, ніж сприймає в шкільних та вузівських курсах етики, культурології чи філософії. Сьогодні людину щонайменше

цікавлять абсолютні цінності, які передбачають її тотальну відповідальність за свою життєдіяльність (що декларує християнство), натомість їй потрібні конкретні правила поведінки, дотримуючись яких вона може досягнути щонайкомfortнішого життя. Означена проблема не залишається поза увагою православних лідерів, зокрема, митрополит Володимир зазначав, надаючи визначення сучасній цивілізації: “На наших очах відбувається створення цивілізації торгівельних дрібниць, людських пустощів” [47, с. 10].

Це призвело до створення ситуації, в якій матеріальне благополуччя досягається за будь-яких умов шляхом ігнорування будь-яких загальнолюдських цінностей, а також вихолощення природи, а особливо внутрішнього природного, духовного середовища суспільства. За таких умов розтрачується у величезних масштабах інтелектуальний, технічний, технологічний, природно-ресурсний і сировинний потенціал суспільного розвитку з метою швидкої і безвідповідальної наживи. Означена соціокультурна ситуація притаманна більшості країн світу і, безумовно, не оминув цей процес і Україну. Митрополит Київський та всієї України Володимир оцінюючи аксіологічні наративи сучасності наголошував: “Товар наділяється сакральним статусом, речі обожнюються, а людина, яка первісно була покликана до володіння світом речей, перетворюється в їхнього раба” [47, с. 12].

Трансформації, яких зазнав сучасний світ, вплинули й на саму природу людини. Відмінність ситуації початку ХХ століття, яка притаманна як світу в цілому, так і Україні, за нашим переконанням, полягає не лише у тому, що змінюється погляд на людське єство, але й у тому, що вперше за всю історію людства з'являється можливість завдяки різного роду технологіям вплинути на саму природу людини, змінити її сутність. У наш час, який є періодом швидкого розвитку нано-, біо-, інфо- технологій, коли відбувається процес “технологізації” людини, що включає, окрім іншого, створення і освоєння

гуманітарних технологій, важко не втратити систему цінностей та орієнтирів, що була панівною впродовж століть.

Означені соціокультурні колізії, безумовно, спричинили суттєві зміни у суспільній свідомості, в результаті яких відбувається формування нового типу людини, яка потребує нових відповідей на питання про сутність її буття та сенс існування. Готовність православ'я до змін, що відбуваються у наш час, оцінюється дослідниками неоднозначно. Зокрема, сучасний український дослідник, професор О.Н.Саган зауважує: "...осмислення того, що консерватизм православ'я як конфесії ставить під питання його буття в умовах постмодерністських змін, самими православними богословами відбувається надто складно й переважно поверхово-апологетично. Вони й досі культивують переконання, що конфесія не може розвивати чи змінювати вчення Отців Церкви ще III-V століть, рішення перших Вселенських Соборів (IV-VIII століть), змінювати вікові традиції чи обрядовість" [217, с. 2]. Загалом погоджуючись із цим твердженням, зауважимо, що означене уявлення про принципову відсутність в православній теології реакції на соціокультурні запити є суспільно поширеним і базується на домінуванні в православній теології неопатристичного напрямку, який був заснований видатним православним богословом ХХ століття Г. Флоровським (1893-1979). Водночас, означена позиція переважно притаманна церквам Московського Патріархату. Західна православна думка, зокрема грецька, румунська, усвідомлюючи необхідність живої реакції на події сучасного соціуму, здійснює переосмислення ідей патристики в ключі здобутків сучасної філософської думки. Сучасний грецький богослов Калаїцидіс Панделіс зауважує, що в результаті домінування неопатристики, "православне богослов'я другої половини ХХ ст. втратило почуття історії та вміння взаємодіяти" [120].

Водночас, окрім неопатристики, у ХХ столітті в православній теології наявні: літургійне відродження, яке пов'язують з теологією М.Афанасьєва, О.Шмемана, а пізніше - І.Зізіуласа. В їхній теології підкреслюється

центральна роль Євхаристії в церковному устрої: кожна євхаристична громада сприймається не лише як частина Вселенської Церкви, а як місцева Церква, яка володіє всією повнотою церковності та через євхаристію пов'язана з іншими церквами. Цей напрям отримав назву “євхаристичної екклезіології”; російське відродження, яке пов'язують з теологією С.Четверикова, О.В.Карташева, Г.П.Федотова, К.В. Мочульського, І.М.Концевича, Н.А.Зернова. Центральною проблемою їхньої творчості постало осмислення російської історії, літератури, культури, духовності; відродження російської релігійно-філософської думки, представниками якого є М.Бердяєв, Н.О.Лоський, Б.П. Вишеславцев, О.П.Карсавін, І.А.Ільїн, В.Зеньковський, Л.І.Шестов, С.Булгаков. Крім зазначених напрямків, плідними та цікавими є теологічні пошуки Софронія Сахарова, Антонія Сурожского (Блум). В означених течіях православної теології спостерігається і певна трансформація антропологічної парадигми, яка свідчить, з одного боку, про бажання зберегти власне світобачення і традиції, а з іншого боку, про спроби певної модернізації.

Переходячи до аналізу інтернальних, тобто внутрішніх чинників, які стосуються безпосередньо віровчення, зауважимо, що саме на цьому ґрунті ми знаходимо в усіх течіях православної теології тенденції змін.

Перш ніж перейти до аналізу безпосередньо антропологічних уявлень у православної теології ХХ століття, наголосимо на тому, що через відсутність у християнстві догмату про людину, богословська антропологія ніколи не була центральною проблемою богослов'я і не є нею і в сьогодні. На означеному акцентують увагу сучасні православні мислителі, пояснюючи відсутність однозначного тлумачення ключових антропологічних положень. Відтак, уявлення про людину розглядаються в контексті основоположних проблем віровчення – ідеї Бога, еклесіології тощо. Принагідно зауважимо, що у ХХ столітті в православної теології спостерігається певне протиріччя, яке вплинуло на формування як філософської, так і богословської думки: хоча

антропологія не є об'єктом теологічних та філософських пошуків, антропологічний поворот стає реальністю у обох сферах. Релігія і філософія мають один й той саме вектор руху - вони спрямовані до антропологічної проблематики. Втім, як зазначає один із дослідників православної антропології А.Лоргус: “У тому і полягає криза сучасних знань про людину: в них мало самої людини, її власної сутності” [29, с. 12]. На відміну від філософської антропології, православне вчення про людину не може існувати поза взаємозв'язком понять “людина-Бог-світ”. Таким чином, ми можемо стверджувати, що православна антропологія намагається надати цілісну концепцію людини і світу, спрямовує погляд на людину, що перебуває у певній системі координат. Втрату зв'язку людини з Богом представники різних течій сучасного православ'я називають основним чинником антропологічної кризи.

Важливим моментом, на якому ми вважаємо за потрібне акцентувати увагу, є цілісний підхід до проблеми людини, що пропонується у православній антропології. У деяких сучасних філософських теоріях, передовсім ми маємо на увазі постмодернізм, суб'єкт є лише точкою перетину різних дискурсів, тому намагання православної антропології утвердити холістичну концепцію вступає у дисонанс з філософськими парадигмами, які формуються наприкінці ХХ століття.

Зміни, що відбуваються протягом ХХ-ХХІ століть, передбачають трансформацію ціннісної системи. Тому ще один аспект, до якого ми маємо звернутися, розглядаючи питання антропології, - це, безперечно, аксіологічна складова православного вчення про людину. Намагання православ'я зберегти традиційні цінності, надати відповідь на питання: як має поводитися людина у сучасному світі, як протистояти змінам, що протирічать основам віровчення, заслуговує на окрему увагу. Характеризуючи цінності православної антропології та показуючи їх крізь призму головної цінності — вічного життя, патріарх Філарет (Денисенко) зазначає: “У нашій свідомості вічне життя

виправдовує існування на землі коханої людини; незамінні для нас риси милого обличчя; незабутні спогади дитинства; перший порив юності служити правді; сімейне щастя; поля і луки, гори і долини України; і батьківський дім; і всі ті неповторні рисочки життя; і всі зовнішні досягнення людської творчості; і подвиг героїзму; і боротьбу зі злом; і шукання правди. Все це тісно пов'язане з виправданням існування кожної людини, хай і грішної, але Богом створеної, яка являє собою величезну цінність” [255].

У контексті означеного вище, аналіз наявних трансформацій в православній антропології ХХ століття потребує більш детального розгляду особливостей антропології неопатристики, оскільки означена течія є домінантною у православ'ї. Повертаючись до неопатристики, зауважимо, що в контексті антропології ця течія через її “екзистенціальну” сутність порушила низку актуальних і для сьогодення антропологічних проблем.

У ході дискусії навколо вчення С. Булгакова про Софію, філософ і православний теолог Г. Флоровський прийшов до необхідності критичної оцінки здобутків академічної теології та російської релігійної філософії. Результатом цього переосмислення стала його праця “Шляхи російського богослов'я” (1937), у якій він приходить до висновків, що російська релігійна філософія та академічна теологія перебували під відчутним впливом західних метафізичних та ліберальних теологів і не розробляли методології, яка дала б можливість адекватно виразити православне віровчення. Г.Флоровський закликав до пошуку нової парадигми православного богослов'я.

Дослідники богословської спадщини Г.Флоровського вказують на його провідну роль у зародженні неопатристики. У пошуці нової парадигми православного мислення богослов доходить висновку про те, що головним завданням для неї мало стати відновлення теологічного мислення грецької патристики. Головним завданням для неї, на думку богослова, мало стати відновлення теологічного мислення грецької патристики. Г.Флоровський вважав за необхідне відійти від метафізичного і ліберального стилів думки,

характерних для православних мислителів XVII – початку XX ст. Нову парадигму теологічного мислення Г.Флоровський назвав “неопатристичним синтезом”, який передбачав повернення до “букв” та “духу” отців [260, с. 506]. При цьому “буква” – це основні поняття і концепції класичної грецької патристики і пізньовізантійського ісихастського відродження, а “дух” – це патристичний стиль мислення: поєднання біблійного погляду на історію, Бога, людину і світ з еллінізмом. Грецьку патристику Г.Флоровський вважав взірцевим виразом православного переказу, – укоріненого в Біблії, вираженого в догматичній теології, літургії та іконописі [260, с. 509].

Зауважимо на тому, що проблематика людини вирішується Г.Флоровським у контексті релігійного персоналізму. Пізнає Бога “жива людина”, емпіричний суб’єкт, вільна особистість [259, с. 121 - 140]. Богослов заперечує інші тлумачення суб’єкту релігійного пізнання – як “свідомості взагалі”, “екзистенції”, “благодатної віри”, “містичної інтуїції” чи “трансцендентального суб’єкту” [259, с. 125 - 130]. Г.Флоровський відстоює біблійний персоналізм, для якого особистість може сприйняти одкровення в мовчанні, звільнившись від усіх гіпотез про Бога. Утримується від суджень конкретна людина, для якої сприймання одкровення є особистісним переживанням віри, яка лише здається “містичною”; втім нічого суто містичного в мовчанні свідомості при прийнятті одкровення Бога на віру немає. Ця німота – звичайне утримання від суджень, проста відкритість до дійсності, в даному випадку, – до слів Писання, особиста свідомо довіра Богу. Варто зауважити, що у Г.Флоровського в теологічній формі виражені філософські теорії про суспільно-історичну природу людської свідомості та відкритість людини до трансцендентного.

Таким чином, ми можемо зазначити, що саме в антропології Г.Флоровський пропонує нову парадигму, повернення до образів і понять патристики, на новому рівні і відтворює синтетичне поєднання зі стилем мислення, який ще не був притаманний православ'ю на початку XX століття. Наголошуючи на новій парадигмі мислення в творчості Г.Флоровського,

водночас зауважимо і на тому, що споріднює її із уже існуючими традиціями православної антропології. Зокрема, на нашу думку, утримання від суджень та відкритість до дійсності споріднюють концепцію теолога з традицією ісихазму. Вчення Г. Флоровського є цінним насамперед тому, що відкриває можливість заснування нового дискурсу у сучасній православній теології. Втім, маємо звернути увагу і на наявність у вченні холистичної антропологічної теорії, що є дуже близькою до релігійного персоналізму, бо пізнати Бога, за думкою Г. Флоровського, може лише цілісна людина, що є особистістю.

Зародження нової православної теології було здобутком не лише Г.Флоровського, а й богослова Володимира Лоського (1903-1958). У середині 1930-х років В.Лоський самостійно виступив з критикою теології С.Булгакова, закидаючи їй принципове розходження з православною вірою [153, с. 390 - 502]. Причину такої незгоди він вбачав у залежності софіології від західної філософської метафізики. Але В.Лоський, на відміну від Флоровського, розпочав побудову неопатристичної теології не на основі “християнського еллінізму”, а на ґрунті християнського персоналізму та екзистенціалізму. Переїнявши ідею неопатристичного синтезу, В.Лоський по-іншому розумів можливість його створення. Якщо Г.Флоровський переконував в необхідності відродження об’єктивно-ідеалістичної онтології християнського еллінізму, то Лоський закликав повернутися до біблійно-есхатологічної, персонально-містичної традиції в православ’ї, і відхід від неї пов’язував з еллінізацією християнства [151, с. 112 - 172].

Теолог констатує пряму відповідність між містикою і теологією: “Немає християнської містики без богослов’я і, що важливіше, немає богослов’я без містики” [152, с. 98]. Для В.Лоського, містика – це вершина богослов’я, а богословський дискурс є “лише деяка сукупність знань, яка слугує меті, що перевищує всяке знання”, тобто обоженню людини. Догмати і богослов’я – це основа духовного життя, вони “забезпечують для християн можливість досягнення повноти містичного єднання з Богом”. Тобто, для В.Лоського



містичне богослов'я – це ті богословські начала, які необхідні для розуміння духовного життя [152, с. 100].

В.Лоський створює екзистенційне вчення про суб'єкт богопізнання. Для нього характерне розрізнення індивіда – простої людини, “окремої природи” та особистості – справжньої людини, яка “стала надлюдською сутністю” [152, с. 129]. Зазначений погляд, що набув поширення у наш час, був зовсім чужим для Отців церкви, для яких іпостась – це індивід, будь-яка окрема істота, а особистість – це “індивід розумної природи”, якими є люди, ангели, Божі іпостасі. Тобто, особистість в Отців – це онтологічний факт, окреме існування, тоді як у В.Лоського вона є самосвідомістю, свободою чи взагалі чимось “таємничим і невидимим”.

Осмишуючи категорії природи та сутності людини, богослов порушує проблему креативної здатності людини до богостановлення. Як стверджує богослов, природа (сутність) людини незмінна і завжди однаково є образом Бога, навіть у стані гріхопадіння. Стати ж подібною Богу має саме особистість. Природу людини визначив Бог – раз і назавжди. І лише тому, що В. Лоський переходить від об'єктивно-ідеалістичної антропології до екзистенціалістичної, людина в нього виступає творцем власної природи, екзистенцією, яка визначає свою “сутність”. В. Лоський вважав покликанням особистості добровільне екстатичне трансцендування над власною сутністю.

Учення Лоського про акт пізнання так само має відмінність від патристичного. Богослов вважає, що благодать Божа, яка є предметом і засобом богопізнання, має особистісний характер: вона є присутністю іпостасі Св. Духа, що нібито дарується людині під час хрещення. Цілковито апофатичний Бог виступає як особистість для людини, що досягає стану богознання. А тому пізнаються нібито особистості: спершу Св. Дух, а через нього – Син і Отець. І допомагає пізнанню також не просто благодать, а особистість Духа Святого. На думку В.Лоського, всі таїнства церкви впливають лише на стан людської природи, а вплив на особистість здійснює Св. Дух. Таким чином, самі по собі таїнства не дають досвіду богоспівкування

та богознання, для цього необхідні особисті переживання таїнств, переживання особистого досвіду та особистої любові.

Згідно з В.Лоським, людина є особистістю лише в разі повноти спілкування всього людства [152, с. 172 - 173]. Якщо ж людина “відчужена” від такого спілкування, вона вже не особистість, а індивід. Мати чесноти може лише особистість, яка вільно спілкується з Богом та іншими людьми, а індивід змушений слідувати за власними схильностями до гріха. Тобто, без спілкування з Богом та іншими людина потрапляє в залежність від власної природи і стає індивідом, “відчуженим”, “самолюбцем” [152, с. 173 - 175].

Таким чином, можемо зробити висновок, що в межах антропології В.Лоського людина є особистістю (екзистенцією) і як особистість вона є свободою, загадковим надраціональним “розумом”, що може пізнавати лише тоді, коли людська особистість має “досвід” трансценденції над собою і світом. Цей досвід можна порівняти із ясперівським поняттям “прикордонної ситуації”, в яку людина потрапляє при спробах “помислити”, або “відчути” Бога. Цей самий досвід виступає і критерієм істини. Отже, будь-які види богопізнання та самопізнання, що не ґрунтуються на містичному досвіді особистої трансцендентності, автоматично вважаються неістинними. Як підсумок, зазначимо, що В. Лоський у своїх роздумах про людину дотримується принципів неопатристики, хоч і намагається їх модернізувати.

Особливу увагу антропологічним питанням приділяє інший представник “Паризької школи” П.Н.Євдокимов (1901-1970). Його теологічні пошуки найбільшою мірою зосереджені на антропологічних питаннях. Християнська метафізика, в роздумах богослова, так тісно пов’язана з антропологією, що можна стверджувати, що остання є її альфою та омегою. Він намагається розкрити внутрішню мету православного життя – служіння Христу у вченні, богослужінні та в житті, що призводить до обожнення тварі як основної мети створеного буття. Роздуми про людину П.Євдокимов починає із визначення гносеологічних меж людини. Він наголошує на людській здатності отримати уявлення про славу Бога та уявити собі

“абсолютну сутність”, однак пізнання Бога є актом божественної ініціативи, коренем якої є божественне людинолюбство: “знання людини Богом народжує ім’я Боже в людській відповіді: “Ти, кого розлюбила душа моя”. Це одкровення сходять до божественного людинолюбства, Його одвічного рішення про втілення, обумовленого Його місцем – людиною, створеною за образом Божим” [98, с. 72].

Відтак, Бог наділяє людину здатністю безвідплатної віри та вродженою благодаттю споглядальної сприйнятливості. Це є та підстава, яка уможливорює перехід від простого сприйняття до інтелектуального і далі до надінтелектуального бачення: “око душі бачить єдину реальність, божественну Одиницю. Ніколи не будучи абстрактним, бачення, завершуючись в любові, постає як тезис (Богопізнання), харизматичний союз та співучасть. Дійсно, аскетичний катарсис очищує сприйняття світу від видимості, але бачення Бога в його творіннях, викладає лише знання про його могутність. І лише всередині естасисту (входження всередину) та в божественному втіленні знаходить душа необхідні умови для виходу за межі будь-якого суто інтелектуального знання, “богослов’я символів” та для пізнання Бога, який пропонує себе у своїй благодаті; це дуже конкретний шлях прямого непонятійного пізнання, “духовного почуття” божественної близькості, присутності Бога в душі” [98, с. 73].

П. Євдокимов зауважує, що східна традиція розпізнає в людині наявність ума (здатність поєднувати протилежності та приходити до тотожності через благодать) та розуму (здатність дискурсивного мислення, заснованого на логічному принципі протиріччя та формальної тотожності та зверненості до багатоманітності, а, відтак, “віддаленості від Бога” [98, с. 73]. Означені гносеологічні якості теолог розділяє між пізнанням сердечним (ум) та пізнанням від голови (розум). На його погляд, це пояснює позицію православ’я - чому воно не визначається в термінах інтелектуальних, а походить від пережитого досвіду, “сприйняття трансцендентного” [98, с. 72].

Зауважмо на тому, що в контексті розрізнення інтелектуального та досвідного знання П. Євдокімов виражає традиційну позицію православної теології. Зокрема, богослов наголошує на тому, що в екзистенціальному аспекті віри здійснюється збіг віри та знання, як нерозривно єдине в серці-розумі, що перевершує інтелектуалізм і здійснює переворот в усій організації людського буття. “Божественна трансцендентність вчить, що не можна іти до Бога інакше, ніж відправляючись від Нього і знаходячись уже в Ньому” [98, с. 75]. Мова йде про божественне пришестя в душу, яке може бути сприйняте лише за допомогою очей віри [98, с. 76]. Мова йде не про те, щоби знати щось про Бога, а про те, щоби Бога мати в собі [98, с. 76].

Процес обоження постає у П.Євдокімова триєдним актом, в який залучаються три природи – людина, таїнство причастя та Бог. Лише в такий спосіб здійснюється кінцева мета не лише буття людини, а і кінцева мета буття створеного світу, оскільки усе створене має своєю кінцевою метою обоження. Богослов наголошує, що людина набуває божественну природу, оскільки, “Чим сутність, Якій причащаються (μετεχόμενον), є за Своєю природою, в те Воно неминуче перетворює і ту сутність, яка причащається (τομετεχόν)”, “через єдність з Безсмертним людина стає безсмертною” [98, с. 77].

П. Євдокімов зауважує: “Православ’я – це не релігія Слова в сенсі Реформації, воно не виражається в уявленнях діалектики, яка навіть будучи “парадоксальною”, не стає від цього менш раціональною”, “це діалог людського духу та Духу Божого, який творить єдність в стані “обоження”: “Бог єднається лише з богами” [98, с. 78], це наука, яка “стає любов’ю” [98, с. 78]. “Боголюдський принцип вчить, що людина є суб’єктом, особистістю лише тоді, коли вона є членом Тіла; її свідомість володіє соборною та синергійною структурою” [98, с. 79].

Зауважимо на тому, що оригінальною і, певною мірою, незвичною є позиція П.Євдокімова щодо меж пізнання людини та здатності її уявити “абсолютну сутність”, адже це майже позбавляє людину будь-яких кордонів,

робить можливості людини безмежними. На нашу думку, означена позиція постає новаторською в контексті православ'я. А от думка, що процес богопізнання є актом божественної ініціативи, є більш розповсюдженою у православній антропології. Подібні мотиви ми знаходимо у вченні ісихазму.

Паралельно із неопатристикою з початку ХХ століття розвивався й інший напрям православної теології, який загально прийнято називати російська богословська думка. Зауважимо, що ці два напрями мали протилежні підходи до вирішення проблем, які постали перед суспільством початку ХХ століття та православними богословами. Як слушно зауважує К.Панделіс, “російська школа богослов'я займала позицію прийняття світу, яка базувалась на прагненні зробити православ'я відкритим для умов та вимог сучасності, в той час як неопатристика схилялась до більш-менш стриманого та споглядального підходу, закликаючи до “повернення до отців” та звільнення православ'я від західних та модерністських впливів останніх століть, що в результаті не дало православ'ю по справжньому заглибитись в сучасні проблеми” [120].

Оскільки вплив російської богословської думки на розвиток православного богослов'я порівняно із неопатристикою виявився незначним, розглянемо антропологічні погляди найвидатніших постатей цього напрямку. Найвизначнішою постаттю релігійної філософської думки першої половини ХХ століття є Микола Олександрович Бердяєв (1874-1948), найбільш яскравий представник російського екзистенціалізму. М.Бердяєв називає основною протилежністю, яка повинна розвиватися у світогляді філософа, протилежність між духом і природою. Дух є суб'єкт, життя, творчість і свобода, природа - об'єкт, річ, необхідність і нерухомість. Пізнання духу досягається за допомогою досвіду. Бог є дух. Ті з людей, хто мав духовний досвід і досвід творчості, не потребують раціонального доказу існування Бога.

Розвиваючи у своєму вченні тему творчості і духовності, М.Бердяєв приділяє величезну увагу ідеї свободи, в якій розкривається зв'язок між Богом, Всесвітом і людиною [22]. Він розрізняє три види свободи: первинну

ірраціональну свободу, тобто довільність; раціональну свободу, тобто виконання морального обов'язку, і, нарешті, свободу, сповнену любов'ю Бога. Він стверджує, що свобода не створюється Богом, і тому Бог не може бути відповідальним за свободу, яка породила зло. Первинна свобода обумовлює можливість як добра, так і зла. Таким чином, дії людини, що володіє свободою волі, не може передбачити навіть Бог: він виступає помічником, щоб воля людини ставала добром.

У центрі філософської концепції М.Бердяєва особа в усій різноманітності її духовного життя. Особа розуміється філософом не як мала частина соціального цілого (держави, роду, соціальної групи), а як всесвіт-універсум, мікрокосм. В цьому контексті богослов є продовжувачем патристичної лінії. Богослов наголошує на важливості усвідомлення того, що особа не просто маленька копія величезного понадчуттєвого світу, а й абсолютна цінність світу. Важливо, що особа не просто маленька копія величезного понадчуттєвого світу, а й абсолютна цінність світу. Поняття особи у Миколи Бердяєва має концептуальний зміст: усі його роздуми починаються і закінчуються поняттям людина, вважається, що кожна людина є особистість, що основа її духовного буття і призначення людини полягає саме у можливості відкриття у собі особистості шляхом безкінечного самоутвердження. Суть людини полягає не в загальному і родовому, а в індивідуальному. Особа має свій неповторний образ. Індивідуальне буття людини, вважає Микола Бердяєв, є первісним, визначальним [22].

Зовнішня реалізація всього індивідуального і неповторного, що має людина, складає, на думку Бердяєва, зміст творчості. Творчість – найважливіша характеристика людини як особистості. Свобода у Миколи Бердяєва є проявом духовного виміру людини як особистості. Особа, насамперед, за духовною природою є істота вільна і творча. Свобода є позитивною, творчою потужністю, що нічим не обумовлюється і не обґрунтовується, – це потужність духу творити не з природного світу, а із

самого себе. Свобода, вважає Микола Бердяєв, є самоочевидною і не потребує зайвих філософських обґрунтувань і доказів [22].

М.Бердяєв протиставляє свободу особистості та світ необхідності, який підкорює людину. Філософ негативно характеризує не тільки необхідність, а й будь-яку форму визначення взагалі. Усі форми визначення вважаються видами рабства людини. Проблема суперечностей рабства і свободи набуває змісту вічної боротьби світу духовного, де панує свобода і творчість, і світу зовнішнього, об'єктивованого. Філософ виділяє різні рівні свободи людини: формальний, -близький до свавілля; матеріальний і вищий, духовно досконалий рівень свободи. У формальній свободі воля взагалі не має предмета свого вибору.

Зауважимо на тому, що у формальній свободі воля, на думку М.Бердяєва взагалі не має предмету свого вибору. Водночас, матеріальній свободі такий предмет є. Але це ще замало мати предмет своїх прагнень: такий предмет може бути зовнішнім чи випадковим, і не відбивати суті самої особи. Досконалий, зрілий рівень свободи припускає зростання і підіймання внутрішньої людини, її органічне об'єднання з іншими людьми і космосом. Зміст теорії свободи М.Бердяєва полягає в усвідомленні того, що свобода людини є динамічний, що розгортається протягом життя, процес.

Людина, - за М.Бердяєвим, - є трансцендентною щодо світу свого наявного буття, оскільки вона абсолютно вільна творча особистість і в певному розумінні є Боголюдиною. Сутнісним у людині є не її душа й тіло, і навіть не їх єдність, а дух, який стоїть над тілом і душею, охоплює їх у собі, опосередковує, визначає собою людське в них (в душі й тілі). Цю єдність не можна раціонально пояснити. Вона не підлягає науковому дослідженню. Це - предмет віри, "диво" [22].

Як і попередні дослідники, М.Бердяєв приділяє значну увагу питанню особистості, пояснюючи його через категорії свободи та творчості. Погляд на свободу як можливість людини вийти за межі власного буття, здійснити

трансцендентний акт споріднює його концепцію як з філософськими, так і з богословськими роздумами, що були характерними для минулого століття.

Іншим видатним релігійним філософом початку ХХ століття, антропологічні пошуки якого є актуальними і для сьогодення, є Павло Флоренський (1882-1937). Його релігійно-філософська антропологія привертала увагу широкого кола мислителів. Водночас маємо неоднозначність оцінок та широкий діапазон тлумачень його вчення про людину. Зауважимо на тому, що оцінка антропологічної спадщини П.Флоренського надто залежить від методологічного підходу дослідника, що зумовлює надто широкий діапазон висновків - від повного заперечення наявності антропологічної проблематики як такої в творчості мислителя до розкриття її сутності як єдності творящої та створеної природи. Так, зокрема, М.Бердяєв вважав, що в творчості П.Флоренського відсутня “тема людини”, “релігійна проблема людини” [22, с. 284] як така. До подібного висновку приходять і сучасний мислитель С.Хоружий. Він зауважує: “Досвід антроподицеї з “центральним питанням - христологічним” ніколи не був здійснений П.Флоренським” [271, с. 92]. Лунають і зовсім негативні оцінки антропології П.Флоренського. Сучасний дослідник І.Євлампієв зауважує, що в творчості П.Флоренського “людина сама по собі є не більш ніж “порожнє місце”, яке повинне бути заповнене ззовні духовним змістом” [99, с. 394 - 395]. Однак, Н.Павлюченков, здійснивши комплексний аналіз антропології П.Флоренського, дійшов висновку, що найбільш загальною людиною представлена в його творах, як жива та неподільна єдність двох реальностей, які існують у часі та Божественній вічності [198].

Проблема людини, як відомо, піднімається П.Флоренським у контексті теодицеї та антроподицеї. Зрозуміти антропологічні погляди мислителя можливо лише, здійснюючи комплексний аналіз його онтологічних та антропологічних уявлень. Зауважимо, що людина і світ в концепції П.Флоренського органічно єдині. Людина є одночасно і мікрокосмом, і макрокосмом, як і світ одночасно є макро- і мікроантропос. Таким чином,



людина і світ складають єдине ціле. Устрій людини є дзеркальним відображенням світу. Метою будь-якого буття є обоження. Обожена вічна реальність конститується П.Флоренським в антропології через категорії “Образ Божий”, “Ангел охоронець” та “Ім’я”. Ця реальність є найбільш значимою ноуменальною основою людини, стосовно якої все інше в людині розглядається як феномен.

Характерною рисою теперішнього стану буття, з точки зору мислителя, є антиномічність. Вона зумовлена привнесеним людиною в світ злом і гріхом. Основним питанням антропологиї є узгодження віри в те, що людина є образом та подобою Бога, досконалою і розумною, але, водночас, гріховною і ущербною. Об’єктивна реальність “богозданої тварі” має два рівні – вищу природу (чисте ядро божественного творіння) та природу, ушкоджену гріхом. П.Флоренський констатує: “Немає в людині ніякої реальності, яка би була б злом” [257, с. 267]. Проблема зла полягає в хибному використанні сил та здібностей людини, тобто у спотворенні порядку реальності. Зло є духовне викривлення, а гріх – все те, що до цього спонукає. Отже, метою людського життя є необхідність повернути цілісність, повернутися до “непошкодженої природи”. Єдиним шляхом для цього є зречення суб’єктивності, суцільна налаштованість на об’єктивне, що є дійсно істинним. Власне, це і є умова відновлення духовної особистості. Відтак, в основі антропологиї П.Флоренського покладена ідея очищення та спасіння людини, освячення та обоження людської сутності. Ключовим поняттям у цьому контексті є людина літургійна (*homoliturgis*).

У праці “Культ, релігія та культура” П.Флоренський стверджує: “Людина є *homoliturgis*”. Визначення людини починається з пошуку діяльності, за допомогою якої і в якій людина вперше робиться людиною. Така діяльність є трансцендентальною умовою усіх діяльностей розуму та, зрештою, трансцендентальною умовою і самого розуму. Будь-яка діяльність розуму і результати цієї діяльності є продуктами культової “першодіяльності”. Отже, антропогенетично “людина є *homo liturgus*”,

оскільки в діяльності літургійній необхідно бачити серцевину діяльності людини взагалі, першодіяльності.

Для глибшого розуміння людини літургійної необхідно зупинитись на іншому боці природи людини – людини трагічної. Людина, в антропології Флоренського, є детермінованою вищою космічною метою. Відтак, вважаючи себе вільною, вона, в дійсності, є знаряддям хаотичного життя – рушійної сили світової еволюції, яка направлена на перетворення Всесвіту в тіло небесної людини. Однак, життя – це певна реальність, в якій розкривається трагізм як людини язичницької епохи, так і людини сучасної, яка знаходиться на шляху до справжнього життя. Категорія життя дозволила Флоренському здійснити перехід із філософії господарства до філософії культу: “Побудова знарядь, оскільки вона не осмислена, корінням своїм має стихійний початок людини. Продовжуючи наше тіло, ця діяльність по суті є саме те, що будувало наше тіло. Вона - прибіт стихій. Це - сліпа, напіраюча міць, яка не знає ніякого стримання <...>. Це - початок розірвання. Його називали початком діонісійським. Я волію назвати більш точно <...> - початком титанічним” [257, с. 139]. Титанічний початок є причиною розриву в природі людини усії (загальної сутності) та іпостасі (індивіда). З точки зору П.Флоренського, це відповідно “стихійна” родова основа людини і її розумний початок, який протистоїть внутрішньому хаосу. Взаємодія усії та іпостаті забезпечує всі творчі здібності та саме життя людини. В культурі відбувається їх поєднання.

Додатково зауважимо, що в теології П.Флоровського культ постає реальністю, яка необхідно існує в просторі і часі з метою забезпечення людині можливості подолання внутрішнього хаосу, оскільки в культурі відбувається поєднання усії та іпостасі. Тут поєднується безмежно мінлива міць автономної волі-уяви і стійкі, тобто твердо визначені, зримі образи, “види” трансцендентної ідеї, які сприймаються як святині. Але зіткнення суб’єктивної людської волі та “чужого” відстороненого ідеалу, витоково антиномічне і тому потенційно завжди трагічне. Доля розвитку особистості приречена на трагічне занурення у гріх.

За Флоренським, тільки “в Бозі гармонія усії і іпостасі” [30, с. 114] - повна тотожність образу та ідеї, власної волі та абсолютного сенсу. Людина ж досягає осмисленості своєї діяльності опосередковано - через конкретний культ.

Стверджуючи, що людина є *homo liturgis*, П.Флоренський вказував на те, що людина покликана не лише бути “співпрацівником” Божим, але вона є і учасницею надкосмічної літургії. Поєднуючись з Богом, людина тут не розчиняється в Ньому, а, навпаки, відновлює порушену стражданням і смертю цілість своєї істоти, досягаючи повноти і досконалості свого людського життя. Тіло людини літургійної є “красота, образ невимовної слави Божої” [258, с. 267]. Отже, вінець творіння - досконала людина - вміщує в собі повноту Божу, стає Боголюдиною; в цьому і полягає рішення основного питання життя - єдино можливий вихід з порочного кола, в якому обертається світ. В релігійно-культовій, літургійній діяльності відбувається онтологізація світогляду, господарства та творчості людини.

Культ, в сучасному його стані, – є “кристалічний зародок” космічної літургії, яка охоплює увесь Всесвіт. Людина – служитель космічної літургії. Суть цієї діяльності розкривається в догматі про іконошанування. На думку Флоренського, ікони, як і мощі святих, є вічними за будь-яких умов. Отже, і літургія є вічною. Людина ж літургійна є обоженою людиною.

Отже, категорія “людина літургійна” розкриває в антропології А.Флоренського істинну сутність людини. Людина за своєю природою є релігійною, оскільки тільки через релігійний культ вона здобуває свою цілісність. Розкриваючи сутність людини, тобто порушуючи центральне антропологічне питання, П.Флоренський дає відповідь і на питання про феномен релігії. На його думку, релігія є необхідною умовою буття людини. Релігія є необхідною умовою буття людини, і саме в ній забезпечується єдність вічної реальності та емпіричної даності, забезпечується умова здійснення мети людського буття - можливість бути “людиною літургійною”.

Як підсумок, зазначимо, що творчість П.Флоренського, який провів спробу створення цілісної християнської антропології, цікава, перш за все, зверненням до онтології, поєднанням проблеми людини з проблемою буття, вченням про тотожність людини і світу. Ще один момент антропологічної концепції П.Флоренського, який потребує нашої особливої уваги – це розуміння необхідності повернення до цілісної природи людини, яке можливе завдяки літургії. Таким чином, від онтологічних та антропологічних проблем П.Флоренський переходить до того аспекту, який є одним з визначальних для будь-якої релігійної конфесії, а саме, до питання культу.

Підсумовуючи, зазначимо, що соціокультурні детермінанти початку ХХ століття створили передумови, в яких православна теологія потребувала оновлення відповідно до запитів того часу. Питання православної антропології порушуються в контексті богословського дискурсу між представниками неопатристики та російської школи богослов'я. Виходячи з того, що мислителі неопатристики намагались здійснити оновлення православної теології в контексті традиції Святих Отців, звідки вони намагались запозичити понятійний апарат для звернення до сучасного їм світу, неопатристична антропологія істинну природу людини розкриває поза світом її соціального буття та її суспільних запитів. Представники російської школи богослов'я створюють антропологію, звернену до світу, в якій людина розглядається в контексті її цілісної природи.

## **2.2. Тенденції розвитку західної православної антропології ХХ – початку ХХІ століття**

Започаткований неопатристичний синтез отримує своє продовження та поглиблення в працях більшості богословів ХХ століття, зокрема

архімандрита Кіпріана Керна, архієпископа В.Кривошеїна, Іоанна Майєндорфа, Д.Станілоє, Іустина Поповича та інших.

Зауважимо, що означені богослови, залишаючись в межах неопатристики, значно поглиблюють антропологію ісихазму, що, на нашу думку, зумовило її популярність сьогодні. Антропологія ісихазму є формою містичного пізнання і, безумовно, є унікальним, досить цікавим виразом православного вчення про людину. У “Всесвітній енциклопедії: Філософія” ісихазм (від грец. *hesuchia* – спокій, мовчання, відстороненість) трактується як містична традиція богоспоглядання в православній церкві, релігійна практика, яка є сукупністю інтроспекції молитовного заглиблення та іноді деяких фізичних вправ (піст, нерухомисть, контроль дихання та ін.) [48, с. 436].

Відомий ісихаст ХХ століття архім. Софроній Сахаров (1896-1993) [222; 223, с. 331 – 348; 224], здійснюючи у своїх творах теоретичні інтерпретації власних інтенсивних містичних переживань, розвинув своєрідну персоналістичну неоплатонічну теологію [273, с. 80]. Таке тлумачення творчості Софронія Сахарова базується на особливій ролі поняття особистості в його творчості. Богослов постійно підкреслював, що об’єкт богознання є особистістю, суб’єкт теогносії – теж особистість, і процес богознання відбувається як особистісний зв’язок. Особистість є пізнаваною, відкритою для пізнання. Саме як особистість, Бог відкритий для пізнання всім, хто намагатиметься спілкуватися з Ним через віру, виконання моральних заповідей та містичну молитву. Пізнання Бога є його особистою відкритістю до людини, є спілкуванням Бога з людиною [273, с. 83].

Зауважимо на тому, що персоналістичну концепцію С.Сахарова не можливо зрозуміти поза розглядом вчення про Бога в його тісному взаємозв’язку з розумінням людини як образу та подоби Бога. Відтак, антропологія Софронія Сахарова, безумовно, ґрунтується на тріадології та христології, але вчення про особистість набуває у нього особливого значення. Софроній стверджує, що людина, як образ Бога, іпостасна, оскільки іпостасне

буття Бога. Такі уявлення сформувавши твердження про те, що подібно тому, як Божественний Логос сприйняв людську плоть, став видимим та пізнаваним, так і людський дух не безформлений і не абстрактний, але наділений можливістю самовиразу посередництвом власного тіла. Людська іпостась дійсно існує, оскільки втілений Христос іпостасно відкрив, що Бог – це не ілюзорний плід людської уяви, створений страхом перед невідомими безособовими сферами, а істинна реальність. Божественний Дух обіймає все суще та іпостасно передає цю можливість людині.

Людина здатна пізнати Бога і в досягненні обоження, згідно зі вченням Софронія, проходить три стадії: 1) першопочаткове поєднання з Богом, коли людина сприймає відвідування вічності з любов'ю [224, с. 200 - 202]; 2) період богоставленості; благодать іноді наближається, оновлює сили подвижника і знову його залишає, ця стадія потрібна для зростання людини в здібності до вічного самоствердження; 3) досвід обоження; ця стадія в досконалості не може бути довготривалою, оскільки обожене земне тіло не витримує, “з необхідністю послідує перехід від смерті в життя” [228, с. 159]. Власний містичний досвід спонукав Софронія Сахарова стверджувати, що монаху “властиво відчувати, що все перехідне втрачає будь-який сенс, якщо за ним не послідує Божественна вічність, на пошуках якої сконцентрована вся його сутність. О, сей дивний та таємничий процес! У молитві останньої напруги дух наш сходить до возлюбленого Бога із швидкістю, яка перевершує швидкість світла: він створений таким, що в одну мить він пронизує та наповнює безмежність безодень. Коли ж являється Світло Божества, тоді в незмірно короткий термін він сприймає одкровення про багатство духовного світу” [225, с. 40].

Теологія С.Сахарова, безумовно постає розвиненою богословською системою, однак, вона не можлива без містичного досвіду. Як ісихаст, богослов поєднує досвідне знання Бога з високим рівнем інтелектуального знання про Бога. На прикладі власного досвіду Софроній описує мить, коли

Бог дає можливість людині в короткій події, яка відбувається за допомогою людських енергій, пережити вічне торжество любові до Бога та ближнього, тобто досягнути мети власного життя. Про природу обоження пише наш сучасник свящ. Н.Кім: “Отже, призначення людини у вищому розумінні - це перетворення світу. Але ця велика мета не може бути досягнута людиною власними силами у її нинішньому стані падіння. Тоді виконання призначення призводить до здійснення покликання людини - обоження. Тобто існує зв'язок обоження і перетворення світу, перетворення саме через обожене людини” [126].

Вагомим голосом сучасної православної теології є відомий сербський богослов архім. Юстин Попович. У своєму вченні богослов порушує важливе питання про місце і роль людського прагнення до здобуття та пізнання Бога. Він наголошує на тому, що людина, всі думки якої спрямовані до Бога, відрізняється тим, що прагне набуття всіх божественних чеснот, виконання заповідей Бога. Такій людині Бог відкривається як Любов, Світло, Дух, Розум і Добро. Важливим є те, що для арх. Ю.Поповича, Бог ніколи не відкривається як принципово непізнаване, як “морок” чи “ніщо”. Таким чином, богослов дотримується позиції відносної апофатики, відповідно до якої межі пізнанню Бога визначаються його нескінченністю.

У богословській спадщині арх. Ю.Поповича ісихазм постає не як виключно чернечий шлях богопізнання, а як істинна і єдина онтологічна реальність. Богослов розвиває своєрідну “теологію благодатного життя” для побудови якої використовує дискурс грецьких отців, який він оцінює як універсальну мову для вираження містичного досвіду. Для Юстина Бог – це Буття, Благо, Життя, він має свої божественні властивості – чесноти. Відповідно, Бог створює людину як буття. Отже, за своєю суттю людина настільки є образом Божим, що Юстин Попович називає людську душу “боголюдською” [203, с. 89 - 147]. Людина всіма суттєвими здібностями причетна до суттєвих властивостей Бога чи Боголюдини: розумом –

Розумності, волею – Волі, душею – Душі Христа. У Ю.Поповича причетність до божественного буття може бути мінімальною – такою, що дозволяє людині жити як тварині чи істоті розумній, а може бути максимальною – тоді людина живе так само, як і Бог-Життя, тобто досягає “обоження”. У такому погляді ми вбачаємо катафатичний метод пізнання Бога, спростовуючи версію, що православні містика й тегносія є неодмінно апофатичними.

Варто зауважити, що арх. Ю.Попович не виводить радикальної різниці між сутнісним та особистим в людині. Під час спілкування людини з Богом вся людська особистість причетна Богові особистостей. Для нього істинність людського життя можлива лише в причетності Богові [204, с. 20 - 23]. Відтак, антропологічне та метафізичне в теології Ю.Поповича тісно поєднане між собою. Це дає підстави стверджувати, що Бога можна пізнати лише у єднанні з ним. В процесі пізнання об’єкт та суб’єкт складають єдине ціле. Людина знає Бога як “зміст” своєї особистості, як єдине з собою. Єдність з Богом є такою, що він не протистоїть людині як об’єкт, а вона не є суб’єктом. У єдності Бога і людини подолання суб’єкто-об’єктної дихотомії відбувається через визнання часткової тотожності людини Богові за причетністю. Процес пізнання здійснюється через вольовий акт людини. Тотожність Богові у християнина має зростати, а нетотожність – зменшуватися. Лише деколи, як створене сутнє, людина в стані довершеності залишається нетотожною Богові. Водночас за всіма здібностями і суттєвими рисами, за станом і способом життя, за тотожністю з Боголюдиною – людина стає богом [273, с. 85].

Однією із спроб розвитку православної теології в межах неопатристики, відповідно до запитів сучасного світу, є богослов’я “особистості”, яке розвивається протопресвітером Православної церкви в Америці, богословом Іоанном Мейендорфом (1926 - 1992). Зауважимо на тому, що його творчість здійснила визначальний вплив на більшість сучасних православних богословів. Осмислюючи антропологічну кризу сучасності, богослов зауважував: “Наша задача сьогодні полягає не в простому повторенні



патристичних формул, а в розвитку в межах Традиції християнського тринітаризму відповідно до питань нашого часу. Неможливо наблизитись до розуміння особистісного феномену людини без звернення до її божественного прототипу” [162, с. 175 - 193]. Наголосимо на тому, що богослов'я “особистості”, “іпостасі”, “лиця” хоча і розвивається, відповідно до традиції, в контексті Тріадології, Христології, водночас, як слушно зауважує С. Хоружий, надії покладались на деяку нову антропологію, “природу якої пояснює о. Іоанн Мейендорф: йдеться про ту антропологію, якою, в деякому сенсі або аспекті, повинне стати богослов'я як таке, в цілому” [270, с. 38].

Ключовою категорією нової антропології постає категорія “Особа”. І.Мейендорф, відповідно до методології неопатристики, звертається до богослов'я отців церкви і знаходить в їхніх працях ґрунт для відповіді на сучасні запити. Відповідно до ключової антропологічної проблеми сьогодення, проблеми особистості в стрімко змінюваному сучасному світі, І.Мейендорф створює антропологічну концепцію динамічної моделі людини, основоположною рисою якої виступає первинність особистісного над природним. Означена антропологічна модель, безумовно, походить із Тріадології та Христології, оскільки людина є образом та подобою Бога. І.Мейендорф переосмислює категорію “Іпостась” у вченні каппадокійців і зауважує на тому, що в їхньому вченні наявна досвідна первинність особистісного буття Бога стосовно до його субстанційної, чи “природної” єдності.

Наголосимо на тому, що означена первинність особистісного над природним носить в концепції І.Мейендорфа онтологічний характер. Первинність особистості над сутністю у Бозі витікає із Особистості Христа та Його стосунків з Отцем. Зауважимо на тому, що антропологія особистості знайшла продовження та поглиблення в працях чисельних сучасних богословів. Зокрема, на означеному наголошує і архієпископ Василій (Кривошеїн): “Прояви троїчності у творінні та в побудові Спасіння відображають стосунки між Лицями Святої Трійці – стосунки любові та

взаємної відданості Себе Один Одному.... Святі Отці називали ці взаємостосунки особливим терміном: περιχώρησις (лат. circumincessio), “круговий рух”... Ці внутрішньотроїчні, особистісні, іпостасні стосунки незвідні до “Божественної природи” [142, с. 101 - 114].

Аналіз чисельних праць І. Мейендорфа дозволяє зробити висновок про побудову не лише нової антропології, але і онтології, які, безумовно, знаходяться в його богослов’ї в тісному взаємозв’язку [162 - 169]. У Тріадології І.Мейендорфа категорія “іпостась” “позначає Божественні Особистості та передбачає специфічно подвійний характер власне особистісного буття – збереження ідентичності та відкритості буттєвим змінам” [167, с. 183 - 204]. Наголосимо на тому, що наявність самоідентичності Лиць Трійці, їхній стан постійного спілкування Один з Одним, “так як Вони Ті, Хто “володіють Божеством” та “в Кому” є Божество” [166, с. 207 - 233], постають в богослов’ї І. Мейендорфа основоположними характеристиками іпостасного буття як Бога, так і людини, яка створена за образом та подобою Бога.

У такий спосіб антропологія І.Мейендорфа вносить певні трансформації у вчення про обоження. Відповідно до його концепції, процес обоження з боку людської сутності здійснюється через відповідність людини образу особистісного буття Бога. Іоан Мейендорф наголошує, що “благодать (милість) дарує людині її “природний розвиток”, людина розуміється як деяке “відкрите буття”, яке від природи має в собі “божественну іскру” та динамічно орієнтоване на прогрес у Бозі” [163, с. 224]. Обоження відбувається не в контексті природи, а в контексті Особистості: “оскільки таїна Божественної Особистості є і одкровенням про людську особистість або іпостась” [163, с. 21].

Підсумовуючи, наголосимо, що в антропології І.Мейендорфа ми знаходимо цілісну богословську систему, ядром якої, як зауважує її автор, є “концепція лиця чи іпостасі, які не зводяться до природи чи будь-якої її частини” і яка “займає центральне місце в богослов’ї та антропології” [165, с.

204]. Розвиваючи власну систему в контексті християнського персоналізму, І.Мейендорф порушує актуальне для сьогодення питання не лише про мету та цінність людського життя, а і про особливе призначення людської особистості, усвідомлення значення якої в сучасних суспільних умовах здебільшого декларативне ніж реальне.

Наголосимо на тому, що проблемі особистості в сучасній православній антропології приділяється велика увага. Означена категорія постає затребуваною в умовах антропологічної кризи, як у відношенні до цінності окремого індивіда, так і у проблемних питаннях міжрелігійного діалогу. Через уявлення про особистість розкриваються основні питання антропології – вчення про свободу волі, любов, гріх тощо. Як особистість, людина постає щодо себе, до світу та до інших особистостей сувереном. Вона є володарем власного життя та належного їй способу буття. Як зауважує священник А.Логрус, “Особистість – Божественний образ буття, споріднює людину з Богом. Як особистості людині немає рівної за гідністю істоти. Тільки особистісний Бог у всьому всесвіті відкривається людині як справжній Отець та Спаситель, як Першообраз людини” [149, с. 46]. Відтак, особистість – це та якість, яка виділяє людину не лише з-поміж тваринного світу, але і розкриває її божественну, духовну природу. Категорія особистість, в її сучасному тлумаченні, постає виразником трансцендентної реальності в екзистенціальному вимірі людського буття.

У богословській позиції сучасного грецького філософа та богослова Х. Яннараса (1935 р.) знаходимо певне поєднання філософського екзистенціалізму та християнського персоналізму в його вченні про розмежування в людині особистості та індивіда [273]. Богослов переконує, що для православного Сходу характерне не просто розрізнення сутності та іпостасей, а й “первинність особистості перед сутністю, первинність інаковості і свободи перед сутнісною визначеністю буття” [299, с. 46]. Тут ми знаходимо спорідненість богословських позицій І.Мейендорфа та Х.Яннараса.

Водночас у Х. Яннараса особистість є початком відкритості, свободи, цілісності – суб’єктом досвідного (екзистенційного) ставлення, тим часом як індивід – це результат розколотої, розірваної природи. Певною мірою, людина поєднує в собі два онтологічні виміри – цілісне в Бозі та розколоте поза Богом. На рівні розколотого буття сприйняття істини, божественної благодаті залишається мало доступним. Саме для індивіда характерне природне знання з його обмеженістю, раціональністю, схематичністю, недосконалістю у відображенні істини. Звідси для Х. Яннараса можливий один висновок: особистість максимально відкрита і причетна до божественних енергій, а індивід відокремлений, замкнений у собі. Тому Бога може пізнавати лише особистість, а не індивід, і єдино можливим шляхом богопізнання є апофатичне богознання, яке передбачає досвід особистісного спілкування, що єднає всі буттєві можливості цілісної природи.

Зауважимо, що, відповідно до означеного у філософській концепції Х.Яннараса, відбувається трансформація основних онтологічних уявлень, які стосуються як феномену Трійці, так і проблеми богопізнання. Згідно з вченнями Отців, в божественних діях пізнається Бог, по-перше, як сутність, а по-друге, як особистість. Людина суттєво відкрита до богопізнання завдяки своїй розумності та здатності до набуття чеснот, а під час зустрічі Бога з людиною відбувається єднання суттєвого для Бога світла енергій з суттєвим для людини розумом, – в чому і полягає акт богопізнання. Натомість, Х. Яннарас доводить, що ніяких суттєвих властивостей розумності та чуттєвості під час акту пізнання вже не існує, бо все суттєве нібито поглинуто персоналістичним. Оскільки Бог не існує як сутність і буття, він відкривається як три особистості і має особистісне існування. Сам же акт пізнання у Х. Яннараса – це зустріч людської особистісної діяльності як пориву до Бога (еросу) з божественною особистісною діяльністю – екстазом до людини.

Так, сучасний богослов Христос Яннарас зауважує, що православне церковне розуміння “образу Бога” можна виразити так: “Бог обдарував людину здатністю бути особистістю, тобто реалізувати своє життя згідно з

модусом Божественного буття” [299, с. 152]. Наголосимо на тому, що в концепції Х.Яннараса образ Бога в людині постає в якості певного потенційного стану. Людина наділена здатністю здійснити в собі образ Бога через набуття певних чеснот як то Любов, Свобода тощо. Божественне буття, відповідно до Х.Яннараса, є “особистісне існування, Трійця особистісних Іпостасей, котрі реалізують буття Бога, Божественну природу як любов, вільну від будь-якої необхідності”. Базуючись на уявленнях сучасної онтології особистості, Х.Яннарас підкреслює: “Бог є Богом тому, що Він Особистість і Його екзистенція не залежить ні від чого іншого, в тому числі від природи, або сутності. Він Сам, будучи Особистістю, абсолютно вільно визначає власну природу, а не навпаки” [299, с. 152].

Здатність до особистісного існування закарбував Бог і в самій людській природі. Ця природа тварна, вона дана людині Богом, і тому буття людини, його сутність не може визначатися їхньою особистісною природою. Але водночас тварна природа не може існувати інакше, крім як особистісна іпостась життя. Х.Яннарас стверджує, що кожна людська істота являє собою особистісну екзистенцію, яка має здатність “іпостазувати” своє життя як любов, як свободу щодо обмеженості тварної природи і будь-якої необхідності, тобто за образом існування нетварного Бога. Х.Яннарас зауважує, що відмінність природи, прірва між тварним та нетварним може бути подолана на рівні модусу існування, який є спільним для обох природ, сутність якого в особистісному бутті, що вповні розкривається втіленням в Особі Ісуса Христа. Отже, образ Бога в людині – це можливість реалізувати своє життя як особистість і в такий спосіб уподібнитись Христу; здійснити її як любов та свободу від природної необхідності - і в цьому слідувати Божественним Іпостасям Трійці. Отже, за Х.Яннарасом, життя людини стає причетним до вічності та нетлінності, оскільки таким є Божественне життя.

Сучасний грецький теолог митрополит Пергамський Йоан Зізіулас (нар. 1931 р.) створює цікавий філософсько-богословський синтез. Зауважимо на тому, що його творчість постає виразом сучасної грецької теології, яка

налаштована на трансформації основних християнських положень відповідно до запитів та проблем сучасного світу. У своїй книзі “Буття як спілкування” (1993) богослов порушує чимало антропологічних питань, що дає можливість означити його творчість як своєрідний варіант православного екзистенціалізму [273]. У своїй книзі “Буття як спілкування” (1993), під впливом філософії М. Бубера, богослов розвиває досить своєрідний варіант православного екзистенціалізму. У наступному творі – “Спілкування та іншість” (2006) – Йоан Зізіулас створює оригінальну онтологію в дусі філософії Е. Левінаса. Згідно з Йоаном Зізіуласом, Бог є спілкуванням трьох Екзистенцій (іпостасей). Сутність Бога породжена першою з трьох екзистенцій під час породження другої та третьої іпостасей. Людина народжується “біологічною особою”, але може стати екзистенцією (“еклезіологічною особою”), якщо охреститься і буде існувати в церковній спільноті. Людина як екзистенція може досягнути спілкування з Богом як трьома Екзистенціями під час Євхаристії. Вчення про те, що людина є екзистенцією лише у спілкуванні з іншими людьми, характерне для екзистенціалізму: на ньому особливо наголошують М. Гайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер. А вчення про те, що для буття екзистенцією потрібне ще й спілкування з Богом, є аксіомою всіх релігійних екзистенціалістів, особливо М. Бубера, Г. Марселя, М. Абаньяно. Отже, антропологічне та онтологічне вчення Йоана Зізіуласа в обох його книгах є традиційним для релігійного екзистенціалізму [273]. Такий погляд свідчить, швидше за все, про взаємопроникнення філософських пошуків ХХ століття та традиційних, догматичних положень християнства.

Теорія теогносії Зізіуласа створюється як творче переосмислення містичної теології, містичного досвіду пізнання Бога. На думку богослова, Бог пізнається лише містично, а не інтелектуально. Містичний досвід при цьому належить не індивіду, а всій церкві. Грецький богослов критикує уявлення західних та православних теологів про містичний досвід як такий, що належить індивідові і є винятково унікальним і неповторним. Він посилається

на використання в давній Церкві терміна “містичний” для позначення того, що стосується церковних таїнств [115, с. 287 - 288]. Для Йоана Зізіуласа відсутність розрізнення містичного і сакраментального у деяких патристичних текстах є показником їх глибинної єдності. Євхаристія виступає головним містичним досвідом Церкви. Для Отців церкви, переконує богослов, під час Євхаристії члени церковної громади можуть переживати реальну причетність Богу, споглядати Христа і життя майбутнього віку [115, с. 296]. Так, описані в Одкровенні Йоана Богослова видіння є спогляданням “космічної літургії”, яка звершиться при кінці світу. Бачення слави Божої, “нового неба і нової землі” під час літургії є завданням, що повертає людину до символіки Біблії, до “юдео-християнської апокаліптичної традиції, що йде від єврейських пророків”. На думку митрополита Пергамського, існує органічний зв’язок між Євхаристією та Біблією. Літургійні слова та дії зображають Бога і його Царство типологічно.

Така ж типологічна символіка характерна і для Писання. І саме типологічний символізм надає можливість містично сприйняти те, що приходить з “життя майбутнього віку” [115, с. 298]. Тут позиція Йоана Зізіуласа розходиться з поглядами Х.Яннараса. Для першого - літургійний символізм не має алегоричного характеру, а тому не дає простору для людської уяви. Цей символізм також не має на меті прокласти шлях для споглядання вічного ідеального світу. Літургійний символізм розкриває майбутнє. Літургійне “слово приходить не з минулого, а з майбутнього; це слово – відлуння речей, які стануться”. Зізіулас переосмислює концепцію часу православного екзистенціалізму в есхатологічному ключі. Людська екзистенція, згідно з Х.Яннарасом, спрямована на творчу побудову майбутнього, а саме - на досягнення зустрічі з Богом. Зусилля екзистенції, спрямовані в майбутнє, є результатом проективної здатності уяви. Однак для Йоана Зізіуласа людина не має влади конструювати майбутнє. Воно вже існує як Царство Боже, життя Нового віку. І людина у євхаристії стає причетною до цього майбутнього життя, сприймає його. Відмова від теоретичного

обґрунтування активності особистості в пошуках зустрічі з Богом є важливим кроком, що дозволяє Йоану Зізіуласу створити принципово нову для православного екзистенціалізму концепцію містичного богопізнання, яку можна назвати теорією пасивного очікуванням [273].

Слід зазначити, що зв'язок теорії пасивного очікування з формуванням сучасного суспільства та трансформаціями, які відбуваються у сьогоденні, помічає сучасний український дослідник П.Павленко, щоправда при характеристиці не православ'я, а неохристиянських конфесій: “Кінцевий ідеал більшості неохристиянських конфесій – не реформація, не розбудова, не вдосконалення “цьогосвітнього” суспільства, а пасивне очікування і сподівання досягти єднання з Богом. А якраз оця пасивність і становить одну з ознак глобалістичної ідеології” [196, с. 47].

У ХХ сторіччі у релігієзнавчому контексті постає і набуває нового значення термін, який можна швидше визначити як філософський — Інший. Слід зазначити, що проблема Іншого була актуальною для багатьох сучасних філософів, серед яких М.Гайдеггер, Е.Левінас, М.Бубер, М.Бахтін тощо. З одного боку, Інший - це не-я, категорія що перебуває у протилежності до особистості, з іншого боку, те, що об'єднує, стає передумовою самого процесу комунікації. Своєрідність сучасної соціокультурної ситуації полягає у тому, що терміни, які не є суто релігійними, стають частиною православної антропології, змінюючи тим самим неопатристичну парадигму, що існувала. Під впливом ідей Левінаса, Йоан Зізіулас зазначає, що Бог є Іншим, який приходить з майбутнього. Людська особистість не має влади ані над Іншим, ані над тим майбутнім, з якого Інший приходить. Людина в Євхаристії вчинить правильно, якщо займе позицію очікування. Цим самим Зізіулас долає характерні для представників неопатристичного екзистенціалізму концепції богопізнання як особистої трансценденції.

Зауважимо на тому, що на думку митрополита Йоана, спілкування в Євхаристії можливе не тому, що людина здатна трансцендувати до Бога, а тому що Бог приходить до людини. Євхаристійне спілкування можливе в



результаті двох кеноз: по-перше, кенози Божої, оскільки Бог сходить до людини; по-друге, кенози людської, оскільки особистість у смиренні очікує пришествя Бога. Це смирення, для Зізіуласа, означає відмову від будь-якого роду індивідуальних екстатичних прагнень до Бога. Достатньою умовою можливості богопізнання є смирення особистості, адже церковна людина, зазначає богослов, онтологічно вже поставлена в ситуацію смирення. Вона входить у церкву як в наперед дану спільноту, а не створює її. Пасивність особи є передумовою зустрічі з Іншим в містичній єдності його тіла, в якому вона залежить від цього Іншого. Тому ще однією умовою єдності з Іншим, говорить Зізіулас, є церковна спільнота, яка складається з багатьох Інших, без яких вона неможлива. В результаті людина потрапляє в ситуацію не лише комунікації, але й залежності від Інших.

На думку Зізіуласа, церковне спілкування – це істинний, але недостатній спосіб існування особистості. Розмірковуючи над природою взаємодії людей в лоні церкви, богослов створює нову онтологічну реальність. Для того, щоб розпочати жити цим життям, до якого особистість покликана, вона має прийняти членів церкви як Інших, змиритися перед ними [169, с. 302]. Цей досвід смирення і прийняття Іншого – єдина можливість бути відкритим до нього, а відтак і спілкуватися з ним [115, с. 303]. Так само, щоб пізнати Бога як Іншого, необхідно прийняти його як Іншого і прийняти інших людей в їх винятковості.

Зауважимо на тому, що на нашу думку, справедливим є твердження, що вчення Йоана Зізіуласа про пріоритетність Іншого спирається на філософію Е. Левінаса (1906-1995) [273]. Згідно із вченням філософа, людська екзистенція ґрунтується на прийнятті Іншого, відповідальності перед ним, незважаючи при цьому на те, яку позицію стосовно особистості виявляє цей Інший [145]. Йоан Зізіулас вважає, що переживання страждань, які йдуть від Інших, є обов'язковим елементом життя особистості. Але якщо переживання зла для Левінаса є можливістю, то для Йоана Зізіуласа, воно стається в житті кожного християнина. І лише той, хто вільно приймає страждання, належить

до церковного спілкування і є частиною церкви як містичного тіла Христа. На думку Зізіуласа, прийняття страждань можливе завдяки любові до Іншого. Ця любов є вільною від будь-якої раціональної та моральної необхідності.

Отже, теологію богопізнання Зізіуласа (через смиренне прийняття Іншого і любов до нього) можна віднести до постметафізичного типу мислення. Єднання з Богом не належить до числа актів самосвідомості. На відміну від містичних емпіриків, які вважали богопізнання результатом досвіду містичного переживання Бога в літургії, Йоан Зізіулас стверджує, що під час літургії Бог відкривається з майбутнього есхатологічного Царства. Пізнати Бога в євхаристії може лише особистість, що приймає Іншого в смиренні та любові [115, с. 306]. Знання тісно пов'язане з любов'ю і стає можливим завдяки їй, лише той, хто зміг прийняти інших людей у смиренні, може бути причетним до пізнання Бога таким, яким він є, тобто як відносин смиренної любові Трьох.

На відміну від Х. Яннараса, Йоан Зізіулас вважає, що мислити богопізнання в категоріях свідомості чи самосвідомості є шляхом метафізики, що зазнає поразки. Богопізнання необхідно мислити лише в категоріях екзистенціального відношення – смирення і любові. Не екзистенційне трансцендування чи переживання, а саме відношення дасть можливість пізнати Бога. Довершеність відношення – це містичне “всиновлення” Богові через церковні таїнства. Для Зізіуласа стосунки, що мають місце під час Євхаристії між особистістю і Богом, і є богопізнанням як таким. У цих стосунках людська особистість стає іншою, яка приймається Христом в усій унікальності особистості, без її руйнування.

Така концепція Зізіуласа повертається до окремих положень містичної теології патристики про смирення і любов до всіх Інших як необхідну умову богопізнання. Грецький теолог слушно відзначає, що висловлювання Христа “чисті серцем пізнають Бога” не означає, що Бог з'явиться тим платонікам, які очистили свідомість від уявлень і понять. Очищення серця є актом вольовим, процесом прийняття волі Іншого та смирення перед іншими [115,

с. 303 - 306]. Тут Зізіулас радикально повертається до важливого біблійного і патристичного принципу, згідно з яким Бога пізнають смиренні та люблячі. Зауважимо на тому, що концепція Зізіуласа збігається за своєю суттю із сучасною філософією діалогу, серцевиною якої є необхідність пріоритету етичної позиції для особистості.

Відтак Йоан Зізіулас переосмислює містико-емпіричні та екзистенціалістські розуміння богопізнання, поширені в часи модерну, і розвиває постмодерну екзистенціалістичну теорію теогносії, побудовану на основі філософії Е. Левінаса. Йоан Зізіулас вважає, що об'єктом теогносії є Бог як Три Особистості. Для людини Бог є абсолютно Іншим, зв'язок з яким може бути лише особистим спілкуванням. Суб'єктом богопізнання в концепції Зізіуласа є людська особистість, що є членом Церкви як спільноти, де реалізується абсолютна відкритість до Інших. Процес пізнання є прийняттям Іншого, що досягається через любов і смирення. Вчення Йоана Зізіуласа про процес богопізнання в Євхаристії через взаємне прийняття Бога та людини як Інших, на нашу думку, постає вагомим підґрунтям можливості здійснення міжрелігійного діалогу. В сучасному світі важливим фактором збереження миру та подолання соціальних проблем постають соціальні концепції церков, які, безумовно, мають своїм підґрунтями розроблені теологічні системи. Однією із спроб, створення такої теології є, на нашу думку, теологія Інакшості Й. Зізіуласа.

Як це вже було сказано вище, таке здійснення можливе лише через спілкування з *Іншими*. У праці “Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви” Й.Зізіулас констатує: “Буття Бога співвідносне: не можна говорити про буття Бога поза поняттям спілкування” і “поза спілкуванням в божественній сутності, “Бога взагалі”, немає онтологічного змісту, немає реального буття” [113, с. 156]. З інтуїції спілкування слідує особистісна онтологія. Її зміст можна виразити наступними положеннями: істинне буття поза спілкуванням неможливе. Ніщо не існує як “індивідуальність”, дана сама по собі; - Спілкування, що походить не від “іпостасі”, тобто конкретної

вільної особистості, і не спрямоване до “іпостасей” - конкретним вільним особистостям, не є образом Божого буття. Особистість не здатна існувати без спілкування; при цьому неприйнятна ніяка форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується або придушується.

Зауважимо на тому, що в даному контексті, спілкування як сутність Бога онтологізується. “Таким чином, стародавній світ, - пише Зізіулас, - вперше почув, що саме спілкування (грець. κοινωνία) є те, що дозволяє буттєвому “бути”: ніщо не існує без нього, навіть Бог” [113, с. 158]. Разом з тим, зауважує Зізіулас, цю патристичну концепцію не варто розуміти як своєрідне “співвідношення в собі”, як деяку екзистенціальну структуру, замінюючу собою “природу” або “сутність”. Спілкування, як і сутність, не існують самі по собі. Й.Зізіулас вказує на те, що межевою онтологічною категорією є лише особа. Особа – це свобода. Лише свободна особа, яка любить вільно, яка вільно стверджує своє буття через подію спілкування з іншими особами є джерелом істинного буття. В такому випадку, якщо визначати любов в онтологічному сенсі як взаємовідносини, які створюють абсолютні та унікальні ідентичності, то правомірно говорити про онтологію любові. Це є буття Трійці, її сутність і, водночас, це є єдиним шляхом здійснення людини як Особи.

Вчення Зізіуласа про онтологію Любові набуває наздвичайно важливого антропологічного значення. Людина, перебуваючи в любові, перебуває в стосунках, які споріднюють її з Богом. Таким чином, ми бачимо, що онтологія знову перетинається з антропологією, бо у своїй інакшості любов виходить за межі почуття. Любов – це *взаємовідносини*, в яких людська унікальність стверджується онтологічно, *дар*, який людина отримує від Іншого і одночасно надсилає Іншому. Й.Зізіулас зауважує: “Любов – це підтвердження того, що я існую як “інший”, тобто особливий і унікальний, щодо деякого “іншого”, хто стверджує в якості “іншого” мене” [115, с. 70]. Саме в любові стосунки породжують інакшість, а не загрожують їй. В онтології спілкування в любові унікальність стверджується не через відділення від інших істот, а через включення їх у власну ідентичність.

Якщо любов розуміється лише як психологічний фактор, унікальність *Іншого* сприймається через відокремлення від нього, завдяки дистанції між суб'єктами. В реляційній онтології, як стверджує Й.Зізіулас, “немає *іншого* без *інших*, тому що кожна істота набуває свою ідентичність через свої відношення, а не через відокремлення” [115, с. 93]. Оскільки об'єкт любові отримує свою ідентичність із стосунків із іншими особами, тоді той, хто унікальним чином любить цю особу, любить також все, що стосується цієї особи і конститує її ідентичність.

У цьому ракурсі постає досить цікаве питання: чи є різниця між любов'ю до унікальної особи та любов'ю до всього, з чим вона онтологічно пов'язана. Й.Зізіулас знаходить визначальний фактор відмінності в *причині*. Любов до інших істот має в даному випадку одну єдину причину – та особа, яку ми любимо унікальним чином. Зрозуміти зауважене можливо, на думку богослова, виходячи із розуміння сутності любові Бога до свого творіння. В першу чергу мовиться про любов Бога до Сина, яка постає і онтологічною підставою любові Бога до усього створеного. Зокрема, І.Зізіулас зауважує, що “прикметник *μονογενής*, який виражає відношення Отця до Сина (Ів. 1:14-18, 3:16), означає не просто “єдинородний”, але також “унікальнолюбимий” (*ὁ ἀγαπητός*; Мт. 3:17б 12:18; 2 Пет. 1:17)”. Так, унікальним чином Бог Отець любить одну Особу, свого Сина, а через нього і заради нього Отець любить всі істоти, тому що Він створив їх “в ньому” і “для нього” (Кол. 1:16-18). Всі створені істоти є улюблені Богом через Ісуса Христа. При цьому, хоча вони є відмінними від Бога, вони знаходяться у спілкуванні з ним. Бог любить людину, тому що людина любить його Сина. Унікальність в даному випадку є причиною включення, а не виключення. Мова йде про те, що любов не лише вміщує всі онтологічні зв'язки в унікальній іпостасі, а й через неї і завдяки їй вона іпостазує їх, наділяє їхнє існування своєрідністю.

У контексті онтології інакшості особливого змісту набуває любов як мета аскетичного життя. І.Зізіулас вказує на те, що метою аскетичного життя є не духовне вдосконалення особи, а віддача себе Іншому, еротичний екстасис

Я, тобто *любов*. Спираючись на думки М.Сповідника, він показує, що найважливішим завданням аскета постає викорінення самолюбства, оскільки лише тоді можливе подолання інших гріхів та пристрастей. Подолати самолюбство можливо лише через позбавлення себе не лише всього зовнішнього, але і власної Самості. Богослов зосереджує увагу на кінцевій меті аскетичного подвигу – пізнання Бога через здобуття в собі любові, яка долає будь-які індивідуалістичні та егоїстичні пристрасті. Це можливо лише через любов, оскільки свобода від самості призводить до набуття ідентичності не через самоствердження, а посередництвом Іншого. Вирішальним моментом аскетичного подвигу є не самопізнання як очищення свідомості для чистого знання, а самопізнання як відкриття себе Богу, єдиною можливістю чого може бути спілкування і стосунки. Таким чином, пізнати Бога – означає увійти по благодаті у синівство, яке постає людині взаємостосунками любові Трійці, взаємостосунками, які дозволяють кожному із Осіб Трійці подавати себе унікальним, будучи при цьому єдиним з іншими Особами.

І в даному випадку, як зауважує І.Зізіулас, “як негативний бік аскетичного життя, тобто викорінення самолюбства, так і позитивний його бік, який складається в досягненні добродієвства та *теозису* завжди є *дар* і ніколи не індивідуальне досягнення” [115, с. 107]. Відповідно, любов пов’язує аскетичне життя з євхаристичним етосом – людина віддає Богу те, що одержує від нього. Все, що має людина, все, чим вона є, – це благодать, яка приходить від Іншого. Поза Євхаристією не існує теозису і, на думку І. Зізіуласа, в Євхаристії спілкування та *інакшість* співпадають і досягають своєї повноти. Любов в даному контексті – це не внутрішні переживання особи, а буття, в якому людина здійснює себе лише тією мірою, якою вона здатна бути іпостазованою в *Іншому*, одночасно спустошуючи себе для того, щоб *Інший* зміг іпостазуватись в ній.

Й.Зізіулас виражає онтологічний характер любові формулою: “Люблю, отже існую” [115, с. 113]. Любов – це не почуття, не емоції, це позов істинного буття бути здійсненим у бутті особи, за зразком Святої Трійці, не

виходячи із природних чи моральних якостей, але лише через стосунки, які певна особа будує з тим, хто є причиною її ідентичності. Улюблений унікальний, тому, що він чи вона, улюблені кимось, нею або ним. Реляційна ідентичність, на думку І. Зізіуласа – це єдина ідентичність, яка робить її чи його унікальними. Таким чином, існування будь-якої особи як своєрідної, можливе лише як дар *іншого*, який дарує ідентичність через встановлення унікальних стосунків. Важливим моментом є те, що саме цей *дар* конститує любов. Ми є *іншими* не самі по собі, а завдяки комусь *іншому*, хто дарує нам любов як буття. І за цієї причини він є “вищим”, тобто він онтологічно передує нам. Коли любов не дарує унікальної ідентичності, вона не є істиною, а є лише самолюбством.

Справжня любов не залежить і не виводиться із природних (фізичних, соціальних, моральних та інших якостей). Значним антропологічним здобутком богослова є розкриття різниці між любов’ю справжньою, онтологічною та любов’ю природною, спричиненою егоїстичним вибором. Чим більше людина любить онтологічно і особистісно, тим менше вона ідентифікує *Іншого* на ґрунті природних якостей. Й.Зізіулас вводить термін *етичний апофатизм* для позначення того, що в справжній любові не можливе виведення позитивного якісного змісту іпостасі або особистості, оскільки подібне призвело би до втрати абсолютної унікальності та перетворило б особу на сутність, яка піддається класифікації. Зізіулас зауважує: “Як Отець, Син і Дух можуть бути ідентифіковані винятково через посередництво вказівки, що *вони* просто суть *ті, хто* вони є, так і істинна онтологія особистості вимагає, щоб унікальність особи не піддавалась ніякому катафазису і перевершувала його” [115, с. 143]. Лише у відносинах і через відносини, а не через посередництво об’єктивної онтології, і у випадку Бога, і у випадку людини ідентичність особи визнається чітко і недвозначно.

Антропологічна категорія, якою є любов, розглядається крізь призму об’єктивної онтології. У якій ідентичність ізолюється, позначається і описується сама по собі. Це призводить до того, що особистісна ідентичність

повністю втрачається, оскільки її онтологічна умова – відносини. Іпостасна повнота, як вияв любові, виникає лише через стосунки, конституційовані таким чином, що реляційність не слідує із буття, але є саме буття.

Через любов унікальність підноситься до рівня онтологічно первинного. Унікальність є саме буття, коли в контексті ідентичності, вона не виводиться із якостей природи, які є спільними для інших істот, а є залежною лише від відносин, в яких вона є обов'язковим онтологічним компонентом, оскільки не існує поза відносинами з іншими істотами. Джон Г.Ф. Уїлкс у праці “The Trinitarian ontology of John Zizioulas” [350] зауважує, що Зізіулас виділяє два елементи особистості – “бути” та “бути у стосунках”.

Далі Зізіулас робить досить сміливий висновок: якщо визначати любов в онтологічному сенсі (як стосунки, які створюють абсолютні та унікальні ідентичності), тоді постає можливість говорити про онтологію любові, яка заміняє онтологію оубца. Отже, свого найвищого виразу особистісний образ буття людини досягає в любові, здійснюваної за образом буття Святої Трійці.

У контексті Христології та Тріадології розвиває антропологічне вчення і сучасний богослов митрополит Діоклійський Калліст (Уер) (нар. 1934 р.). Власне, це є базові питання християнської антропології, оскільки в них розкривається вчення про людину як образ та подобу Бога. Тринітарне богослов'я стверджує концепцію особистісного буття-спілкування, навчаючи про Бога Єдиного в трьох Іпостасях (Особах). Як зауважує єпископ Діоклійський Калліст (Уер), “Православ'я гаряче вірить в те, що догмат про Святу Трійцю – не частина “високого богослов'я”, яке доступне тільки професійному богослову, але дещо живе, практично значиме для кожного християнина” [247, с. 216]. Оскільки Бог – є Трійця, відповідно, “тільки у світлі догмату про Трійцю ми можемо зрозуміти, хто ми і який божественний задум щодо нас” [247, с. 216]. Основними положеннями тринітарного богослов'я є вчення про 1) абсолютну трансцендентність Бога; 2) божественну іманентність (сутність Бога є непізнаваною, але Його енергії наповнюють світ і людина здатна сприймати їх присутність у вигляді обожуючої благодаті та



божественного світла); 3) особистісного Бога; 4) Бога втіленого. В контексті антропології важливими є уявлення про енергії Бога, уявлення про Бога як особу і вчення про втілення другої Особи Трійці – Ісуса Христа. Виходячи із означених положень, христологічне богослов'я встановлює зв'язок людини з божественним буттям у Боголюдині Ісусі Христі. Означене виражає і, уже згадуваний нами вище, С.Сахаров, наголошуючи на тому, що Христологія набуває основоположного значення для богословської антропології [224, с. 71]. Життя земне та життя вічне безпосередньо пов'язано із подією боговтілення, знаходить в ній свій початок і своє завершення. Через втілення Ісуса Христа людина онтологічно долучається до божественної реальності. Крім того, через Воскресіння Христове кожна людина спасається від смерті. Воскресіння надає глибокий сенс існуванню людини на землі, зміцнює надію на вічне життя.

Єпископ Діоклійський Калліст пише: “Більш тісного єднання між Богом та Його творінням ніж це, бути не може. Сам Бог зробився одним із своїх створінь” [247, с. 218]. Це захоплююча антропологічна перспектива. Православні автори ХХ – ХХІ століття, підкреслюючи, що у Христі досконала людська природа воіпостазована в іпостасі Бога Слова [222, с. 182; 261, с. 182; 168, с. 19], розвивають вчення про особистісний образ існування. Зауважимо на тому, що означене вчення не є досягненням сучасної теології, а, безумовно, коріниться в патристиці. Однак, в сьогоденні, воно набуває нового звучання, актуального для запитів сучасної людини. Досконалий особистісний образ існування, повнота особистісних стосунків, явлених Христом, задають абсолютний зразок особистісної досконалості, який структурує телеологічну перспективу особистісного становлення кожної людини [293, с. 27].

Митрополит Діоклійський Калліст (Уер) наголошує на тому, що сучасна аскетична традиція має великий позитивний потенціал для секуляризованого світу в ролі духовного “опікування”. У своєму зверненні до світу вона здатна породжувати та підтримувати різноманітні позитивні явища. Безсумнівним є

її потенціал в царині психології, можливості її оздоровчого впливу на психологічну атмосферу в суспільстві.

Як уже зауважувалось вище, особливого сенсу в сучасному православному богослов'ї набуває розуміння образу Божого в людині через поняття “*особистість*”. Сучасні православні богослови розглядають феномен особистості як визначальну сутнісну ознаку людини [287, с. 336]. Зокрема, єпископ Діоклійський Калліст пояснює: “Образ, або, якщо використати грецький термін, *ікона* Бога, означає нашу людську волю, розум, почуття морального обов'язку, - одним словом, все те, що відрізняє нас від тварин та робить кожного із нас *особистістю*” [247, с. 226].

Відповідно, розуміння образу Бога безпосередньо виводиться богословами із тих чи інших акцентів у розумінні сутності Бога. Так, єпископ Діоклійський Калліст, спираючись на текст Біблії, вказує на те, що люди є “Його (Бога) рід” (Дії 17: 28). Відтак, між Богом та людиною є певна точка перетину і людина, будучи образом Божим, здатна пізнавати Бога і вступати з ним у спілкування. Ця теза є основоположною для розуміння можливості не лише пізнання Бога, але і уподібнення йому. Здатність людини належним чином користуватися можливістю спілкування з Богом призводить до можливості стати подібними до Бога.

Підсумовуючи вище сказане, можна зазначити, що в західній православній антропології відбувається якісне переосмислення антропологічного змісту багатьох понять та категорій. Так, любов постає тут не моральним корелятом відносин у суспільстві чи між людьми, тобто найважливішою категорією етичного вчення, не психологічним фактором, а онтологічною підставою здійснення людини як образу Бога. Єдиною підставою можливості такого здійснення є спілкування, оскільки істинна особистість з'являється із стосунків з *Іншим*, а не з індивідуалістичної ізоляції. При цьому варто звернути увагу на той факт, що любов визначається не як шлях до Бога окремих особистостей, тобто як шлях аскета, а як фундаментальна, закладена в самій природі людини даність. При розгляді

багатьох антропологічних категорій ми помічаємо, що їх характеристика є неможливою без звернення до онтологічної проблематики. Насправді, ця ситуація не є дивною, бо категорія від поняття відрізняється саме наявністю онтологічної складової. Втім, слід зазначити, що у даному випадку навіть ця онтологічна площина є “людиномірною”.

### **2.3. Православна антропологія початку ХХІ століття в пошуках українських та російських мислителів**

Даючи характеристику православної антропології ХХ-ХХІ століття, та трансформаційним процесам, що відбуваються у сучасному світі, ми не можемо оминати й вчення патріарха Філарета (Денисенка). У даному випадку важко вести мову про цілісну антропологічну концепцію, втім, ми можемо знайти розмісли, які стосуються питання сенсу життя, теорії цінностей, природи душі.

Усвідомлення факту власної смертності, вважає патріарх Філарет, є однією з визначальних характеристик людини. Ця теза знаходить своє відображення і у православної антропології: “Щоб боротися зі злом, гріхом, слід завжди пам’ятати про свій смертний час...<>... тільки те, що ти зробив у земному житті доброго чи поганого, залишиться з тобою у вічному майбутньому”. Тільки у цьому випадку актуальним є питання про сенс буття: “Земне життя має сенс тільки у тому разі, якщо існує Бог та існує вічне життя. Чому? Земне життя пов’язане зі стражданнями, несправедливістю, хворобами, боротьбою добра і зла. Якщо немає вічного життя, виникає питання: а чого прагнути, чи треба боротися зі злом? Навіщо боротися, можна жити за принципом: вигідно це мені, корисно – значить правильно. А добро чи зло – не має значення. А якщо є вічне життя, то ти вже своїм земним існуванням робиш вибір” [256].

В антропологічних роздумах патріарха знаходимо поєднання тимчасового та вічного у відповідях стосовно істинної природи людської душі. Патріарх Філарет наголошує на тому, що душа є богоподібною за своєю сутністю, тому, що вона духовна і безсмертна, а природа душі не підлягає змінам: “Як матерію не можна знищити, так і безсмертна душа не може піти у небуття. Душа богоподібна за своїми якостями. У ній відображаються найвищі риси розуму, любові і волі Божої. Душа богоподібна і по відношенню до світу, бо має владу над земним творінням. Усі ці риси образу Божого потьмяніли під прошарком духовної скверни: гріх “окаляв” богоподібну душу [254]. Патріарх Філарет, шукаючи відповіді, на духовні проблеми сьогодення, надає високого значення основам православного життя в лоні церкви, у свідомому слідуванні заповідям Божим, у відповідальному ставленні до життя земного, як передумові життя вічного, в якому лише і здійснюється сенс людського буття. Зауважимо на тому, що в творах патріарха ми не знаходимо нової, розробленої концепції, водночас ми знаходимо глибокі відповіді на ключові питання сьогодення, які порушуються в глибині кожної православної людини. Відтак, наголошуючи на тому, що усе православне вчення зводиться до любові, яка є основою духовного життя, без якої неможливе спасіння, патріарх Філарет пропонує досвідну антропологію, яка є найбільшою мірою затребуваною в умовах суперечливих подій сучасного релігійного життя України.

У різноманітті пошуків створення нової християнської антропології на ґрунті православ'я цікавою постає концепція сучасного відомого філософа, фізика та богослова С.Хоружого. В центрі його уваги постають основні ісихастські уявлення про людину, її призначення у світі, які, на його переконання, мають до сьогодні визначальний вплив на духовний пошук православної людини, її шлях до себе та до Бога. Так, С.Хоружий зауважує: “...ключову роль для Православ'я відіграє православна аскетична традиція, ісихазм, тому що її принципи та установки нанесли незгладжуваний відбиток

на розумовий та моральний склад православної людини, на весь її внутрішній світ” [268].

Характеризуючи ситуацію, що склалася у сучасній антропології, С.Хоружий наполягає на тому, що саме православ'я може надати нам нову антропологічну парадигму, якої вже давно потребує людство: "в християнській антропології можливо набути "вихідної точки для побудови нової філософії" - але тільки не в тій антропології, що від століття була як один з розділів в корпусі шкільного богослов'я. Отже, сьогодні антропологія ісихазму – це не лише історична спадщина православної релігії, але й істотний, далеко не вичерпаний духовний ресурс, що може допомогти сучасній людині в пошуках відповіді на виклики сучасності.

Характеризуючи антропологічну парадигму ісихазму, С.Хоружий відзначає: “Антропологізація інша, тому що в ній - інший антропос: людина в подвигу, в розширеній онтологічній перспективі” [270]. Враховуючи все вищезазначене, ми можемо стверджувати, що ісихазм є антропологізацією богослов'я, яка стає можливою лише завдяки виходу за межі вчення про людину, а саме шляхом поєднання антропології та онтології. Людині відкривається можливість трансцензусу, а це можливе лише в онтологічному вимірі.

На цьому рівні починають діяти нові енергійні структури, які й наближають людину до особистісного буття. С.Хоружий називає спосіб антропологічної конституції, яка реалізується в ісихастській практиці, “синергійною конституцією людини” [268].

С.Хоружий стверджує, що в ісихазмі створена не філософська парадигма і навіть не богословська концепція, а досвідний, практичний спосіб конституювання людини, який представлений в синтетичному дискурсі, де поєднуються богослов'я, феноменологія, психологія і методологічне керування до антропопрактики (термін С.Хоружого). Такий спосіб конституювання у своїй основі має власний оригінальний принцип – принцип синергії. На думку С.Хоружого, саме цей принцип є цінним та

конструктивним вкладом афонського ісихазму в сучасний пошук нової концепції людини [268]. Зауважимо на тому, що висуваючи в якості базового підґрунтя для конституювання нового розуміння людини ісихатську антропологію, дослідник широко використовує як творчість мислителів патристики, так і творчі здобутки сучасних богословів. Зокрема, найбільшою мірою С.Хоружий звертається до творчості І.Мейендорфа, С.Сахарова тощо.

На ґрунті синергійної конституції людини в сучасній гуманітарній науці створюється новий напрям в антропології – синергійна антропологія, основою якої є розуміння синергії як розкриття людської істоти. Як зауважує С.Хоружий, “тут від ісихатської антропології виходять нитки до нового сучасного образу людини як багатоликої істоти, яка конститується, розкриваючи себе, і може робити це різноманітними способами, однак найбільш повно здійснює себе в розкритті до Бога як Особи, в спілкуванні любові” [268].

Сергій Хоружий говорить про наявність ісихастської антропології як унікального вчення про людину та, слідом за протопрес. І. Мейендорфом, виділяє п’ять характерних рис ісихастської антропології [228, с. 43]:

1) Антропологія ісихазму – це *відкрита* антропологія (І. Мейендорф називає її *антропологічним теоцентризмом* [162, с. 179]). Згідно з нею, сутність людини полягає у відкритості Богові. Природа людини не розкривається і не реалізується у її темпоральному бутті (в її теперішньому, минулому та майбутньому станах), а лише через відношення до надприродної реальності - Бога. Оскільки тимчасове буття людини є образом вічного надбуття Бога, відповідно мета людського буття полягає в тому, щоб людина відкрилась для вічності. Це православне вчення базується на біблійних уявленнях про тварний образ божественного Першообразу.

2) Антропологія ісихазму – це *холістична* антропологія (І.Мейендорф називає дану рису антропології ісихазму *моністичною концепцією* людини [162, с. 200]). Цілісною людина стає лише через

єдність фізичної та божественної природи. Відповідно до Макарієвського корпусу, “якщо душа людини вступаючи в єдність з Богом, вже зараз наперед прославлена майбутнім обоженням, то і тіло людини прославиться у воскресінні” [162, с. 201]. Досягнення цілісності можливе через подолання протиріч у природі людини, зумовлених першородним гріхом. Отже, вражену внутрішнім конфліктом природу ісихаст намагається привести до гармонії через аскезу досягти духовного союзу гармонії душі та тіла. Цілісний підхід до людини обумовлює присутність в ісихастській аскезі психосоматичних методів (піст тілесний та піст духовний; молитовне діяння, яке поєднує роботу розуму з диханням). Психосоматичний зв'язок молитви ісихаста з диханням призначений для сполучення Ісусової молитви з біологічним ритмом людського життя, що забезпечує націленість людської природи на пізнання Бога.

3) Антропологія ісихазму – це *енергійна* антропологія. Людина стає людиною завдяки власним зусиллям (енергіям людини) та енергії Бога. Сутність людини не статична, а динамічна. Джерела ісихазму описують дії, енергії і розглядають людину в процесі становлення. Таким чином, антропологія ісихазму розглядає цілеспрямований процес досягнення людиною свого буттєвого призначення.

4) Антропологія ісихазму – це антропологія *свободи*. Людина є вільною у виборі свого шляху, у виборі самої себе. Або ж вона йде шляхом розкриття себе для вічності і в такий спосіб здійснює свою сутність, або ж занурюється в повсякденність і, в такому випадку, зневажає власну сутнісну цілепокладеність. Цей процес продовжується протягом усього життя.

5) Антропологія ісихазму – це антропологія *межі*. Метою людського буття є обоження – повна енергійна єдність людини та Бога. Людина здійснює рух від свого повсякденного протиприродного стану до надприродного божественного буття. На цьому шляху долається

ушкоджена природа і людина доходить до межі власного буття та буття Бога.

Якщо С.Хоружий намагається на ґрунті православної антропології створити нову синергетичну концепцію людини, то предметом зацікавлення С.Чурсанова постають питання богоподібності людини. Як зауважувалось вище, питання розрізнення образу та подоби Бога порушувалось в історії православної антропології неодноразово, але свого остаточного виразу воно не знайшло і в сьогоденні, що постає підґрунтям нових творчих дискурсів у цьому питанні.

Зокрема, С.А.Чурсанов зауважує, що “у православному богослов’ї богообразність людини розглядається в різних проблемних контекстах у багатоманітті різноманітних взаємопов’язаних аспектів” [29, с. 331]. Але серед усього різноманіття визначень він виділяє п’ять найпоширеніших розумінь образу Божого у сучасних богословів. Насамперед, звертається ним увага на той факт, що сучасним православним богословам притаманно виділяти в людині *рис* образу Божого. Посилаючись на І. Мейендорфа, дослідник зауважує, що такі якості людської природи, як розумність, духовність, святість, свободна воля, творчі здібності, а також такі якості духовної природи, як безсмертя та положення володаря в створеному світі відносяться до повноти досконалості людської природи, яка відображує повноту досконалості Божественної природи і виділяє людину із числа інших створених істот [162, с. 354 - 355]. Втім, слід зазначити, що такий підхід споріднює православну антропологію з філософською антропологією, у якій існує поняття основних антропологічних характеристик, що відзеркалюють сутність людини, є квінтесенцією її природи.

Безумовно, зазначені якості характеризують унікальність людської істоти порівняно з іншими живими істотами на планеті. Порівняльний аналіз філософського розуміння та християнського розуміння людини як унікальної істоти показує спорідненість більшості характеристик. Поза філософськими висновками залишаються твердження про людину як володаря в створеному



світі, святість та безсмертя. Останні категорії не можуть бути затребувані філософською антропологією, оскільки постають виключно категоріями релігійної філософії або ж релігійної антропології. Однак, категорії розумності, духовності, свободної волі, творчих здібностей постають спільними категоріями як у філософській антропології, так і у православній.

Богослов С.А.Чурсанов зауважує, що “в православному богослов’ї богообразність людини розглядається в різних проблемних контекстах у багатоманітні різноманітних взаємопов’язаних аспектів” [29, с. 331]. Але серед усього різноманіття визначень він виділяє п’ять найпоширеніших розумінь образу Божого у сучасних богословів. Насамперед, звертається ним увага на той факт, що сучасним православним богословам притаманно виділяти в людині *рис* образу Божого. Посилаючись на І. Мейендорфа, дослідник зауважує, що такі якості людської природи, як розумність, духовність, святість, свободна воля, творчі здібності, а також такі якості духовної природи, як безсмертя та положення володаря в створеному світі відносяться до повноти досконалості людської природи, яка відображує повноту досконалості Божественної природи і виділяє людину із числа інших створених істот [162, с. 354 - 355]. Втім, слід зазначити, що такий підхід споріднює православну антропологію з філософською антропологією, у якій існує поняття основних антропологічних характеристик, що відзеркалюють сутність людини, є квінтесенцією її природи.

Безумовно, зазначені якості характеризують унікальність людської істоти порівняно з іншими живими істотами на планеті. Порівняльний аналіз філософського розуміння та християнського розуміння людини як унікальної істоти показує спорідненість більшості характеристик. Поза філософськими висновками залишаються твердження про людину як володаря в створеному світі, святість та безсмертя. Останні категорії не можуть бути затребувані філософською антропологією, оскільки постають виключно категоріями релігійної філософії або ж релігійної антропології. Однак, категорії

розумності, духовності, свободної волі, творчих здібностей постають спільними категоріями як у філософській антропології, так і у православній.

С.А.Чурсанов піддає критиці подібні погляди і зауважує, що “недолік такого підходу полягає в переважному зосередженні на природних аспектах розуміння Бога та людини. А це тому, що як образ Божий в людині тут передовсім розглядається не образ Пресвятої Трійці, а образ єдиної Божественної природи” [29, с. 332]. На наш погляд, зазначена критика має рацію лише в контексті розуміння людини як образу та подоби Бога, оскільки остання, тобто подоба, більшістю богословів розглядається як процес становлення людини богом. Втім виділення означених якостей як унікальної природи людини, створеної за образом Божим коріниться в Біблії і лунає у апологетів християнства.

Іншим аспектом розкриття образу Бога в людині є спроба знаходження аналогій із буттям Трійці. Наприклад, тріади “розум-знання-любов”, “пам’ять-мислення-воля” називають психологічними аналогіями. Однак, як справедливо зауважує той же С.А.Чурсанов, “богословська недосконалість таких розумінь образу Божого полягає в тому, що Божественним Іпостасям, які перебувають у повноті особистісної взаємної зверненості, ставляться у відповідність безособові частини, сили та прояви єдиної людської природи. При цьому особистісно вільно визначеній Божественними Іпостасями єдності природи як єдності любові відповідає тут єдність індивідуальної людської природи, обумовленої внутрішніми законами її влаштування та функціонування” [29, с. 332].

Можемо стверджувати, що в сучасній православній антропології образ і подоба Бога в людині розкривається також через христологію. Оскільки друге лице Трійці – Ісус Христос є єдиносутнім Отцю, тобто, за природою він подібний Отцю, то людина через нього має можливість здійснення свого тварного буття за образом нетварного буття Отця, Сина та Святого Духа. В даному випадку, це є шлях здійснення подоби Бога.

Через Ісуса Христа людина також постає образом Сина, або Слова. Наш сучасник, богослов С.А.Чурсанов розкриває словесність як “рису образу Божого”, яка “робить можливим для людини розумний, цілеспрямований, структурований зверненням до Бога, логічно впорядкований обмін досвідом, ідеями, думками, планами, навичками, служінням та іншими змістовними аспектами її внутрішнього світу” [29, с. 335]. Дослідник вказує на те, що словесність є ключовим засобом виразу спілкування на усіх рівнях буття людини. Отже, словесність одночасно постає і рисою образу Божого і образом Сина, оскільки Ісус Христос є Слово, і єдиним засобом комунікації, єдиної можливості для людини вступу в спілкування. Маємо зазначити, що словесність є й однією із сутнісних ознак людини.

Підсумовуючи зазначимо, що здійснена С.Чурсановим спроба систематизації основних уявлень православної антропології про образ та подобу Бога в людині має значне теоретико-методологічне значення, оскільки озброює найголовнішими уявленнями про варіативність тлумачень ключових антропологічних понять християнства. Водночас, здійснена систематизація далеко не вичерпує усіх існуючих підходів.

Початок ХХІ століття позначений підвищенням інтересом російських дослідників до православної антропології в ключі осмислення новітніх здобутків в галузі психології та генетики. Зокрема, в монографії дослідників Л.Ф.Шеховцової та Ю.М. Зенько “Элементы православной психологии” автори здійснюють аналіз християнського вчення про душу через розгляд таких складових людини як розум, почуття, воля, пам’ять, увага, уявлення, тощо. Проводиться порівняльний аналіз вчень про розум, інтелект, волю, почуття та емоції, психічні стани в сучасній психології та християнстві. Приділяється увага християнському вченню про добродійність у порівнянні з психологічними уявленнями про характер людини [296]. Зауважимо на тому, що зародження православної психології має, певною мірою, однобічний розвиток та процес. Зусилля провідних психологів у поєднанні сучасних здобутків психології із антропологічними засновками православ’я не

знаходять адекватного відгуку серед богословів. Останні, визнаючи здобутки сучасної психології у дослідженні свідомого та підсвідомого, мислення, творчості, спілкування, навчання тощо, у фундаментальних дослідженнях таких психічних явищ як увага, пам'ять, емоції, сприйняття, відчуття тощо, наголошують на тому, що досягнути спасіння, а, відтак, і здоров'я душі, без істинних онтологічних уявлень не можливо.

У працях сучасних богословів розкривається фундаментальна відмінність у розумінні природи психічних явищ між науковою психологією та християнською антропологією. Так, священник Анатолій Гармаєв в праці “Обрести себя” зауважує, що “в одних випадках гру пристрастей описують як норму, в інших як неминучу реальність, в якій потрібно навчитися мистецтву спілкування, самопрограмування та інше. Для такого психолога не існує відношень з благодаттю, з церковними таїнствами, з Христом, який постраждав заради спасіння людини. Для класичного психолога не існує Церкви, яка рятує людину. В результаті безблагодатна психологія ні до якого спасіння привести людину не може” [79, с. 33]. Аналіз антропологічних праць сучасних богословів та сучасних психологів, які працюють на межі наукової психології та християнського вчення про людину, показує, що основоположною відмінністю православної та наукової антропологій постають онтологічні уявлення. Наукова психологія витоків психічних явищ знаходить в біологічній та психологічній природі людини. Православна антропологія витоків психічних явищ тісно пов'язує із вченням про гріх та благодать. Таким чином, наукова психологія виводить виключно внутрішні причини, тоді як православна антропологія внутрішньо-зовнішні. Людина спокушається зовнішніми силами і підпадає під владу пристрастей. Пристрасті, за православним вченням, без божественної благодаті людина здолати не може.

## Висновки до розділу

Підсумовуючи, зазначимо, що соціокультурні детермінанти початку ХХ століття створили передумови, в яких православна теологія потребувала оновлення відповідно до запитів того часу. Питання православної антропології порушуються в контексті богословського дискурсу між представниками неопатристики та російської школи богослов'я. Виходячи із тієї підстави, що мислителі неопатристики намагались здійснити оновлення православної теології в контексті традиції Святих Отців, звідки вони намагались запозичити понятійний апарат для звернення до сучасного їм світу, неопатристична антропологія істинну природу людини розкриває поза світом її соціального буття та її суспільних запитів. Представники російської школи богослов'я створюють антропологію, звернену до світу, в якій людина розглядається в контексті її цілісної природи.

У другій половині ХХ століття в західній православній теології розробляються актуальні проблеми сучасної християнської антропології, що створило передумови для переосмислення та трансформації ключових антропологічних понять – образу та подоби Бога, свободи волі та любові. Так, любов постає тут не моральним корелятом відносин у суспільстві чи між людьми, тобто найважливішою категорією етичного вчення, не психологічним фактором, а онтологічною підставою здійснення людини як образу Бога. Єдиною підставою можливості такого здійснення є спілкування, оскільки істинна особистість з'являється із стосунків з *Іншим*, а не з індивідуалістичної ізоляції. При цьому варто звернути увагу на той факт, що любов визначається не як шлях до Бога окремих особистостей, тобто як шлях аскета, а як фундаментальна, закладена в самій природі людини даність. При розгляді багатьох антропологічних категорій ми помічаємо, що їх характеристика є неможливою без звернення до онтологічної проблематики. Насправді, ця ситуація не є дивною, бо категорія від поняття відрізняється

саме наявністю онтологічної складової. Втім, слід зазначити, що у даному випадку навіть ця онтологічна площина є “людиномірною”.

Переосмислення основних антропологічних понять засобами сучасної західної богословської думки дало змогу віднайти нову мову для вираження православної ідентичності, знайти сучасні підходи до вирішення багатьох проблем.

У контексті російської релігійно-філософської думки початку ХХІ століття спостерігається підвищений інтерес до антропології ісихазму, яка виходить за межі догматичного опису людини як образу та подоби Бога і наукових описів її фізіології, біології та психології, а пропонує досвідний шлях розкриття духовного потенціалу людини до пізнання своєї божественної природи та Бога. Означене слугує підставою як для створення нової синергійної концепції людини (С.Хоружий), так і для створення православної психології (Л.Ф.Шеховцова та Ю.М. Зенько).

Сучасні дослідження антропології ісихазму, на думку означених дослідників, здійснюють конструктивний внесок в розвиток постсекулярної парадигми, в якій спостерігаються спроби подолання старої конфронтації релігійної та секулярної свідомості та культури.

Отже, релігієзнавчий аналіз соціокультурних та догматичних передумов трансформацій православної антропології ХХ століття дозволяє стверджувати, що найбільш загальна логіка розвитку антропологічних концепцій спрямована від формування неопатристики до обґрунтування модерних вчень про важливість особистої трансценденції до Бога (В. Лоський, Х. Яннарас), про значення категорії Особистість в обоженні (І.Мейендорф) і до постмодерних вчень про пізнання Бога в спілкуванні любові, ініціатива в якому належить Богові як етично та онтологічно *іншому* (Іоан Зізіулас).

Основні положення даного розділу відображені в наступних публікаціях автора: “Онтологічно-антропологічні аспекти свободи волі в християнстві” [63, с. 162 - 170], “Особливості антропології ісихазму” [64, с. 88 - 96],

“Антропологічний зміст категорії любові в онтології особистості І.Зізіулуса” [52, с. 9 - 15], “Християнська антропологія у контексті трансформацій ціннісних орієнтацій особистості” [73, с. 167 - 175], “Категория «любовь» в антропологических поисках современных богословов” [58, с. 143 - 148], “Проблема особистості в сучасному православному богослов’ї” [66, с. 118 - 126].

## РОЗДІЛ III. ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ОСНОВНИХ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ КАТОЛИЦИЗМУ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В СУСПІЛЬСТВІ ХХ-ХХІ СТОЛІТЬ

### 3.1. Антропологічні наративи початку ХХ століття

Характерною рисою католицької теології є її тісний взаємозв'язок із філософією. Починаючи із часів схоластики, філософія увійшла в теологічні пошуки католиків як специфічна риса розміркування. Можливо стверджувати, що складно провести чітку межу між католицькою теологією та католицькою релігійною філософією. Але легко визначити рису, яка їх поєднує - прагнення обґрунтування або аргументації прийнятих догматичних положень відповідно до викликів часу.

Загальновідомо, що найпоширеніша філософія сучасного католицизму – це модернізоване вчення середньовічного схоласта і “ангельського доктора” Фоми Аквінського, а офіційна філософія Ватикану – “Томізм”. Слушною є думка українського дослідника О. Шепетьяка про те, що підставою популярності несхоластики в католицизмі ХХ століття є пошук богословами та релігійними філософами міцної методологічної опори в умовах плюралізму, розгалуження богословських парадигм, що було характерною ознакою минулого століття [295, с. 140 - 141].

Водночас, плюралізм минулого століття, який постав характерною ознакою не лише богослов'я, а і світової філософської думки, знайшов свій вираз в декількох течіях католицької теології, а, відтак, і католицької антропології. Тут знаходять свій розвиток неотомізм, неоавгустинізм, християнський екзистенціалізм та християнський еволюціонізм. Критичний аналіз означених течій зумовлює появу різних форм їхніх класифікацій. На наш погляд, цікавою і змістовною постає класифікація, яку обґрунтовано здійснили сучасні американські богослови Р. Олсон та С. Гренц у праці



“Богослови та богослов’я ХХ століття” об’єднують означені течії в два напрями - модернізм та інтегралізм [87, с. 359]. До представників модернізму автори відносять вчення, в яких проводиться критичний аналіз Писання, піддаються сумнівам найбільш суворі догмати Католицької церкви, ведеться заклик до серйозної адаптації католицької теології до сучасних умов. Варто зауважити, що модернізм розвивався паралельно класичній ліберальній теології в протестантизмі. До представників інтегралізму відносяться течії, які виступають за чистоту церковної традиції і заперечують будь-які спроби наблизити католицьку теологію до сучасних соціокультурних умов.

Однак, загальною тенденцією католицької теології початку ХХ століття є поворот до людини, який здійснюється в контексті нових пошуків тлумачення ідеї Бога. Коротко зупинимось на основних моментах переосмислення цієї ідеї, які зумовили “поворот до людини” на прикладі розміркувань провідного сучасного томіста Е.Жильсона (1884 — 1978). Зауважимо, що творча спадщина теолога отримала досить високу оцінку серед теологів та філософів ХХ століття. Його творчість не безпідставно називаються “поворотним пунктом” у католицькій теології та “офіційним голосом томізму” [159, с. 657 - 658].

Наголосимо на тому, що в онтологічних пошуках Е.Жильсона ми знаходимо спільні риси із богослов’ям особистості православних мислителів, що дає підстави стверджувати наявність соціокультурних підстав для зародження нової теології. Зокрема, Е. Жильсон звертає увагу на те, що, на відміну від давньогрецьких уявлень про богів, першою особливістю Бога євреїв є його єдинобожжя: “Слухай, Ізраїль: Господь, Бог наш, Господь єдиний” (Друга 6:4). Вимовляючи ці слова, “Мойсей не формулював ніякого метафізичного початку, яке потім вимагало раціонального виправдання. Він просто казав, як пророк істинного Бога” [104, с. 597]. Для Е. Жильсона, це релігійне висловлювання, є початком глобальної філософської революції. Важливим моментом, гадав томіст, є уявлення про те, що в іудейській релігії

Бог є Особистістю, на противагу уявленням греків, що Він є річ – предмет. Про це говорить нефілософській вислів: “Я є суший (Іегова)” (Исх 3:13 - 14).

Важливим фактором появи християнської філософії, на думку Е.Жильсона, є криза давньогрецької філософії, яка зайшла у глухий кут не через брак інтелектуалізму, а, навпаки, завдяки йому. Античний політеїзм не задовольняв онтологічні уявлення інтелектуально розвинених греків. Відтак, кризу давньогрецької метафізики долає християнська філософія. “Це було принципове релігійне вчення про спасіння за допомогою Христа”, – зауважує теолог [104, с. 606].

Е.Жильсон ретельно аналізує праці Августина Аврелія, Ансельма Кентерберійського і знаходить в їхніх міркуваннях суттєві помилки. На нашу думку, Е.Жильсон шукав у творах апологетів християнства відповіді на запити сучасного йому світу, а знаходив у них відповіді на запити початку християнської ери. Він вказує на те, що, наслідуючи античну філософію Платона, Ансельм та Августин ототожнювали буття й поняття – незмінність, єдність і т. п. Такою якістю, володіють не тільки Бог, але й різні поняття. Якості – “нематеріальність, незмінність і єдність відносяться до різних понять, наприклад, істина в такому разі є теж тим, що справжнє, або існує” [104, с. 613]. У такому разі і істина, і Бог – тотожні і нічим не відрізняються. Е. Жильсон доходить висновку, що онтологія Августина сутнісна, їй не властива екзистенційна природа, вона зводить існування до сутності і досягла своїх крайніх меж, перетворившись в суперечки про слова. Цей Бог – *essentia* св. Августина залишився таким і для св. Ансельма, тобто божественне суще розуміється як якась субстанція. Справді найдосконаліша, але це ще одна річ серед інших речей.

Розвиток уявлень про Бога Е.Жильсон знаходить у філософії Томи Аквінського. Ангельський доктор створив природну теологію, яка у своєму підґрунті спиралась на метафізику Аристотеля і ототожнювала буття й Бога. “Але що означає бути? – розмірковує теолог. - Відповідаючи на це важке

запитання, ми повинні ретельно розрізняти розбіжності в значенні... слів: ens, або “сущє” та esse, або “бути” [104, с. 614]. Зазначене висловлення, гадав Е. Жільсон, вказує на екзистенціальну інтерпретацію томізму. Екзистенціальність виникає в онтологічному розрізненні понять “існування” і “сутність”. У раціоналістичних філософських системах не існує зазначеного розрізнення, що призводить в остаточному підсумку до виникнення нігілізму. Природна теологія, висновки якої ґрунтуються на раціоналізмі, призводить до загибелі метафізики.

Слово “сущє” означає не субстанцію, а поняття “бути” – певну дію. Кожне існування, виходячи з інтерпретації томістів, повинно володіти двома необхідними атрибутами: “сутністю” і “буттям”. Такий порядок речей, на думку Е. Жільсона, можливий тільки, якщо визнати існування екзистенціального Бога. Метафізика Томи Аквінського є кінцем розвитку природної теології, за якою слідує лише спад, або критичний раціоналізм. Актуальним для Е. Жільсона залишається проблема можливості пізнання Бога поза християнським одкровенням. Теолог наголошує на суттєвій відмінності між істинами розуму та істиною одкровення, а також на необхідності розмежування пізнавальних можливостей віри й розуму.

Наголосимо на тому, що в теології Е. Жільсона, як слушно зауважує О. Шепетяк, окреслено наявність двох груп істини: “Перша з них – це богословські істини, які дані людям через одкровення і не можуть бути осягнутими лише людським розумом. Інша група істин – це філософські істини. Їхня особливість у тому, що вони осягнуті людським розумом, однак історично вкорінені в одкровенні та збереженні завдяки йому” [295, с. 152]. В межах раціонального пізнання можна отримати відповідь про те, що Бог є, але який він є, тобто відповістити на запитання про сутність Бога, можливо лише в теології одкровення. Водночас, розмежовуючи сфери віри та розуму, теолог вказує на єдине джерело їхнього походження. В цьому контексті не безпідставним є висновок української дослідниці А. Клічук, що “Жильсон,

аналізуючи томізм, знаходить в його поглядах інше, не антагоністичне бачення філософії та теології, і, відповідно - обґрунтовує підстави міркування про рівноправність філософського та теологічного світосприйняття. Будучи єдиним матеріально-ідеальним єством, людина живе завдяки узгодженій, конструктивній діяльності раціонально-духовних функцій у вимірі індивідуального буття. Отже, згідно з висновком про те, що індивід є мікрокосмом у макрокосмосі, а основною умовою буття останнього є взаємоузгодження всіх рівнів буття в ньому, то індивідуальна буттєвість також обумовлена гармонійною єдністю в собі, і перш за все це стосується її вітальної енергії - віри та розуму. Жильсон визначає інтелект вищим рівнем раціональної діяльності і характеризує як здатність душі. Жильсон вважає, що людський розум, не є актом тілесного органу, як відчуття, він належить душі, яка є формою тіла. Саме тому інтелект осилує форми, що індивідуально існують в тілесній матерії. Діючий розум осягає в кожній матеріальній речі її видову сутність, не зачіпаючи початку індивідуалізації, який належить матерії. Функція діючого або активного розуму не обмежується розмежуванням монадного та загального. Розум сам створює розумозбагнення і діє в колі ним створеного згідно із законом логічного мислення. Отже, віра і розум, за його твердженням, мають єдине походження - божественне, і це обумовлює їх взаємонеобхідність, рівноправність і гармонію прояву в людині” [130, с. 65 - 67].

Наголосимо на тому, що в працях Е.Жильсона антропологічна проблематика розглядалась в контексті осмислення схоластичної метафізики, але з залученням новітньої філософської думки. На наш погляд, для теолога проблема співвідношення розуму та віри поставала не відстороненою необхідністю обґрунтування теологічних істин, а глибоким осмисленням власного пошуку істини, результатом якого стало усвідомлення наявності в людині критичної точки перетину віри та розуму - можливості інтелекту досягнення найвіддаленіших глибин реальності і, водночас, обмеження

інтелекту в питаннях індивідуального буття. Людина у творчості Е.Жильсона постає цілісною, духовною істотою, буття якої не вичерпується інтелектом, а відкрите для любові, добра, віри. Останнє зумовлює постійний пошук людини шляху до Бога, на якому інтелект відіграє свою роль. Водночас, пізнання Бога можливе в гармонії з собою, яка, в свою чергу, можлива лише при конструктивній діяльності віри і розуму. Філософсько-антропологічна концепція Жильсона стала підсумком його філософської думки, і водночас - початковим етапом та поштовхом для розвитку думки цілого напрямку філософії ХХ століття.

Погоджуючись з думкою О. Шепетька, зауважимо, що вагому роль у розвитку неотомізму відіграв французький релігійний філософ Жак Марітен (1882 – 1973) [295, с. 151]. Його теологічні пошуки були спрямовані на знаходження такої форми гуманізму, в якій сучасна людина усвідомить необхідність тісного взаємозв'язку з Богом для повного розкриття власного духовного та інтелектуального потенціалу. В контексті осмислення філософських ідей французьких екзистенціалістів Жак Марітен доходить висновку про необхідність поєднання християнського світогляду з антропоцентризмом сучасної йому філософії. Таке поєднання дозволить людині усвідомити те, що “людська воля залишається вільною, коли вона рухається Богом” [158, с. 29]. Відтак, філософ порушує в контексті антропології питання сутнісного потенціалу людини в його найсуттєвішому виразі – свободі вибору.

Зауважимо, що на думку теолога, гуманістичні ідеї європейської філософії, зрештою, сформували образ людини, сконцентрованої виключно на собі як вищій цінності, що породило антропологічну кризу. Проблема витоків антропологічної кризи порушується більшістю філософів другої половини минулого століття. Однак висновок Е.Жильсона, що причиною її появи є гуманістичні ідеї європейської філософії відрізняється оригінальністю. Філософ зауважує, що усвідомлення справжнього призначення людини та

реалізації її прагнення до вищої мети можливі лише в християнстві, оскільки “християнське громадянство настільки принципово антиіндивідуалістичне, настільки принципово - персоналістичне” [158, с. 184].

Означене дає підстави стверджувати, що в теологічних поглядах Ж.Марітена відчутний вплив персоналізму. Мислитель розрізняє в людині індивідуальність і персональність, остання постає тим виявом людського, що долає індивідуальну замкненість на собі та піднімає людину до висот духу. Наголосимо на тому, що актуалізація цінності людини та людської свободи постала виявом модернізації католицької теології під впливом ідей новітньої філософської антропології, зокрема, її персоналістських ідей. У власній антропології Ж.Марітен виходить, певною мірою, за її межі і, осмислюючи буття людини в усій його повноті, він, власне, наголошує на необхідності побудови цивілізації нового типу – теоцентричній цивілізації, в якій буде здійснено унікальне поєднання християнської віри та автономії світських інститутів. У суспільстві такого типу гуманізм “вимагає найкращого життя для людей і конкретного блага для об’єднаних груп людських особистостей; він закликає до смиренної істини, до братської дружби, до їх втілення – ціною постійних навантажень сил і певної бідності – в соціальному строю і в структурах суспільного життя; тільки таким шляхом цей гуманізм може виховати людину в суспільстві і стати героїчним гуманізмом” [157, с. 56].

У цьому контексті зауважимо, що творчість Ж.Марітена та Е.Жильсона стала підґрунтям у формуванні християнського гуманізму, який започатковується при понтифікаті папи Павла VI (1962 – 1965). В офіційних документах католицької церкви поняття “гуманізм” зустрічається вперше в конституції “Про церкву і сучасний світ”, прийнятій на II-му Ватиканському соборі (1962 – 1965). У цьому документі зауважується, що “в сучасному світі наявні два типи гуманізму. Головною задачею гуманізму першого типу, який представляє церква, є “персоналізація”, тобто встановлення таких суспільних відносин, які ґрунтуються на вченні католицизму, яке повинно допомагати в

становленні особистості та істинно людських відносин. Інший тип гуманізму, який засуджується церквою та іменується в конституції “новий гуманізм”, характеризується як програма, яка відводить людей від віри, як доктрина, яка виходить з того, що заперечення Бога і релігії обумовлене необхідністю наукового прогресу і гуманізації суспільних відносин” [200, с. 499 - 620]. В енцикліці “*Populorum progressio*” (1967) папа Павло VI звертається до праць Ж.Марітена в контексті осмислення поняття “повного гуманізму”, або ж “інтегрального гуманізму”, як його визначає Ж.Марітен.

Підсумовуючи, наголосимо, що формування неотомізму зазнало впливу новоєвропейської філософії, зокрема, екзистенціалізму та персоналізму. Сформований в межах неотомізму християнський гуманізм (інтегральний, теоцентричний), характеризується зверненням до людини. Відтак, основні положення неотомізму розглядаються через аналіз людського буття у світі. Людина, за неотомізмом, є складною єдністю душі та тіла. Метою і сенсом її існування повинно бути споглядання божественного блага, але не лише споглядання, а й прагнення до блага. Прагнучи до блага, людина набуває інтелектуальних, моральних та теологічних чеснот, на формування яких і повинно бути спрямоване суспільне життя. Особистість – це стійка і самостійна духовна субстанція. Її органічними рисами є свобода, самосвідомість, здатність проявити себе в духовній дії, творчій можливості. Але проявитись у ціннісному ставленні всі ці риси можуть лише в співвіднесенні з Богом. Взагалі людський інтелект, щоб бути істинним, повинен погоджуватися з божественним інтелектом. Людина творить свій культурно-історичний світ, але спонукається до цього божественним творцем.

Людина – основний елемент буття, через неї проходить історія, яка веде до вищого стану розвитку суспільства – “граду Божого”. Людське суспільство розуміється неотомістами як природне. Його основними формами є сім’я, община, Батьківщина, держава. Приватна власність ототожнюється з присвоєнням людиною предметів природи. Неотомізм заперечує такі

соціальні організації, як індивідуалізм та колективізм, як фальшиві крайнощі. Він пропагує так званий солідаризм, який обґрунтовує християнським принципом любові до ближнього. На практиці це має вигляд проповіді соціального миру між класами. У цілому в неотомістській концепції спостерігається поєднання матеріалізму та ідеалізму, різних наукових та антропологічних вчень сучасності. Неотомісти вбачають у системі Фоми вірцеву теологію через те, що вона є “вічною філософією”, ідеально обґрунтованою і реалістичною метафізикою. Але, як сказано вище, для неотомізму характерна не повна вірність поняттям і концепціям, а їх перетлумачення з огляду на потреби сьогодення.

Аналіз праць провідних філософів неоавгустинізму дає можливість стверджувати, що в межах неоавгустинізму поглиблюється осмислення стосунків Бога та людини, в якому Бог виступає об’єднуючим початком у продовженні дуалізму людини (занурюючись у надра власного “я”, людина виявляє неподолану прірву між особистістю та світом).

Як приклад розглянемо філософські роздуми представника неоавгустинізму, відомого німецького філософа минулого століття, теолога Р. Гвардіні (1885 – 1968). На думку теолога, “для достовірної оцінки тієї чи іншої епохи необхідно відповісти на питання: наскільки повне в цю епоху – у відповідності до її специфіки та можливостей – людське існування, якою мірою воно досягає істинної осмисленості?” [81]. Характерною рисою його бачення людського буття є цілісність. Він наголошує на тому, що буття людини не можна розглядати в контексті причин та наслідків, буття людини є “таке ціле, в якому кожен елемент підтримує і визначає усі інші” [81].

У своїй праці “Кінець нового часу” стосовно сучасного йому часу (початок ХХ століття) він аналізує причини антропологічної кризи і зауважує: “..людина перестала відчувати світ як щось затишне, надійне і само собою зрозуміле. Світ став чимось іншим, і в цій новій якості знаходиться новий релігійний сенс” [81]. Хоча впродовж попередніх тисячоліть церковно-



християнське вчення було “мірилом істинного і помилкового, правильного і неправильного” в Новий час людське суспільство стрімко переорієнтовується на світську систему цінностей. Загальна риса цієї переорієнтації полягає, певною мірою, у ворожому до християнського Одкровення або, у всякому разі, байдужому до нього ставленні. Як бачимо, причину антропологічної кризи минулого століття філософ вбачає в процесах десакралізації. Він зауважує, що з огляду на боротьбу попередніх світоглядних засад з новими тенденціями, “старе в боротьбі з новим допускає такі похибки, що часом починає сприйматися як ворог всякої духовності” [81]. “Бог втрачає своє місце, а з ним втрачає його і людина”, — зауважує Романо Гвардіні. Подальший розвиток європейської культури, на думку теолога, є людським пошуком свого місця у новому світі.

На думку теолога, зміни відбуваються в ключових онтологічних питаннях. Природа, яка, попередніми епохами мислилась як самодостатня тавічна у своїх законах, втрачає свою надійність та сталість. Людське суспільство перестало сприймати її як щось гармонійне, впорядковане, відкрите людському пізнанню. Гвардіні зауважує, що у середньовіччі “головним щодо природи було побожне ставлення. Для світовідчуття, яке складається зараз, таке ставлення неможливо - щось заважає йому. Це “щось” - та квінтесенція знань і уявлень, вмінь і прийомів, яку ми позначаємо словом “техніка”. Вона поступово виростала протягом ХІХ століття, але довгий час носієм її були люди нетехнічного складу. Відповідна людина з’явилась, здається, лише в останні десятиліття, остаточно - лише в період останньої війни. Людина не сприймає природу ні як важливу норму, ні як живий притулок.” [81]. На наш погляд, зазначене виходить за межі пояснення виключно причин антропологічної кризи. Глибоко усвідомлюючи соціокультурні процеси сучасного йому соціуму, філософ пояснює і причини екологічної, суспільної, економічної і політичної кризи, яка охопила західне суспільство аж до сьогодення.

Р.Гвардіні вказує на те, що зміна ставлення до природи має ключове значення для усвідомлення та осмислення людиною свого місця у світі та самої себе. Теолог зауважує: “Новий час прагне вийняти людину із центру буття. Для цієї епохи людина не ходить більше під оком Бога, який з усіх сторін обіймає світ; людина тепер автономна, вільна чинити, що хоче, та іти, куди заманеться, - але і вінцем творіння вона більше не є, бо стала лише однією із частинок світобудови. Новий час, з одного боку, звеличує людину – за рахунок Бога, проти Бога; з іншого боку, з геростратівською радістю, він робить людину частиною природи, яка не відрізняється принципово від тварин чи рослин. Обидва боки взаємопов’язані та невіддільні від загальних змін картини світу” [81].

У такій ситуації з особливою силою загострюються питання співвідношення наукової картини світу та присутності Бога в ньому, меж творчого акту Бога та людини, свободи дії людини та божественної присутності в її житті. З новою силою шукаються відповіді на питання: чи може Бог діяти в історії, увійти в неї як людина, чи може окрема людина знайти істинний шлях до Бога, якщо церква звертається до усіх людей та значима для усіх? Р.Гвардіні справедливо зауважує, що людина із християнським світоглядом мала чіткі відповіді на ці питання на відміну від людини Нового часу, в світогляді якої наукова картина світу займає чільне місце. “Як і завжди, - зауважує теолог, - в епохи переломів, пробуджуються найглибші нашарування людського єства. З невідомою раніше силою прокидаються первісні афекти: страх, насилля, жадібність, збурення проти порядку” [81].

Характерною рисою секулярного світогляду постає людина, в якій індивідуальні, особистісні якості неусвідомлено підміняються на створені суспільством взірці, які є ні чим іншим, як світоглядом мас. Отже, Р. Гвардіні заперечує можливість автономного саморозвитку творчої особистості в секулярному світі. Він говорить про новий історичний тип людини, “яка має

можливість реалізації як у бутті, так і в творчості, проте реалізація її має визначатися не взірцями нового часу, а критеріями, що відповідають її власній сутності ... Така людина не спрямовує свою волю на те, щоб зберігати самотність і прожити життя по-своєму ... Швидше навпаки, вона приймає і предмети побуту і форми життя такими, якими їх нав'язує їй раціональне планування і нормована машинна продукція, і робить це, як правило, з почуттям того, що це правильно і розумно” [81]. Р.Гвардіні не трактує означені зміни як негативні, однак, зауважує, що це “неминуче завдасть шкоди всім цінностям особистості і культури” [81].

Новий тип людини є прямою протилежністю “класичній особистості”. Відтак нова людина здійснює розрив із традицією і змушена формувати нові парадигми. Однією із нових властивостей людини “маси” постає прагнення залишатися “анонімною”, не виділятися з маси, не акцентувати своєрідність індивідуальності. Існуюча небезпека розчинення індивідуальності в безособових системах не усвідомлюється новою людиною, і, отже, не лякає її. Відчуття “особистості” поступово, але цілеспрямовано нівелюється, і людина губиться в соціальних машинах нового порядку речей. Людина в соціумі постає як об’єкт чисельних маніпуляцій та засіб досягнення як індивідуальних, так і соціальних цілей. Однак у суспільствах ХХ ст. це стає нормальною формою державного управління, і сучасна людина, своєю чергою, сприймає це як щось нормальне. Вона не прагне будувати життя відповідно до власної ініціативи, оскільки повна свобода не має для неї цінності. Це породжує дилему: або людина розчиниться без залишку в цілісних системах, перетвориться на анонімного суб’єкта і стане простим носієм функцій; або ж вона, включаючись у “великі системи” життєвого і економічного укладу, жертвуючи свободою і автономністю індивідуального розвитку і творчості, яка стала тепер неможливою, все ж зосередиться на своєму внутрішньому персональному ядрі і спробує врятувати хоча б саме її існування.

Р.Гвардіні цілком обґрунтовано вважав, що ідеал європейської культури попередніх століть, а саме ідеал саморозвитку творчої особистості, в сучасних умовах виявляється утопічним, несумісним з процесами та напрямом розвитку сучасного суспільства [81]. Водночас, на відміну від багатьох своїх сучасників, Ортеги-і-Гассета, Ясперса та інших, теолог не ідеалізував попередні епохи. Він прагнув знайти адекватне розуміння нових можливостей сучасного людського типу та отримати надію на реалізацію цих можливостей у майбутньому. Р.Гвардіні зауважує: “Маса в тому сенсі, яким ми наділяємо це слово, чи не є прояв занепаду і розпаду, як, скажімо, чернь Стародавнього Риму; це історична форма людини, яка може повністю розкритися як у бутті, так і в творчості, однак розкриття її має визначатися не мірилами Нового часу, а критеріями, що відповідають її власній сутності. Стосовно цих людей не правомірно говорити про особистість та суб’єктивність в колишньому сенсі. Така людина не спрямовує свою волю на те, щоб зберігати самотність і прожити життя по-своєму. .. Швидше навпаки, вона приймає і предмети побуту і форми життя такими, якими нав’язує їй раціональне планування і нормована машинна продукція, і робить це, як правило, з почуттям того, що це правильно і розумно” [81].

Осмислюючи співвідношення людина-світ у нових умовах, Р.Гвардіні вводить два поняття: “не-гуманна людина” та “не-гуманна природа”. Це поняття, які, на думку теолога, єдино адекватно відображують характер майбутнього людського суспільства. Вони виражають в собі докорінну відмінність сучасності від попередніх епох. Загально прийняті уявлення про гуманність та природу не відповідають сучасному реальному стану речей, якому “недостає якраз того, що позначалось словом “культура” в старому сенсі: спокійно-плідного, квітучого, благодійного початку; зараз воно не порівняно є жорсткішим та більш спрямованим. Йому не вистарчає органічності в сенсі природнього зросту та гармонічних пропорцій; воно підкорене вольовому напору. Результат цього – це не простір надійного

середовища та росту; більш близькими тут видаються образи майстерні та військового табору” [81].

Р.Гвардіні чітко змальовує образ людини нової техногенної цивілізації. Він намагається вийти за межі критеріїв “добре” - “погано” і притримуватись позиції об’єктивного опису. Поява нового образу людини – це закономірний процес взаємодії розвитку суспільства та людини. Техногенне суспільство, з одного боку, перетворило особистість на людину “маси”, а, з іншого, - створило цій новій людині умови, за яких вона утверджується в невичерпності своєї влади, як у власному житті, так і в природі. Зауважимо на тому, що означене постає ключовою характеристикою людини не лише минулого століття, а є виразником і сучасності. Слушним є висновок О. Шепетька про те, що для Р.Гвардіні найбільшою загрозою сучасної йому цивілізації був факт руйнації людської особистості масовою культурою [295, с. 80]. Теолог наголошував, що проблема, “навколо якої буде зосереджена робота майбутньої культури, від рішень якої буде залежити все, – не лише добробут чи злидні, але просто життя чи смерть – це влада. Не нарощування її – вона зростає сама по собі, але її стримання та правильне розпорядження нею” [295, с. 80]. З огляду на сучасність, слова Р.Гвардіні виявились пророчими.

Антропологічні проблеми порушуються мислителем в контексті співвідношення соціального та індивідуального, загального та одиничного, що зумовлює переосмислення такої важливої складової суспільного буття людини як культура. Новий стан людського суспільства теолог називає терміном “не-культура”. Це стан, який є якісно новим щодо тих стандартів розуміння культури, які були загальноприйняті в попередніх століттях. Сучасна культура нова за своїм якісним змістом і тому вона є “не-культура” не в негативному розумінні, а у розумінні її нової якості. За нових умов людина повинна набути і нових добродійностей, які будуть характеризувати її як людину.

Р.Гвардіні виділяє такі, актуальні на його думку, риси нової людини, які забезпечать збереження істинної її сутності, це - серйозність та серйозне прагнення правди, хоробрість та аскеза. Серйозність забезпечить можливість пізнання правди, яка “приховується за балачками про прогрес та опанування природою, і вона візьме на себе відповідальність, якої потребує нова”; хоробрість забезпечить можливість протидії хаосу, забезпечить “відсутність страху перед атомною бомбою та бактеріологічною зброєю, тому що їй доведеться встояти перед універсальним ворогом – хаосом, який зростає в самій людській творчості”; через аскезу людині доведеться долати саму себе та вчитися керувати самою собою, щоб здобути “мужність, необхідну для справжньої хоробрості, та дозволить зняти маску з хибного героїзму, в поривах якого сучасна людина приносить себе в жертву ілюзорним абсолютам” [81]. Означені якості забезпечать в цілому можливість духовного мистецтва управління, яке здійснює владу над владою, “воно знайде усьому міру та серед кропіткої роботи та боротьби буде створювати для людини простір, в якому вона зможе жити з гідністю та радістю” [81].

Як теолог, Р.Гвардіні наголошує на тому, що означені риси людини надзвичайно важливі в новій соціальній дійсності, але без християнського світогляду не можливе повне розкриття людського духу. Теолог завершує свою працю тлумаченням місця Одкровення в структурах людської індивідуальності. Він наголошує на тому, що “особистісний початок складає сутність людини, але вона стає доступною свідомості та схваленню моральної волі лише тоді, коли Одкровення у вченні про Богобатьківщину та Промисел відкриє перед людиною її відношення до живого та особистісного Бога” [81]. Р.Гвардіні не має сумнівів, що в секулярній свідомості можуть існувати уявлення про гармонійну, благородну та творчу індивідуальність, однак, в секулярній свідомості, на його думку, відсутнє глибоке розуміння того, що таке особа. Таке розуміння можливе лише у знанні про особистісний початок, невід’ємний від християнської віри. Без цього знання зникає найголовніше –

свобода, яка забезпечує людині можливість приймати рішення, як господар власного вчинку, а через вчинок і самого себе. І, найголовніше, у знанні про особистісний початок людина здатна здобувати любов не як співчуття чи готовність допомоги, чи соціальний обов'язок, а як здатність “визнати “Ти” в іншій людині і в цьому здобути своє “Я”” [81]. В контексті означеного наголосимо на тому, що результатом сучасної антропологічної кризи, характерною рисою якої більшість дослідників визначають втрату духовності, постало відродження релігійності з метою повернення людини до тих духовних настанов та цінностей, які проголошував в минулому столітті Р.Гвардіні.

Отже, антропологія Р.Гвардіні фіксує тісний зв'язок світоглядних уявлень людини із можливістю розкриття її повної сутнісної складової. Його теології, як і антропології характерний глибокий цілісний аналіз положення людини у світі в контексті соціальних, політичних, економічних та світоглядних складових. Людина є носієм особистісного початку, що розкриває в ній образ Божий. Але цей початок може бути зреалізований або втрачений нею не лише через її особистісний вибір, а і через ті суперечливі соціокультурні обставини, в яких їй доводиться жити і які значною мірою формують її світогляд та її як особистість.

Схожі ідеї про значимість духовних цінностей розвивали у своїй релігійній філософії французькі католицькі мислителі Луї Лавель (1881-1951) та Рене Ля Сенн (1882–1954). Вони у заснованому ними видавництві “Філософія духу” опублікували “Маніфест”, де і виклали програму оновлення філософії через “чисте філософське мислення”, для поновлення “духовної реальності” та дослідження “первинного буття”, тобто духу, його рух, “цінність і межі”. На їхню думку, філософія повинна допомогти людині знайти шлях до духовного досвіду, розвивати духовні цінності, і не заперечувати своє духовне призначення. “Обидва філософи найпершим вважали аналіз особистісних аспектів духовного досвіду людини, виявлення шляхів, якими людина може увійти в контакт з духовною

реальністю. Міркуючи про первісний досвід особи, філософи-спірітуалісти звертаються до царини суб'єктивності. Безпосередня очевидність деяких фактів свідомості пояснюється як “дорозумна”, “дораціональна” інтуїція. Увесь недиференційований духовний досвід особи тлумачиться як такий, що виходить за межі об'єктивних детермінант і співвідноситься з ідеальним абсолютним буттям. У цьому ірраціональному досвіді вони вбачають витoki релігійної віри людини” [213, с. 20].

Головне питання антропології загалом і християнської антропології зокрема, про сенс та мету людського життя, мислителі розкривають в контексті трансцендентного, ірраціонального походження людської сутності. Виходячи з цієї позиції, Л. Лавель вважав, що людина у своїй творчості, якою б вона не була, повинна керуватися лише одним – бажанням знайти зв'язок з абсолютном, відкрити для себе вічне, шукати духовні цінності. На думку філософа, “в жодній сфері діяльності творчість не може бути самоціллю. Мета творчості полягає не в зміні довкілля, а у виразі та вдосконаленні духовного початку, притаманого людині. За допомогою творчості людина перетворює і вдосконалює себе. Активна творча діяльність допомагає людині заповнити час і здолати обмеженість власного існування ” [213, с. 20].

Якщо у Л. Лавеля головним є – “досвід буття”, то Рене Ля Сенн у своїх дослідженнях звертає увагу на проблему ставлення людини і буття в концепції досвіду цінностей. Р.Ля Сенн стверджує, що “згідно з його концепцією людина є істотою, що виражає і реалізує власне існування шляхом створення цінностей. Створювані людиною емпіричні цінності тимчасові і вони не можуть задовольнити її глибинних, духовних потреб. Але, прямуючи до них, людина може досягти нескінченних, абсолютних, “атмосферних” цінностей. Останні пронизують усе буття людини, всю її діяльність, але не є результатом її діяльності, не можуть бути поясненими природними та історичними умовами. Ці цінності стають



витоком усіх емпіричних цінностей, створюючи які, людина відкриває в собі устремління до абсолютної, всезагальної та нескінченної цінності.

В означеній концепції порушується питання буттєвого сенсу ціннісного універсуму в його співвідношенні з буттям людини. Аксіологічні наративи постають для людини початком і кінцевою метою її становлення та буття. Згідно з його концепцією людина є істотою, що виражає і реалізує власне існування шляхом створення цінностей. Створювані людиною емпіричні цінності тимчасові і вони не можуть задовольнити її глибинних, духовних потреб. Але, прямуючи до них, людина може досягти нескінченних, абсолютних, “атмосферних” цінностей. Останні просичують усе буття людини, всю її діяльність, але не є результатом її діяльності, не можуть бути поясненими природними та історичними умовами. Ці цінності стають витоком усіх емпіричних цінностей, створюючи які, людина відкриває в собі устремління до абсолютної, всезагальної та нескінченної цінності” [213, с. 21]. Обов’язковою умовою буття є – цінності. Саме вони визначають духовні потреби, керують плином людського життя. Хоча, як стверджує філофор, людина завжди має можливість вибору... “від самої людини залежить, чи замкнеться вона у відношенні до цінностей (чим принизить себе) чи піднесеться, відкриваючись до цінностей з любов’ю” [213, с. 21]. Ця дилема, яка стоїть перед людиною, що породжує, на думку філософів, “нездоланну суперечливість людського існування”. “Головною формою прояву суперечливості людського життя,- вважав Рене Ля Сенн є - суперечність буття і обов’язку. Слідування обов’язку передбачає неуклінну напругу людського духу, нескінченну боротьбу духу з дійсністю” [213, с. 21].

Головною концепцією цих філософів є пізнання світу шляхом безпосереднього духовного досвіду. Саме він, духовний досвід, допоможе людині віднайти і зрозуміти, що найвища цінність у її житті є – Бог, тобто нескінченна любов, котра є головною метою людського життя.

Французький релігійний філософ Емануель Муньє (1905 – 1950), яскравий представник персоналізму, акцентує увагу на понятті особистості, яке можливо зрозуміти в людині, виходячи із правильного усвідомлення і розуміння ідеї Трійці. Він зауважує: “Сама концепція Трійці [...] наводить на ідею про Найвищу Сутність, всередині якої здійснюється діалог особистостей, що вже саме собою є запереченням самотності... Кожна людська особистість створена за образом та подобою Божою, кожна особистість покликана брати участь у створенні містичного тіла Церкви, увінчаного милістю Христовою” [180, с. 45]. У своїй роботі “Персоналізм” Е. Муньє показує велике значення нової ідеї Бога, яку принесло людству християнство. Через ствердження Бога як найвищої особистості християнство розкрило і в людині її сокровенну, але таку значущу та сутнісну складову – особистість. Теолог стверджує, що кожна людина є особистістю і є Образом Божественної Особистості, оскільки створена за Його образом та Подобою, і в цьому розкривається найголовніша потреба особистості – прагнення духовного, завжди індивідуального, зв’язку з іншою особистістю. Отже, “Особистість нескінченна, або, щонайменше, вона виходить за межі кінцевого, вона створена за образом Бога” [179, с. 67].

Муньє розмірковує над складністю визначення особистості поза християнством. Він зауважує, що гуманітарне знання здатне давати визначення лише об’єктам, але особистість не є і не може бути об’єктом. Особистість – дещо невловиме, що складає таку ж невловиму цілісність. Проблема особистості, її буттєвого стану, залишається відкритою і в сучасній філософській та гуманітарній думці. Е.Муньє зауважує: “Особистість – це цілісний об’єм людини, сумісність її довжини, ширини та глибини; напруга, яка існує між трьома духовними вимірами” [180, с. 92].

На думку Муньє, для спасіння людини слід повернутись до першохристиянських витоків. Саме тут, на думку мислителя, ми можемо знайти відповідь на ключове питання спожицького суспільства про

співвідношення духовного та матеріального. Однак, відповідь яку знаходить Муньє, надається в контексті загального розуміння католицьких мислителів. Оскільки матеріальне і духовне поєднується в людині, то мислитель акцентує увагу на тому, що ніщо матеріальне не чуже людині. Але саме це, матеріальне, не приведе людину “до вищої мети”. Вищою метою і “глибинним змістом людського існування є... перемінити “таємницю своєї душі”, щоб прийняти в неї Царство Боже і втілити його на землі”. Ідея про втілення Царства Божого на Землі стала програмною у філософії французького персоналізму. В цьому контексті “особистісна філософія є продовженням августіновської антропології, яку Муньє сприйняв як заклик до “звеличення земного життя” [180, с. 4].

Для того, щоб особистість могла розвиватись і виконувати Божі задуми, філософ звертає увагу на суспільство і описує, яким воно повинне бути. Він вважає, що “будь-яке земне суспільство існує лише заради блага особистостей, їх духовного блага, і що земне матеріальне, не чуже для неї благо, необхідне для їх здійснення... Держава, економічне товариство стоять на службі окремих чи колективних особистостей, які розвиваються на їх території. Не може бути економічного ладу, який володів би цінністю сам по собі: економіка має бути тільки найкращим засобом надання всім людям тієї міри матеріальних благ, яка необхідна для духовного розвитку кожного ” [180, с. 96].

Е. Муньє та його однодумці Ж. Лакруа, М. Недонсель, П. Рікер, головну умову самореалізації людини як особистості бачили у взаємодії духу і матерії. У своїй роботі “Особиста і суспільна революція” Е. Муньє пише “про три основні виміри особистості: покликання, втілення та об’єднання, де акцент робиться на “втіленні у праці” [179, с. 5]. Працю філософ трактує як “творчість, у процесі якої людина виступає законодавцем, цілепокладаючою істотою – “праця здійснюється заради творчості”; створюючи той чи інший продукт, людина не тільки виражає себе, а й певним чином завершує себе -

“праця є засіб завершення людини як особистості” і конститує власне Я – “праця повертає індивіда до самого себе”; у праці людина здійснює себе не тільки як істота мисляча і діюча, але й як чуттєва, емоційна - “праця супроводжується радістю, “дисципліна праці, її конкретний порядок і сувора визначеність організують людину, даючи їй відчуття упевненості і вселяючи віру в саму себе” [179, с. 5].

Основною метою праці, вважає філософ, є присвячення своєї роботи іншій людині, не заради себе. Ж. Лакруа розглядає працю як удосконалюючий процес світу і себе, проявом творчих сил, а “здатність до творчості є справжньою свободою” [42]. Адже ж саме свободна людина може бути відкритою до інших і до Бога. Е. Мутье також пише про всеосяжну любов до ближніх - “якщо інші є для мене чужими, то я чужий сам для себе. Все людство є величезний план любові, в який залучений кожен з його членів” [179, с. 80]. М.Недонсель вважає також, що особистість не може самотійно себе пізнати без спілкування з іншими. Він описує, що треба бути принаймні удвох, щоб бути собою, але навіть залишаючись на самоті із собою, ніколи не слід забувати, що поруч з людиною завжди є Бог, і потрібно залишатись завжди особистістю.

Підтримує “особистісну філософію” однодумець персоналіст П. Рікер, котрий вбачає вихід з кризового становища у створенні шкали цінностей. Він вважав, що поняття особистості стає сьогодні важливим символом гуманізму і стоїть в основі “всесвітньої гуманістичної стратегії, спрямованої на відстоювання і зміцнення загальнолюдських цінностей”. Підвести підсумок персоналістичній концепції можна словами Е. Мунье - “Я існую настільки, наскільки я існую для іншого” [179, с. 530], тобто, мірилом справжнього життя людини є міра почуття любові до інших, до Бога.

Римо-католицький священик, професор філософії Йоганнес Гессен (1889—1971) не належить до когорти відомих теологів чи філософів, однак його праці мають велике значення для усвідомлення основних проблем

католицької теології та антропології першої половини ХХ століття, і, водночас, вони не позбавлені актуальності, в контексті розуміння сутності людини, і до сьогодні. В контексті антропологічних проблем мислитель піднімає важливе питання сенсу життя людини. У своїй праці “Сенс життя” філософ розмірковує над миттєвістю людського існування тут та вічністю перебування там. Й. Гессен закликає кожную людину дуже серйозно поставитись до цієї проблеми і до можливостей її розв’язання. Більшість людей “... живуть поверхневим життям, позбавленим внутрішніх суті і змісту. Вони розчиняються в клопотах та насолодах буднів і зовсім не усвідомлюють власного призначення” [82, с. 20] і навіть не намагаються зрозуміти свого призначення.

Зауважимо на тому, що порушуючи питання про сенс життя людини, мислитель розкриває проблему онтологічного виміру тимчасового та вічного. Онтологічно людина покликана до вічності, але тимчасове, яке в свідомості людини набуває форми істинної буттєвості, залишає її поза виміром істинного вибору, істинного буття. На думку філософа, “ставити і послідовно намагатися знайти відповідь на це питання - у цьому полягає суть людини” [82, с. 11]. Все земне життя “всіяно” безліччю негараздів, невдач, випробовуваннями і стражданнями – що дуже часто спонукає до бажання негайно позбутися їх в будь-який спосіб, незважаючи ні на що і не гребуючи нічим. Тому, на думку Й. Гессена, людина, вибираючи комфорт і зручність, забуває про її призначення тут, на землі, про те, що “...людина – купка порошу, на якій мерехтить промінь вічності! Людина – копія божества! Цим водночас визначено її найвище покликання: людина має плекати в собі щораз чистішу і виразнішу божественну копію, щоб стати дедалі дужче схожою на свій першообраз” [82, с. 23]. І ніколи не слід цього забувати “... у гонитві за грішми, у досягненні якомога блискучішого становища, у якомога повнішому задоволенні бажань” [82, с. 20].

Засновник католицького екзистенціалізму Г.Марсель (1889-1973), розглядає людське життя як “букет” протилежностей між тим, чим ми володіємо (речі, почуття, переживання, думки), що ми “маємо” (зовнішні соціальні сторони існування людини), нарешті, тим, що ми “є”, (сутність людини – справжній внутрішній світ суб’єктивних почуттів, переживань, неповторного особистісного досвіду). Коли те, чим ми володіємо, поневолює нас (а це спрацьовує постійно), наше буття затьмарюється. Тому, щоб встановити тотожність цих протилежностей людині необхідно індивідуально прилучитися до Бога. Саме через богопізнання, здійснюване через особистісний неповторний досвід, людина, що досягла стану внутрішньої зосередженості, врівноваженості, здійснює шукану тотожність. Вищою формою спілкування людини і Бога є любов, що є “поривом свободи”, що носить божественний характер. Церква, за Г.Марселем, повинна виступати організуючим початком для прийняття людьми релігійних переконань. Суспільне життя за допомогою церкви необхідно піддати “тотальній євангелізації”.

Габріель Марсель є нещадним критиком розвитку цивілізації ХХ століття. Глобальні наслідки науково-технічного прогресу він пророкував заздалегідь, і не помилився. Його екзистенційно-антропологічний підхід змушує замислитись над особистістю людини і осмисленням її буття. З “потоків небезпек, тривог і різних технік”, в котрих опинилась людина, вона повинна віднайти значення свого “буття”. Мислитель у “Метафізичному щоденнику” пише так “...я не можу також (і цей паралелізм є дуже новаторським) вийти поза себе самого і поставити запитання про своє походження; звичайно, я не маю тут на увазі мою емпіричну чи метафізичну дійсність. Проблема мого походження і походження Всесвіту творять одну і ту ж саму проблему чи, точніше, єдність (*insolubile*); ця нерозривність пов’язана з самою моєю ситуацією, моїм існуванням, скінченням

метафізичним фактом того існування. І тут, на мою думку, ми піднімаємось до цілком позитивного поняття вічності” [44].

Одна з центральних ідей Марселя - необхідність “тотальної євангелізації душі” перед лицем сучасної соціальної і моральної кризи. Не можна уявити собі спасіння людини і людства від бід, страхів, погроз, потрясінь, котрі, немов злива, наявні у ХХ столітті, якщо не визнати “надприродний порядок”. У “Міркуваннях про віру” Г. Марсель пише -“Якщо з духовного досвіду людства й впливає якийсь безсумнівний висновок, то це той, що найбільшою перешкодою у розвитку віри є не нещастя, а задоволення. Між задоволенням і смертю є близька спорідненість. У кожній сфері, але чи не найбільше у сфері духу задоволена істота, істота, котра сама говорить, ніби має все, що їй потрібне, вже є на шляху до розпаду. Дуже часто із задоволення народжується *taedium vitae*, таємничий несмак, котрий кожен з нас міг відчутти за деяких обставин, і котрий є найвитонченішою формою духовного розпаду.” Саме цей “духовний розпад” спонукає людину до дуже часто необдуманих вчинків у бажанні догодити собі, своїм бажанням величі і безмежного володіння. Однак, продовжує мислитель, “... філософія визнання і віри не повинна бути моральним мучеництвом. Існує щось, що хоч і далеке від задоволення, але не є мучеництвом, а радше радістю. Поганські критики християнства цього не бачили, і навіть не підозрювали близької спорідненості, яка зв’язує радість з надією і вірою, як і з вдячністю душі, котра свідчить і славить” [44].

Бажання задоволення і влади породжує, так званий “практичний антропоцентризм”, котрий втілюється “у зміні напрямку річок, зруйнуванні високих гір, у не покладанні на милість природи”. У статті “До трагічної мудрості і за її межами” Г. Марсель висловлює думку, що науковий і технічний прогрес сам по собі не може сприяти встановленню згоди між людьми та природою, хоча і “...не потрібно плекати вперту підозрілість до науки і техніки, але ми, безумовно, повинні викрити оману людей, що очікують від науки і техніки того, чого ті жодним чином не можуть дати, я

маю тут на увазі - наділити наше життя сенсом” [160]. А сенс життя, вважає Г. Марсель, слід шукати у мудрості, а “...справжня мудрість нашого століття, полягає в тому, щоб з необхідною розсудливістю, але і не без трепетного захвату шукачів ступати по стежках, котрі ведуть, не скажу за межі часу, але за межі нашого часу, - туди, де технократи і статисти, з одного боку, інквізитори і кати, з іншого, не тільки втрачають ґрунт під ногами, але зникають, як туман на зорі прекрасного дня” [160].

Засновник християнського еволюціонізму П'єр Тей-яр де Шарден (1881-1955) став на шлях “виведення” основних принципів теології з наукових знань, насамперед геології, палеонтології, антропології, переосмислення теології в дусі еволюції. Порушуючи питання феномену людини, філософ створює і оригінальну християнську онтологію. Залишаючись в межах основних християнських догматів, де Шарден створює оригінальну еволюційну метафізику, в центрі якої знаходиться феномен людини [236]. Головним у вченні Тейяра де Шардена є вчення про винятковість людини як свідомого продовжувача справи еволюції. Діяльність людини в процесі еволюції розглядається не тільки як спосіб єднання людини з світом, а як вихід за межі свого “Я” для приєднання до Христа. Людину з притаманною їй духовністю, складним світом свідомості він розглядав як заздальгідь запланований Богом висновок еволюції космічного цілого. Оскільки Бог розлитий, розчинений у світі, то цей духовний першопочаток спрямовує розвиток універсуму. Для доказу існування психічного змісту усіх феноменів матеріального світу Тейяр де Шарден використовував поняття “енергія”, яке він тлумачить як невід’ємну властивість самої матерії, що одночасно виступає як духовна, рушійна сила, що задає імпульс еволюції космосу [236]. Таким чином, психологічний енергетизм французький теолог використовував з метою обґрунтування божественного витoku космічної еволюції та наративу початку ХХ століття.



Концепція “еволюційно-космічного християнства” Тейяра де Шардена викликала неоднозначні відгуки у католицькому світі. Зауважимо на тому, що в особі мислителя поєднувались талановитий вчений, блискучий богослов та щиро віруюча людина. Означені фактори дозволили вченому та релігійному мислителю створити концепцію, яка є однією із небагатьох спроб поєднання релігійного та наукового вчення. Вчений, творець еволюційної натурфілософії, розглядає новий підхід стосовно стосунків людини і природи. Де Шарден поділяє еволюцію на три стадії – літосфера, біосфера і ноосфера. Він вважає, що природа – це величне і священне творіння, на яке впливає своїми діями, розвитком науки і техніки, людина. Не заперечуючи християнське вчення Церкви, де Шарден вважав, що мірилом усіх діл людини – є, був і буде Бог. Бог є джерелом та центром світу, з якого все починається і до якого “сходяться всі реальності”. Бог, за словами філософа, створивши весь світ, розчиняється в ньому, і тому все, що є в ньому, це “Божеественне середовище” а людина, котра “...достотньо виросла, ... різко змінює свій вигляд, ... природу” [236, с. 80]. Що б змусило людину правильно використовувати розвиток науки і техніки, на думку філософа, це “принцип планетарного оптимізму”, тобто, як би не втручалась людина у природу і не завдавала негативних наслідків, їй – все контролюється “внутрішньою мудрістю” закладеною Творцем. Людина повинна пам’ятати і зрозуміти, що “...об’єкти діяльності не мають ніякого кінцевого значення. Відкриють люди однією істиною або явищем більше чи менше, напишуть чи ні прекрасну музику або прекрасні картини, буде їх земний устрій більш чи менш вдалим - для Неба це не має безпосереднього значення. Насправді жодне з цих відкриттів і творів не втілиться в ті камені, з яких і буде зведено новий Єрусалим. Але те, що ви у всьому діяли згідно з волею Божою, - ось це оцінять на Небесах, ось це буде вічно” [235]. Люди витрачають дуже багато часу і зусиль, щоб зробити своє життя комфортним, зручним, забуваючи про те, що є першочерговим у їхньому житті “...Бог не потребує плодів вашої творчої діяльності, так як Він може мати її без вас. Його цікавить лише, чи правильно

ви користуєтеся своєю свободою і чи, передусім, що вас оточує, віддаєте Йому перевагу, адже саме цього Він бажає сильніш за все” [235]. Тоді правомірно виникає питання, якщо праця тут, на землі, за словами де Шардена, немає ніякого сенсу, то чи потрібно взагалі працювати? І на це питання ми можемо знайти відповідь у творі Тейяр де Шардена “Божественне середовище”, що і підсумує цю тему “якщо земні цілі самі по собі нічого не варті, ви можете любити їх за те, що вони надають вам можливість довести свою вірність Господу” [235].

У контексті антропологічної кризи, пошуків причин та виходів із неї в західному суспільстві з’являється модерністська течія “філософія дії”, засновником якої є французький релігійний філософ Моріс Блондель (1861-1949), у концепції якого відчутною є спроба створити синтез августинізму, томізму та середньовічної містики. Якщо в контексті ідеї Бога мислитель намагається подолати проблему трансцендентності та іманентності, то в антропологічному ключі від створює оригінальну концепцію людини, головною рисою та внутрішньою сутністю якої є діяльність, спрямована на поєднання природного та надприродного. Мислитель знаходить в серці людини надприродну потребу – людина надихається цілями, які є відмінними від природної мети, дії людини здійснюються в точці перетину природного та надприродного, іманентного та трансцендентного. У пориві здійснення дії людина долає власну недосконалість. Однак будь-який порив, і викликані ним різні форми діяльності визначаються трансцендентною силою. “Філософія дії”, таким чином, сприяє тому, що людина усвідомлює необхідність засвоєння істин Одкровення та повного засвоєння істин віри. Мислитель, стверджуючи рівнозначність та взаємозалежність розуму та віри в діяльності людини, доходить висновку про необхідність поєднання філософії та теології. На його переконання, філософія, досліджуючи людину як специфічну єдність буття, дії та мислення, хибує позбавленням людини здатністю виходу за власні межі. Тому філософія неодмінно повинна

долучатись до союзу з вірою, в якому людина отримує здатність опанувати надприродне. Людина, керована дією, намагається долати межі власного “Я” і приходять до визнання вищої сутності, союз з якою примножує її внутрішні сили та наповнює досвідом поєднання з Абсолютом. У праці “Мислення” (1934) М.Блондель розгортає тезу про те, що до його часу жодна концепція не давала вичерпного знання про сутність людини. Основну причину тому він знаходить в недооцінці феномену мислення. На думку мислителя, мислення є складовою Всесвіту, невідомою його частиною. Причиною всезагального динамізму є божественне мислення, яке задає напрям еволюції світобудови. У сфері людської життєдіяльності божественне мислення проявляє себе у вольовому початку, який уповні розкривається в релігії. І оскільки як у філософії, так і в теології існує низка межових проблем (проблема людини, проблема життя і смерті, проблема щастя та любові та ін.), то завдання філософії – повернути людину до сприйняття релігійних догм, а теології – сприяти тому, щоб положення релігії зробити внутрішніми переконаннями людини.

Підсумовуючи наш огляд основних запитів католицьких мислителів до II Ватиканського собору, наголосимо на наступному:

- в умовах соціальної дестабілізації західного суспільства першої половини ХХ століття в католицькій релігійно-філософській думці загострилось питання співвідношення трансцендентного та іманентного в Богові, що загостило і основні антропологічні питання: образу та подоби Бога в людині, меж її свободи волі, її здатності до любові. Найголовнішим у цьому контексті було питання співвідношення промислу Бога в людській долі та історії та її волюнтаризму;

- відповідно до вирішення основних теологічних питань були започатковані два основні напрями в католицькій теології – модернізм та інтегралізм. У контексті модернізму започатковано

критичне переосмислення основних теологічних та антропологічних проблем, в той час як в контексті інтегралізму відстоювалась необхідність збереження церковної традиції та заперечення необхідності адаптації католицької теології до сучасних умов;

- у контексті неоавгустинізму поглиблюється осмислення стосунків Бога та людини, у яких Бог виступає об'єднуючим початком у продовженні дуалізму людини (занурюючись у надра власного "Я", людина виявляє неподолану прірву між особистістю та світом);

- у контексті неотомізму зароджується новий поворот до розуміння положення людини в соціумі у її співвідношенні до Бога. Так, ключовим положенням постає поняття солідаризму, яке в соціальному вимірі утверджує християнський принцип любові до ближнього.

- характерною ознакою католицької антропології першої половини ХХ століття є спроби знайти точки перетину в релігійному, філософському та науковому поясненні феномену людини. Ці спроби не знайшли свого повного вияву в офіційних догматах церкви, однак загострили проблему співвідношення розуму та віри, яке знайде своє подальше вирішення у другій половині ХХ століття.

### **3.2. Дослідницькі пріоритети й ціннісні мотиви антропологічних пошуків після II Ватиканського собору**

Як сказано вище, однією із характерних ознак ХХ століття є поворот до людини. Порушені мислителями першої половини минулого століття онтологічні, антропологічні, аксіологічні питання не отримують остаточного

вирішення і знаходять своє продовження в актуальних запитах католицької теології другої половини ХХ століття. Як справедливо зауважує М.Зайцев, “Протагорівське “Людина є мірою усіх речей...” можна вважати девізом, під яким пройшло ХХ ст. і під яким європейська людина увійшла в ХХІ” [110, с. 179]. Однак, як у практичному, так і в теоретичному вимірі людина неодноразово втрачала свій статус центру і, зрештою, втрачала власний центр, що відображено в суперечливості досягнень минулого століття в усіх галузях людського буття. Такий стан влучно виразив російський дослідник С.Хоружий зазначивши, що в ХХ столітті “виявилась гранична – або, швидше, безмежна – мінливість, рухомість, пластичність не якихось атрибутів і акциденцій, а самої природи, натури людини. ... саме її центр сьогодні виявляється таким, що розпався і відсутній” [272, с. 38]. Означена проблема знаходить своє висвітлення в працях католицьких мислителів другої половини ХХ століття. Саме в природі людини вони знаходять ключ до вирішення більшості соціальних та культурних проблем, акцентуючи свою увагу на тих чи інших властивостях людського духу відповідно до реалій історичного моменту. Відповіді католицьких мислителів на антропологічні запити сучасності є актуальними для духовного буття України.

Загальновідомо, що значущим моментом ХХ століття в житті та діяльності Католицької церкви був II Ватиканський собор (1962 – 1965). Означена подія була доленосною для Католицької Церкви в контексті її буття не лише в західній Європі, а і у світі в цілому. Рішення собору забезпечили Церкві можливість живої присутності в секуляризованому світі, що значно підвищило кількість її прибічників та визначило її місце і роль в сучасних суперечливих соціокультурних процесах. Аналізу діяльності собору та впливу його рішень на подальший розвиток католицької теології присвячена численна кількість праць, яка охоплює науковців різних країн світу [295, с. 8], але і до сьогодні ця тема не є вичерпаною. Однак, узагальнюючи документи II Ватиканського собору, професор П.Яроцький наголошує на тому факті, що

“основні документи II Ватиканського собору мають компромісний характер, оскільки вони опрацьовувалися і ухвалювалися в дискусіях між прихильниками оновлення і осучаснення церкви та його противниками” [304, с. 48]. Він виділяє два основні напрями в межах діяльності католицьких мислителів під час і після II Ватиканського собору: 1) – консервативний, прихильники якого виступали проти будь-яких нововведень у католицькому культурі та соціальній доктрині Церкви, проти схваленого Собором переходу до проблеми релігійної свободи й екуменічного діалогу (очолив французький архієпископ А.Лефевр); 2) – “нова теологія”, в межах якої наявні дві тенденції: нове обґрунтування віровчення і оновлення соціального вчення Католицької Церкви (Г.Гутьєррес, Ж.Комблен, Г.Кюнг, К.Ранер, М.Шеню, Е.Шиллебекс та ін.) [304. С. 48].

Таке розгалуження думок та протилежність напрямів, на нашу думку, є наслідком суперечливих подій та процесів духовно-культурного та суспільного буття народів XX століття. В умовах втрати загальноприйнятого сенсу буття та формуванні новітніх світоглядних парадигм, людський дух та розум звертався до духовного потенціалу особи не лише в релігійному, філософському, а і в позарелігійному контексті. Спільним гаслом антропології другої половини XX століття став пошук “істини як альтернативи ілюзій”. Як зауважував Іван Павло II, людина відчуває потребу “все своє існування оперти на істині, визнаній остаточною, яка дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам” [118, с. 5 - 102].

Однак, в сучасному плюралістичному, поліконфесійному світі істина все більше набуває прагматичного контексту та плюралістичного тлумачення – у кожного своя. Швидке взаємопроникнення релігій у різні куточки світу, в тому рахунку і на терени України, породжує еkleктичні світоглядно-релігійні уявлення. Теза про те, що всі релігії ведуть до Бога, стає близькою багатьом прошаркам населення. На думку П.Яроцького, сьогодні – це панівний тип світовідчуття і світовідносин, який своїм підґрунтям має релігійну

толерантність. Релігійний релятивізм урівнює всі релігії і віри всього лише як часткові, що певною мірою випромінюють відображення недоступної і непізнанної Божественної реальності [303, с. 7 - 12].

Водночас, на думку численних богословів, істина розмивається великою мірою через те, що проблема спасіння зосереджується переважно на питаннях праведного буття в земному житті, ніж на есхатологічних очікуваннях. Це, з одного боку, дає високі гарантії мирного співіснування релігій, а з іншого - загрожує втратою цінності онтологічного виміру Істини. На нашу думку, означена проблема знаходить своє вирішення в контексті толерантності задля уникнення релігійних конфліктів, які в умовах сучасного глобалізованого простору можуть набувати глобальних розмірів. Проблема релятивного розуміння істини є однією із ключових питань католицької теології. Папа Бенедикт XVI ще декілька років тому визнавав її головною проблемою сучасності. Він піддавав критиці популярну в наш час практику міжрелігійних молінь та акцентував увагу на розумінні ролі Церкви у справі спасіння, на “необхідності і цінності навернення як духовного акту входження у християнство” [119, с. 28, 29].

Більше того, Бенедикт XVI вказував на те, що криза істини є прямим наслідком кризи віри. Сьогодні більшість людей, навіть тих, які декларують свою приналежність до християнства живуть так, неначе Бога не існує, оскільки вважають, що “Бог і християнство – це речі, що належать до минулої епохи” [119, с. 28, 29]. На нашу думку, проблема криється не лише в антропологічному вимірі, а у світоглядних змінах розуміння ідеї Бога. Духовно-культурні детермінанти XXI століття спричиняють зародження ідеї Бога як вищої сили, яка приймає і спасає праведних людей незалежно від їхньої конфесійної приналежності. Означена думка, в сьогоденні, є притаманною окремим релігійним мислителям і, безумовно, не виражає офіційної позиції Церкви. Водночас, в умовах сучасного гуманізму вона постає надзвичайно затребуваною та актуальною. Подібні думки

спостерігаємо і в католицькій філософії. Плюралістичний напрям в католицькій теології, який представлений більшою мірою П.Кніттером, П.Шмідт-Лейкелем, відстоюючи ідею християнського Бога, водночас наголошує на тому, що плюралізм релігій походить від Нього самого.

Буття сучасної людини характеризується швидкими темпами змін та трансформаціями в усіх сферах буття. Відбуваються докорінні зміни стереотипів мислення, діяльності та життєдіяльності людини, цінностей і норм, механізмів їх вироблення, засвоєння, функціонування, що найбільшою мірою впливає на духовну складову особи. Людина, її життєдіяльність у цілому втрачають властиву їм раніше соціокультурну й навіть метафізичну визначеність. У зв'язку з цим, антропологія постає тим фундаментом, на якому вибудовується соціальне вчення Католицької церкви після II Ватиканського собору. Феномен людини в соціокультурних реаліях XXI є предметом дослідження як сучасних філософів, релігієзнавців, так і теологів. Яскравим прикладом тому є енцикліки пап Івана-Павла II та Бенедикта XVI, праці Т.Бертоне, А.Сколи, Р.Буттільйоне, М.Гжегоцького, І.Месснера та ін. У роботах пап Івана-Павла II (1978 – 2005) та Бенедикта XVI, Т.Бертоне, А.Сколе, Р.Буттільйоне та інших сучасних католицьких мислителів висвітлюється занепокоєння тим фактом, що початок XXI століття лише декларує цінність людини; в той час, як її гідність дедалі більше наражається на агресивну атаку гедонізму та споживацтва через ЗМІ, рекламу та масову культуру.

Новим феноменом соціального буття, а, відтак і новим об'єктом прискіпливої уваги католицьких мислителів виступає в кінці минулого століття економічна сфера буття людини. Акцентується увага на тому, що більша частина людства принижується економічними системами, політичними та ідеологічними режимами, тероризмом. Жахливим фактом постає загроза масового знищення людей сучасною зброєю. Особливе занепокоєння викликають наукові досягнення, які, ґрунтуючись на



прагматичній етиці, особливо відкриття в галузі генетики, здатні остаточно позбавити людське життя цінності та святості. Вирішення означених проблем бачиться через усвідомлення людини центральним суб'єктом суспільних відносин, що дає підстави вважати соціальне вчення католицизму антропоцентричним. Таким чином, як відзначається в “Документах II Ватиканського собору”, центром усіх аспектів буття повинна виступати людина в її “цілості та повноті, з тілом та душею, з серцем та совістю, з розумом та волею” [94, с. 573], оскільки в ній закладене Божественне сім'я. Адже “велика таємниця Втілення, Смерті, Воскресіння і Вознесіння Христа полягає в тому, що в Христі людська природа ввійшла всередину Пресвятої Трійці”. Католицька церква, осмислюючи таємницю людини, особливо наголошує на тому, що Христос поєднав з Богом усіх людей. Як зауважує професор П.Яроцький, “Теологія спасіння поступається місцем теології збереження створіння. Есхатологічна теологія буття людини у потойбічному світі витісняється інноваційною теологією сталого розвитку людства у поцейбічному, реальному світі буття” [302, с. 8].

Сучасні католицькі теологи Г. Кюнґ та В. Кнох показують, що змістом еволюції сучасної католицької теології як до II Ватиканського Собору, так і після нього став поступовий перехід від переважно середньовічної парадигми через етап прийняття модерного світогляду до постмодерного [144, с. 32 – 49; 131, с. 144 - 159]. У цьому контексті розглянемо класифікаційні принципи поділу теології на традиційну (домодерну), модерну та постмодерну Г. У. фон Бальтазара. Традиційну теологію він характеризує як “космологічну редукцію”, тобто пануючим в епохи патристики та схоластики було зведення уявлення про Бога до поняття Першопричини світу, Логоса Всесвіту і людства [16, с. 7 - 20]. З кінця Середньовіччя космологічна інтерпретація віровчення уже не відповідає пануючим типам світогляду і в епоху Нового часу через зведення уявлення про Бога до причини “релігійних переживань” виникає “антропологічна редукція” віровчення [16, с. 23 - 28]. Г. У. фон Бальтазар

відзначає крах і антропологічної парадигми у зв'язку з ідейним крахом модерного світогляду в ХХ ст. На його думку, відмова теології від усіх суб'єктивістських редукцій є неминучою. Однак, ХХ століття позначене в католицькій теології пошуком нових акцентів у розумінні людини, оскільки, як зауважував Іван-Павло II в програмній енцикліці “Redemptor hominis” (1979.03.04), “Церква з огляду на Христа та на ту таємницю, що становить життя самої церкви, єднається з кожною людиною, не може залишитись осторонь від того всього, що слугує добру людини, як і не може залишитись байдужою до того, що їй загрожує” [329].

Проблема наближення людини до Бога зайняла важливе місце у богословській концепції німецького мислителя Кардинала Вальтера Каспера (1933 р.), єпископа Роттенбурзько-Штутгартського, а згодом Голови Папської ради сприяння єдності Церков. Мислитель важливе місце у своїй концепції надає людській можливості ставити питання - “... ця здатність задавати питання складає велич людини, основу її трансцендентності” [123, с. 25]. “В. Каспер вбачав у здатності ставити питання особливу рису людини, яка уможлиблює її піднесення до трансцендентності, вихід поза іманентний світ, - пише у своїй статті О. Шепетяк, - ... людина для В. Каспера є поєднанням контрадикторних характеристик іманентності та трансцендентності. Піднесення людини поза рамки досвідного світу уможлиблюється виключно буттям Бога та людським контактом із Ним” [293, с. 209 - 213].

Зауважимо на тому, що людська здатність до створення другої природи, підпорядкування та перетворення першої природи, природних умов перебування людини постає предметом роздумів богослова. Творчий та пізнавальний геній людини тлумачиться ним в дусі християнського теоцетризму. У своїй праці “Бог Ісус Христос” богослов висловлює думку про те, що Бог наділяє людину здатністю, та й необхідністю перетворювати середовище, в якому вона живе, підпорядковувати його собі для свого комфорту - “На противагу всім живим істотам людина не пристосована

інстинктивно до певного середовища, а, як говорять антрополози, відкрита для світу. Вона існує не в природній гармонії сама з собою і з навколишнім середовищем, а повинна сама себе формувати і навколишнє середовище. Вона надана сама собі і є завданням для самої себе. Людина тому може ставити питання, і ці питання постійно супроводжують її. Ця здатність ставити питання є складовою величию людини, основою її трансцендентності, тобто переступання через себе і перевершення самої себе, а також основу її свободи. Людина – єдине живе створіння, якому може бути сумно, яке може бути нещасливим і незадоволеним” [123, с. 16].

Ключовим антропологічним питанням постає в теології богослова питання про сутність буття, у відповіді на яке людина здатна задовільнити і інше суттєве питання – про сенс людського буття. В. Каспер говорить про необхідність людини шукати і зайти сенс свого існування: “Людина, відкрита для всього світу, знаходить задоволення лише тоді, коли знає відповідь на питання про сенс власного існування і про сенс реальності взагалі. Згідно з переконаннями релігійної традиції, така відповідь – реальність, що описується словом Бог. У традиційному розумінні Бог не існує поруч з рештою реальності, Він сам є всезагальна реальність, основа і визначення всього, безумовним у всьому умовному, одне і все для людини” [123, с. 16].

Зауважимо на тому, що богослов розділяє онтологічний вияв людини на дві складові – буття у Бозі та буття поза Богом. В останньому людина позбавляється її таємного, трансцендентного духу. Якщо підставою людськості в людині є Бог, то відмова від Бога, як від орієнтиру особистісного духовного прогресу, є відмовою людини від власної специфічності. Людина без Бога нічим не різниться від усього іншого живого творіння. Якщо людський екзистенційний погляд не скерований до Бога як до цілі її буття, тоді людина втрачає можливість піднесення трансцендентності, виходу поза світову досвідну обмеженість та споглядання світу як цілісність з потойбічної перспективи. Якщо з уявлення людини про буття виключається Бог, тоді світ

стає закритим ізотропним середовищем, вихід з якого немислимий [302, с. 209 - 213].

Через відсутність догмату про людину, антропологічні уявлення в католицькій теології, зрештою, як і в православ'ї та протестантизмі, виводяться із вчення про творіння, із христології, із вчення про благодать та есхатології. Тут ми знаходимо досить широкий діапазон поглядів, які мають самостійне існування і не зводяться до єдиного догматичного вчення. Відповідно, у католицизмі виділяють кілька історично сформованих антропологічних систем: августинівську, неотомістську, тейярдівську, екзистенційно-трансцендентальну (сполучає в собі елементи всіх перерахованих вище) систему західнонімецького теолога Карла Ранера та ін. Однак зауважимо, що антропологія Карла Ранера набуває більшої популярності через відображену в ній мету об'єднати проктологію (вчення про початок світу) та вчення про спасіння в систематизоване ціле. У зв'язу з цим, антропологічні погляди Карла Ранера розглянемо більш детально. Інші перераховані вище системи тією чи іншою мірою еkleктично сприймаються сучасним офіційним католицизмом.

Як зауважує Ф.Овсієнко, найбільш поширена в католицизмі неотомістська антропологія не існує як єдине ціле, в ній можна виділити два основних напрямки: есенціальний (від лат. *essetia* - сутність) і екзистенціальний (від лат. *existenia* - існування). Есенціальний напрямок в неотомістській антропології (І.Бохенський) є синтезом елементів томізму і платонізму. Його прихильники вбачають основні фактори, що визначають людину (її сутність) безвідносно до тих чи інших моментів її існування (екзистенції). Інакше кажучи, в даному випадку властивості людини та її дії виводяться виключно з "природи" самої людини. Подібна статична концепція, на думку представників екзистенціального напрямку (Ж. Марітен, Е. Жільсон, М. Кромпец), поглиблює конфлікт католицизму з сучасним розумінням людини як динамічно діючої істоти. Екзистенціальний напрям, домінуючий в

сучасному католицизмі, робить акцент на необхідності опису існування людини і супутніх їй факторів. Його представники вважають, що опис людини повинен здійснюватися крізь призму “існування в світі”, це в свою чергу, дозволить подолати есенціалістське замикання в якихось незмінних властивостях людини як однієї з багатьох буттєвостей. Екзистенціальний метод дозволяє акцентувати увагу на діяльності людини, на її зв'язках з природою і собі подібними.

Закцентуємо увагу на тому, що основою католицької антропології є вчення про подвійну природу людини, у якій поєднуються два світи – духовний та фізичний. Людина займає найвище місце в ієрархії тілесних організмів та найнижче в ієрархії духовних істот. У соборній пастирській конституції зауважується: “Людина, будучи єдністю душі і тіла, завдяки своїй тілесній природі поєднує в собі елементи матеріального світу, а завдяки духовній природі перевершує всі тілесні речі і вже не є простою частинкою природи або анонімною складовою частиною суспільства” [49, с. 528].

Однак, природа людини, вражена гріхом, обумовлює людську “недостатність”. Ця недостатність долається шляхом здійснення трансценденції, пошуками вищої цінності, “що додає людському буттю повного екзистенціального сенсу”. Саме в такому сенсі, як зауважує секретар Святого Престолу кардинал Т.Бертоне, “людину слід розглядати в категоріях цілісності, цінувати її геній та поважати, зважаючи на вроджену гідність у захоплюючому Божому плані” [310].

Західнонімецький теолог І.Месснер зазначав, що сучасна католицька антропологія виходить з таких основних принципів:

- людина є образом Бога;
- совість людини є “природним” джерелом норм поведінки;
- людина - соціальна істота;

- людина живе в історичних рамках, вона відповідальна за прогрес людської культури;
- природа людини зіпсована першородним гріхом;
- місією людини, даною їй від Бога, є подальший розвиток справи творіння шляхом використання природних багатств і створення нових благ;
- призначення людини - участь у надприродному житті [331, с. 22].

Із зазначених пунктів бачимо, що в сучасній католицькій антропології приділяється пильна увага соціальному виміру буття людини.

Найбільш впливовими теологами, які значною мірою визначили розвиток католицької теології другої половини ХХ століття були К. Ранер та Кюнг. Загальнохристиянське розуміння людини як образу та подоби Бога, тобто духовної істоти, після II Ватиканського собору осмислюється через прояв її духовного потенціалу в соціальній дійсності та історії. Поворот до такого розуміння людини започатковує німецький богослов Карл Ранер. Пропонуючи максимально враховувати характеристики соціального та історичного існування, К.Ранер вважає, що єдино адекватним розумінням людини є розуміння її як істоти безмежно трансцендентної, як духовного суб'єкта, який у постійному запиті виходить за межі будь-якого кінцевого предмета.

Творчість К.Ранера мала значний вплив на сучасників, хоча оцінка її була не однозначною. Ключове положення теології богослова про анонімне християнство і до сьогодні постає дискурсивним. Але, безумовно, воно постає методологічним підґрунтям у розробці та здійсненні міжрелігійного діалогу. У своїх працях “Роздуми про єдність Любові Близнього та Любові Бога”, “Анонімні християни”, “Церква, церкви та релігії”, “Анонімне християнство та місіонерська задача Церкви”, “Спостереження до проблеми “анонімних

християн”, “Єдиний Христос та універсальність спасіння” та інших він розкриває ідею того, що християнство присутнє у всіх релігіях.

Певною мірою можемо стверджувати, що теологія Ранера відрізняється схильністю до посередництва. Він намагався уникнути крайнощів, притаманних католицькій теології до II Ватиканського собору. Найбільше теолог намагався уникнути крайнощів інтегралізму, він вважав його джерелом хибної впевненості, яка позбавляє католицьку теологію будь-якої актуальності. Водночас він намагався уникнути крайнощів модернізму, які виливались в повне ототожнення теології із сучасною культурою. Він зауважував: “Теологія повинна бути сформульована таким чином, щоб вона заохочувала вільний діалог між кращими здобутками традиційної думки та сучасними потребами” [208, с. 32].

У цьому контексті Ранер надавав великого значення філософії. Він стверджував, що фундаментальна теологія закладає основу догматичній чи систематичній теології посередництвом раціонального обґрунтування віри в одкровення Бога в Ісусі. Він переконаний, що віра має під собою місце інтелектуального підґрунтя. Отже, мета фундаментальної теології – допомогти християнину поєднувати віру з інтелектуальною чесністю [208, с. 12].

Можна погодитись з Р.Олсон та Г.Стенлі щодо того, що в працях Ранера головною темою постає вирішення проблеми між іманентністю та трансцендентністю Бога [87, с. 326]. У теології ця боротьба стосується вибору між величчю і могутністю Бога, з одного боку, та людською свободою та незалежністю, з іншого. Ранер намагався вирішити проблему трансцендентності чи іманентності таким чином, щоб “не довелось пожертвувати жодним із цих якостей” [208, с. 87]. У контексті цього теолог фокусує свої філософські та богословські роздуми на християнській антропології. На його думку, саме через феномен людини розкриваються важливі моменти віри та зв’язку з Богом. Антропологія та онтологія в теології

К.Ранера настільки переплітаються між собою, що можна стверджувати, що для К.Ранера говорити про людину, означає говорити про Бога. Більшість дослідників творчості богослова доходять висновку про те, що основним принципом богослов'я К.Ранера є антропологічний підхід [295, с. 198]. Українська дослідниця І.Хромець слушно зауважує, що антропологія осмислюється К.Ранером "з одного боку, як сутнісна частина теології, а з іншого боку, постає методом вирішення теологічних проблем" [275, с. 23].

Водночас К.Ранер показує, що універсальний повсякденний людський досвід не можна осмислити без трансцендентної таїни Бога, а таїну Бога людина пізнає через історичний досвід. Сутнісною характеристикою людини постає її сокровенна здатність, відкритість та, навіть, постійний запит до трансцендентного. В будь-якій своїй буттєвості, із знанням про Бога, із пошуком Бога чи без Нього, людина завжди налаштована на Його пошук. Отже, сутністю людини є прагнення до таїни, а, звідси, і сама людина є таїною, осягнути яку можливо лише в теологічній антропології, "в критичному сприйнятті всіх інших обмежених антропологій в таїну Божу та в таїну втіленого Логосу Божого" [208, с. 242].

У своїй філософії він змінює вектор проблеми із "антропології зверху", тобто спасінні як милості Бога, на "антропологію знизу, зсередини". Ранер використовує трансцендентну рефлексію з метою доведення духовної природи людини, під якою він розуміє здатність людини сприйняти Одкровення. Людина не є простою частиною навколишньої дійсності, вона має прагнення до нескінченного горизонту буття, яке християни називають Богом. Отже, людська істота в основі своїй трансцендентна [339, с. 56]. І як істота трансцендентна та одночасно історична, вона постає основою можливості говорити про Бога, відкривати можливість слухання Його Одкровення [275, с. 17].

Як духовна особа, людина у своєму постійному запиті виходить за межі будь-якого окремого кінцевого предмета. Вона має внутрішньо закладений в



неї заклик до потаємного, що, зрештою, робить і її таємницею. Ранер стверджував, що людина виходить за власні межі завдяки людській здатності мислити та сумніватись. Людина не закрита істота, вона відкрита для пізнання не лише навколишньої природи, а, що найголовніше, для божественного одкровення. Означене дає підстави стверджувати, що доведення цього факту було головною метою теології Ранера [87, с. 365].

Для підтвердження цієї думки Ранер використовує трансцендентну рефлексію, запозичену із філософії Канта та Хайдеггера, а також із фізики. Метою трансцендентної рефлексії постає виявити передумови людського знання та досвіду. На думку Ранера, об'єктивне дослідження повсякденного людського досвіду, зосереджене на так званих “трансцендентних моментах досвіду”, показує, що людям властивий природний потяг до священної таїни, яка в християнстві уособлюється в ідеї Бога. Отже, Бог є частиною природи людини, як необхідна умова людської індивідуальності.

На нашу думку, цікавою є гносеологічна концепція К.Ранера. Якщо людська здатність до абстракції загалом характеризує ступінь розвитку людського інтелекту, то у німецького богослова вона виступає свідомством зв'язку людини з трансцендентним. Досліджуючи природу людського пізнання, Ранер доходить висновку, що необхідною умовою пізнання будь-якого створеного явища таким, яким воно є у своїй сутності постає зв'язок пізнавальних здібностей людини з безкінечною трансцендентною реальністю. Будь-який процес дослідження передбачає момент виходу із власної свідомості. Предмет необхідно досліджувати окремо від суб'єкту і одночасно з урахуванням його. Це вимагає здатності до абстракції. Абстракція постає пізнавальною здатністю людини до формування понять про предмети та явища. Ранер вважає, що така здібність є проявом зв'язку людини з трансцендентним, з вищою Сутністю, з реальністю у всій її повноті. Однак, повнота реальності не може бути досягнута людиною повною мірою, вона є завжди нескінченний горизонт, до пізнання якого в людині закладений

поклик. Оскільки, повнота реальності доступна для звичайних пізнавальних здібностей людини лише як абсолютний горизонт, він повинен сам відкритись їй, інакше назавжди залишиться непізнаною таїною і сенс предметів і явищ залишиться не розкритим.

Отже, Бог розкривається в людині через її здатність вмістити в собі божественне одкровення. Без одкровення божественного горизонту буття та свідомості, до якого внутрішньо прагне кожна особистість, все у світі втратило б сенс. Ранер вважав свою феноменологію людської трансцендентності доведенням того, що людина – не лише матерія, але і дух, і відкритість назустріч Богу є повним виявом цієї духовної природи. Теолог зауважує: “Людина – це той, хто повинен дослухатись до одкровення вільного Бога, який говорить мовою людей” [208, с. 155].

Ранер був переконаний, що від природи в людині закладено необхідність послуху Богу та очікування його одкровення. Бог постає для людини "не лише одним із об'єктів серед інших реальностей, що відкриваються людині в її апостеріальному досвіді, але і фундаментальною основою та абсолютним майбутнім усієї реальності, абсолютною точкою відліку людської трансценденції. І самосповідання Бога є початок, сутність і кінцева мета людської сутності. Мова йде насамперед про саму керигму, просте слухання слова Бога, абсолютне його прийняття як основу власного буття, а не осмислення цього слова в рефлексії" [275, с. 17]. Певною мірою Ранер ототожнював природну схильність людини до сприйняття божественного одкровення із людським знанням Бога. Це знання є передсвідомим, іноді може бути і заперечувальним, однак, воно завжди є властивим людині знанням Бога та бажанням спілкування з Ним. У будь-якому акті пізнання, коли людина виходить за межі власної свідомості та світу кінцевих речей, відкриваючись нескінченному горизонту сенсу, любові, надії, щоразу вона розкриває свою трансцендентну природу і демонструє власне знання Бога.

Справедливим є твердження Р.Олсона та С.Гренца про те, що метою філософської антропології Ранера було раціональне доведення тези Августина, що людина знаходить спокій лише в Бозі [87, с. 367]. Без Бога в людині наявна порожнеча, яку вона все одно буде прагнути заповнити, і це прагнення завжди буде приводити її до Бога. На думку Р.Олсона, антропологія Ранера була спробою створити таку концепцію людини, яка б відповідала вимогам часу. Тобто після філософії Ніцше, Сартра необхідно було показати, що Бог не є перешкодою для самореалізації людини. Більше того, він є невід'ємною складовою людської індивідуальності та людської природи. Водночас, у його концепції чітко прослідковується відповідь і тим теологам, які прагнули повної іманентності Бога. Він показав глибоку відмінність між кінцевим і безкінечним, яка повною мірою розкривається в людині. Людська особистість таємним чином пов'язана з істинним буттям. Однак ця священна таїна залишається поза межами навіть для трансцендентності людини. Її пізнання можливе тільки за умови божественного одкровення [87, с. 367]. Щодо меж людського пізнання Ранер вказував: “Той, хто за природою своєю відкритий для буття, не може власними зусиллями встановлювати межі можливого предмета одкровення” [208, с. 112].

Здатність до трансценденції притаманна усім людям, тому що воля Бога, його провидіння та задум спасіння направлені на всіх. Вперше поняття “анонімне християнство” К.Ранер використовує в праці “Християнство та не-Християнські релігії”. Він акцентує увагу на тому, що благодать Божу може приймати будь-яка людина, тому що за природою своєю вона направлена до Бога і здатна сприймати само-повідомлення Бога, навіть не усвідомлюючи цього. Зауважимо на тому, що концепція анонімного християнства постає важливим кроком католицької теології до подолання проблеми релігійного фундаменталізму, негативним проявом якого постає не здатність людини сприймати іншого як рівного в будь-якому прояві його вільного духовного

пошуку. Останнє в сучасних умовах поліконфесійності та глобалізму має постійну загрозу релігійних конфліктів.

Сутність людини полягає в її постійному прагненні вийти за межі буденності, щоб знайти відповідь на метафізичне питання про сенс існування. К.Ранер використовує поняття наперед-схоплення буття – “неконкретне, але неминуче знання про безкінечність реальності” [208, с. 45]. Наявність питання вказує на обмеженість людського знання і її прагнення подолати цю обмеженість, отримати відповідь і задовільнити духовну спрагу. З іншого боку, питають тоді, коли наперед знають, що відповідь має бути. Прагнення вийти за межі власного незнання неминуче призводить до усвідомлення того, що має бути той, хто цю відповідь дасть. Таким чином, людина у власних метафізичних запитах виходить за межі усвідомлення власної обмеженості і усвідомлює себе як трансцендентну сутність, дух. Як зауважує І.Хромець, трансцендентальність людини постає ключовим поняттям у філософії релігії К.Ранера, оскільки вона дає можливість передчуття, схоплення Буття, дає можливість відчувати існування того, хто за межами людського розуміння [276]. У філософії К.Ранера трансцендентальність виступає загальнолюдською даністю, кожна людина має здатність до трансценденції, а відтак - до зустрічі з Богом.

Отже, люди, які не сповідують християнство, які навіть не зустрічалися з християнством, все одно в глибинах свого досвіду сприймають благодать Христа, визнають даний факт, не здогадуючись, звідки він походить. Завдяки трансцендентності людини тільки і можливе таке глибинне спілкування з Богом. Цією властивістю Бог наділив людину при творінні, і вона виводить людину далеко за межі тварного світу. К.Ранер стверджує, що така здібність глибинного переживання власної екзистенції та Абсолютної реальності – Бога – дає можливість говорити про зв'язок з Богом будь-якої людини, навіть якщо вона цього не усвідомлює.

Слідуючи вище означеній думці, можна зауважити, що вчення К.Ранера про притаманну людині трансцендентальність розкриває основну підставу існування релігії як феномена в усіх її проявах.

І.Хромець пише, що трансцендентальний аналіз буття людини у філософії К.Ранера показує, що вона ніколи не буває лише “чистою природою”, а природою в надприродній пропозиції, якої людина ніколи не може уникнути [276]. Це вказує на те, що благодать, яка притаманна природі людини, є рушієм людини до Бога. У благодаті Бог інформує людину стосовно себе самого, трансформує її природу і стає її фундаментальною основою. Проблему благодаті К.Ранер переносить із площини теологічної в площину антропологічну. Благодать необхідна людині для існування, вона є її істинною основою, виступає екзистенційною необхідністю, яка уможлиблює самоусвідомлення людини.

Основою духовного пошуку людини в антропології К.Ранера, виступає надприродний екзистенціал. Наявність його вказує на дві основи людини – природну і божественну. Надприродний екзистенціал є самовиявом Бога в людині, певний спосіб буття людини, в якому вона здатна сприймати самоповідомлення Бога та єднатися з Ним. Наявність в людині надприродного екзистенціалу забезпечує людину здатністю почути та зрозуміти Слово Бога, почути Його заклик до спасіння. Важливим моментом філософії К.Ранера, який вказує на її відповідність католицьким догматам, є твердження про те, що надприродний екзистенціал притаманний будь-якій людині, але від останньої залежить рівень сприйняття та усвідомлення божественного дару.

Надприродний екзистенціал, таким чином, виступає мовним виразом самоповідомлення Бога людині через благодать. Нетварна Божественна благодать направляє людину до Христа, незалежно від її релігійної приналежності та свідомого ставлення до Бога. Надприродний екзистенціал виступає результатом універсального Божого Промислу про кожен людину. Як Творець один і єдиний, Бог думає про всіх без виключення людей і бажає

їхнього спасіння. Надприродний екзистенціал – це шлях до спасіння, який створив Творець для людей інших релігій і навіть атеїстів.

Ранер використовує вислів “надприродної екзистенціальності” з метою утримання трансцендентно-іманентного балансу. Теолог запозичує термін екзистенціальність у Хайдеггера і використовує його у значенні деякої сталої універсальної властивості людського існування, яка відрізняє людину від інших творинь. Прикладом екзистенціальності можуть бути самосвідомість, свобода тощо. Термін “надприродне” вживається як таке, що є позамежним створеній природі. Використовуючи вислів “надприродний екзистенціал”, Ранер підкреслював, що не лише людина відкрита для сприйняття одкровення, але і Бог постійно транслює людині благодать. Відтак Бог є постійно присутнім у житті людини і Його присутність і складає екзистенціальну складову людяності [208, с. 116]. Без надприродного екзистенціалу люди були б питанням без відповіді, налаштованими на пізнання таїни без кінцевого результату, нескінченим горизонтом. Завдяки надприродній екзистенціальності люди знаходять трансцендентність всередині себе, відчуваючи особисту присутність люблячого Бога [208, с. 129].

Універсальна присутність Бога в людях – це дар благодаті, вона екзистенціальна, але не природна. Це є вияв “вільної любові у всесвіті, тому що Бог міг би стриматись від спілкування з нами і щасливо жити в компанії самого себе” [208, с. 123 - 124]. Отже, божественна присутність в людях є надприродною. Водночас вона не суперечить людській природі, оскільки є виразом відкритості цієї природи трансцендентному.

Відтак, на думку Ранера, люди – це не лише істоти, відкриті вищій сутності та божественному одкровенню, але і приймачі благодатного самовиразу Бога у спілкуванні з людиною. “Людина – це прояв вільного, незаслуженого, всепрощаючого та абсолютного самовиразу Бога”, - писав Ранер [208, с. 116]. Така присутність Бога в людині є першою формою

одкровення. Вона не підлягає раціональній рефлексії чи систематизації, але забезпечує постійне прагнення людини до пізнання Бога.

Учення К.Ранера про надприродний екзистенціал та одкровення стало основою його теорії про “анонімних християн”. Оскільки Бог воліє спасіння кожної людини, то повинна бути можливість спасіння для всіх людей. Але, оскільки відповідно до католицьких догматів спасіння можливе лише через віру в Ісуса Христа та членство в Католицькій церкві, то проблему нехристиян К.Ранер вирішує феноменом “надприродного екзистенціалу”, який забезпечує можливість людині в її трансценденції прийняти Божественну благодать та “універсально-трансцендентне одкровення”, яке для неї як трансцендентальної сутності є само-посланням Бога.

Для К.Ранера очевидно є здатність кожної людини, не залежно від її конфесійної належності, сприйняття божественної благодаті, оскільки останнє є сутнісною характеристикою людини. Мислитель зауважує, що ті люди, які не сповідують Ісуса Христа і не є членами Католицької церкви, повинні мати можливість спасаючого зв'язку з Богом і тому вони називаються “анонімними християнами”. Красномовний приклад “анонімного християнства” наводить К.Ранер в одному із інтерв'ю: “Анонімне християнство означає, що людина живе в благодаті Божій та отримує спасіння поза офіційним християнством... Візьмемо до прикладу буддійського ченця... який, слідуючи совісті, отримує спасіння і живе в благодаті Божій. Про нього я повинен сказати, що він анонімний християнин. Коли ж ні, то мені необхідно припустити, що є істинний шлях до спасіння, який приводить до цілі, але обходить стороною Христа. Але я не можу цього припустити. Тому, якщо спасіння кожного залежить від Ісуса Христа, і в той же час багато людей живуть у світі, в якому не знають Ісуса Христа, мені не залишається нічого іншого, як прийняти постулат про анонімне християнство” [307]. На нашу думку, в такий спосіб порушується питання онтологічного характеру більшою мірою ніж антропологічного, оскільки мислитель висновує виходячи із

положення про онтологічну сутність Христа, через якого онтологічно кожна людина є християнином.

При цьому варто наголосити на тому, що К.Ранер постійно підкреслює значення християнства як абсолютного Божественного само-повідомлення людям. Він вказує на те, що християнство - це релігія досконалого одкровення Бога. Тут відкривається повнота благодаті та відання Бога. Найвищою реальністю, в якій відбулося поєднання єства людини та єства Бога, є Ісус Христос. Будучи переконаним, що Дух істини діє як всередині, так і поза Церквою водночас, К.Ранер наголошує на виключній ролі Ісуса Христа у спасінні. “Оскільки трансцендентальне само-повідомлення Бога, - пише він у книзі “Основа віри”, - як пропозиція, звернене до свободи людини, є, з одного боку, екзистенціальна складова кожної людини, а з іншого боку, момент в само-повідомленні Бога світові, яке має свою мету і свою кульмінацію в Ісусі Христі, то, безперечно, можна говорити про “анонімних християн”. Але при цьому істиною залишається, що в зміні повної історичності цього єдиного само-повідомлення Бога людині в Христі та в зв’язку з Ним тільки той є християнином у вимірі відрефлексованої історичності цього трансцендентального само-повідомлення Бога, хто вірою та хрещенням експліцитно сповідує Ісуса як Христа” [208, с. 242 - 243].

Таким чином, людина має природне і надприродне устремління до Бога. Що і складає трансцендентне одкровення, яке дає людині уявлення про Бога не у вигляді конкретної і чітко сформульованої інформації, а лише як заклик. Рефлексивне, категоричне інтелектуальне пізнання Бога можливе завдяки другому одкровенню, яке проявляється в історії, подіях, словах та символах. Трансцендентне та категоричне одкровення тісно пов’язані між собою і складають необхідні складові одкровення.

Категоричне одкровення дає можливість людині пізнавати внутрішню реальність Бога, яка не доступна для трансцендентного одкровення. Категоричне одкровення присутнє в людській історії в будь-якій культурі, де



люди завдяки благодаті Божій реалізують свою природну та надприродну трансцендентність та досягають рефлексивного пізнання Бога. На думку Ранера, кожна релігія – це спроба досягти саме такого результату. Ранер зауважував, що “що всі релігії мають окремі моменти вдалого посередництва..., коли надприродний трансцендентний зв’язок людини з Богом через божественний самовираз стає саморефлексивним” [208, с. 137]. У такі моменти будь-яка людина, будь-якої релігії і навіть атеїст, стає анонімним християнином. Але в силу людської порочності кожна така подія одкровення залишається неповноцінною та невід’ємною від заблудження.

Кульмінацією будь-якого одкровення Ранер вважав Ісуса Христа, тому що саме в ньому ми знаходимо втілення Бога. Втілення Бога в Ісусі Христі – це найвища точка його самовиразу, найбільш реальна опосередкована присутність Бога в людській історії та досвіді.

Отже, відповідно до антропології Ранера, людина є трансцендентною істотою, вона не замкнена на собі та природі. Трансцендентність її виражається у відкритості до пізнання Бога. Нею Бог наділив людину з метою потенційної можливості власного самовиразу. Тому повнота людської особистості можлива лише в контексті втілення. Як справедливо зауважує Р.Олсон, у Ранера “Бог – це таїна людства, а людство – це божественний шифр. Людство – це питання, а Бог – це відповідь” [87, с.381].

Філософію К.Ранера піддають критиці як католицькі, так і православні богослови насамперед за перевершену абсолютизацію людських здібностей та не відповідну догматам інтерпретацію факту універсального Промислу Божого щодо людини.

Водночас у філософії К.Ранера варто виділити два основні моменти, які мають велике значення для сьогодення. По-перше, через ідею трансценденції К.Ранер урівнює усіх людей перед Богом, що має величезне значення в поліконфесійному середовищі як базис для мирного та толерантного

існування релігій. По-друге, ідея анонімного християнства розкриває широкі сотеріологічні горизонти інших релігій і пом'якшує міжконфесіональну дискусію щодо проблеми спасіння людей, які ведуть праведний спосіб життя, не будучи християнами.

Означені моменти слугують суттєвою базою для діалогу Католицької церкви з іншими релігійними традиціями і навіть атеїзмом. При цьому зберігається святенність християнства як релігії повного та істинного одкровення Бога, його явлення людям.

Отже, філософія К.Ранера, незважаючи на певну критику як з боку католицьких теологів, так і з боку православної церкви, є одним із варіантів відповіді на сучасні духовні запити. Його філософські ідеї дозволяють в плюралістичному поліконфесійному антропологічному світі виявити спільне у відмінному – приналежність кожної людини до Божественної благодаті.

Іншим впливовим богословом ХХ століття є Ханс Кюнг (1928 р.). Його критика католицької церкви та його теологічні настанови викликали жвавий резонанс не лише в католицьких колах, але і в середовищі протестантських теологів. Ранер назвав його теологію ліберальним протестантизмом. Варто зауважити, що в теологічних поглядах Кюнга відчутний вплив Шлейєрмахера, Тілліха та Барта, а його теологічну концепцію можливо визначити як спробу знайти компроміс між католицькими та протестантськими течіями сучасної теології.

Власний теологічний підхід Кюнг назвав “шляхом критичної раціональності”. Реальність, як і людська уява про неї, постає у Кюнга у вигляді невизначеного стану, що зумовлює можливість багаточисельності варіантів реальності і ці варіанти неможливо остаточно довести чи спростувати, оскільки вони відповідають людському досвіду в цілому. В книзі “У що я вірю” Кюнг використовує метод критичної раціональності відповідно до ідеї Бога. Кюнг вказував на те, що існування Бога не можна ні довести, ні

спростувати, оскільки воно знаходиться за межами, доступними людському розуму. Водночас, відхиляючись від Канта, він вказує на те, що віра постає розумно виправданою основоположною довірою, яку опосередковано можливо довести через “надану в досвіді реальність людини та світу” [143, с. 20]. Кюнг послідовно доводить, що визнання існування Бога надає невизначеній реальності сенс та основу буття. І навпаки, визнання заперечення існування Бога стверджує повну невизначеність буття і позбавляє людину можливості мати внутрішню довіру будь-чому. Метою доведення існування Бога було у Кюнга показати людям, що віра у Бога не є ірраціональною, як це загально прийнято, вона розумно виправдана.

Кюнг вважав, що апологетика, систематична теологія повинні вирізнитись критичністю, щоб мати довіру у сучасного покоління. Він закликав до створення нової постмодерністської парадигми у теології. Р.Олсон зауважує, що концепцію своєї парадигми Кюнг запозичує у Томаса Куна [87, с. 393], в праці “Структура наукових революцій”. На думку Кюнга, проведений Куном аналіз зміни парадигм в природничих науках справедливий для усіх дисциплін, у тому числі і для теології. І критичний аналіз реального положення католицької теології показує, на його переконання, що Католицька церква і християнство в цілому знаходяться на порозі визнання нової парадигми. Ключовими положення нової парадигми повинні стати більш досконалі уявлення про розум та реалістичну оцінку досвіду. Зауважимо на тому, що методологія Кюнга найбільшою мірою відповідає запитам раціоналістичного західного суспільства.

Він закликав до створення нової, просвітницької парадигми теології, сучасної екуменічної парадигми, яка була б спроможна сформувати “критичну екуменічну теологію” [87, с. 395]. Поліфонічність культур, в яких проявляється християнство в сучасному суперечливому світі, потребує нового підходу до первісних істин. В основу нової парадигми він поклав два нормативних критерії: 1) Боже одкровення в історії Ізраїлю та житті Ісуса; 2)

світ людського досвіду. Він використовує метод кореляції Тілліха і доводить, що не варто сподіватись, що між Євангелієм і сучасним світом можлива повна гармонія та спадковість. Нормальним виявляється наявність конфліктів та протистоянь, що завжди вказує на народження нової парадигми.

Одним із прикладів народження нової парадигми є теологія звільнення. У працях негритянських богословів, які шукали відповідь на питання про присутність Бога в умовах пригнічення, своє найглибше осмислення знаходить проблема спасіння. Для того, щоб з'ясувати зміст нової парадигми, розглянемо, в чому полягає класична християнська ідея спасіння. На відміну від закоріненого в сучасному споживацькому суспільстві уявленні про спасіння як визволення свідомості від забобон та обмежуючих навантажень, християнське спасіння полягає у визволенні добра з пут зла. Як зауважує католицький мислитель Яцек Салій Ор, християнська надія на спасіння полягає в тому, що дух з'єднається з Богом і, зцілений, зміцнений та піднесений у такий спосіб, одухотворить тіло. “Те, що від Бога вийшло, - пише він, - до Бога повинно повернутись: ми вийшли від Бога незалежно від нашої волі, а повернемося до Нього вільно. Оскільки від Бога вийшла вся людина, вся вона повинна до Нього повернутись” [219, с. 103].

Відповідно до вчення Церкви, вже в самому факті творення людини, незважаючи на гріхопадіння, закладена обітниця спасіння, яка буде виконана завдяки спасенному приходу Божого Сина, завдяки його смерті й воскресінню. Так, Четвертий Латеранський собор виносить рішення, що спасіння можливе через віру в спасаючу роль Христа, у воскресіння та страшний суд, а також про необхідність приналежності до Католицької церкви. Папа Пій IX в 1854 році вносить поправку про те, що люди, які не знають християнства не за власною волею, мають можливість на спасіння. Другий Ватиканський собор закріплює дані положення в документах *Nostra Aetate*, *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*. Наголосимо на тому, що це був вагомий крок до нової есхатологічної перспективи.

Головним гаслом теології звільнення є уявлення про те, що християнство є істинним, коли воно проповідує звільнення. Якщо Бог існує, він не може залишатись байдужим до страждань своїх дітей та не звільнити їх від пригнічення. Теологія звільнення об'єднує в собі декілька течій. Можна виділити три основні напрями: негритянська теологія, латиноамериканська теологія і теологія фемінізму.

У негритянській релігійній свідомості виділяємо три основні соціальні підвалини: ідея про рівність усіх людей, справедливість боротьби темношкірих за свої права та очікування перемоги у цій боротьбі, невдоволеність своїм соціальним становищем. На цьому підґрунті виникає і християнський негритянський рух. Ідейним базисом негритянської теології були ідеї Бонхеффера. Однак, характерною рисою цього руху було пристосування ідей християнства до соціальної боротьби темношкірих та задоволення їхніх земних потреб. Їх не турбували інтелектуальні пошуки можливості пристосування ідеї Бога до сучасного мислення. Їхнім основним питанням була інша проблема – чи актуальна християнська ідея Бога для людей, які поневолені християнами.

Одним із провідних богословів негритянської теології є Джеймс Коул. Певною мірою можливо стверджувати, що в його працях чітко була сформульована ідея негритянської теології звільнення. В роботах “Негритянська теологія та влада темношкірих”, “Негритянська теологія звільнення” він висловлює основні положення нового вчення і показує його головну мету – звільнення. У його творах звучить заклик до боротьби за гідність темношкірого населення. Він зазначає, що свобода полягає не в тому, щоб “робити все, що прийде в голову, а в тому, щоб стати тим, ким ми покликані стати” [87, с. 312].

Отже, мета негритянської теології полягає у вивченні реального становища темношкірих у світлі Божого одкровення в Ісусі заради ствердження людської гідності темношкірого населення та виховання їхньої

душі за для викорінення білошкірого расизму. С.Гренц та Р.Олсон вказують на те, що негритянська теологія була повною мірою етноцентричною, в ній відстоювались інтереси темношкірих [87, с. 312]. Однак, теологія Коула виходить за межі соціальних проблем, вона, за своїм змістом, є антропоцентричною. В ній формується чіткий образ людини-визволителя, об'єднаної загальною метою утвердити цінність темношкірої особистості. Коул наголошував на тому, що “бути чорним” – означає мати певний стан душі, серця та розуму. “Бути чорним” означає духовне єднання з пригніченими темношкірими [326, с. 151 - 152].

Одночасно Коул задає новий напрям теології. Він вказує на те, що теологія покликана розмірковувати не лише про метафізичну природу Бога, вона покликана розкрити визвольну діяльність Бога у світі. Трансцендентність Бога розкривається в людській здатності усвідомлювати вищу мету, яка повною мірою виражається в безкінечному прагненні людини до звільнення. Людина покликана “ризикувати усім заради земної свободи, яка можлива завдяки воскресінню Христа” [327, с. 20 - 21]. Завдання теології полягає в тому, на його думку, щоб, співставляючи біблійні події та сучасність, показати, що Бог в Одкровенні являє себе людству в контексті боротьби за свободу. Зауважимо на тому, що відповідно до соціальних умов, провідною задачею негритянського теолога є прагнення знайти в християнській релігії основу для визвольного руху. В такий спосіб ключовою категорією його теології постає категорія звільнення.

У центрі його теології є ідея Бога, який активно проявляє себе в боротьбі за свободу темношкірих. Відповідно, і сам Бог є темношкірим. Його сила і присутність відчутна скрізь, де є поневолення та страждання темношкірих. Відповідно до такого розуміння Бога, образ Бога в людині розкривається, за Коулом, лише у боротьбі за звільнення [327, с.115]. Далі він продовжує думку і вказує на те, що, оскільки Бог темношкірий, то бути вільною людиною,

образом Бога, означає бути темношкірим, який у єдності з пригноченими бореться за звільнення людства [327, с. 183].

Теологія звільнення підняла питання, які були поза увагою традиційного християнства. Ідея рівності усіх людей перед Богом, яка постає основою християнського вчення, в середині ХХ століття набуває нової гостроти. Однак, не зважаючи на актуальність піднятих питань антропологічного змісту (про гідність людської особистості, її природу), які були і є гострими для людства в цілому, теологія звільнення не вийшла за межі етнічної теології, оскільки основні поняття (Бог, образ Божий в людині, спасіння тощо) розглядались у вузькому колі соціально-політичних потреб темношкірого населення.

Новим голосом, який засуджує положення церкви в державі та піднімає питання місця і ролі церкви в духовному житті людини, є латиноамериканська теологія визволення. Світ звернув увагу на її голос після так званої богословської революції [87, с. 318], Конференції єпископів Латинської Америки (КЄЛАМ), яка відбулась в 1968 році в колумбійському місті Меделін. Результатом конференції було засудження традиційного союзу церкви з латиноамериканською владою, який був охарактеризований як узаконене насилля над народом. Маніфестом нового руху стала книга Густава Гутьєрреса “Теологія визволення”, яка побачила світ у 1971 році.

Теологія визволення – це богословський рух, ключовою ідеєю якого є розробка теологічного обґрунтування присутності і ролі Бога у визвольній боротьбі найбідніших верств населення третього світу. Найвидатніші постаті цього руху є католицькі богослови – Густаво Гутьєррес (Перу), Леонардо Бофф та Хьюго Ассман (Бразилія), Хозе Міранда (Мексика), Хуан Луїс Сегундо (Уругвай) та Джон Собріно (Аргентина), Павло Ричардс (Чілі).

Незважаючи на різноманітність проявів теології визволення та широку географію її присутності, в ній можна виділити загальні положення.

Висхідною ідеєю цього руху виступає переконання в тому, що теологія повинна виражати в собі конкретні суспільні та культурні умови. Зауважимо на тому, що на нашу думку, теологія лише і можлива як виразник певних суспільнокультурних умов в яких доводиться жити теологу. На зважаючи на позачасові істини, проголошені християнством, вони знаходять в кожній конкретній історичній чи соціо-культурній ситуації свої нові запити та відповіді. Зокрема, використовуючи ідеї соціології знання, теологи цього напрямку переконують в тому, що теологічні пошуки та відповіді завжди тісно пов'язані, формуються та розвиваються в конкретному соціально-культурному середовищі.

Зокрема, Дермот Лейн писав: “Пізнання не може бути нейтральним та не мати ціннісної орієнтації. Будь-яке знання втілює в собі сучасні йому суспільні умови” [315, с. 77]. Тому не існує знання самого по собі, знання завжди є виразником потреб того, хто пізнає. З урахуванням марксистської спрямованості, теологи доходять висновку про необхідність подолання замкненої догматичної свідомості, яке можливе завдяки розвитку діалектичного мислення. Така установка призвела до висновку, що будь-яке пізнання обумовлене соціальними передумовами. Це справедливо і для правлячої ідеології, і для тих, хто їй протидіє. Не є винятком і теологія. Виходячи з цього, класична теологія не може бути актуальною для запитів християн Латинської Америки.

Інший представник означеного руху, Гутьєррес зауважував: “Тут віра живе в серцях бідних. Тут втілений результат теологічних роздумів не слугує тимчасовому полегшенню їхніх страждань та відмовляється стати частиною правлячої теології. Тут богослови, як ніде інше, усвідомлюють відмінність своїх вчень від правлячого напрямку, консервативного чи прогресивного” [321, с. 186]. Зауважимо на тому, що феномен латиноамериканської теології наочно демонструє залежність теологічних пошуків від соціокультурних обставин. В умовах соціальної нерівності, бідності християнські теологи розкривають ідею



Бога в умовах повсякденного життя. Зокрема, Гутьєррес озвучує головну відмінність західної теології від латиноамериканської. Він зауважує, що в той час, коли західна теологія переймається питаннями, як говорити про Бога в секулярному суспільстві, латиноамериканська теологія покликана вирішувати значно глибшу проблему – як говорити про Бога людям, яких більша частина людства людьми не вважає. Він наголошує: “Наша проблема полягає в тому, щоб показати людям, які позбавлені людської гідності, що Бог є любов і ця любов робить нас усіх братами та сестрами” [321, с. 193].

Водночас, незважаючи на те, що Бог любить усіх людей, бідним та знедоленим Він проявляє свою любов тим, що завжди знаходиться на їхньому боці. Мігес Боніно зауважує: “Бідність... абсолютно обурлива, і її необхідно знищувати. Сам Бог бореться з нею, поза сумнівами, виступаючи на боці бідних” [330, с. 112].

У теології визволення акцентується увага на тому, що пізнати істину взагалі, а також істинну природу Бога та людини, можна через активну діяльність, а не через абстрактні розміркування. Так, М. Боніно зауважує: “Істину не можливо пізнати через споглядання платонівського світу ідей чи дослідження суб’єктивної свідомості. Необхідний науковий аналіз людської діяльності в умовах конкретної суспільної ситуації” [330, с. 93]. Природа Бога є активною і діяльною, істинна природа людини розкривається в активній діяльності, спрямованій на ствердження людської гідності.

Вчення про спасіння також переосмислюється в контексті діяльності. В теології визволення заперечується можливість виключно духовної, містичної зустрічі з Богом. Стверджується, що спасіння досягається лише шляхом вірності справі звільнення. Справжня зустріч з Богом, на думку Гутьєрреса, – це наша здатність слугувати іншому, іншої зустрічі бути не може [321, с. 118]. Від ідеї особистого спасіння через визвольну боротьбу теологи доходять до ідеї можливості спасіння і суспільства загалом, через всеохоплююче звільнення, яке розкривається у зміні усіх сфер людського буття. Відтак,

спасіння – це співробітництво людини та Бога з метою повної гуманізації, зміни відносин людей у площину “братів та сестер”, в якій не залишиться місця для поневолення та економічної, культурної, расової дискримінації.

Одним із шляхів спасіння є служіння в церкві. Однак, воно теж має свої, притаманні теології визволення, риси. Так, істинним служінням є виховання свідомості у напрямку звільнення від пригнічення. Людство наближається до Царства Божого побудовою справедливого суспільства. Таким чином, будь-які вчинки, здійснені з цією метою, можуть вважатися такими, що звільняють. Гутьєррес зауважує: "всі зусилля по створенню справедливого суспільства по праву вважаються звільняючими" [321, с. 104].

Розуміння теологією визволення взаємин людини та Бога не є однозначним. Тут визнається трансцендентність Бога і стверджується необхідність особистого покаяння та віри. Водночас зустріч з Богом відбувається лише за однієї умови – в межах боротьби за звільнення на благо ближньому.

Оцінка діяльності “теології визволення” Ватиканом не є позитивною. Так, у 1984 та у 1986 роках ліворадикальне крило “теології визволення” було засуджене. В загальному, як зауважує професор П.Яроцький, “навчальна влада Церкви не намагається притлумлювати цього руху до соціальної справедливості, а скеровує його у русло розмежування політичної і церковної влади, щоб впроваджувати в життя соціальну науку церкви” [304, с. 43].

Учення про спасіння тісно пов’язане із уявленнями про гідність людини, про цінність людського життя. Саме цим питанням приділяється увага в численних післясоборних енцикліках. Так, в енцикліці Лева XIII “RERUM NOVARUM” (“НОВІ РЕЧІ”, 1981 р.) наголошується на гідності людського “духу”, який, в свою чергу, є “тим, що носить образ і подобу Божу”. Гідність є фундаментальною ознакою людини, яка забезпечує рівність в аспекті загального духовного покликання. Пій XII поглиблює розуміння людської

гідності до надання їй статусу формалізованої доктринальної засади католицької теорії прав людини. У працях Івана XXIII, документах II Ватиканського Собору, роздумах Павла VI та Івана Павла II концепція гідності набуває свого подальшого підтвердження і розвитку. Безумовно, така увага до гідності людини з боку Католицької церкви зумовлена соціальними потрясіннями XX століття, які найбільшою мірою загострили питання цінності людської особи. Але і в сьогоденні актуальним є постійний наголос на гідності людської природи, людського духу. Актуальним є твердження Павла VI про те, що з одвічного та історичного змісту гідності людської особистості можна вивести практичний зміст поняття спільного блага людських спільнот.

У післясоборних документах наголошується, що сучасна теологія є не лише вченням про Бога, але й теологічною антропологією, вченням про людину, викуплену жертвою Ісуса Христа. Таке зміщення акцентів є адекватною реакцією на проблеми людини в сучасному світі. На другому Ватиканському соборі наголошувалось, що "...все, що порушує цінність особи людської, як скалічення, тортури, завдані тілу та душі, насильство в напрямку психічного примусу; все, що принижує людську гідність (...), все те і подібні справи і практики є чимсь ганебним; заперечує людську цивілізацію, це є ганьба тих, які допускаються до того, ніж тих, хто скривджений, і це є найбільш противне честі Творця" [94, с. 528].

Квінтесенцією антропологічного вчення Католицької церкви після Другого Ватиканського собору є Пастирська конституція "Gaudium et Spes" (Радість і надія). У цьому документі проводиться ґрунтовний огляд основних положень католицької антропології. Центральним тезисом тексту, присвяченого уявленню про людину (№ 12 – 22), є вчення *de homine ad imaginem Dei* (Лат.: про те, що людина створена за образом Божим) (GS, 12). Згідно з документом, покликання людини полягає в уподібненні Христу, новій Людині (GS, 22). Усі інші категорії людського буття та людської

сутності (склад людини (GS, 14), розум, істина та мудрість (GS, 15), совість (GS, 16), свобода (GS, 17), смерть (GS, 18) та атеїзм (GS, 19 - 21), співвідносяться із даним твердженням. З упевненістю треба зауважити, що текст документа найповніше розкриває філософські та богословські антропологічні уявлення. Безумовно, тут задається напрям для нового типу богословської антропології, яку можна визначити як христологічно-сотеріологічну. Означимо ключові положення уявлень про людину згідно з Пастирською конституцією: 1) Людина створена за образом Божим і має здатність пізнавати та любити свого Творця. Бог створив людину як чоловіка та жінку, отже, за своєю природою людина – істота соціальна (GS, 12); 2) Природа людини уражена гріхом, що зумовлює її роздвоєність і її життя виявляється постійною ареною боротьби між добром та злом, між світлом і темрявою. Людина грішна (GS, 13). Гріх ослаблює, губить здатність людини виконувати записаний в її совісті божественний закон, через що вона нерідко не слідує своєму покликанию, хоча не втрачає при цьому власної гідності (GS, 16, 17); 3) Істина про людину розкривається в таїні Ісуса Христа. Найвище покликання людини – це спілкування з Богом Отцем. Син приніс себе в жертву за людину, щоб примирити її з Богом. Людина здатна виконувати новий закон любові, тому що отримує дар Духу. Вона набуває образ Христа у вірі – це дар Духу Святого через подвиг Сина, який нас рятує. Спасіння – це не заслуга людини, а причасність хресту та воскресінню Ісуса Христа (GS, 22).

Сучасний католицький мислитель Вольфганг Тьоніссен, аналізуючи Пастирську конституцію вказує на те, що зорієнтованість богословської думки на сотеріології призводить до появи нового типу антропології, в якому традиційне розуміння співвідношення образу (*imago*) та подоби (*similitudo*), свободи та благодаті, природи та благодаті, розуміння гріха та першородного гріха отримують нове прочитання [237, с. 53 - 62]. На його думку, в результаті значного наголосу на ролі гріха в природі людини, доходимо висновку, що

такі її якості, як розум та свобода втрачають можливість повної, дарованої Богом, реалізації. Відтак, як зауважується в конституції, гріх применшує саму людину, тому що не дає їй досягнути повноти (GS, 13). Це є причиною руйнації задуманих Богом взаємин між людиною та Богом. І оскільки власними зусиллями людина не в змозі відновити втрачену природу, великого значення набуває розуміння благодаті Божої. Отже, сучасний католицизм робить акцент на напруженій єдності, яку забезпечує Христос у співвідношенні природи людини та божественної благодаті.

Феномену людини приділяється велика увага в енцикліках Івана Павла II. Так, професор П.Яроцький підкреслює: “Ніхто із попередників цього Понтифіка не надавав проблемі людини стільки місця у проповідях, не підкреслював у них з такою силою не тільки божественну, а й людську природу Ісуса Христа, не розвивав христоцентризм у цілому” [302, с. 8]. Іван Павло II неодноразово наголошує на притаманній людині “трансцендентній гідності”, на необхідності пошани невід’ємної гідності людини як одному із головних стовпів людської цивілізації. Гідність людини є проявом надприродної її складової, яка здійснює людину як особу, як образ Божий. Іван Павло II зауважує: “Покликання людини – життя такої повноти, яка значно перевищує виміри її земного буття, оскільки передбачає участь у житті самого Бога. На високість цього надприродного покликання вказує велич та надзвичайна вартість людського життя і в його земній одміні” “EVANGELIUM VITAE” (ЄВАНГЕЛІЯ ЖИТТЯ, 1995 р.2) [319].

Здійснимо аналіз філософсько-теологічних рефлексій Кароля Войтили, які стосуються його розуміння людини як особистості. У минулому столітті, як ми бачили, у католицизмі набувало все більшої популярності вчення про гідність людини. Можемо зазначити, що поруч із теоцентристською позицією гідне місце відтепер займає антропоцентризм. Кароль Войтила за часів свого понтифікату (1978–2005) був прибічником модернізації вчення католицької церкви, особливо це стосувалося антропологічних розмислів. Людина постає

об'єктом чисельних праць понтифіка. Водночас зауважимо на тому, що оновлення про яке йдеться мало відношення не стільки до віровчення, скільки до його філософського обґрунтування.

Проблеми, що мають основоположне значення у філософських та теологічних рефлексіях Кароля Войтили, стосуються таких питань як формування антропологічної концепції, людська особистість, свобода, гідність, любов, динамізм та історичність “живої” людини. Значної уваги в чисельних працях понтифік приділяє концепції невід'ємних прав людини - необхідної передумови справедливості та миру. На нашу думку, теологію Кароля Войтили справедливо було б визначити як теологію людинолюбства. Людина для Кароля Войтили постає своєрідним центром релігійних спрямувань. Окреслюючи тематику людини, К.Войтила зазначає: “Другий Ватиканський Собор, ретельно розглядаючи “сучасний світ”, досяг найважливішого у земному світі - тобто людини; Собор, йдучи по стопах Христа, спустився в саму глибину людських помислів, торкнувся тієї внутрішньої таємниці людини, яка на біблейській, та і не тільки на біблейській мові позначається словом “серце” [116]. Враховуючи вищезазначене, можемо стверджувати, що в антропології Кароля Войтили можна вбачати певний відхід від дособорного трактування природи людини.

Кароль Войтила відзначає недостатню розробленість антропологічного вчення у католицизмі. Багато питань, що стосуються природи людини, таких як “Що таке людина?”, “Що спонукає людину до творчої діяльності?”, “Якою є внутрішня структура людини?”, ще очікують відповіді. Потребують опрацювання фундаментальні проблеми, які стосуються людської особистості, її гідності, природних прав, соціальної справедливості. Понтифік звертає увагу на основну мету буття Католицької Церкви і розкриває її в антропологічному ключі. Людина є проявом Бога в створеному світі і одночасно вона є об'єктом Його прояву, Його втілення. Як усе створене Богом слугує людині, так і світ створений людиною повинен слугувати їй. В цьому

ж ключі розуміється і місія Церкви. Кароль Войтила наголошує: “Церква не повинна забувати людину, доля якої - призначення, покликання, народження і смерть, порятунок або загибель - такими тісними і нерозривними узами пов'язана з Христом” [116]. Відтак, Церква, відповідно до вчення понтифіка, здійснює мету свого земного буття в людині та через людину.

Теологічні пошуки К.Войтили не позбавлені характерної для другої половини минулого століття та початку XXI спроби синтезу теології та філософії. Досліджуючи антропологічну проблематику, він не уникає феноменологічного впливу, особливо з боку етично-філософської концепції М.Шелера. К.Войтила розглядає можливість побудови християнської етики у дусі системи М.Шелера, яка, втім, не може слугувати єдиною основою для християнської етики. Однак деякі персоналістські ідеї можуть бути адаптовані під християнську концепцію людини. Отже, персоналізм стає ланкою, що поєднує, з одного боку, філософські мотиви, а з іншого – релігійну традицію. Саме такий теологічний персоналізм позначає концепцію Кароля Войтили, що розглядає людину, перш за все, як особистість.

Людина є неповторюваною особистістю, у якої своя життєва доля та духовний шлях. Не заперечуючи наявності в долі людини Божого промислу, К.Войтила зауважує на тому, що життєвий шлях кожної людини є абсолютно унікальним. Відповідно до різних обставин земного існування кожна людина творить власну долю, на яку впливають різні життєві ситуації та соціум: “Людина в усій істині свого існування, свого особистого і в той же час громадського, соціального буття - серед рідних, в суспільстві, на різних рівнях і в різному оточенні, серед своєї нації, свого народу (і, можливо, ще більше серед свого клану або племені), в колі усього людства - така людина і є перший шлях, якому має слідувати церква у виконанні своєї місії; людина - ось перший і головний шлях Церкви, шлях, намічений Самим Христом” [116]. Мова йде про кожну людину, її розум і волю, про всю єдиність і неповторність її буття і вчинків.

Звертаючись до теми особистості, Кароль Войтила трактує її як щось більше за індивідуальну субстанцію, називаючи “вершиною всіх людських виявів”. Проблема особистості, як показано в попередньому розділі, вирішується більшістю сучасних богословів. Однак, вирішення її здійснюється кожним богословом під різним кутом зору. Якщо православними богословами категорія особистість найбільшою мірою розробляється і обґрунтовується в контексті тріадології та сутнісного виміру Бога і людини, то у К.Войтили ключовою категорією особистості постає зовнішній прояв людської екзистенції. Особистість є неповторною, індивідуальною, конкретним “Я”, що стає причиною власних вчинків. Саме через зв'язок понять особистість та вчинок ми можемо усвідомити людину як діючу істоту. У переживанні власного “я” як дії міститься досвід, на основі якого факт “людина діє” формується шляхом аналогій і узагальнень, бо, як стверджує К.Войтила: “я” - це людина, а кожна людина є і якимось “я”: другим, третім і так далі. Звідси, якщо “ти дієш”, “він діє”, “хтось діє”, - цю дію можна осмислювати і інтерпретувати також і на основі досвіду, що міститься в “я дію” [45]. Переживання дії є суб'єктивним в тому сенсі, що воно обмежує нас в межах конкретної суб'єктивності людського “я”, але не стає на заваді тій інтерсуб'єктивності, яка потрібна для осмислення і інтерпретації людської дії як такої. Втім, властивий людині динамізм головне своє відображення знаходить не лише у дії, але й у свідомості.

Розглядаючи антропологічні питання, К.Войтила виходить з передумови, що сфера моралі не існує поза людиною і повинна базуватися на теорії “людина-особистість”. Так само і проблема “особа-вчинок”, яка традиційно містилася в етиці, дозволяє проявити себе не лише в повноті своєї власної дійсності, але і передусім в тому багатстві дійсності, якою є людська моральність.

Ще однією антропологічною категорією, яку розглядає К.Войтила є свобода, що визначається ним як залежність від власного “Я”. Погляд на



свободу як на самоцінність, що притаманна нашому повсякденному життю, К.Войтила вважає помилковим. Свобода, навпаки, є великим благом лише тоді, коли ми уміємо свідомо користуватися нею для досягнення істинного добра. Найкращим втіленням свободи у такому розумінні є любов: “Саме ця залежність від власного "я" і є основою свободи, тоді як її відсутність виводить увесь властивий цій особині динамізм (особині, наприклад, тваринній) за сферу свободи. Понятійним еквівалентом відсутності свободи є "необхідність". А якщо так, то динамізму на рівні самої природи (динамізму, інтегруючим чинником якого є інстинкт) приписується необхідність як протилежність свободі, яка властива особі завдяки самостановленню” [45]. Втім, бувають випадки, коли причинність є похідною свободи.

Крізь призму персоналістських вчень Кароль Войтила розглядає не лише категорію особистості та свободи, але й інші поняття, що належать до царини антропології. Одним з таких стає поняття любові, характеризуючи яке К.Войтила зазначає: “Чи можна у зв'язку з цим сказати, що заповідь любові це персоналістська норма? Якщо бути точним, заповідь любові тільки спирається на персоналістську норму, як на принцип, що містить в собі негативний і позитивний зміст, а тому самою персоналістською нормою не є, тільки зростає з неї, як з принципу (засадничої норми), що є сприятливим ґрунтом для заповіді любові, тоді як принцип утилітаризму таким підґрунтям не є” [46]. Характеризуючи сучасний світ, К.Войтила порівнює аксіологію утилітаризму з персоналістською системою цінностей, акцентуючи увагу на тому, що у персоналістській аксіології цінність особистості є завжди вищою, ніж цінність задоволення. Саме тому особа не може бути підвладною задоволенню, не може стати “засобом, що має на меті лише задоволення” [46]. Отже, особистість - це таке буття, з яким по-справжньому повноцінно співвідноситься тільки любов. Персоналістська норма, як ми бачимо, стає обґрунтуванням євангельської заповіді. Людське життя неможливе без любові. Людина залишається сама для себе істотою незрозумілою, а життя її

- позбавленим сенсу, якщо вона не отримає одкровення любові, не досягне її, не почне втілювати у життя.

Цікавою у контексті антропології постає також концепція природних прав людини, які є джерелом миру та справедливості: “Мир між людьми - ця повага невід’ємних прав людини, світ є результат справедливості - *opus justitiae* рах - тоді як війна народжується в результаті порушень цих прав, приносячи з собою ще тяжчі їх порушення. Але особливо прикрі порушення прав людини в мирний час. З точки зору прогресу таке порушення здається абсолютно незрозумілим. І таку боротьбу за права людини абсолютно неможливо погоджувати з якою б то не було програмою, що називає себе “гуманістичною” [116].

Концепцію Кароля Войтили робить новаторською саме поєднання католицької теології, феноменології та екзистенціалізму. Як зазначає сучасний дослідник Яроцький П.Л., до цього ніхто в католицизмі не намагався означити людину одночасно через її сутнісну природу і вільну діяльність, через феноменологічне дослідження моральних вчинків і через вивчення переживання як предмета “внутрішнього досвіду” людини, її екзистенції [304, с. 327 - 336].

Персоналізм, як його вбачає Кароль Войтила, є не лише оцінкою дійсності, але й своєрідним методом, завдяки якому на християнське вчення ми можемо поглянути крізь призму особистості. Навіть богопізнання, як пізнання “буття Вищої Особистості” стає можливим завдяки пізнанню людини. Якщо людина хоче зрозуміти себе, виходячи не лише з часткових, поверхневих і уявних даних і критеріїв власної істоти, то вона повинна, за думкою К.Войтили, з усіма своїми тривогами і сумнівами, своєю слабкістю і гріховністю, своїм життям і смертю, наблизитися до Христа. Бог виступає як основна категорія становлення і визначення особистості.

К.Войтила, за визначенням П.Л.Яроцького, “докорінно змінив установку пошуку спасіння, відкуплення від гріха і зла: від теоцентризму (людина-Бог) до антропоцентризму (Бог-людина). Сьогодні “Бог шукає людину” – саме в цьому антропологічному ключі Іван Павло II бачить можливість “відкриття Христа як сповнення прагнень усіх релігій світу” [305]. В результаті весь світ постає перед нами крізь призму персоналістських уявлень, а головним визначенням концепції К.Войтили є антропологізація усього теологічного вчення. Зауважимо на тому, що теологія мислителя постала не лише проявом початку XXI століття, але є актуальною і в сьогоденні. Не вирішені екологічні проблеми, загострення соціо-політичної та економічної світової ситуації, які не оминули і Україну, вказують на хибність шляху, яким рухається сьогоденнє світове співтовариство. Повернення до проблеми людини, яке здійснено було К.Войтилою в сучасному світі набуває нової актуалізації.

Якщо Іван Павло II докорінно змінює установку пошуку спасіння від теоцентризму до антропоцентризму, то його наступник Бенедикт XVI поставив перед Католицькою церквою завдання: “відродити почуття сакрального, Таємниці, коли Бог є центром всього” [311]. Спроба повернути Церкву від антропоцентризму до теоцентризму знаходить відображення у підготовці священників, семінаристів, ченців, і навіть мирян, головною метою якої є розуміння сенсу богослужінь. Основними вимогами стають навчання та виховання, а також вірність в обрядах.

Виразом сучасного антропологічного та соціального вчення Католицької церкви є енцикліки папи Бенедикта XVI, в яких прослідковується, як зазначає сучасний релігієзнавець Ю.Чорноморець, чіткий поворот до “вчення, основним поняттям якого буде не поняття природного закону, а поняття любові” [282]. Відомий католицький теолог XX ст. Г. У. фон Бальтазар, осмислюючи нову парадигму католицької теології, наголошував на тому, що адекватною для епохи постмодерну з її

релятивізмом, плюралізмом, агностицизмом, може бути теологія Бога як Любові, що розкриває себе в Одкровенні [16, с. 39 - 123].

Корінням соціальних проблем, згідно з католицизмом, є природа людини. Через першорідний гріх людина є спадкоємницею гріха і тому схильна до зла. Тобто через наявне зло в самій людині, зло проявляється і в створеній людиною дійсності. Бенедикт XVI вбачає вихід із соціальних та антропологічних проблем, які зумовлені природою людини, в любові. В енцикліці “CARITAS IN VERITATE” (МИЛОСЕРДЯ В ІСТИНІ, 2009 р.) він зауважує: “Любов в істині, - любов, про яку свідчив Ісус Христос у Своему земному житті, особливо в смерті та воскресінні, є головна рухома сила справжнього розвитку кожної особистості та всього людства” [311, с. 3].

Отже, в сучасній католицькій антропології здійснюється пошук тих складових людського духу, які здатні найбільшою мірою ствердити людину як духовну досконалу істоту, яка виходить за межі фізичного існування через трансценденцію свого земного життя, через постійне устремління до джерела буття усього суцього – Бога. Лише в такий спосіб людина здатна реалізувати власну істинну сутність – образ та подобу Бога. Енцикліки Бенедикта XVI закликають людину як на макрорівні – суспільному, так і на мікрорівні – індивідуальному, звернути увагу на найзначнішу складову людської сутності – здатності до любові.

### **3.3. Католицька антропологія в умовах соціокультурних реалій суспільства початку XXI ст.**

У католицькій антропології переосмислення розуміння людини як образу та подоби Бога знаходимо в документах Другого Ватиканського собору. У Пастирській конституції про Церкву в сучасному світі “Gaudium et

Spes” (Радість і надія) розгляду питання про те, що людина створена за образом та подобою Бога, присвячується перший параграф першої частини “Про церкву та покликання людини” (статті 12 – 22). Професор кафедри екуменічного богослов’я Вольфганг Тьоннісен відзначає, що у цьому документі “має місце новий тип богословської антропології, який можна назвати христологічно-сотеріологічним” [29, с. 57]. Увага зміщується на розуміння того, що Христос розкриває найвище покликання людини – спілкування з Богом Отцем. Людина отримує образ Христа у вірі – це дар Духа Святого через спасаючу дію Сина. Отже, спасіння – це не заслуга людини, а причасність хресту та воскресінню Ісуса Христа. На думку Вольфганга Теннісена, “в контексті такої христологічно-сотеріологічної системи традиційні параграфи християнської антропології – а саме співвідношення *imago* (образу) та *similitudo* (подоби), співвідношення свободи та благодаті, розуміння гріха та першорідного гріха, співвідношення природи та благодаті – прочитуються по-новому. Межі тлумачення задаються вже не окремими звичними параграфами, а усім горизонтом, що простирається між творінням, спасінням та примиренням” [29, с. 57]. Новий тип антропології Вольфганг Теннісен вбачає в тому, що Пастирська конституція запропонувала продуманий “абрис антропології, яка орієнтована на покликання та кінцеве призначення людини” [29, с. 57].

Однак варто зауважити, що в сучасній християнській антропології панівним залишається визначення людини як образу Бога Фоми Аквінського, який, спираючись на Іона Дамаскіна, писав: “... те, що людина створена за образом Божим, означає, що вона є сутністю розумною (*intellectuale*), сутністю, яка володіє свободою волі (*arbitrium liberum*), та такою, що самовизначається. Тому що ці властивості і позначаються словом “образ”” [347]. Таким чином, в католицизмі образ Божий характеризується трьома основними ознаками: розум, свобода волі та здібність до самовизначення.

У контексті останнього, особливого значення набуває поняття особистості. Як зауважує професор Габріель Інгерборг, “християнське розуміння особистості походить із напруженості людського життя між початком (народженням) та кінцем (смертю), тобто людина, будучи тварною, покликана до того, щоб пройти випробування на своєму життєвому шляху “від Бога через світ до Бога”. Праведні вчинки людини, створеної за образом Бога і со-творящої Богу у справі творіння (Бут. 2:15), образують її вклад в своє оновлення або спасіння, котре завершиться в останні часи Богом і у Бога. На ґрунті цього в особистості можна розрізнити стадії: стадію творіння (*creatio*), стадію оновлення (*recreatio*), і стадію завершення (*perfectio*): “Перший образ знаходимо у всіх людей, другий – лише у праведників, третій же – лише у блаженних”” [29, с. 73].

Отже, у сучасному католицизмі фіксується тенденція формування новітньої теології та антропології в контексті концепції інтегрального розвитку людства (енцикліка Бенедикта XVI “*Caritas in veritate*”). Здійснюється остаточний перехід від теоцентризму до антропоцентризму (Апостольське послання “*Tertio millenio adveniente*”). Характерною рисою такого переходу є зміщення акценту від теології спасіння до теології збереження створіння. Есхатологічна теологія буття людини у потойбічному світі витісняється інноваційною теологією сталого розвитку людства у поцейбічному, реальному світі буття (“Відповідальність за створіння в Європі”. Документ консультативних нарад з питань природного довкілля Ради єпископських конференцій Європи, 1999 – 2004 рр.) Актуалізується проблема людської особистості, яка, по суті, стала центральною категорією католицького персоналізму Кароля Войтили [304, с. 287 - 294].

Певним відходом від антропологічної спрямованості є творчість Кардинала Йозефа Альойса Ратцінгера, архієпископа і митрополита Мюнхенсько, згодом Префекта Конгрегації віри, а опісля відомого як Папа Венедикт XVI. Професор П.Яроцький називає цей поворот “теологічним

модернізмом у контексті діалогу віри й розуму” і зауважує: “характеризуючи світоглядну і моральну ситуацію у сучасній Європі, понтифік у центр своєї рефлексії поставив проблему Бога” [304, с. 278]. Водночас в теології Бенедикта XVI прослідковується, як зазначає сучасний релігієзнавець Ю.Чорноморець, чіткий поворот до “вчення, основним поняттям якого буде не поняття природного закону, а поняття любові” [282]. Такий поворот, на нашу думку, був результатом глибокого осмислення понтифіком причин і факторів змін релігійної свідомості в умовах стрімко змінюваного людства. О.Шепетяк підкреслює, що однією із центральних проблем творчості Бенедикта XVI, була проблема “трансформації умов і середовища існування” [295, с. 78 - 79] сучасного богослов'я.

Корінням соціальних проблем, згідно з католицизмом, є природа людини. Через першородний гріх людина є спадкоємницею гріха і тому схильна до зла. Тобто через наявне зло в самій людині, зло проявляється і в створеній людиною дійсності. Бенедикт XVI вбачає вихід із соціальних та антропологічних проблем, які зумовлені природою людини, в любові. Зауважуючи на тому, що теології понтифіка притаманний поворот до теоцентризму, наголосимо водночас, що він здійснюється через онтологічно-антропологічний концепт Любові. Як онтологічний прояв Бога в людині, любов здатна змінювати ушкоджену гріхом природу людини. Водночас, любов повинна стати основоположним наративом не лише особистісного, але і суспільного, не лише одиничного прояву духу, але і загального, через яке Бог постає в усьому. В енцикліці “CARITAS IN VERITATE” (МИЛОСЕРДЯ В ІСТИНІ, 2009 р.) він зауважує: “Любов в істині, - любов, про яку свідчив Ісус Христос в Своєму земному житті, особливо в смерті та воскресінні, є головна рухома сила справжнього розвитку кожної особистості та всього людства” [328].

Незважаючи на вражену гріхом природу, любов як образ Бога притаманна кожній людині. “Всі люди, - пише Бенедикт XVI, - відчувають внутрішнє спонукання любити по-справжньому: любов та істина ніколи не

покидають їх повністю, тому що являють собою покликання, закладене Богом в серце та розум кожної людини” [311].

В енцикліці “DEUS CARITAS EST” (БОГ Є ЛЮБОВ, 2005р.) Бенедикт XVI зауважує, що метою життя християнина, як соціальної істоти, так й індивіду, є пошук та зустріч з Богом. Ця зустріч здійснюється не завдяки високій ідеї чи етичним правилам, а тому, що це є відповідь на дар любові, з якою Бог прийшов до людини. Ця зустріч надає людському життю нову перспективу і визначає його напрямок.

Папа, у роздумах про істинний зміст любові, вказує на те, що любов постає основою життя людини, вона дає відповідь на два фундаментальні питання: ким є Бог і ким є людина. У праці “Введення в християнство: Лекції про апостольський символ віри” понтифік наголошує на новітній суспільно визнаній парадигмі щодо сутності людини. Він зауважує: “Якщо раніше, відповідно до вчення про походження видів, людина могла стверджувати, що відповідно до свого минулого, вона всього-на-всього порох земний, випадковий результат процесу еволюції, і така наука віднімала всі ілюзії і позбавляла її всіх привілеїв – то зараз їй немає потреби перейматися на цей рахунок, бо яким би не було її походження, вона може сміливо дивитися в майбутнє і творити з себе все, що захоче” [209, с. 33].

Осмислюючи сучасні світоглядні антропологічні наративи понтифік звертає увагу на парадигмальну зміну ставлення людини до власного тіла. На думку Бенедикта XVI, новітня парадигма призвела до викривленого розуміння любові, яке призводить до того, “що людина сприймає тепер своє тіло і свою сексуальність як суто матеріальну частину самої себе, яку можна використовувати й експлуатувати з розрахунку, - частину, яку людина сприймає не як сферу реалізації власної свободи, а як щось таке, що вона намагається зробити водночас приємним і нешкідливим. Насправді ж стикаємося з деградацією людського тіла, яке вже не є інтегрованим у повноту свободи нашого існування і живим виявом повноти нашого буття, а просто виштовхнуте у суто біологічну сферу” [316, с. 4]. Понтифік наголошує, що



людина стає справді собою, коли тіло і душа перебувають у внутрішній єдності. Досягнення цієї єдності можливе лише шляхом самозречення, що веде до очищення і зрілості. Тут мається на увазі не відмова від еросу, а відновлення його справжньої величі. “Якщо людина прагне бути лише духом, - пише Бенедикт XVI, - і відмовляється від плоті як від чогось тваринного, тоді і дух, і тіло втрачають свою гідність. З іншого боку, якщо людина заперечує дух і вважає матерію, тіло єдиною реальністю, - вона втрачає свою велич” [316, с. 4]. Заперечення духу, зведення еросу лише до “сексу”, перетворює людину на товар, просту річ, яку можна купити і продати. В людині дух і матерія повинні існувати нероздільно і тоді ерос підносить людину до Божественного, виводить її за власні межі, тоді ерос єднається з агапе і людина повною мірою розкриває власний духовний потенціал.

Бенедикт XVI вказує на те, що любов виводить людину в інший темпоральний вимір – вічність: “Не могло б бути інакше, оскільки обіцянка любові скерована до її остаточної мети: любов прагне вічності. Так, любов – “екстаз”, але не в сенсі миттєвого сп’яніння, а в сенсі шляху, постійного виходу за межі зосередженості на собі до звільнення через дарування самого себе і таким чином до справжнього відкриття самого себе, навіть більше - до відкриття Бога” [316, с. 5]. Тут йдеться про здатність людини до трансценденції просторово-часових меж особистості, яка має сотеріологічне значення.

Особливу увагу Бенедикт XVI приділяє суспільному характеру таїнства Причастя. Тут завжди відбувається перехід від любові-еросу до любові-агапе. Зауважимо, що на думку понтифіка здійснення заповіді любові найбільшою мірою здійснюється в таїнстві Причастя. Папа зауважує: “Причастя виводить мене за мої власні межі - до Нього і, водночас, до єдності з усіма християнами. Ми стаємо “одним тілом”, повністю поєднані в одному існуванні. Любов до Бога і любов до ближнього тепер стали нероздільними: воплощений Бог притягує нас до себе. Зрозуміло, отже, що агапе стає також окресленням

Євхаристії: у ній агапе Бога приходять до нас фізично, щоб продовжувати свою справу в нас і через нас” [316, с. 12].

Бенедикт XVI наголошує на тому, що заповідь любові до Бога і ближнього не можна здійснювати лише на ґрунті моралі, яка може існувати автономно без віри в Христа та без участі у Святих Таїнствах. “Віра, культ і етос, проникаючи одне в одне, стають єдиною дійсністю, що виявляється у нашій зустрічі з агапе Бога. Тут звичне протиставлення культу і етики можна просто відкинути. Сам “культ”, Євхаристійне Причастя, поєднує те, що мене люблять і що я люблю інших. Євхаристія, яка не перетворюється на конкретну діяльну любов, стає обмеженою” [316, с. 12] – зауважується в енцикліці.

Отже, відповідно до енциклік Бенедикта XVI характерною рисою людини як образу Бога є любов. В любові духовна складова людини реалізується у двох напрямках: в індивідуальному через любов-ерос та в суспільному через любов-агапе. В будь-якому випадку здійснюється трансценденція до божественного буття. У цьому процесі людина виходить за власні межі і вмщує в себе Бога та кожного християнина. Любов постає онтологічно-антропологічним виміром буття людини, яке здатне здійснювати впливи і на соціальне буття. Понтифік підкреслює: “Любов є “божественною”, тому що походить від Бога і єднає людину із Богом, і через цей процес поєднання перетворює усіх в “ми”, яке підноситься над людськими поділами і змушує людей стати одним, аж до того, щоб врешті-решт Бог був “усім в усьому”.

Як підкреслює професор П.Яроцький, “Бенедикт XVI активно розвиває теологію збереження створіння замість теології індивідуального спасіння” [302, с. 11]. Любов у працях Бенедикта XVI є основою не лише антропології, а і основою соціального вчення церкви. Понтифік поєднує сфери секулярного та сакрального у соціальній дійсності. Любов є ідеалом для суспільства. Через істину і справедливість, спрямовану до любові, як останньої мети можна побудувати суспільство справедливості та спільного блага. Останнє, на думку Бенедикта XVI, - єдина реальна альтернатива тому згубному шляху

релятивізму і безнадії, до якого прямує людство. “По суті, - пише професор П.Яроцький, - в рефлексіях Бенедикта XVI знаходимо поєднання теологічної витонченості й економічно-етичної аналітики в оцінці тенденцій сучасного розвитку людства” [302, с. 12]. Зауважимо на тому, що спрямовуючи Церкву до вирішення складних суспільно-економічних проблем, понтифік, водночас, пропонує шляхи духовного порядку. Суспільне, в такий спосіб, постає другорядним порівняно з духовним буттям. На думку Бенедикта XVI, єдиним шляхом виходу із духовної та економічної кризи, єдиною альтернативою антропологічній кризі, до якої сьогодні рухається людство, є побудова суспільства любові.

Отже, в сучасній католицькій антропології здійснюється пошук тих складових людського духу, які здатні найбільшою мірою ствердити людину як духовну досконалу істоту, яка виходить за межі фізичного існування через трансценденцію свого земного життя, через постійне устремління до джерела буття усього сущого – Бога. Варто зауважити на тому, що означене не є позицією Церкви лише в сьогоденні, в означеному заключається увесь сенс її буття в світі. Однак, як показано в розділі, Церква, відповідно до соціокультурних обставин та запитів, кожній епосі пропонує найвиразніші для неї шляхи до трансцендентного. Лише в такий спосіб людина здатна реалізувати власну істинну сутність – образ та подобу Бога. Енцикліки Бенедикта XVI закликають людину як на макрорівні – суспільному, так і на мікрорівні – індивідуальному, звернути увагу на найзначнішу складову людської сутності – здатності до любові.

Концепт любові як способу об’єднання церкви використовує і нинішній Папа Римський – Франциск. Він ставить питання про замисел Бога щодо церкви. “Яким є цей Божий план? – говорить Понтифік, - Він полягає в тому, щоб зробити усіх нас єдиною сім’єю Його дітей, в якій кожен з нас би почував себе близьким до Нього і любленим Ним – як і у євангельській притчі, відчував тепло від перебування в Божій сім’ї. У цьому великому задумі Церква віднаходить своє джерело. Церква не є організацією, заснованою за

згодою групи осіб, але – як нам неодноразово нагадував Папа Бенедикт XVI – є Божою справою: вона була народжена за планом любові, який поступово реалізується впродовж історії. Церква народжується із прагнення Бога кликати усіх людей до спільності з Ним, до Його товариства, і, як Його діти, брати участь в Його божественному житті. Саме слово “Церква”, від грецького “ekklesia”, означає “скликання” [206].

По суті, це продовження парадигми інтегрального розвитку людства, в якому поняття сакрального та секулярного не можуть існувати відокремлено. Зауважимо на тому, що сучасні теологи загалом і папа Франциск зокрема, намагаються дійти згоди у тім, що релігію можна пояснювати й у містичному, й у науковому плані вираження і через релігію можливо впливати на сучасні соціокультурні процеси. Криза глобалізованого світу, що так всеохоплююче заявила про себе у першому десятилітті XXI ст., спонукала Понтифіка до нових розмислів над пошуком ідеї, яка спроможна була б подолати кризові явища у суспільстві. В теологічних розмислах Понтифік знаходить нову категорію, яка відображає взаємостосунки людини та Бога. З самого початку ці стосунки характеризує особливе ставлення Бога до людини: Бог кличе людину. Франциск зауважує: “Бог кличе нас, закликає втікати від індивідуалізму, від схильності закриватись у собі, і кличе нас – скликає нас – бути частиною Його сім’ї” [206]. Оскільки Бог кличе людину з перших хвилин її історії, то “уся історія спасіння є історією Бога, який шукає людину, пропонує людству Свою любов, обнімає людство” [206]. Понтифік знаходить цей поклик і в сучасному світі, і в старозавітних історіях. Він зауважує, що Бог “покликав Авраама стати батьком безлічі синів, обрав Ізраїльський народ, щоб створити союз, який охоплюватиме усі народи, і, як сповнилися часи, послав Свого Сина, щоб реалізувати Свій план любові і спасіння в новому і вічному завіті з людством” [206].

Зрештою, найвищим проявом поклику Бога є поява християнської церкви. Цей поклик одночасно є і найвищим проявом любові, оскільки церква “народжується від найвищого акту любові на Хресті”. Понтифік наголошує:

“У Божій сім’ї, у Церкві, життєдайною кров’ю є любов Бога, яка реалізується в любові до Нього і ближніх, в любові до всіх без винятку, без міри. Церква є сім’єю, яка любить і яку люблять” [206].

Франциск звертає увагу на появу нового теоцентричного світогляду. Сучасна людина приймає Христа, але відмовляє церкві у її пріоритеті на священний зв’язок людини та Бога. Понтифік акцентує свою увагу на хибності такого релігійного відчуття. Він зауважує: “Саме Церква несе нам Христа, і це приводить нас до Бога” [206]. Франциск наголошує на тому, що, як спільнота віруючих, церква не позбавлена недоліків: “звичайно, вона включає і людський аспект: у тих, хто складає її, пастирях і вірних, є недоліки, недосконалості, гріхи” [206], однак, церква є єдиним шляхом, на якому людина здатна усвідомити свою гріховність та відчутти Божу милість. В означеному ми знаходимо повернення лінії неотомізму.

Проблеми людини Понтифік розглядає і в контексті зматеріалізованості світу. У своїй першій великій промові на тему світової фінансової кризи він зауважив, що економіка вільного ринку створила тиранію, а цінність людини полягає лише у її здатності споживати. “Гроші мають служити, а не правити”, - сказав Франциск, виступаючи перед світовими дипломатами у Ватикані.

Папа закликав політиків до етичних реформ у фінансовій сфері. Понтифік наголосив, що біблійське поклоніння “золотому тільцю” у давні часи перетворилося на сучасний бездушний культ грошей. Він додав, що потрібні негайні реформи, оскільки бідність стає дедалі кричущою. За диктатури економіки, якій бракує справжньої людської мети, люди не живуть, а виживають, часто поза межами людської гідності. Наголосимо на тому, що осмислення понтифіком місця і ролі економічного чинника в соціальному, культурному та духовному бутті людини наразі є надзвичайно актуальним і вижарає живу реакцію Церкви на проблеми сучасності.

Отже, понтифікат Франциска характеризується продовженням інтегральної лінії Католицької церкви після II Ватиканського собору, загальним виразом якої є антропоцентрична та гуманістична спрямованість.

В контексті цієї лінії сучасна церква, відповідно до викликів сьогодення, потребує, на думку Понтифіка, суттєвого реформування, яке буде супроводжувати екзистенційний, моральний і гуманітарний розвиток націй. В Апостольському повчанні “EVANGELII GAUDIUM” (“РАДІСТЬ ЄВАНГЕЛІЯ”) папа на початку дає стисле визначення програми його понтифікату: “Душпастирство у наверненні” [199]. У цьому заклику - “Душпастирство у наверненні” – чітко виражені наступні задачі церкви: 1) Місійне перетворення Церкви. Понтифік наголошує на необхідності сутнісної зміни (реформування) всередині Церкви від стану, який відображає соціальну пригніченість, до стану, який втілює в собі радість Христової любові. Ця зміна означає перехід від “від душпастирювання на рівні звичайного збереження позицій до рішучого місійного душпастирства”, що дозволить “відновити первинну свіжість Євангелія” [199, с. 1 - 49]. Відтак, Понтифік прагне бачити Церкву “місійного серця” і з “відкритими дверима”.

2) Усвідомлення ролі та місця Церкви “у кризі суспільного обов’язку”. Папа загострює увагу на переважно згубному впливі сучасного суспільного ставлення до внутрішнього стану людини, за яких вона перетворюється на елемент суспільно-економічних, політичних та інших маніпуляцій. В означеній ситуації Церква, на думку Понтифіка, повинна усвідомити загрозу “сірого прагматизму щоденного життя церкви, коли все, на перший погляд, йде нормально, тимчасом як насправді віра дедалі слабне й убогішає” [199]. Відтак наголошується на необхідності переходу від центрального положення Церкви в Церкві до центрального положення людини в Церкві (від церквоцентризму до справжнього антропоцентризму).

3) Проголошення Євангелія. Понтифік наголошує на необхідності зміни акцентів у проповіді від “моралізуючої чи індоктринуючої проповіді” до проповіді з позитивною мовою, в якій буде насамперед проголошуватись любов Христова, та усвідомлення того, що “Він віддав своє життя, щоб тебе

спасати, і тепер він живий поряд із тобою щодня, щоб просвітити тебе, щоб скріпити тебе, щоб визволити тебе” [199, с. 110 - 175].

4) Соціальний вимір євангелізації. Понтифік наголошує на ролі Церкви в подоланні бідності: “Кожен християнин і кожна спільнота покликані бути знаряддям Бога для визволення і розвитку убогих. Наголос на необхідності ствердження гідності людського життя лунає в позиції папи щодо абортів: “До цих слабких, котрих Церква прагне огорнути особливою любов’ю й опікою, належать і ненароджені діти, які є найбільш незахищеними й невинними з усіх. Сьогодні намагаються заперечити їхню людську гідність, аби робити з ними все, що завгодно, відбираючи в них життя і видаючи закони, які забороняють будь-кому стати цьому на заваді” [199, с. 176 - 258]. В контексті соціального миру, Понтифік вказує на єдино існуючому шляху його досягнення – це “міжрелігійний діалог”, який повинен проводитися “з ясним і радісним відчуттям своєї ідентичності”, “є необхідною умовою для миру у світі” і не затемнює євангелізацію.

5) Сповнені Духа євангелізатори. Осмислюючи сучасний стан євангелізації, Понтифік наголошує на тому, що “Місіонером може бути лише той, хто радіє від того, що шукає добра для інших, хто бажає щастя для інших” [199, с. 260 - 288]. Зауважимо, що в означеному документі основоположним є, безумовно, продовження і поглиблення повороту до людини.

Погоджуючись з українською дослідницею О.В. Яроцькою щодо того, що “церква, в рефлексіях Франциска, по-перше, має забути про своє інституалізаційне верховенство в глобалізованому й секулярному світі; по-друге, щоб вижити в умовах секуляризації, церква повинна відмовитися від свого традиційного клерикалізму й панівної ієрархізації, а стати “бідною церквою для бідних” (в дусі ідеології Франциска Ассизького, ім’я якого взяв собі цей папа); по-третє, місія церкви — “допомогти націям перерости в людство” (орієнтація не на трансцендентне, потойбічне, а на іманентне, земне, людське — антропоцентричне); по-четверте, “релігійність XXI століття надто

проблематична”, тому її сьогоднішнє завдання — вийти на “екзистенціальні периферії”, “покінчити з пастирством однієї особи”, дособорною “пірамідальною еклезіологією, якій притаманні панування кліру й тріумфалізм церкви як інституції” [301, с. 22 - 26] наголосимо водночас, що центром рефлексій папи Франциска передовсім є людина.

Не залишається поза увагою понтифіка міра присутності Церкви в суспільному та індивідуальному бутті. В секуляризованому суспільстві релігія постала як одна із форм світоглядного вибору людини, що зумовило втрату Церквою її сакрального статусу, який був світлом Христа. У першій своїй Енцикліці “Світло віри” Папа Франциск визначає шлях, який дозволить церкві здійснити задачі, зазначені вище. Він наголошує на тому, що церква повинна, перш за все, відновити властивий вірі характер світла, здатного освітлити все людське життя. Це є складним завданням, оскільки в секуляризованому світі віра втрачає свій онтологічний вимір, вона набуває нерідко занадто глибокої раціоналізації, або сприймається як ілюзія, як стрибок у порожнечу, як перешкода людській свободі. Папа звертає увагу на нову екзистенцію людини, яка не задовольняється знанням, яке ґрунтується на вірі, тому що сучасне суспільство сформувало людину, яка вважає себе “дорослою”, такою, яка здатна до пізнання істини завдяки власному розуму. Франциск зауважує: “Віра стала певним оманливим світлом, що перешкоджає людству сміло здобувати знання” [100].

Наголосимо також на тому, що об’єктом чисельних промов Понтифіка є аналіз співвідношення віри та розуму, в яких папа наголошує, що людство втратило рівновагу між цими шляхами пізнання. Це призвело до того, що в сучасному світі віра не сприймається як світло, яке є шляхом. Понтифік акцентує увагу на необхідності нового усвідомлення того, що “Віра народжується від зустрічі з живим Богом, Котрий кличе нас і відкриває нам свою любов, любов, яка існувала до нас, і на яку ми можемо опертись, щоб витримати і будувати життя” [100]. Це усвідомлення має велике



антропологічне значення, оскільки змінює здатність людини до духовного пізнання, а відтак змінюється і сутність людини: “Перемінені цією любов'ю, ми отримуємо нові очі; ми пізнаємо, що вона містить у собі велику обітницю повноти життя і наш погляд спрямовується у майбутнє” [100]. Отже, Понтифік показує, що віра – це не просто світоглядна позиція чи емоційно-чуттєвий стан людини, віра – це онтологічний стан людини, в якому вона здатна усвідомлювати наявність духовного світу. Папа зауважує: “Хто вірує – бачить; бачить завдяки тому світлу, яке освітлює увесь шлях, бо походить від Христа Воскреслого” [100]. Тож людина є носієм здатності сприйняття надприродного дару, який походить від Бога.

Віра має велике значення для людини в її темпоральних вимірах. Людина, сповнена християнської віри, містить в собі духовний скарб минулого і одночасно духовний скарб майбутнього, як знання про перемогу життя. Це важлива відмінна онтологічна риса людини-християнина від людини-не-християнина. Франциск наголошує: “Це світло походить з минулого, як світло основоположної події минулого – життя Ісуса, в якому об'явилася його, гідна довіри любов, любов, яка здатна перемогти смерть. Водночас, якщо Христос воскрес і виводить нас за поріг смерті, тоді віра є також тим світлом, що світить з майбутнього, відкриває перед нами широкі перспективи і виводить нас поза наші замкнені у собі “я” на безмежні простори спільного життя” [100]. Наголосимо на тому, що в означеному контексті піднімається питання антропологічного виміру часу. Людина, сповнена надії та віри, одночасно поєднує в собі минуле, теперішнє та майбутнє. Означена проблема розкриває специфічний онтологічний стан віруючої в Христа людини. Знаходячись в суспільних темпоральних межах сучасності, вона одночасно знаходиться в темпоральних межах світу майбутнього буття, оскільки, сприйнятий в серце Христос освячує її теперішнє. На відміну від невіруючої людини, яка також в контексті антропологічного виміру часу поєднує в собі минуле, теперішнє та майбутнє,

і останнє як завершення, християнин майбутнє вміщує в собі як вічне продовження життя.

Людина, сповнена віри, постає носієм такої онтології, в якій збігаються дві природи – творець та творіння, воля Бога та воля людини. Варто звернути увагу, що важливим елементом цього процесу постає поняття Божого дару. Самої по собі людської віри, бажання та здатності до засвоєння надприродних істин не достатньо для глибинних трансформацій людської природи. Понтифік підкреслює, що “коли приймаємо це Слово, яким є Ісус Христос, втілене Слово, Святий Дух перемінює нас, освітлює нашу майбутню дорогу і окриляє нашу надію, щоб ми радо її долали. Віра, надія і любов у гідній подиву співдії скеровують наше християнське життя до повної єдності з Богом” [100].

Далі Франциск ще більш точно висловлюється з цього приводу: “Святий Павло відкидає світогляд, за яким виправдання людини перед Богом досягається власними вчинками. Бо в такому випадку людина, навіть якщо дотримується заповідей і чинить добро, то все одно ставить у центр себе і не визнає тої правди, що добро походить від Бога. Хто так чинить, хто хоче бути джерелом власного виправдання, бачить, як швидко воно вичерпується, і зауважує, що вже не може навіть заповідей дотримуватися. Людина замикається в собі, ізолюючи себе від Господа і від ближніх; від чого її життя стає пустим, а справи – безплідними подібно до дерева, що росте далеко від води. Спасіння вірою полягає у визнанні первенства Божого дару, так як підсумовує святий Павло: “Бо ви спасенні благодаттю через віру. І це не від нас: воно дар Божий” [100].

Продовжуючи започатковану Бенедиктом XVI лінію теології любові, Франциск говорить про Бога, як про досконалу Любов і вказує на її вирішальну здатність змінювати світ і людину. Любов постає фундаментальною основою буття, це “той фундамент, на який оперта вся реальність та її остаточне призначення” [100]. Як показано нами вище,

категорія любові осмислюється в онтологічно-антропологічному вимірі як нова парадигма сучасної християнської теології. Не залишається поза увагою понтифіка і антропологічний аспект категорії любов. Зокрема, в контексті людини, він зауважує: “Любов преображає віруючого, який у вірі Йї відкрився, і якраз у цьому відкритті себе дарованій Любові його буття себе переростає” [100]. Тому любов постає онтологічною основою виходу людини за власні межі, через що здійснюється можливість “прийняти у себе Іншого, щоб жити в Іншому” [100].

Любов, про яку мовиться у Енцикліці, безумовно, має абсолютно інший зміст, порівняно із прийнятим у секулярному світі значенням любові. Це не чуттєвий стан людини, це буттєвий стан людини, який можливий через дію в ній Святого Духу. Людина, сповнена віри, наділяється здатністю “бачити очима Ісуса, переживати Його почуття, відчувати себе сином так як і Він, бо стає сопричасником його Любові, якою є Дух. Саме в цій Любові ми отримуємо, у певний спосіб, властиве Йому бачення” [100].

Цікавим є розкриття Понтифіком співвідношення віри та любові. Як уже зазначалось вище, віра змінює людину, вона наділяє її здатністю пізнавати духовних світ, але як людина здатна це робити? Папа вказує на те, що “віра змінює цілу людину настільки, наскільки вона відкривається для любові” [100]. Відповідно до того, що Бог є любов, міра відкритості до любові, означає міру відкритості до Бога. Віра, яка ґрунтується на любові, постає, на думку Франциска, специфічним видом пізнання, яке “починається тоді, коли ми приймаємо безмірну Божу любов, що внутрішньо перетворює нас і робить здатними бачити дійсність новими очима” [100].

Набуття нових буттєвих станів можливе в людині лише в лоні церкви. Означене є досить важливим аргументом в секуляризованому суспільстві. Оскільки, як уже нами зауважувалось, в сучасній суспільній свідомості наявна етична парадигма онтологічної зміни людини, в контексті якої людина здатна набувати духовного удосконалення власними зусиллями. Франциск зауважує:

“Віра може бути тільки церковною; її визнається тільки в межах Тіла Христового, як конкретної спільноти вірних. І саме із цього церковного простору віра відкриває окремо взятого християнина до всіх людей” [100]. Відповідно, на церкву покладається відповідальність донести істину про людину людині секулярного світу, яка потребує знань та потребує правди як ніколи раніше. В контексті людини співвідношення віри і правди є “сьогодні більш ніж коли-небудь актуальним – саме через кризу правди, яку переживаємо” [100].

У світлі віри, яка поєднана з любов’ю, Франциск знаходить шлях, на якому здійснюється служіння справедливості, законності та миру. В цих словах Понтифіка ми бачимо розуміння співвідношення людини та Бога. Віра – є онтологічна складова людини. Бог – є любов. Коли істинна природа людини (сповнена віри, надії та любові) зустрічається з споконвічною Божою любов’ю здійснюється істинний сенс та гідність людського буття. В такому поєднанні “Світло віри здатне оцінити багатство людських взаємин, їхню здатність тривати у часі, бути надійними і збагачувати спільне життя” [100].

Як підсумок, варто зауважити, що в антропологічних рефлексіях папи Франциска прослідковується прагнення специфічного поєднання трансцендентного та іманентного. Можна говорити про деяку трихотомічну концепцію, оскільки ми знаходимо три необхідні підстави для здійснення істинної природи людини. Першою підставою є Бог - джерело походження людини, і її невід’ємна складова. Другою – є сама людина як потенційна можливість істинної віри, надії та любові. Третьою підставою є церква як єдино можливий шлях поєднання двох попередніх підстав. Отже, істинна природа людини – це людина, яка в лоні церкви, через Духа Святого стає співучасником істинної (онтологічної) віри, надії та любові.

Варто зауважити, що в Енцикліці “Світло віри” знаходимо спробу поєднання теологічної трансцендентності та антропологічної іманентності (Бога наблизити до людини, а людину підняти до Бога) задля вирішення

глибинних проблем секуляризованого суспільства через створення теологічних підстав для екзистенційного, морального і гуманітарного розвитку націй.

У підсумку варто зауважити, що загальними тенденціями розвитку католицької теології, а також і антропології початку ХХІ століття слід вважати переведення християнської віри із замкнутого абстрактного теологічного світу в конкретний історичний досвід людини, у глибинну правду її екзистенції, зміщення акцентів з теології індивідуального спасіння в потойбічному світі на теологію збереження створіння в реальному світі та його сталого розвитку.

### **Висновки до розділу**

Показано, що за останнє століття під впливом соціальних катаклізмів, модернізації, глобалізації, поширення мережевої економіки загострилися питання місця і ролі людини як носія божественного начала в суспільному бутті. Це спричинило появу домінування в католицькій антропології персоналістської парадигми в обґрунтуванні цивілізаційного розвитку, в центрі якої була поставлена гідність людини, пріоритетність особистості в контексті капіталу, ринку, суспільства.

Розкриваються антропологічні уявлення неотомізму як офіційної теології католицької церкви початку ХХ століття, неоавгустинізму, християнського екзистенціалізму та християнського еволюціонізму. У працях Є. Жильсона, Ж. Марітена поряд з доказом фундаментальної проблеми томізму – буття Бога та розумінням місця його в Світі розвиваються проблеми буття людини. Започатковано зміщення акценту до антропоцентризму. Основні положення неотомізму розглядаються через аналіз людського буття у світі. Людина, за неотомізмом, є складною єдністю душі та тіла. Метою і

сміслом її існування повинно бути споглядання божественного блага, але не лише споглядання, а й прагнення до блага. Прагнучи до блага, людина набуває інтелектуальних, моральних та теологічних чеснот, на формування яких і повинно бути спрямоване суспільне життя. Особистість – це стійка і самостійна духовна субстанція. Її органічними рисами є свобода, самосвідомість, здатність проявити себе в духовній дії, творчі можливості. Але проявитись у ціннісному відношенні всі ці риси можуть лише в співвіднесенні з Богом. Взагалі людський інтелект, щоб бути істинним, повинен погоджуватися з божественним інтелектом. Людина творить свій культурно-історичний світ, але спонукається до цього божественним творцем.

Людина – основний елемент буття, через неї проходить історія, яка веде до вищого стану розвитку суспільства – “граду Божого”. Людське суспільство розуміється неотомістами, як природне. Його основними формами є сім'я, община, Батьківщина, держава. Приватна власність ототожнюється з присвоєнням людиною предметів природи. Неотомізм заперечує такі соціальні організації, як індивідуалізм та колективізм, як фальшиві крайнощі. Він пропагує так званий солідаризм, який обґрунтовує християнським принципом любові до ближнього. На практиці це має вигляд проповіді соціального миру між класами. У цілому в неотомістській концепції спостерігається поєднання матеріалізму та ідеалізму, різних наукових та антропологічних вчень сучасності.

У межах неоавгустинізму поглиблюється осмислення відносин Бога та людини, в якому Бог виступає об'єднуючим початком у продовженні дуалізму людини (занурюючись у надра власного «я», людина виявляє неподолану прірву між особистістю та світом). У “філософії дії” Моріс Блондель (1861-1949) та його послідовники закликають людину до освоєння та перетворення світу. У пориві здійснення дії людина долає власну недосконалість. Однак будь-який порив і викликаний ним різні форми діяльності визначаються трансцендентною силою. “Філософія дії” таким чином сприяє тому, що людина усвідомлює необхідність засвоєння істин Одкровення та повного

засвоєння істин віри. І оскільки як у філософії, так і в теології існує низка межових проблем (проблема людини, проблема життя і смерті, проблема щасті та любові та ін.), то завдання філософії – повернути людину до сприйняття релігійних догм, а теології – сприяти тому, що положення релігії зробити внутрішніми переконаннями людини.

Засновник католицького (християнського) екзистенціалізму Г.Марсель, розглядає людське життя як “букет” протилежностей між тим, чим ми володіємо (речі, почуття, переживання, думки), що ми “маємо” (зовнішні соціальні сторони існування людини), нарешті, тим, що ми “є”, (сутність людини – справжній внутрішній світ суб’єктивних почуттів, переживань, неповторного особистісного досвіду). Коли те, чим ми володіємо, поневолює нас (а це спрацьовує постійно), наше буття затьмарюється. Тому, щоб встановити тотожність цих протилежностей людині необхідно індивідуально прилучитися до Бога. Саме через богопізнання, здійснюване через особистісний неповторний досвід, людиною, що досягла стану внутрішньої зосередженості, врівноваженості здійснюється шукана тотожність. Вищою формою спілкування людини і Бога є любов, яка є “порив свободи”, що носить божественний характер. Церква, за Г.Марселем, повинна виступати організуючим початком для прийняття людьми релігійних переконань. Суспільне життя за допомогою церкви необхідно піддати “тотальній євангелізації”.

Засновник християнського еволюціонізму П'єр Тей-яр де Шарден (1881-1955) став на шлях “виведення” основних принципів теології з наукових знань, насамперед геології, палеонтології, антропології, переосмислення теології в дусі еволюції. Головним у вченні Тейяра де Шардена є вчення про винятковість людини як свідомого продовжувача справи еволюції. Діяльність людини в процесі еволюції розглядається не тільки як спосіб єднання людини з світом, а як вихід за межі свого “Я” для приєднання до Христа. Людину з притаманною їй духовністю, складним світом свідомості він розглядав як заздалегідь запланований Богом висновок еволюції космічного цілого.

Оскільки Бог розлитий, розчинений у світі, то цей духовний першопочаток спрямовує розвиток універсуму. Для доказу існування психічного змісту усіх феноменів матеріального світу Тейяр де Шарден використовував поняття “енергія”, яке він тлумачить як невід’ємну властивість самої матерії, що одночасно виступає як духовна, рушійна сила, що задає імпульс еволюції космосу. Таким чином, психологічний енергетизм французький теолог використовував з метою обґрунтування божественного витoku космічної еволюції.

Показано, що після II Ватиканського собору (1962-1965), який узяв курс на оновлення (“аджорнаменто”), в неотомізмі відбувається асиміляція інструментарію і категоріальних засобів феноменології, екзистенціальної герменевтики, персоналізму. Друга половина ХХ ст. демонструє відхід католицької філософії від традиційних напрямів до модернізму поряд із поступовим запереченням неосхоластики та неотомізму. Зберігається тенденція до створення різноманітних метафізик та антропологій на основі наближення неотомізму до екзистенціальної та трансцендентальної філософії у межах офіційної раціоналістичної парадигми католицької теології та антропології. Актуальними питаннями антропології постають питання реалізації сутнісного потенціалу людини, її найсуттєвіших рис – гідності, свободи, любові, розкриття її таїни як образу та подоби Бога через усвідомлення людської цілості та повноти, збереження її трансцендентного духу в сучасних умовах. Феномену людини приділяється велика увага в енцикліках Івана Павла II. Він неодноразово наголошує на притаманній людині “трансцендентній гідності”, на необхідності пошани невід’ємної гідності людини як одному із головних стовпів людської цивілізації. Гідність людини є проявом надприродної її складової, яка здійснює людину як особу, як образ Божий. Іван Павло II зауважує: “Покликання людини – життя такої повноти, яка значно перевищує виміри її земного буття, оскільки передбачає участь у житті самого Бога. На високість цього надприродного покликання



вказує велич та надзвичайна вартість людського життя і в його земній одміні”.

Одночасно, в рамках офіційної доктрини єдиного вчення про людину та суспільство, відбувається трансформування соціальної філософії католицизму в своєрідну соціальну теологію, або “теологію земних реальностей”. Остання містить у собі “теологію праці”, “теологію культури”, “теологію політики”, “теологію миру”, “теологію визволення”. Таким чином, у католицькій антропології після II Ватиканського собору відбувається зближення трансцендентного Бога зі світом, подолання розриву між Богом і людиною; на ґрунті антропологічної переорієнтації обґрунтовуються ідеї безконфліктного суспільства (тейярдизм, “теологія визволення”) та здійснюється доведення буття Бога на основі екзистенціального досвіду особи.

Показано, що у сучасному католицизмі фіксується тенденція формування новітньої теології та антропології в контексті концепції інтегрального розвитку людства (енцикліка Бенедикта XVI “*Caritas in veritate*”). Здійснюється остаточний перехід від теоцентризму до антропоцентризму (Апостольське послання “*Tertio millenio ad veniente*”). Характерною рисою такого переходу є зміщення акценту від теології спасіння до теології збереження створіння. Есхатологічна теологія буття людини у потойбічному світі витісняється інноваційною теологією сталого розвитку людства у поцейбічному, реальному світі буття (“Відповідальність за створіння в Європі”. Документ консультативних нарад з питань природного довкілля Ради єпископських конференцій Європи, 1999 – 2004 pp.) Актуалізується проблема людської особистості, яка, по суті, стала центральною категорією католицького персоналізму Кароля Войтили.

В енцикліці “*DEUS CARITAS EST*” (БОГ Є ЛЮБОВ, 2005р.) Бенедикта XVI прослідковується чіткий поворот до вчення, основним поняттям якого буде не поняття природного закону, а поняття любові. Відповідно до енцикліки характерною рисою людини як образу Бога є любов. У любові

духовна складова людини реалізується у двох напрямках: в індивідуальному через любов-ерос та в суспільному через любов-агапе. В будь-якому випадку, здійснюється трансценденція до божественного буття. В цьому процесі людина виходить за власні межі і вміщує в себе Бога та кожного християнина. Понтифік підкреслює: “Любов є “божественною”, тому що походить від Бога і єднає людину із Богом, і через цей процес поєднання перетворює усіх в “ми”, яке підноситься над людськими поділами і змушує людей стати одним, аж до того, щоб, врешті-решт, Бог був “усім в усьому”.

Започатковану Бенедиктом XVI концепцію любові, як основу не лише антропології, а й основу соціального вчення церкви, продовжує Папа Франциск. Понтифік поєднує сфери секулярного та сакрального у соціальній дійсності. Любов є ідеалом для суспільства. Через істину і справедливість, спрямовану до любові, як останньої мети можна побудувати суспільство справедливості та спільного блага. Останнє, на думку Франциска, - єдина реальна альтернатива тому згубному шляху релятивізму і безнадії, до якого прямує людство. В рефлексіях Папи Франциска знаходимо поєднання теологічної витонченості й економічно-етичної аналітики в оцінці тенденцій сучасного розвитку людства.

Основні положення даного розділу відображені в наступних публікаціях автора: “Актуальні питання католицької антропології після Другого Ватиканського собору” [51, с. 19 - 26], “Антропологічні акценти в енцикліці Папи Франциска “LUMEN FIDEI” – “СВІТЛО ВІРИ”” [53, с. 220 – 224], “Антропологія Карла Ранера у співвідношенні з сучасними світоглядними запитамі” [54, с. 21 - 28], “Католицьке вчення про людину в контексті сучасних антропологічних пошуків” [59, с. 117 – 127], “Католицький антропологізм в контексті соціокультурних реалій України” [60, с. 90 - 97], “Проблема співвідношення духовного та матеріального в сучасній християнській антропології” [68, с. 82 - 92].

## РОЗДІЛ IV. СОЦІАЛЬНИЙ, КУЛЬТУРОТВОРЧИЙ І СВІТОГЛЯДНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ХХ – ХХІ СТОЛІТТЯ

### 4.1. Протестантська антропологія в умовах соціальних катаклізмів початку ХХ ст.

Суперечливий перебіг подій ХХ століття породжував руйнацію усталених онтологічних, антропологічних та суспільних уявлень, що зумовило в теології поворот до проблеми людини, формування антропологічно орієнтованої теології. Проте людина як цінність загубилась спочатку в умовах тотального знецінення життя у двох світових війнах, а потім і в стрімкому розвитку науково–технічного прогресу. Процеси відмежування релігії від держави, зведення релігії до особистої справи людини зумовили необхідність нових пошуків як в царині ідеї Бога, так і в християнській антропології. Визначальним в осмисленні надприродного, Бога, як у філософії, так і у теології в ХХ столітті постає не космологія, а екзистенція, людський досвід існування. В цьому ключі новому осмисленню підлягає і взаємозв'язок людини і Бога, іманентного та трансцендентного.

Оскільки послідовники протестантизму базуються на “концепції церкви, що постійно реформується” [338, с. 8], всупереч православному і католицькому догматизму визнають права на існування різних точок зору, ХХ століття породило значне різноманіття течій в межах протестантської теології, які, з одного боку, відображають в собі багатогранність соціокультурних проблем, а з іншого – в цілому задовольняють релігійні попити широкого загалу сучасної динамічної людини. На наш погляд, в протестантській теології найбільшою мірою відображено зв'язок та

взаємовплив онтологічних, антропологічних уявлень із соціокультурними детермінантами. Враховуючи географію поширення протестантизму, тут культурне, соціальне та метафізичне постають підставами для осмислення сутності людини. Не зважаючи на розгалуження течій, водночас в межах сучасного протестантизму можливо виділити певні спільні риси, як в контексті теології, так і у антропологічних пошуках. Зокрема, характерну рису пізнього протестантизму як в Україні, так і за кордоном слушно визначає професор П.Яроцький і наголошує, що “усі пізньопротестантські церкви і релігійні організації України ґрунтують своє світобачення, зокрема щодо ролі і місця релігії в сучасному секуляризованому суспільстві, на антропологічній парадигмі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству” [304, с. 181].

Зауважимо, що антропологічна парадигма є викликом і вимогою сучасного часу, вона є тією мовою, якою християнські лідери здатні вести адекватну розмову з сучасним релігійним та секулярним соціумом, якщо вони зацікавлені, щоби бути почутими. На означене нами наголошувалось неодноразово в попередніх розділах. Водночас, в новітніх антропологічних концептах відображається філософська проблема поєднання індивідуального та суспільного, оскільки запропоновані теологами ідеї постають вираженням екзистенціального та інтелектуального їхнього рівня та здатності до узагальнення соціальних запитів суспільства, в якому вони проповідують. Як слушно зауважує український протестантознавець М.Черенков, “вплив будь-якої доктрини або ідеї залежить від того, наскільки вона відповідає психології людей, яким ці ідеї адресовані. Ідея може стати активною силою історії лише в тому випадку, якщо вона відповідає настійним психологічним потребам певних соціальних груп” [281].

Базуючись на основних християнських засадах про людину як образ і подобу Божу, протестантські теологи усвідомлювали необхідність

виведення антропології за межі традиційного співвідношення “душі та тіла”, адаптації уявлень про людину до наукових та соціокультурних запитів сучасності. Тут можна погодитись із твердженням українського релігієзнавця Тараса Борозенця, про те, що сучасному протестантизму притаманний “принциповий суб’єктивізм, релятивізм, плюралізм, домінування тенденцій протесту цього релігійного напрямку” [37, с. 71]. В контексті означених теологічних пріоритетів, християнська антропологія набула в протестантській теології нових суттєвих рис.

Початок ХХ століття ознаменувався антропологічним та соціальним песимізмом, який знайшов віддзеркалення й у більшості протестантських концепцій. Означене було зумовлено складними соціальними процесами – двома світовими війнами, революційними подіями в Росії, які не залиши осторонь свого впливу і інші народи. Загалом початок минулого століття можемо охарактеризувати як глибоку кризу соціокультурного, політичного, економічного характеру, яка зумовила руйнацію усталених світоглядних стереотипів, що не могло не відобразитись і на релігійних уявленнях. Для протестантського богослов'я першої половини ХХ століття характерні криза релігійного лібералізму, посилення впливу екзистенціалізму, а з 1920–1930–х років – висунення як провідного напрямку – діалектичної теології або теології кризи. Представники цієї течії (К. Барт, П. Тілліх, Р. Нібур) відмовилися від властивої ліберальній теології віри в моральний прогрес, підкреслюючи неможливість подолання “кризи”, головною причиною якої є сама природа людини. Діалектична теологія, яку ще прийнято називати “неоортодоксія”, справила визначальний вплив на розвиток як теологічної, так і філософської проблематики [37, с. 73; 338, с. 134]. Соціальні потрясіння початку минулого століття породжували думки про нерозв’язність та трагічність протиріч людського існування. На думку відомого соціолога релігії В. Гараджи, діалектична теологія “вбачала своє завдання в тому, щоб допомогти людям пережити розпад порядку, який

донедавна здавався непорушним, крах моральних та духовних цінностей, встояти перед загрозою хаосу і морального занепаду” [78, с. 280].

Характерною рисою цього руху було прагнення наново відкрити для сучасників основні положення ранньої християнської ортодоксії. Оскільки головною темою “Послання до римлян” К.Барта є протистояння Бога та людини, його теологію почали називати “діалектичною теологією”, або “теологією кризи”. Книга “Послання до римлян” викликала такий потужний інтерес, що рік її виходу – 1919 – вважають остаточною межею між ХІХ та ХХ ст. [87, с. 91]. Його теологія справила великий вплив не лише на сучасників, а й на різні покоління та напрями протестантської та католицької теології кінця ХХ – початку ХХІ століття [295, с. 133].

Розмаїття напрямків та течій від самого початку було однією з визначальних рис протестантизму, що у свою чергу унеможливило створення цілісного вчення про людину. Саме тому антропологічна проблематика, що відображена у протестантських вченнях, постає у діалогічній формі як вічний процес становлення. Для того, щоб з’ясувати світоглядний потенціал протестантської антропології, треба визначити, навколо яких проблем точиться живий діалог між представниками різних течій. Це дозволяє протестантським теологам шукати шляхи зміни, модернізації та певного пристосування віровчення до викликів сучасної цивілізації. Водночас, наголосимо на тому, що в протестантській антропології найбільшою мірою уявлення про велич людського духу та його нікчемність набувають найбільш широкого діапазону тлумачення. До основних питань, що стають точкою перетину розбіжних антропологічних концепцій, слід віднести наступні: якою є сутність людини; як ця сутність проявляється через взаємозв’язок людини й Бога; які фундаментальні характеристики є визначальними для людини: розум, свобода, страх, бунт проти смерті, відчуження; як антропологічна проблематика пов’язана з соціальною доктриною та ідеєю історичного процесу?

Перш ніж перейти до ретельного аналізу кожної з означених проблем, спробуймо уявити, якою саме постає людина у концепціях протестантських теологів досліджуваного періоду. Так, швейцарський богослов, один із засновників діалектичної теології, Карл Барт (1886–1968) піддає критиці поширену на той час ліберальну теологію та притаманну їй віру в людину, нібито наділену вродженим прагненням до добра та пошуку Бога. На його переконання, укорінена в усіх проявах людського буття гріховність людини, виключає можливість самостійного осягнення нею істинного Бога. Відтак, істина як достовірне знання для людини може бути виключно даром згори. Єдино можливий шлях для її осягнення – Об’явлення, яке, відповідно до теології К.Барта, є зустріччю людини та Бога. Проголошення богооб’явленої істини відбулося під час приходу Ісуса Христа. Через те, що люди не є безпосередніми свідками цієї події, місцем зустрічі з Богом стає Священне Писання. Зауважимо на тому, що теолог позбавляє людину здатністю самостійно осягнути істину навіть через вивчення Біблії. Він акцентує увагу на тому, що у всій повноті людина здатна пізнати богооб’явлену істину тільки у тому випадку, коли вона сповіщається церквою, і безумовно визначена Богом, а не людиною [37, с. 74]. Антропологія К.Барта була виявом соціального песимізму початку ХХ століття. В ній виражені не лише втрата людиною віри у стабільність та надійність соціального устрою, але й віри у власні духовні сили. В контексті філософсько–релігієзнавчого аналізу варто зауважити, що в концепції К.Барта здійснюється акцент на трансцендентності Бога, що в антропологічному контексті набуває форми другорядності, констатації обмеженості людини.

Описати антропологію, яка розкриває істинну сутність людини, прагнув й інший представник діалектичної течії, американський теолог Карл Пауль Рейнгольд Нібур (1892–1971). Як зауважують американські пост–консервативні богослови С. Гренц та Р. Олсон, “він запропонував

пророче пояснення реального положення людини в світі” [87, с. 144]. Р. Нібур піддає переосмисленню головні ідеї ліберальної теології та у власних пошуках істини рухається від проблем соціуму та історії до розуміння істинної природи людини. На його думку, ліберальні теологи, не визнаючи існування трансцендентного Бога–судді, проповідували утопічну антропологію, яка не відповідала біблійній антропології. Модернізм, наголошував теолог, підмінив Бога релігії одкровення, Богом релігії природи та розуму [333, с. 58]. Відтак, розвиваючи ідеї “християнського соціалізму”, або ж “соціалістичного християнства”, він знаходить причину проблем тогочасного людства в хибному розумінні природи людини. Хибне, на його погляд, усвідомлення меж людських можливостей у досягненні досконалості призвело до утопічної віри в людську здатність долати вади своєї природи (егоїзм, невігластво, зло) власними силами за допомогою освіти та виховання. Означене було покладене в основу критики Р.Нібуром ідей лібералізму. Він наголошував, що ліберальна теологія викривлено трактувала ортодоксальне поняття гріха, як обмеженість та невігластво. Звідси походять уявлення про можливість подолання їх за допомогою освіти. На думку Р.Нібур, представники ліберальної теології того часу перетворили Писання в набір “вічних принципів” етики чи онтології [183, с. 5 - 11].

Базуючись, передусім, на ідеях Августина, Р.Нібур повертається до ортодоксальної антропології і глибоко переосмислює природу людини, що дає підстави визнавати його як неортодоксального теолога. Водночас він висловлює діалектичні ідеї щодо людини, її природи та взаємовпливу людини та суспільства, що вказує на його прихильність до представників європейської діалектичної теології, зокрема К.Барта. У праці “Природа та доля людини” мислитель дає відповідь на два основоположні питання: 1) що є людина в контексті її грішної природи? 2) ким людина може стати за допомогою милості Божої? Тож за Р.Нібуром, кожна людина має



божественну природу, однак, вона вражена перворідним гріхом. Теолог зосереджує свою увагу на основних виявах гріховності, щоб повніше зрозуміти і розкрити істинне положення людини в світі [103]. Безумовно, в трагічних соціальних подіях початку минулого століття дійти висновку щодо величі людського духу було не просто складно, але, на нашу думку, і неможливо. Осмислення співвідношення аксіологічної вартості одиничного суб'єкту в горнилі ствердження нової соціальної парадигми завершувалось висновком про безумовну перемогу останнього. Одиничне буття поставало нікчемним і меншовартістним. Пояснення такого феномену, в контексті християнської онтології та антропології, за якої кожне окреме людське буття є найбільш цінним в очах Бога, зводилось до перенесення відповідальності на людину за її тотальну гріховність, яка і постає причиною усіх трагедій.

До подібних висновків приходять Пауль Тілліх (1886–1965), що також був представником напрямку діалектична теологія. Теолог розробляє в цілому онтологічну концепцію, розмірковуючи про світобудову. В своїй концепції “християнського універсалізму” він намагається синтезувати теологію, філософію, історію, соціологію, економіку, мистецтво. Однак, за своєю суттю, його онтологія антропологічна, що найбільш виразно демонструє вислів, який неодноразово лунає в його праці “Систематична теологія”: “Людина – це мікрокосм” [239]. Як і більшість представників філософії екзистенціалізму, він вважає, що буття людини є єдиний ключ до буття як такого. “Людина раптом виявила, – пише П.Тілліх, – що ключ до осягнення найглибших рівнів реальності – в ній самій і що тільки її власне буття дає їй можливість осягнути буття взагалі” [239].

Отже, можемо резюмувати, що проблема сутності людини неоднозначно трактується навіть у межах діалектичної теології. Визначальними для створення цілісного образу людини стають її негативні риси, такі як обмеженість, гріховність, втрата віри у власні духовні сили.

Водночас, підкреслимо ще раз, що антропологічні наративи діалектичної теології постають виявом не нового тлумачення основоположних онтологічних уявлень християнства, а раціональним осягненням сутності людського духу в певних соціокультурних умовах.

Новому осмисленню на початку минулого століття підлягає й ще одна вкрай важлива антропологічна проблема, без якої ми не можемо уявити собі теологію – взаємозв'язок Бога і людини. Теорія вже згадуваного нами Карла Барта зумовлена відповідним тлумаченням ідеї Бога. Нагадаємо, що у своїх антропологічних пошуках теолог акцентує увагу не на позитивному релігійному досвіді людини, а на констатації факту її обмеженості. Як уже зауважувалось вище, в своїх теологічних дослідженнях Барт проводить тезу, за якою всепронизуюча гріховність людини виключає можливість самостійного осягнення нею істинного Бога, тобто самої істини. Істина як достовірне знання для людини може бути тільки милосердним даром згори. Така позиція стає можливою тому, що Бог, за К.Бартом, є “критичним запереченням” предметності (як принципово непередметна сутність), поцейбічного (як принципово трансцендентне) та людини (як принципово надлюдське). Бог – це абсолютно непередметне джерело кризи будь-якої предметності, суддя, небуття світу. Відтак, за К.Бартом, криза західної цивілізації зумовлена необхідністю окреслення меж людського мислення, пізнання та дії. Неможливо пізнати Бога виходячи із людського досвіду. Пізнати людину, за К.Бартом, можна лише, рухаючись від Бога.

Відповідно до ключових положень християнського віровчення, теолог в питаннях гносеології та антропології базується на догматі про Христа. Це дає підставу з упевненістю говорити, що антропологія К.Барта є христологією. Теолог акцентує увагу на тому, що пізнати Бога через природу, культуру чи філософію неможливо. Людина реалізує свою сутність участю в бутті Христа. Будь-яка спроба зрозуміти людину поза її причетністю до божественного, методами природничої антропології

призводить до порожньої рефлексії та дегуманізації людської сутності. Людині відкривається її сутність лише при зустрічі з Богом, в Одкровенні. К.Барт наголошує, що пізнати людину можна лише в тому випадку, якщо ми будемо слухати, що нам про неї говорить Бог. Ми повинні дивитися на Ісуса Христа, бо лише в Ньому людині відкривається Бог так, що одночасно відкривається і сутність людини.

Лише присутністю Христа в душі, згідно з ученням К.Барта, розкривається у “внутрішньому світлі” істинна сутність людини. Людина стає собою не через долучення до якогось, нехай навіть Богом встановленого, порядку свого земного життя. Ні, тут вона у владі сваволі, у світі хаосу і абсурду. Гуманізм людини може бути обґрунтований лише гуманізмом Бога. Лише у зустрічі з Богом, з “людяністю Бога” набуває людина свою людяність, а не у стосунках з іншими людьми, не в контексті історії, позбавленої сенсу. Лише зустріч з Богом надає сенс людському буттю. К. Барт пише: “Перед судом Божим як будь-яка людська, так і будь-яка богословська справа не може мати ніякого виправдання, ніякої слави, ніякої надійності, бо ж може лише звернутися в прах і попіл перед Його лицем. Але оскільки Його гнів є вогонь Його любові; оскільки під *contrarium* Його суду над усім людським, а відтак, і над кожною богословською справою таїться, вершиться і рухається до свого одкровення Його милість, – саме цей Бог є також надія людської справи і слова, обітниця і водночас спонукальна сила” [18]. Відтак, за К.Бартом, лише Бог розширює межі розуміння людини, наділяє сенсом усі її діяння. Безумовно, його теологія є теоцентричною, але антропологічні питання займають в ній далеко не другорядне положення.

Пізнання Бога, за К.Бартом, не є вродженою здатністю людини. В “Церковній догматиці” теолог чітко висловлює свою позицію щодо природи людської віри та її меж. Людина має можливість пізнати Бога, тому що Бог по милості своїй розкрився людині в Ісусі Христі, який є одночасно

Богом та людиною. К.Барт доходить висновку, що людина, здійснюючи процес пізнання завдяки акту віри, або здатна бачити в Ісусі Христі Дорогу, Істину та Життя, або ж ні. В контексті зазначеного “Церковну догматику” слушно називають “віруючим богослов’ям” [210], або ж богослов’ям віри. Як слушно зауважує Т.Борозенець, це означає, що глибинний механізм існування та дарування істини людському розуму ґрунтується на тому, що істина укорінена в Бозі–творці та відкривається у його Слові, втіленням якого є Христос. Звідси випливає й сутність людини, і властивий для неї пошук істини; і шляхи її осягнення лежать не в ній самій, але в Бозі. Бог – єдиний, хто може направляти людину у всіх її добрих звершеннях, перш за все включаючи пошук істини. Основним суб'єктом цього процесу є не людський розум, а божественне Об'явлення, яке виражається в Слові Божому [37, с. 75]. Наголосимо на тому, що віра у теології К.Барта постає принциповою умовою здійснення людиною її істинної сутності. Певною мірою, ми можемо стверджувати, що означене постає виявом не лише антропології К.Барта, а характерною ознакою протестантської антропології загалом.

Доводити істину будь–якими раціональними доказами чи обґрунтуваннями означає дозволяти розуму судити Бога та його Одкровення. Тут К.Барт протиставляє “землю” як світ людини та “небо” як світ Бога. Згідно з його твердженням, між цими світами існує “діастаза”, тобто абсолютна відмінність модальностей. У концепції К.Барта віра і релігія - не тотожні поняття. На думку теолога, релігія являє собою проміжну ланку між людиною та Богом, яка, певною мірою, деформує істину. В результаті, за Бартом, для багатьох людей “Об'явлення Бога стало вже світом примар, який наповнений поважними істинами”, а “їх власні думки виходять з того, що людина сама Господь” [19, с. 17]. Зауважимо на тому, що концепція Барта заклала підвалини “теології процесу”, оскільки Бог тлумачиться в ній через постійну взаємодію зі світом. Означена

взаємодія постає в даній концепції односпрямованим рухом, який походить від Бога. Наголосимо на тому, що мислитель розкриває антропологічні уявлення в контексті теоцентризму, але з глибоким аналізом взаємодії майже усіх форм буття людини.

Слушного висновку доходить І.Осташук, коли констатує наявність в теології К.Барта докорінної відмінності між звичайним людським мовленням та мовленням про Бога [193]. Теолог наголошує на тому, що в церковному бутті, в котрому Ісус Христос як діяльна особа Бога освячує і людське мовлення, водночас, не кожне слово є словом істини. Гімни, молитви, сповідання церкви стають тим, чим мають бути, лише в тому випадку, коли вони, по–перше, не чинять неможливого – сповістити щось Богові, і, по–друге, прагнуть не робити недостойного – проповідувати щось і людям. К.Барт наголошує, що це має бути “звернена до Бога відповідь хвали, покаєння та подяки від людини, котрій уже сповіщено було про Бога. Це жертва, принесення котрої Богові може мати сенс лише як підтвердження того, що Він вчинив людині, а людина при цьому не може мати жодних намірів, пов’язаних з іншими присутніми при цьому людьми” [19, с. 6].

До розуміння антропологічної проблематики через прагнення людини пізнати сутність Бога звертається також й Р.Нібур. Хибна природа та переоцінка власних можливостей стають перешкодою на шляху до розуміння людиною Бога. Теолог наголошує на тому, що оскільки сутність навколишньої дійсності поза межам як для безпосереднього людського досвіду, так і для категорій, якими ми користуємось для його описання, то суто раціональні підходи в процесі пошуку трансцендентного, на які переважно зорієнтовано сучасне суспільство, недоречні. Відтак, коли людина керується хибним методом пізнання Бога, то у ній поєднується прагнення до трансцендентного сумісно із привнесенням в розуміння трансцендентного власних інтерпретацій та цінностей, що зумовлює

гординю: “Людина впадає в гординю, коли намагається надати своєму, обумовленому випадковостями існуванню, абсолютний, безумовний сенс” [184, с. 186]. Означена точка зору притаманна більшості сучасних теологів, які намагаються осмислити та пояснити продовження еволюції релігійних уявлень (в тому рахунку і в межах християнства), характерною ознакою якої постає феномен індивідуальної, позаконфесійної релігійності.

На думку Р.Нібур, щоб глибше усвідомити становище людини, слід повернутися до біблійних міфів і переосмислити їх в антропологічній перспективі. Він зауважує, що спроба ліберальної теології вийти за межі міфу призвела до втрати істинного розуміння взаємозв’язку між тимчасовим та вічним. Теолог доводить, що функція християнських міфів полягає у розкритті реального становища людини. Сенс історії гріхопадіння не в одноразовому акті людської непокори заповідям Бога, а в переконливому факті всезагального і позачасового бунту людини проти Бога, який походить із хибного розуміння свободи і реального обмеження людських можливостей пізнання істини. Сутність гріха полягає в тому, що в людині закладена здібність до заблудження щодо власної природи, а, отже, за Р.Нібуром, “гріх – є бунт проти Бога” [274, с. 423]. Водночас, з концепції гріха розвивається і вчення про подвійну природу людини. Людина – особливе створіння, одночасно тлінне і вічне, залежне та вільне. Як певне поєднання законів природи та законів Бога людина знаходиться між життям та смертю. Створена за образом Бога, вона завжди відчуває вічність, але створена із праху земного, вона частина природи і усвідомлює неминучість смерті. Людина знаходиться між цими двома об’єктивностями, відчуваючи неспокій та страх. В цьому стані, вона часто намагається уникнути усвідомлення своєї кінцевості, ставлячи себе на місце Бога, підпадаючи під владу почуттєвих принад – гріх гордині [274, с. 420]. Теолог наполегливо вказує на хибність такого положення людини, використовуючи для його описання вирази: “хибне використання свободи”, “самопоклоніння”,

“людські претензії на незалежність”, “поклоніння хибним ціннісним ідеалам та абсолютам”. Як бачимо, вирішення проблеми співвідношення секулярної та християнської антропологічної буттєвості, залишається в межах теоцентричної позиції, за якої будь-яка буттєвість, яка не є християнською є хибною.

Відтак, теолог вказує на те, що бунтуючи проти Бога, людина підносить занадто високо власний егоїзм, а саме звідси й походить гріх окремої людини у її ставленні до інших людей. Порушуючи суспільні закони, нехтуючи цінностями інших, людина впадає в нові прояви гріха – “зверхність”, “чуттєвість”, “несправедливість”, “самолюбство”, “любов до себе за рахунок інших”. Саме в такий спосіб людина порушує основну заповідь Бога – заповідь Любові. “Люди, які живуть в природі й у тілі, ніколи не зможуть сублимувати свій егоїзм і піднятися до тієї завзятої жертвовності, того повного самозречення, якого потребує етика Ісуса”, – зазначає Р. Нібур [274, с. 394]. Теолог наголошує на тому, що Бог відкривається в Ісусі Христі через жертвовну любов, мета якої вказати шлях людині для подолання одвічної спокуси самообоження.

Водночас, визнаючи першочерговість правильного усвідомлення місця гріха в природі людини, Р.Нібур акцентував увагу на тому, що метою життя людини в християнстві є не подолання гріха, а рух до божественного спасіння [333]. Рух цей – це пошук можливості “примирення” з Богом, а не спроби пізнання його. В намаганні пізнати Бога вражена гріхом природа людини розкриває свою сутність і живить почуття корисності, а в пошуках примирення з Богом, людина долає гріх гордині через самовідданість.

Підсумовуючи зазначимо, що порушена теологом проблема егоїстичної позиції людини, за якої зверхність щодо інших постає її характерною рисою, є актуальною не лише в контексті теології, а і в контексті етики, моралі, сучасної психології. Водночас, на відміну від

останніх, в антропології Р.Нібуря вирішення її переноситься в онтологіно-есхатологічну площину.

У контексті діалектичної теології буде власну антропологію і лютеранський теолог Рудольф Карл Бультман (1884–1976), що також розглядає проблему істинної сутності людини крізь призму “зустрічі” людини з Богом. Істинне буття людини є даром Божим і може бути реалізоване лише через посередництво діянь Бога. Істинне буття можливе для людини лише у зустрічі з Богом. Р.Бультман проводить розрізнення між істинним та неістинним існуванням. Поцейбічні (неістинні) форми буття описуються в характерних для екзистенціалізму категоріях турботи та страху. Це є життя поза вірою. Воно позбавлене будь-якого сенсу і лише у зустрічі з Богом, істинним буттям, людина діалектично знімається Богом, доторкається до надлюдського. Діянням Бога людське життя набуває сенсу, що недоступний для людини ні як цілепокладання, ні навіть як осягнення. На думку Р.Бультмана, сенс релігії полягає в тому, щоб вивести людину за її межі туди, де вона зустрічається з Богом і долучається до вищого та істинного буття. Віра в цьому випадку виступає не психологічним актом, а містичним залученням людини до трансцендентного Бога.

Наголосимо на тому, що головною тезою антропології Р.Бультмана є твердження про те, що говорити про людину – означає говорити про Бога, а говорити про Бога – означає говорити про людину [210]. Теологія повинна будуватися на антропологічній основі. Р.Бультман пропонує шукати Бога в структурах людського існування методами екзистенціальної філософії: Бог не існує поза актом віри, а, відтак, поза людиною. Стверджуючи необхідність інкультурації Біблії, теолог наголошує на тому, що “міф потрібно інтерпретувати не космологічно, а антропологічно, краще: екзистенційно” [309, с. 22].

Р.Бультман знімає актуальність питання про існування Бога та можливість доказів Його існування. Ключовою проблемою постає



відповідальність людини за власний вибір. Сутність людини – це не “даність”, не онтологічна теорія: людина вільна обрати її сама. “Людина стає тим, ким вона є, – пише Р.Бультман, – завдяки своїм рішенням” [39, с. 264]. Людина формується своїми попередніми рішеннями, але вона вільна відмовитися від минулого і відкритися до майбутнього, до нового, есхатологічного “Я”. “Неістинність” людського існування є аргументом на користь визнання “істинного” буття Бога. Як слушно зауважує О.Шепетяк, екзистенційна направленість теології Р.Бультмана піддавалась неодноразово критиці [295, с. 138], однак, на нашу думку, вона постала тим фундаментом, на якому в подальшому був здійснений антропологічний поворот і в протестантській, і в католицькій теології ХХ – ХХІ століть.

Отже, ключовими в антропологічній площині постають категорії віра та вибір. Їхній тісний взаємозв’язок виражається в спрямуванні людини до істинного чи хибного буття. Маючи основною онтологічною підставою істинну віру, людина здійснює і логічно правильний вибір, результатом якого постає істинність її буття.

Можливість пізнання істинної сутності людини через діалог з Богом розглядають і такі представники протестантської думки, як Еміль Бруннер (1889–1966) та Фрідріх Гогартен (1887–1967). Ці теологи поклали початок богословської антропології як самостійної дисципліни зі своїм предметом у системі теології. Запозичуючи ідеї С.Керкегора, Е.Гусерля, М.Шелера та М.Хайдеггера, вони висувають концепцію персоналізму. При цьому відбувається поєднання теологами християнського вчення про особистість як самостійну духовну сутність із вченням про “діалог” як спробою розкрити сутність людини, виходячи із комунікації “Я” і “Ти”, основою якої є, безумовно, діалог людини та Бога. Базуючись на уявленні діалектичної теології про те, що релігія не є онтологічною даністю, а виникає в результаті зустрічі людини та Бога, Е. Бруннер, водночас, розвиває своє розуміння людини на основі природної теології.

У праці “Людина в протиріччі. Християнське вчення про істинну та дійсну людину” він описує людину як сутність, яку можливо зрозуміти лише в контексті віри, як “теологічну” сутність, “відповідне слову Божому буття”. У природі людини, в її розумності, особистості та відповідальності закладені можливості природного пізнання Бога. Однак основою пізнання є не природа, а етика – не те, що є, а те, що повинно бути. Наслідуючи неокантіанство Е.Бруннер стверджує, що дійсність керується Логосом, а людський розум, за своєю природою, здатний сприймати встановлений ним порядок. Розум має здатність пізнавати світ в його зв'язках та впорядкованості. Спираючись на Канта та Когена, Е.Бруннер визнає здатність розуму визнавати свої межі. Людина є образом та подобою Бога в тому, що вона має розум. Він виводить людину за її межі, трансцендуючи до божественного. Далі Е.Бруннер розвиває специфічне уявлення про розрізнення формального та матеріального образу Божого в людині. При цьому пошкодження природи людини в гріхопадінні описується ним, як втрата матеріального образу при збереженні формального. А це означає, що “навіть в ситуації гріхопадіння для людини не закривається можливість бути об'єктом божественного Одкровення” [38, с. 285].

Відповідно, ставлення людини до Бога, розкривається Е.Бруннером, як ставлення розуму до віри. В концепції Е.Бруннера людина постає подвійною сутністю. Маючи тіло, вона пов'язана з природою, чуттєвістю та сприйняттям, простором та часом. Будучи духом, вона має розум, який здатний виводити людину за власні межі. Тут відбувається зустріч людини та Бога. Людина є образом та подобою Бога, оскільки має розум. Розум повинен звільнитись від усього, що заважає йому зустрітись з Богом. Раціоналізм Е. Бруннера, як бачимо, встановлює певні обмеження гносеологічним здібностям людини – пізнати Бога людина здатна лише в контексті божественного Одкровення.

Згідно з вченням П.Тілліха, людина є активною частиною структури буття, через яку, власне, їй відкриваються таємниці Всесвіту, а відтак і таємниця Бога. П.Тілліх пропонує досліджувати проблему існування Бога через людське існування як об'єкт онтології. Людина несе повну відповідальність за своє буття, яке не є завершеним. Кожним дієвим актом людина актуалізує те, що закладене в неї потенційно. Кожним актом морального самоствердження вона рухається в бік розкриття своєї сутності. Але будь-яким актом, який суперечить моральній нормі, людина вступає в протиріччя із власною природою і потрапляє в ситуацію відчуження від істинного свого буття. Відчуження, для П. Тілліха, це не просто те, що відокремлює людину від Бога. Звертаючись до К. Маркса, він використовує поняття відчуження для описання людської ситуації у світі. Гріх вказує на ситуацію, коли людина живе у відчуженні від автентичного, справді людського життя, від реалізації своєї головної “турботи”, свого істинного призначення. А істинна сутність людини, за П.Тілліхом, полягає в тому, що людина повинна вийти за межі кінцевості власного буття і бути причасною до Божественної безкінечності. “Лише ті, хто пережив шок від усвідомлення власної тлінності, зазнав тривоги від усвідомлення власної кінечності та відчув загрозу небуття, лише вони й зможуть зрозуміти, що означає Бог” [38, с. 65]. Здійснюючи трансцендування і себе, і світу, людина отримує можливість вийти за межі багатоманітної тривоги небуття. Але навіть у сфері релігії людина не завжди здатна здобути справжнє онтологічне самоствердження.

Як уже було показано вище, проблема подвійного буття – істинного в Бозі та хибного поза Богом, порушується чисельними сучасними богословами. На нашу думку, її актуальність коріниться в стрімкому ствердженні секулярності суспільств, в яких проблема людини набуває кризи в площині усіх форм її буття – культурі, суспільній свідомості, політиці та економіці. Антропологічна криза, зумовлює загострення

основних антропологічних запитів про сенс буття взагалі та сенс буття людини зокрема. Одним із варіантів відповідей на ці питання, постає відповідь християнських теологів, які наголошують на тому, що тільки в Бозі людина набуває своєї істинної буттєвості та сутності.

П.Тілліх говорить про віру, в якій Бог відповідає на запит людини. Бути прийнятим Богом, отримати його прощення та виправдання – це єдине джерело мужності бути: воно приймає в себе будь-які тривоги, оскільки повна можливість самоствердження можлива тільки в силі Самого-Буття. Мужність бути є виразом віри і лише в такий спосіб, засвідчує теолог, можна почути відповідь Бога. Бог приходить в життя людини незбагненим і парадоксальним чином. Парадокс, в даному випадку, не означає логічне протиріччя, а характеризує те, що протистоїть буденній, повсякденній, зовнішній думці про Бога. Парадокс – це нова реальність, а не логічна помилка. Це Нове Буття, яке з'являється в умовах “пропащого” (відчуженого) існування. Нове буття знаходить своє вираження, наголошує П.Тілліх, саме в Ісусі Христі. Логос став плоттю. Таким чином, божественне самовиявлення здійснюється в історичній екзистенції в такий спосіб, що Бог бере участь в тому, що відчужене від нього і не сприйняло його. В основі парадоксу є трансформація реальності, яка не пов'язана з повсякденним досвідом людини і не підвладна раціональному осмисленню.

В такий спосіб П.Тілліх прагне довести, що ситуація трагічної відчуженості людини онтологічна за своєю суттю. Людина навіть в ситуації відчуження від своєї справжньої сутності, у своїй кінечності як онтологічній основі зради самій собі, має здатність вийти за межі, здатність трансцендування до основи буття – Бога. Ісус Христос є єдина справжня людина, образ людського існування, який знайшов свою сутність, подолавши відчуження.

П.Тілліх наголошує, що трансцендентність проявляється в бутті людини, яке є відображенням буття як такого і є первинніше за будь-яке

розділення, у тому числі й розділення на іманентне та трансцендентне. Тому існує внутрішній зв'язок людини з буттям, але людина відчужена від нього в своєму земному існуванні. Як наслідок, релігійність мислиться П.Тилліхом фундаментальною характеристикою людини, адже саме в релігійності проявляється найбільша турбота про абсолютний сенс буття. Тому і завдання теології полягає, за П.Тилліхом, в кореляції вічних екзистенціальних “питань” людини та “відповідей”, що містяться в християнському Одкровенні. Це мало б сприяти подоланню відчуження людини від Бога, а відповідно – від буття, оскільки у П.Тилліха Бог – теологічний синонім категорії буття.

Одкровення, як і гріхопадіння, П.Тилліх, як і більшість богословів ХХ століття, тлумачить символічно, не як Слово Боже, виражене у словах і судженнях, не як передачу інформації, а як силу буття. Ця сила проявляється в кожній людині і, в такий спосіб, одкровення допомагає розуму отримати досконалість. Одкровення – це не подія в просторі і часі, а це подія в кожній людині, її екзистенційні переживання від зустрічі з справжнім буттям, тобто з Богом. У такі моменти Бог проявляє себе як сила любові, що зцілює розум, шляхом з'єднання його полярних елементів, які в умовах людського існування постійно знаходяться у стані конфлікту.

Означене вище засвідчує те, що антропологія П.Тилліха є достатньо оригінальним вченням. Намагаючись поєднати трансцендентне та іманентне у Бозі і, в такий спосіб, знайти оригінальну і вичерпну концепцію християнства, яке б говорило в наші роки мовою сучасності, П.Тилліх залишає за людиною статус “образу Божого”, але витлумачує його в контексті далекому від ортодоксального християнства. Образом Бога, як істинного буття, постає не цілісна людина, а її розум, який є носієм божественної сутності і, одночасно, ареною трагічної метафізичної катастрофи – переходом від сутності (вічного, божественного буття) до існування (тимчасової природи). В такий спосіб людина поєднує в собі дві

реальності – вічну і тлінну й власне в Богові ці дві реальності, за П.Тілліхом, теж присутні, оскільки істинне буття заключає в собі і тимчасове існування, оскільки без істинного буття останнє існувати не може. В такій концепції, певною мірою, втрачається духовний зміст природи людини, як, власне, і природи Бога. Розуміння особистості в концепції П.Тілліха практично не розкрито, що давало підстави критикам вказувати на атеїстичну позицію автора, а представники “християнського атеїзму” вважати його своїм наставником.

П.Тілліх вибудовує свою концепцію в контексті кореляції теології та антропології, повертаючись до ідей лібералізму, але з суттєвим залученням екзистенціалізму. Справедливо стверджує С.Гренц, що “він прагнув якщо не до синтезу, то, принаймні, до позитивних відносин між сучасною академічною філософією та християнською теологією” [86, с. 164]. На думку П.Тілліха, теології необхідно залучати філософію, оскільки лише вона спроможна ставити питання і вказувати шлях до правильної відповіді. “Жоден богослов не заслуговує на серйозне ставлення, – пише П.Тілліх, – якщо із його праць не виводиться, що він високо цінує філософію” [238, с. 7 - 131]. На відміну від неоортодоксів, П.Тілліх шукав методи та засоби розкриття християнських істин відповідно до історичних реалій та актуальних запитів сучасності. Головною метою теології він вважав необхідність адаптувати християнське вчення до особливостей сучасного світогляду із збереженням його основних істин та догм.

Вважається, що головним питанням філософії для П.Тілліха була онтологія, яку він розглядає у теологічно–антропологічному ракурсі, тобто через нерозривний зв'язок між Богом та людиною. Теолог зауважував: “Філософія порушує питання буття в цілому та внутрішньо притаманної йому структури. Вона дає відповідь на нього в контексті категорій, структурних законів та універсальних понять. Відповідь на кожне питання має прозвучати з позиції онтології” [239, с. 67]. Головним питанням, яке

було порушено ще в античній філософії та прозвучало з новою силою в XX столітті в екзистенціалізмі, є питання про небуття. П.Тілліх зосереджується на цьому. Проблема небуття є рівною для людини з проблемою буття, оскільки будь-хто із нас може кожної хвили постати перед небуттям. І це, мабуть, є найтривожнішим питанням для кожної людини в усі часи. Онтологічний статус буття і небуття – ось питання, яке, власне, порушується філософією, але достатню відповідь на яке, на думку П.Тілліха, може дати лише теологія. Сила буття, яка може бути розкритою і зрозумілою тільки в Бозі, здатна подолати небуття і дати задовільну відповідь щодо його статусу. Теолог пише: “Бог – це відповідь на питання, яке закладене в обмеженості людського існування. Однак, якщо поняття Бога з’явиться в систематичній теології у співвідношенні з загрозою небуття, яке є присутнім в нашому існуванні, Бога слід вважати нескінченною силою буття, яка упереджує загрозу небуття. У класичній теології це і є саме буття” [239, с. 64]. Тому відповідь на одвічне питання філософії може бути знайдена лише в теології. Це, на думку П.Тілліха, є причиною тісної взаємодії і взаємовпливу філософської антропології та теології, які є частинами завершеної онтології.

Зауважимо на тому, що П.Тілліх пропонував теологію, яка б давала відповіді на запити людини, які ставить перед нею сучасне її життя. На його переконання Бог говорить з людиною на кожному етапі історичного процесу на зрозумілій для даної епохи мові. Відтак в його теології знаходимо спробу поєднати християнство з сучасним світом. Означена ідея базується на специфічному розумінні співвідношення онтологічного та антропологічного, в якому Бог існує та діє у світі, проявляючись в потоці історії.

Німецький лютеранський теолог Д.Бонхоффер (1906–1945) постав ідейним натхненником протестантським теологам не стільки власним вченням, скільки втіленням власного розуміння людини та Бога в перебігу

подій особистого життя. Оцінка теологічних здобутків цього богослова не є однозначною. Так, Олсон Роджер вважає критичне зауваження Маккворі: “Проблема постає в тому, що до слів Бонхоффера не ставились, як до окремих неясних припущень, якими вони в суті своїй і є. Осяяні благодатним ореолом його мучеництва, вони цитувалися як продумані, впевнені висловлювання, можливо, далекі від істинних поглядів Бонхоффера”, щодо творчого здобутку Д.Бонхоффера типовим [86, с. 235]. Однак, приклад його життєвої позиції, як християнина, виявився настільки сильним, що породив достатню кількість не лише послідовників, але й продовжувачів його думок та пошуків.

Відтак Д.Бонхоффер закликає до мирської святості, лише через яку тільки й можливо знайти істинного Христа, який проявляє себе не в далеких духовних світах, а у реальному буттєвому світі людини. Тож істинне християнство – це активна участь в житті людства, служіння Богові в світі. Такий вибір є істинним здійсненням людини, подібно до того вибору, який здійснив Бог. Теолог наголошує: “Свобода Бога найповніше виражається в тому, що Бог вільно вирішив поєднати себе з конкретними людьми, які живуть всередині історії і надати їм Себе. Бог вільний не від людей, а для них. Христос – слово свободи Божої” [33, с. 111].

Теолог наголошує на тому, що істинним покликанням людини є слідування прикладу Христа, здійснення вчинків, наповнених любові та співучасті. Він зауважує: “Нам далеко до Христа, але коли ми хочемо бути християнами, ми повинні придбати часточку сердечної широти Христа – відповідальним вчинком, в потрібний момент піддаючи себе загрозі, і справжнім співчуттям, джерело якого не страх, а звільнююча та спасаюча Христова любов до всіх нужденних” [33, с. 43]. Теолог зосереджує увагу на тому, що людина повинна розділити страждання Бога. Це означає, що християни, в повнолітньому світі, повинні взяти на себе повну відповідальність за людську історію. Розділити з Богом його страждання –



означає жити за прикладом Христа, не маючи страху втілювати його істину в повсякденності, віддаючи своє життя іншим.

Можемо стверджувати, що в основі антропологічних пошуків мислителя порушується проблема поєднання соціального та індивідуального в його вічній есхатологічній перспективі. Притаманне християнству перенесення акценту на істинність буття в площину майбутнього Царства Божого, в теології Д.Бонхоффера знімається поверненням людини в її повсякденність.

Глибоко переживаючи екзистенційні запити, Д.Бонхоффер висуває гасло, що бути християнином – означає бути справжньою людиною, а не “святим” [33, с. 125]. Він зауважує: “Навчитися вірі можливо, лише якщо живеш повноцінним життям у світі. Необхідно облишити усі спроби зробитись кимось, чи святим, чи грішником, що покаявся, церковним діячем (так званим священиком!), праведним чи нечестивим, хворим чи здоровим. Саме це я маю на увазі під “мирською святістю” – здатність до спокійного долаття труднощів... При цьому ми кидаємось в обійми Бога та ділимо з ним його страждання в світі” [33, с. 43].

В такий спосіб, на думку Бонхоффера, людина здійснює себе як образ Бога, оскільки між вічною реальністю та світом буття людини на усіх історичних етапах, в тому рахунку і в сучасному світі існує неперервний зв’язок. Христос присутній в житті людини і при цьому він проявляє себе в ньому повною мірою. Через повсякденне буття лише й можливо “стати учасником зустрічі Христа зі світом” [34]. Така установка не була виключно теологічною рефлексією, а глибокою внутрішньою покорою волі Бога. Так, теолог зауважував: “Як прекрасно до кінця здійснити власне призначення... Мені здається, піднесеність такого покликання буде нам зрозумілою лише в прийдешні часи та події” [34, с. 89].

Д.Бонхоффер вважає, що попередній погляд на Бога є помилковим. Бог виступає як такий, який заповнює прогалини в людському пізнанні. Цей помилковий погляд на Бога поширювався і на питання провини, страждання та смерті. В умовах розвитку науки Бог витісняється із бурхливого суспільного життя і християнська теологія все частіше звертається до внутрішнього світу людини, намагаючись зберегти його для Бога, який був вигнаний із світу. На його думку, будь-які спроби оновлення християнства, відповідно до умов часу, викривають одну і ту ж проблему – людей можна назвати грішниками тільки після того, як ми дізнаємось про усі їхні слабості та пороки. Такий підхід вимагав доведення до людей істини про те, що вони в полоні пороків і проблем. Бонхоффер вважав таку постановку питання глибоко помилковою, тому що вона заперечувала зрілість світу. Натомість він пропонував спробувати зрозуміти сучасний світ краще, ніж він сам себе розуміє в світлі Христа та Євангелія, оскільки повнолітній світ не здатен зрозуміти себе доти, доки не усвідомить свій життєдайний зв'язок із християнською вірою. Теолог зауважує: “Християнство без живого Ісуса Христа неминуче залишається без слідування; християнство без слідування завжди є християнство без Ісуса Христа, воно лише ідея, міф” [32, с. 12].

Зауважимо, що антропологія Д.Бонхоффера знаходить свої витoki в онтології, а завершується в соціології. На його думку, істинна природа людини базується в її божественному походженні як образу Бога і розкривається повною мірою в контексті її прояву в суспільному бутті. В тому випадку, коли в суспільному бутті відсутнє християнство, в людині втрачається і її істинна природа.

Досліджуючи розуміння людини як образу Божого у протестантизмі, Б.П.Вишеславцев доходить висновку, що “Згідно з протестантською формулою (*Konkordienformel*), образ Божий означає не що інше, як етичний принцип, як первісну справедливість та праведність (*imago Dei seu justitia originalis*), яку мала Богом створенна людина першопочатково в раю і яку

вона цілком втратила через гріхопадіння (*defectus seu privation concreateae in paradise justitiae originalis seu imagines Dei*)” [50]. Сучасне протестантське розуміння вияву образу Божого в людині означає не що інше, як здійснення праведності, справедливості, морального закону. Протестантизм заперечує наявність будь-якої субстанціональності, чи тож онтологічності в людині, яка б не була уражена гріхом. Отже, образ Божий людиною втрачений.

Концепція, згідно з якою сутність людини визначається низкою фундаментальних характеристик, знайшла своє відображення у протестантській антропології початку минулого століття. До сутнісних рис, які притаманні людині, теологи відносили свободу, розум, страх, бунт проти смерті, відчуження тощо.

Протестантський теолог Р.Нібур, як ми пам'ятаємо, вважав природу людини гріховною, та вказував на два основні її прояви – чуттєвість та гординя. Через надмірне захоплення чуттєвістю людина втрачає власну свободу, поступаючись тваринному началу. Через надмірну гординю людина не усвідомлює власну обмеженість і помилково усвідомлює себе незалежною. Теолог виділяє три основні форми гордині – гординю влади, гординю знання та гординю добродетності. Остання призводить до духовної гордині, яка, за Р.Нібуром, виражається в претензіях на ствердження божественного походження власних упереджених переконань. “Людина, будучи чимось більшим, ніж просто тварина, – заявляє Р.Нібур, – зацікавлена не лише у фізичному виживанні, але й у таких речах, як авторитет та суспільне визнання. Маючи розум, щоб зрозуміти те, які загрози оточують її в природі та історії, людина незмінно шукає шляхи набуття впевненості через зміцнення власних позицій, через посилення своєї влади як в індивідуальному житті, так і в колективному” [182].

Відтак, положення людини в сучасному світі, за Р.Нібуром, є таким, за яким людина впевнено крокує хибним шляхом, не усвідомлюючи того, і занурюється в безодню власного невігластва все глибше і глибше. Через

гріх чуттєвості вона втратила свободу, але через гріх гордині вона не в силах те усвідомити, а тому й живе в хибному відчутті незалежності. Теолог твердить: “Гріх, якщо коротко, - це результат схильності людини узурпувати божественні прерогативи, щоб думати про себе більш високо, ніж треба, при цьому використовуючи власну свободу деструктивно, не усвідомлюючи тих меж, якими створена свободає обмеженою” [182].

Далі Р.Нібур робить не простий, як для його, так і для нашого часу, висновок: людина прагне праведності через егоїстичну любов до себе! В результаті вона надає цінність власній хиткій реальності. Теолог підкреслює: “Вони (люди – Т.Г.) завжди змішують тимчасову та абсолютну форми існування і визнають себе, свою націю, свою культуру чи свій клас за центр буття” [333, с. 423]. Це той хибний шлях, на якому людина заглиблюється в переконання, що може досягнути праведності власними зусиллями. Загроза такого усвідомлення полягає в тому, що людина плутає обмежену здібність виходити за власні межі із здатністю володарювати над світом та самим собою.

Окрім гріховності та гордині Р.Нібур акцентує нашу увагу й на таких характеристиках людини, як усвідомлення власної смертності, страх та бунт проти смерті. На думку теолога, людині притаманний страх, який виражається в тривозі щодо її кінцевого існування. Відчуваючи себе вільною, людина, водночас, усвідомлює свою смертність і бунтує проти цього: “Той факт, що людські амбіції не знають меж, повинен, як наслідок, бути віднесений не лише до нескінченних можливостей людської уяви, але і до складності визнання людиною власної кінечності, слабкості та залежності, котрі стають тим більш помітними, чим більше ми намагаємось розкрити їх... У такий спосіб, людина намагається зробити себе богом, тому що вона зараджена і своєю величчю, і своєю слабкістю” [333, с. 194].

Схильність до символічного сприйняття світу ми також можемо віднести до фундаментальних характеристик буття людини. Цікавим в

антропологічній перспективі є тлумачення Р.Нібуром хреста. Символ хреста розкриває, на думку теолога, реальне положення людини в світі. Хрест вказує на те, що істинним буттям людини є любов. Сам Бог явив людині любов, яка здатна побороти зло в людському серці і взяв на себе усе зло, яке скоїло людство за свою історію. Разом з тим, хрест – це, перш за все, шлях, тому що він є міф істини про ідеальну любов. Хрест також вказує на те, що під владою гріха любов на Землі приречена та страждання. І якщо в класичному трактуванні хрест – це вчення про спокуту, то Р.Нібур наголошує на тому, що спокута не є історичним фактом, а здійснюється в кожній людині.

Головні есхатологічні символи, на думку Р.Нібура, також не можна трактувати буквально. Варто усвідомлювати, що повернення Христа символізує віру у всевладдя та всемогутність Бога та в перевагу Його любові. Страшний суд вказує на величність прірви між добром та злом, а воскресіння засвідчує, що вічність не відмінняє, а навпаки – надає сенс різноманіттю тимчасових процесів. Головним висновком щодо воскресіння є думка Р.Нібура про те, що у діалектики свободи та обмеженості не існує людського рішення.

Розум, як одна із сутнісних антропологічних характеристик, стає об'єктом міркувань для П.Тілліха. Природа людського розуму унікальна, бо він поєднує в собі сутність та існування як віддзеркалення природи буття. Однак людський розум не здатен здійснити таке поєднання без конфлікту. В “Існуванні та Христі”, третій частині “Систематичної теології”, П.Тілліх розкриває феноменологію людини. Він показує, що людина, людський розум постійно здійснює універсальний перехід від сутності до існування, цей перехід і є гріхопадіння. Від божественного, вічного буття людський розум переходить до вільного автономного, але тимчасового існування. В такий спосіб, П.Тілліх вказує на необхідність символічного розуміння описаного в Біблії акту гріхопадіння. Ця подія

здійснюється в кожній людині, в середині її природи, її буття. Відтак, це є “не подія, що мала місце в просторі і часі, – пише П.Тілліх, – а загальноісторична якість просторово–часових подій” [337, с. 40].

Перебуваючи під впливом екзистенціалізму, П.Тілліх звертається і до проблеми смертності людини, що робить його концепцію подібною до теорії Р.Нібур. В природі людини закладене глибоке переживання власної кінечності, що проявляється, за виразом П.Тілліха, в онтологічній тривозі. Через свою належність до сутності буття, людина має унікальну здатність до онтологічної рефлексії. Онтологічне питання постає в контексті людського існування, оскільки смертні сутності усвідомлюють, що не постають причиною власного існування. Втім, людина не просто наділена буттям, але це буття надане їй як вимога. На думку П.Тілліха, люди беруть безпосередню участь не лише в індивідуальному чи соціальному бутті, а й у процесах буття як такого загалом. “Людина бере участь у житті Всесвіту через раціональну структуру розуму та реальності... Вона бере участь у житті Всесвіту, тому що їй відкриті універсальні структури, форми і закони” [337, с. 176] – пише теолог.

Трансформуючись, антропологічна проблематика знаходить відображення у таких ключових питаннях, як вчення про суспільство та історичний процес. Ставлення до цих питань відрізняється в залежності від концепції. Так, для К.Барта історія позбавлена сенсу, як і будь–які інші досягнення людської цивілізації, у випадку, коли людина забуває про власні межі, коли вона забуває, що в історичній дійсності вона завжди знаходиться в тимчасовому і відносному, в межах чого людина має обмежені цінності та досягнення.

За твердженням Р.Нібур, в історії людської цивілізації, очевидно, виявляється зіткнення людського волюнтаризму та волі Бога. Теолог вважає, що людина повна ілюзій щодо власного розуміння себе як творця історії. Через це неминучими є соціальна боротьба та катаклізми. “Безодня”

між Богом та світом залишає людину наодинці із земними проблемами і покладає на неї всю повноту відповідальності за власний вибір. “На одному березі стоїмо ми всі зі своєю суетою: держава і церкви, язичництво та християнство, а на другому – Бог у Христі та Христос у Бозі” [184, с. 151] – пише Р.Нібур. Але, на відміну від К.Барта, Р.Нібур не заперечує важливості природничої та філософської антропології. На його думку, ці науки дають корисне описання людини, яка відбулась, але глибинний рівень людської сутності пізнається лише теологією.

Слушним є висновок американських богословів С.Гренца та Р.Олсона про те, що Р.Нібур у власній антропології демонструє онтологічну невизначеність понять особистості та історії. Він наполегливо піддає критиці основні постулати віри його сучасників: ідеї прогресу та можливості людини в досягненні досконалості [86, с. 188]. Хибне розуміння власної природи, а, відтак, хибне положення людини не дозволяє створити суспільство справедливості та досконалості в будь-якій сфері людського буття [184, с. 145]. Відповідно, антропологія Р.Нібур є “відображенням класичного християнства, оскільки він підкреслював двосторонній характер ситуації, в якій опинилась людина” [184, с. 146].

Людина, за твердженням Ф.Гогартена, не може бути зрозумілою поза історичною місією Ісуса Христа. Істиною людиною є не людина–абстракція, а конкретна людина в її відношенні “Я–Ти”. Людина розкривається в “Ти”, в діалозі, як ставленні до ближнього. Гогартен наголошував на тому, що людину неможливо пізнати поза Богом, але і Бога не можна пізнати поза людиною. У своїй праці “Людина між Богом та світом” він підкреслював, що для розуміння людини велике значення має створений нею світ.

Характеризуючи сучасну стадію історичного процесу в антропологічній перспективі, Д.Бонхоффер створює унікальну концепцію, що отримала назву “повнолітній світ”. У більшості питань, згідно з ученням

Д.Бонхоффера, людина здатна обходитися без Бога, отже, головною рисою “повнолітнього світу” стає безрелігійність як масове явище. Означений феномен, безумовно, є однією з основних характеристик постмодерної цивілізації. Поставлене ще в сімнадцятому столітті П'єром Бейлем питання про можливість існування суспільства невіруючих, які ведуть праведний спосіб життя, набуло своєї повної актуальності. Яка доля релігії в такому світі? Чи може людина бути високо моральною, але безрелігійною? Якщо так, то якою вона має бути? Ці питання складають основу протестантського антропологічного модернізму. Термін “повнолітній світ” стосується насамперед антропологічного вчення, бо загострює питання внутрішньої сутності людини. Люди мають такий стан, за якого чинять все за власною волею, не потребуючи ні благодаті, ні істини. В цьому світі вони не беруть до уваги Бога ні в науці, ні в стосунках між людьми, ні навіть в релігії. Д.Бонхоффер пропонує ідею “християнства без релігії” з метою подолання хибних уявлень про християнство та хибного переконання в наявності природної релігійності людини. Також він критикує усі спроби побудови новітніх метафізичних концепцій і розглядає їх як помилкові шляхи самотійного пошуку Бога. Теолог пропонує розглядати Бога як “вічність, що відкривається нам у нашому повсякденному житті” [33] та вважає головною метою людини знаходження Христа в сучасному світі.

Людина набуває тепер нових якісних рис. Інші протестантські теологи, зокрема такі, як Д.Бонхоффер, Х.Кокс, В.Гамільтон та Г.Браун здійснюють спробу подолання традиції теології кризи. Вони справедливо зауважують, що причиною екзистенційної кризи є не онтологічна розгубленість, а руйнація усталених форм буття. Новою антропологічною парадигмою виступає людина, сповнена надії та віри. При цьому, як бачимо, акцент вже зміщується із структур людського існування на “дії”, направлені на майбутнє, яке сповнене свободи Бога.



Представники діалектичної теології – найпоширенішої течії протестантизму початку ХХ століття, робили основний акцент на протиставленні Бога та людини, що й стало причиною окреслення основної проблематики означеного періоду. На думку adeptів діалектичної теології, саме хибне розуміння свободи призвело до перманентного бунту людини проти Бога. Цікавим з антропологічної точки зору є також висновок про те, що метою життя людини є рух до спасіння, а не подолання гріха. Починаючи від проблеми образу людини, що трактується з точки зору гріховності її природи, та закінчуючи висновками про неможливість побудування ідеального суспільства та держави, протестантські теологи вказують на неспроможність людини змінити себе та оточуючий світ.

Питання взаємозв'язку людини та Бога також вирішується відповідно до песимістичної концепції. Сентенція, що Бога неможливо пізнати через природу та культуру, призводить до ствердження трансцендентності Бога, що не може бути пізнаваним людиною, яка приречена на існування у “повнолітньому світі”. Втім, перехід до христології як до пояснення людської природи через природу божественну, спростовує подібну модель бачення світу. Можливість зустрічі людини з Богом, завдяки якій людина й набуває власної “людяності”, знов призводить нас до думки про іманентність Бога.

Спроби подолання подібного стану речей стають помітними вже наприкінці першої половини ХХ століття, коли діалектична теологія змінюється теологією надії. Втім, протестантській антропології першої половини минулого століття так і не вдалося вийти за межі головної антиномії свого часу, якою було протиставлення іманентного та трансцендентного, діалектичне зняття якого могло відбутися лише у зустрічі людини з Богом, долучені людини до вищого буття.

## 4.2. Різноманіття течій протестантської антропології другої половини ХХ – початку ХХІ століття

У перебігу бурхливого пошуку нових культурних сенсів середини ХХ століття з'являються протестантські мислителі, які прагнуть по-новому осмислити здобутки ліберальної теології, зменшується вплив неоортодоксії та намічається відродження ліберальних напрямків в протестантизмі, пошуки шляхів оновлення релігії, пристосування її до сучасності. Також характерною ознакою є те, що у ХХ столітті розгортається екуменічний рух, що має на меті об'єднання християнських, передусім, протестантських течій.

Протестантська церква, що постійно реформується, намагається оптимізувати християнську модель світу, зробити її “зручною” й зрозумілою для сучасної людини, максимально наблизити до реалій сьогодення. Маємо зазначити, що, на відміну від православ'я та католицизму, які тяжіють до зміцнення сталих традицій та збереження минулого, протестантизм схильний до постійного оновлення. Народившись у розриві з традицією, протестантизм і у наші дні має невгамовний потяг до модернізації, як зазначає сучасний дослідник Р.Соловій: “Церква, що з'являється, – це не ієрархічна організація, а спонтанний рух, який своїми цінностями і підходами об'єднує надзвичайно різноманітних осіб, церкви і цілі групи церков. Ось чому так складно визначити межі руху, адже в нім представлений цілий круг богословських позицій, а також церковних традицій” [233, с. 126].

Якщо у першій половині ХХ століття антропологічні дискусії мали місце серед прибічників діалектичної теології, то у другій половині минулого століття з'являється багато нових напрямків, серед яких:

“метафізика процесу”, “теологія надії”, “теологія фемінізму”, “світське християнство” тощо.

Значно ширшим стає й спектр досліджуваних антропологічних проблем, що постають перед нами. Окрім традиційних питань про сутність людини та образ Бога, про любов та свободу волі, з'являються розмірковування про цінність життя, у зв'язку з чим спостерігається поширення етичної проблематики. Новим антропологічним досвідом можна вважати спробу побудувати релігію за умови “смерті Бога” та намагання створити світське християнство, умовою якого є любов як всеоб'єднуюче начало. З'являються течії, представники яких намагаються відмовитися від абстрактних уявлень і пропонують розглядати існування конкретної людини, виходячи з гендерного підходу. Протестанти–модерністи, або ж як їх ще називають представниками неоліберальної теології, повертають людину до її відповідальності за соціальне буття та необхідність і можливість побудови Царства Божого на Землі.

Дискусивним, на нашу думку, є висновок українського релігієзнавця Т.Борозенця щодо того, буцім-то “при всіх відмінностях різноманітних концепцій “нової” теології, їх представники сходяться в прагненні відмовитися від супранатуралістичних уявлень про трансцендентного Бога, у визнанні суперечностей християнства та сучасного світу, в намаганні створити на основі пантеїстичного (антропологічного чи онтологічного) трактування ідеї Бога нову, секулярну форму християнства, яке б перебувало в грамонійній єдності з реальним світом” [37, с. 76]. Протестантська теологія другої половини ХХ століття у вирішенні чисельних теологічних проблем, в тому рахунку і пошуку мови, яка була б адекватною для сучасного світу, перебувала в постійній діалектиці ствердження як трансцендентності Бога, так і іманентності. Водночас, загальною рисою осучаснення християнства постає поворот до людини.

Одним із перших, хто звернувся до антропологічної проблематики, побудованої на нових засадах, був німецький теолог та філософ А.Швейцер (1875–1965). Саме його концепції ми приділимо особливу увагу, оскільки А.Швейцера можна вважати засновником нового дискурсу, що поклав початок протестантській антропології другої половини минулого століття. Розробляючи власну концепцію культури, мислитель в її центр ставить людину – людину мислячу, людину етичну. Ці дві категорії в його концепції нерозривно поєднані і включають в себе три основні складові: смиренність, світо– та життєствердження, етику. Теолог зауважував, що християнство мусить поставити людину перед необхідністю вибору між логічно послідовною релігією та релігією етичною, наполягати на тому, що етичне є вищою формою духовності і що лише воно є живою духовністю. Цим християнство проявляє себе як релігія, яка прагне до живого етичного Бога, який не може бути знайдений шляхом споглядання світу, а відкриває себе лише в людині. На думку А.Швейцера, християнство – це найбільш піднесене вчення із усіх існуючих вчень, яке не покликане “пояснити все”, а містить в собі силу дії, дії в душі любові про яку говорив Христос.

На думку А.Швейцера, основною проблемою людини є світогляд. Однак, не його зміст, як це загально визнано сучасною цивілізацією, а його якість. Мислитель був переконаний, що в основі істинного світогляду повинно бути життя як цінність сама по собі. Він аналізував і розділяв вплив оптимістичного та песимістичного ставлення до життя і зауважував, що песимізм мислення обмежує оптимізм дії. Тому про справжній прогрес культури, наголошує А.Швейцер, можна вести мову в тих епохах і цивілізаціях, де здійснюється життєствердження. Людське світобачення є рушієм і мірилом культури. Якщо в людському світобаченні відбувається розрив між волею до прогресу та етичними нормами, розвиток культури призводить до знедуховнення людини, що й відбулось у ХХ столітті.

Культура втратила своє істинне та глибоке призначення – сприяти моральному та духовному росту людини та людства.

Розрив між волею до прогресу та етичними нормами, на думку А.Швейцера, відбувається із-за того, що етика життєутвердження не є раціонально обґрунтованою. Вона скоріше схоплюється чуттєвістю, але не є логічно обґрунтованою. Таке знання у світовідчутті людини позбавлене глибини. А.Швейцер зауважує: “Світогляд етичного світо– та життєутвердження та його ідеали культури обґрунтовані в мисленні” [289, с. 131 - 132]. В концепції А.Швейцера ми можемо виділити нову антропологічну категорію – свідомий світогляд. Згідно з його переконаннями, світогляд повинен спиратися на думку, до якої входять усі розумові конструкції. Такий світогляд завжди буде стійким. Відтак, мислитель стверджує, що повнота ментальної незалежності можлива лише у сфері раціональності, в стійкому раціональному знанні, в довірі до власного мислення.

Шукаючи цю основоположну думку і розмірковуючи над декартівським “Я мислю – отже я існую”, А.Швейцер доходить висновку, що теза Декарта констатує лише наявність думки і не виводить людину за межі самої думки. А.Швейцер усвідомлює, що думка завжди має зміст, вона завжди є судженням про щось. Отже, потрібно віднайти її первинну та постійну змістовну визначеність. Теолог доходить висновку, що елементарним, безпосереднім, постійним фактом свідомості є воля до життя: “Я – життя, яке хоче жити, я – життя серед життя, яке хоче жити” [292, с. 145]. Тож постійним змістом свідомості людини є воля до життя. Це є перша і остання реальність і дійсний предмет думки. В чистій думці людини завжди знаходиться не думка, а воля до життя, яка виражена в думці.

Воля до життя спонукає формувати ставлення до себе та навколишнього світу. Вона виводить людину в діяльний стан. І тут

світогляд набуває або негативного, або ж позитивного ставлення до дійсності. Негативне ставлення, заперечення волі до життя, не дає можливості думці відбутися, розгорнути себе з логічною необхідністю, а відтак вона входить в логічне протиріччя сама з собою. Заперечення волі до життя завжди закінчується трагічно. Заперечення волі до життя протиприродне: воно не може бути обґрунтоване в логічно послідовному мисленні.

Позитивне ставлення до дійсності – це утвердження волі до життя. На думку А.Швейцера, це є природний, справжній стан людини. Життєздатна лише та думка, яка має волю до життя. Коли в людині утверджується воля до життя, людина виявляє своє справді істинне, благоговійне ставлення до нього. Адекватне пізнання волі до життя завжди поглиблює та підвищує особистість. Це фундамент, на якому воля до життя приходиться до згоди сама з собою і така згода досягається діяльністю, яка спрямована на благоговійне ставлення до життя. В такому стані людина стає етичною особистістю, а утвердження нею волі до життя постає моральним завданням [289, с. 328 - 350].

Світогляд, який ґрунтується на благоговінні перед життям, може стати висхідним моментом відновлення культури, оскільки в ньому оптимізм поєднується з етикою і, відповідно, таке поєднання буде рухати духовно–моральне вдосконалення людини та суспільства.

Вирішуючи головне питання етики про співвідношення буття та моралі, А.Швейцер доходить висновку, який розкриває його християнську позицію. Теолог говорить про те, що “вивести сенс життя із буття” неможливо, оскільки сенс життя співпадає з буттям. Не згадуючи ідею Бога, богослов водночас апелює до її основних атрибутів: добро не виводиться із буття, тому що саме буття і є добро. Добро не виводиться із буття як з об’єкту пізнання: воно тотожне йому як безпосередній даності, предмета внутрішнього переживання, тобто як волі до життя [290].

Сенс людського життя не можна виводити з буття, так само, як етику – з гносеології. Етика повинна народитися із містики. Містика у А.Швейцера – це людська здатність доторкнутися до неземного та вічного. Ця здатність притаманна людям різною мірою і може бути наївною або ж завершеною. Наївна містика досягає неземного шляхом містерій, а завершена шляхом умовиводу, тому що мова здатна виражати лише земну і кінечну реальність. Відтак, етика можлива не як знання, а як дії, індивідуальний вибір, поведінка [291, с. 131 - 132].

Містика у А.Швейцера опосередкована розумом: вона не передує йому, не доповнює його, а є його результатом. При цьому містика, в концепції А.Швейцера, не обмежує розум, а навпаки – усіляко його стимулює. Завершена містика в поєднанні із раціонально обґрунтованою етикою спонукає людину до програми прямої дії, тобто до безпосереднього служіння людині, яке має всезагальний характер. А.Швейцер наголошує: “Усіх людей, незалежно від їхнього становища, етика благоговіння перед життям спонукає проявляти інтерес до усіх людей та їхньої долі і віддавати своє людське тепло тим, хто його потребує. Вона не дозволяє вченому жити лише своєю наукою, навіть коли він в ній приносить велику користь. Художнику вона не дозволяє жити лише своїм мистецтвом, навіть коли воно творить добро людям. Зайнятій людині вона не дозволяє вважати, що на своїй роботі вона вже зробила все, що повинна була зробити. Вона потребує від усіх, щоб вони частинку свого життя віддали іншим людям. У якій формі і вони це зроблять, кожен повинен вирішувати відповідно до свого розуміння та обставин, які складаються в його житті” [292, с. 131 - 132].

Отже, згідно з концепцією А.Швейцера, істинна людина – це людина, сповнена благоговіння перед життям, яке розкривається в антропологічному ключі лише в служінні іншому. Для самого А.Швейцера

це було покликанням. Етика благоговіння перед життям – це етика любові. Дійсно етична людина вважає будь-яке життя священним.

Сучасна культура і, відповідно, людина знаходяться в глибокій кризі, вираженням якої є панування матеріального над духовним, суспільства над індивідом. Причина цього полягає в тому, що матеріальний прогрес не надихається ідеалами розуму, а суспільство деморалізуючим чином підкорило індивіда своїм цілям та інститутам.

Ключовим в концепції А.Швейцера є висновок про те, що криза культури зумовлена кризою світогляду. Відтак прогрес, який є символом культури ХХ століття, розумівся А.Швейцером в антропологічному ключі, а тому піддавався критиці. Теолог зосереджував увагу на тому, що загальний добробут дуже важливий для суспільства, але він може бути позитивним в тому випадку, коли він буде мати етичну основу і людину як мету.

Гуманістична концепція релігії та культури, у центрі якої перебуває людина, притаманна й американському теологу–модерністу Метьюсу Шейлеру (1863–1941). У роботі “Віра модернізму” [344] теолог показує необхідність правильного тлумачення богодухновення Писання. Він зауважує, що духновенними варто вважати людей, а не слова. Людина є носієм особливого релігійного досвіду, який знайшов своє втілення у віруваннях, установках, міфах. Істинний релігійний досвід, зафіксований в священних текстах, у результаті прискіпливого відбору був включений в Писання, як живе засвідчення слова Божого. Теолог наполягає на необхідності апеляції до науково обґрунтованих методів вивчення Біблії, що, на його думку, забезпечить чітке розрізнення “слів Біблії” та “вчення Біблії”. М.Шейлер також відомий тим, що розробив основні ідеї соціального евангелізму, спираючись на наукові методи та сучасне філософське знання. Його концепція мирної “революції духа” передбачала необхідність перетворення суспільних відносин та побудову Царства



Божого на землі. Тема соціального служіння, що лунає у роботах А.Швейцера та М.Шейлера, набуває розповсюдження серед представників протестантських деномінацій у другій половині ХХ століття.

На нашу думку, порушена А.Швейцером проблема суперечливості індивідуального та суспільного, постала предметом осмислення чисельних не лише протестантських, але і католицьких мислетелів. Як результат цього осмислення, в теоретичних напрацюваннях відомих теологів, керівників церков другої половини ХХ ст., особливої уваги набуває категорія гідності людини. Вона постає основою нового розуміння прав і свобод людини, в т.ч. й права на вільне формування нових світоглядних парадигм. В контексті захисту людської гідності, формуються ті чи інші онтологічні, антропологічні та аксіологічні уявлення, розширюється площина парадигмального осмислення співвідношення Людина – Бог – світ. На нашу думку, усвідомлення людиною права на свободу вияву світоглядної парадигми постало основою появи чисельних новітніх протестантських течій.

Зауважимо на тому, що нові напрями антропологічних пошуків у протестантській теології здійснюється в умовах соціальної та економічної стабілізації 60–70 років м.ст. Гадаємо, що не варто розглядати зміну акцентів у протестантській релігійній думці цього періоду як просте пристосування християнства до соціокультурних змін. Це є більш складний і неоднозначний для розуміння процес, характерний для релігії другої половини ХХ – початку ХХІ століть в цілому. В бурхливому релігійному пошуку 60–х років м. ст. складно виділити єдиний теологічний напрям. Однак, в цей період зароджуються течії, які згодом отримують спільну назву *“радикальна теологія”*.

Під впливом філософських ідей кінця ХІХ – початку ХХ ст., суспільних процесів та наукових досягнень, особливо ідеї еволюції, в середині ХХ століття в суспільному світогляді сформувалась нова парадигма, яка мала вираження у відчутті непередбачуваності,

швидкоплинності та відносності. За цих умов формується філософська течія, яка розглядає все суще з точки зору постійного становлення, згідно з якою реальність ототожнюється з процесом, рушієм якого постає кожен об'єкт навколишньої дійсності, як носій протилежностей – внутрішнього та зовнішнього, минулого та майбутнього, індивідуального та суспільного. Течія отримала назву “*метафізика процесу*”, фундаторами якої постають Самюель Александер (1859–1938) та А.Н.Уайтхед (1861–1947). Англійський вчений, математик, філософ Альфред Норт Уайтхед здійснив спробу створити, як він зазначав, “цілісну систему логічно необхідних загальних ідей, через посередництво яких кожен елемент нашого досвіду може бути з'ясований” [349, с. 4 - 26]. Загальною метою було поєднати науку та метафізику, оскільки будь-яка наука, на погляд А.Уайтхеда, потребує метафізики для розкриття об'єктивної космології. Тому “метафізика процесу” орієнтована на тісний взаємозв'язок з новими досягненнями суспільствознавства. Відкриття в галузі загальної та спеціальної теорії відносності та квантової теорії спонукали філософів та теологів до створення нової метафізики, що і призвело до побудови філософської онтології процесу [349].

Концепцію, створену А.Уайтхедом, скоріше можна назвати онтологічною, аніж антропологічною. Втім, у розумінні теолога, макро– і мікроскопічні процеси постають відображенням один одного. У такий спосіб природа навколишньої дійсності відображається кожною сутністю. Через це в суб'єктивному людському досвіді можна знайти ключ до природи реальності. Бог і людина тісно пов'язані між собою. Оскільки кожна людина – це тимчасова подія, яка відображає в собі обмежене минуле та обмежене майбутнє. Бог, навпаки, вміщує в собі усі події. Діяльність його завершується в “повноті матеріального почуття”, завдяки чому Бог є “великим супутником, який здатен зрозуміти нас та розділити наші страждання” [349, с. 532].

А.Уайтхед зауважує, що реальність складається з чотирьох основних елементів: конкретні події, вічні об'єкти, Бог та творчість. Фундаментом усього слугують актуальні події, які зумовлюють усе інше. Відтак, реальність – це не статична сутність, а процес, рушієм якого виступають “актуальні сутності”, які мають ціннісну орієнтацію. “Актуальні сутності” – це потяг до реалізації тієї чи іншої цінності. Цей процес розгортається в кожній події між минулим та майбутнім. Усі події біполярні, тобто вони вміщують в собі “фізичний полюс (минуле)” та “ментальний (потенційності)”. Кожна подія має здатність до самореалізації і водночас виступає необхідним елементом наступної події.

Будь-який елемент дійсності здатен до відчуттів, емоційних, суб'єктивних переживань. Природа цієї чуттєвості спільна для усього сущого. “Бог, – пише Уайтхед, – це актуальна сутність, така ж сама як найменша пилінка в далекому порожньому просторі” [349, с. 28]. Бог, як і всі інші актуальні сутності біполярний, однак, він виступає принципом світового процесу, оскільки вміщує в собі повноту потенційностей. Навколо Бога зосереджені усі актуальні сутності, що забезпечує повноту світу. В такий спосіб поєднується вічне та тимчасове в нескінченному процесі.

З точки зору хронології, концепцію А.Уайтхеда швидше можна було б віднести до першої половини минулого століття й охарактеризувати, як філософський монізм, а не християнську теологію. Однак, його ідеї мали суттєвий вплив на богословську думку другої половини ХХ століття. Течія в християнстві, яка базується на ідеях метафізики процесу, отримала назву теології процесу. Ключовим моментом цього вчення є установка на поєднання релігійної, світської та наукової сфер буття, з метою показати сучасність такою, якою вона має бути.

Американський богослов Джон Кобб (1925) є продовжувачем і поглиблювачем ідей А.Уайтхеда. В його працях здійснена спроба надати

таке описання реальності, яке було б виявом постмодерного світу, і в ньому показати перетворюючу силу християнства. Філософія А.Уайтхеда постала для нього основою нової християнської *природничої теології*. Відповідність між об'єктивними процесами, реаліями історичного, суспільного та індивідуального буття людини та Новозавітним вченням він знаходить в есхатології. Людський досвід у всіх сферах буття демонструє прагнення до руху вперед, який є сенсом буття. Еволюція притаманна усім сферам буття, оскільки джерелом її є Бог, що кличе. Відповідно, Він є любляча особистість, або сама Любов. Антропологічні уявлення Д.Кобба висвітлюються в його праці “Бог та світ” [314] (1967 р.). На думку теолога, оскільки Бог традиційного християнства не відповідає досвіду і стилю сучасної людини, він “помирає”. Відтак, необхідно створити новий вид теїзму та виразити образ Бога в поняттях світської свідомості, а не міфологічної мови.

У контексті христології зауважимо, що Христос в теології Дж.Кобба є первинна божественна природа – Логос, який присутній у всьому створеному і у серцях віруючих як висхідна мета усіх подій та людського досвіду, зокрема. В такий спосіб сформована ідея про те, що викуплення відбувається в умовах природних процесів, а не лише як духовний чи метафізичний акт. Водночас втілення Христа (Логосу) було абсолютно необхідним для сакралізації світу (плероматизації). Людина є органічною частиною як динамічного процесу фізичного світу, так і Бога, оскільки Бог є рушійною силою всього буття, що пронизує собою все, а заодно і кожен момент, вчинок чи переживання людського буття. В такий спосіб, Христос присутній завжди в кожній людині, але за людиною залишається вибір – відгукнутися на поклик Христа, а чи ж ні. Слушним є зауваження українського дослідника Т.Борозенця про те, що “відкидаючи традиційне розуміння потойбічного християнського Бога, теологи цього напрямку

пропонують концепцію поцейбічного, іманентного Бога; причому іманентного саме людині, її земній діяльності в історії” [37, с. 56].

Свобода, як важлива антропологічна характеристика, в теології процесу розглядається в позитивному ключі. Людина, її вибір та дії є активним елементом процесу буття, а відтак вона постає постійним співтворцем Бога. З такої позиції світ постійно розгорнутий в майбутнє. Певною мірою людина є активним будівником майбутнього і есхатологічна перспектива залежить від її дій та вибору. Отже, есхатологія теології процесу відрізняється від ортодоксальної есхатології своїм антропологічним змістом.

Інший представник теології процесу Шуберт Огден (1928) вважав, що теологія процесу – це єдина онтологічна концепція, яка здатна адекватно відобразити сучасне розуміння як буття світу, так і буття людини. Ш.Огден розвиває свої ідеї в книзі “Вперед до нового теїзму” [334] (1967 р.). Теолог зауважує: “Починаючи з перших великих визначень в творчості Платона та Аристотеля, основною характеристикою класичної метафізики було розділення того, що дане нам в досвіді, на два абсолютно різних види реальності. З одного боку, існує передуючий нам світ становлення, часу, змін та реальних відносин, частиною якого кожен із нас є безпосереднім і очевидним чином... З іншого боку, існує абсолютно інший світ позачасового, незмінного, неспіввідносного буття, який дійсно “реальний” в повному розумінні цього слова”, а тому дійсно заслуговує епітету “божественний...”. Як необхідно пізнавати ці два світи, особливо у їх відношенні один до одного, завжди було проблемою для класичних метафізиків” [334, с. 256].

Огден вказує на те, що класична метафізика відділяє божественну реальність від фізичного світу і, в такий спосіб, надає створеному світові другорядність і меншовартість. Така постановка питання, на його думку, не сумісна з сучасними поглядами на природу реальності. Він наголошує на

тому, що в даному нам у відчуттях світі реальними постають процеси, події, а не субстанція світу. Відтак зрозумілою для сучасної людини буде біполярна концепція Бога, у якій відображається різниця між “абстрактним існуванням” та “конкретною актуальністю”. Бог, в даній концепції, залишається вічним, незмінним джерелом усього суцього, але в абстрактному розумінні, тому що створений ним світ у своїй динаміці впливає і на нього. Бог надає Всесвіту свободу, за якої людство, його творіння, має можливість стати причиною, а Він – наслідком. Відтак, біполярна концепція Бога – це така модель світу, в якій світ перебуває в Бозі, а Бог проявляє себе у світі. Бог і світ одночасно рухаються у часі.

Зауважимо, що в теології “процесу” наявна віра в пантеїстичного Бога, який проявляється в різних творчих актах людини, і охоплює майже всю сферу її життєдіяльності. Людська діяльність тут, певною мірою, ототожнюється з релігією, оскільки в ній реалізується божественна мета й задум. Людина в теології “процесу” постає вільною активною творчою особистістю і космопантеїстичний Бог, на думку Ш.Огдена й Дж.Кобба, вимагає від людини не підпорядкування, а вільних творчих прагнень і дій. Визначаючи світ як “плоть”, як “тіло” Бога, теологи “процесу” філософське, наукове й художнє пізнання характеризують як пізнання самого Бога.

Впливовим напрямом протестантизму другої половини ХХ століття є так звана радикальна теологія, поява якої асоціюється зі становленням концепту “смерті Бога”. Течія виникає на початку 60–х років минулого століття і отримує своє вираження у поглядах американських богословів У.Гамільтона (1924) та Т.Альтицера (1924). У книзі “Радикальна теологія та смерть Бога” [322, с. 14 - 176] У.Гамільтон розвиває ідею того, що символіка смерті Бога відображає з одного боку, утопічні ідеї християнства, а з іншого, особливості технологічної епохи, в якій вірити по–старому в біблійні істини та Бога – неможливо. Слід зазначити, що концепція “смерті Бога” виходить із теорії “повнолітнього світу” Д.Бонхоффера, що була нами

розглянута вище. Тому теологи поставили за мету вказати курс розвитку протестантської антропології в умовах світу, що “подорослішав” і у більшості питань не потребує Божої допомоги. Основну ідею Гамільтон висловив такою думкою: “Мова йде не про відсутність досвіду спілкування з Богом, а про наявність досвіду повної відсутності Бога” [322, с. 31 - 32]. Сутність християнства, за У.Гамільтоном, розкривається в здатності мати справжнє життя без Бога там, де вказував Христос – поруч з ближнім, поділяючи його проблеми і страждання.

Історичне призначення людства, за Т.Альтицером, полягає в здібності почати життя без Бога. Він стверджує абсолютну іманентність Бога людині. В “Євангелії християнського атеїзму” теолог твердить: “Лише примирившись із смертю Бога в нашій душі – і навіть бажаючи її – ми можемо звільнитись від далекої і чужої Трансцендентності, яка була спустошена та затьмарена самовідчуженням Бога у Христі” [7, с. 136]. Для Т.Альтицера смерть Бога є історичною подією, в якій Бог здійснює найвищий акт кенозису, самоспустошуючись через смерть і воскресіння смертної людини Ісуса Христа, в такий спосіб ототожнюючи себе з людством. Відтак, Він діє в світі людини та історії, а “трансцендентність стає іманентністю, а Дух – плоттю” [7, с. 89 - 90]. Ототожнюючи себе із своїм творінням, Бог стверджує буття останнього, а в людині стверджує свободу та відповідальність. Лише людина, яка здатна визнати смерть Бога, говорить “так” життю і втілює Божий задум щодо людини, історії та світу. Варто зауважити, що проголошуючи смерть Бога, теолог в такий спосіб намагався заявити про необхідність не лише нової ідеї Бога, зрозумілої для повнолітнього світу, але і проголосити нове уявлення про людину – християнина, характерною рисою якої є свобода та відповідальність.

Теологія смерті Бога була піддана критиці безпосередньо в період свого зародження і на кінець 60-х років м.ст., відійшла в історію. Як зауважує К.Армстронг, представники даної течії “шукали Ісуса-Людину у

світі технології, влади, сексу, грошей та великих міст”, там вони знаходили відповіді на головні питання буття [14, с. 441]. Але, як слушно зауважує Р.Олсон, “важливою його спадщиною можливо вважати виклик, кинутий християнським богословам кінця ХХ століття, яким довелось наново відкривати трансцендентність Бога для все більш світського сучасного мислення” [88, с. 241].

У другій половині ХХ століття з'являється протилежний “радикальній теології” напрямок, який отримав назву “теологія надії”. Центральним поняттям нової течії стає воскресіння, а образом людини – християнин, що не бажає змиритися зі смертю та злом. Одним із засновників напрямку є богослов із Західної Німеччини Юрген Мольтман (1926). Світ, у його теперішньому стані, не досконалий і не дає істинних відповідей. Істина відкриється людині лише в майбутньому, коли Царство Бога буде усім і в усьому. Ю.Мольтман переконаний, що лише християнська надія, яка базується на одкровенні Божих обітниць, дозволяє людині бути щасливою уже зараз, оскільки надія дає снагу на подолання життєвих труднощів, в тому числі, і на сміливість зустрічі зі смертю, як очікуванням на краще. Відтак, за Ю.Мольтманом, ми знаходимо відповіді на запити сучасності лише в Божому одкровенні майбутнього. Теолог зауважує: “Ми пізнаємо майбутнє, намагаючись виявити наочні і приховані тенденції подій розп'яття та воскресіння Христа і намагаючись оцінити можливості, котрі відкривають перед нами ці події” [332, с. 203].

Таким чином, людина здатна пізнати Бога лише в перспективі. Якщо у “радикальній теології” стверджувалась іманентність Бога світові та людині, то Ю.Мольтман вважає неприпустимою подібну позицію через недосконалість світу. Бога немає ні в людині, ні поза людиною, Бог попереду людини і відкривається їй лише в його обітницях. Тож і теологія, і антропологія Мольтмана починається і закінчується в есхатології. Слушним є твердження сучасного українського реформаторського теолога



Дмитра Бинцаровського про те, що “Мольтман підкреслює значення старозавітних досліджень, які показали, що Бог відкриває себе через обітницю та її здійснення в історії. Це означає, що теологія повинна бути орієнтованою на есхатологію, на здійснення обітниці” [25].

Водночас, вирішуючи проблему трансцендентності та іманентності, Ю.Мольтман, зрештою, побудував есхатологічний тринітарний пантеїзм, оскільки Бог є присутність майбутнього в теперішньому. Майбутнє проникає в минуле і теперішнє і, в такий спосіб, відбуваються події, в яких Бог проявляє себе. Водночас Бог, за Ю.Мольтманом, проявляє себе у світі через притаманну йому любов. При цьому теолог акцентує увагу на тому, що Любов є природа Бога. Він проявляє себе в теперішньому, тому що це самоочевидна дія його вічної природи, яка направлена на людину. Зокрема, Ю.Мольтман зауважує: “Християнська антропологія звертається перш за все до Христа. Її панування – любов та зцілення ран; вона дає звільнення людині від болю тління “для нової Землі, на якій перебуває правда”” [177].

У кінці ХХ століття набирає сили жіночий християнський рух, який отримав назву теологія *фемінізму*. Зауважимо на тому, що теологія фемінізму зароджується в середовищі різних соціальних та конфесійних рухів, переважно в американському та західноєвропейських суспільствах. В історичному контексті виділяють дві хвилі фемінізму. Характерною рисою першої хвилі (початок ХХ століття) був рух за надання жінкам базових прав, в якому ще не піднімалося питання статусу жінки в церкві як такого. Під час другої хвилі фемінізму (друга половина ХХ століття) порушуються три основні питання, зокрема проблема сексизму та андроцентризму; значно активізується питання жіночої духовності; збільшується доступ феміністок до викладання та релігійних досліджень із феміністичної перспективи.

Під час другої хвилі фемінізму порушується онтологічна проблематика, ключовим питанням якої була проблема адекватної (з точки зору фемінізму)

мови про Бога, особливо наголошувалось на важливості жіночого досвіду та жіночої історії в релігійній царині, на необхідності створення нових ритуалів та теології.

Важливим суспільнозначущим фактором постає прихід жінок до теологічних шкіл. Прихід жінок із феміністичними поглядами до семінарій уможливив зародження та інституаціалізацію феміністичної теології, яка являє собою систематичний виклад богослов'я з гендерних позицій, тобто з урахуванням гендерної суб'єктивності обох статей. Зародження феміністичного руху створило гучний дискурс сумніву в абсолютності релігійних догм, який і в сьогоденні засуджується традиційними церквами та має неоднозначну оцінку.

Наголосимо на тому, що порушення гендерної проблематики загострилося в контексті вирішення проблеми жіночої ординації. Означене питання опинилося в епіцентрі уваги та викликало широку дискусію в різних релігійних організаціях, стаючи неабияким викликом для багатьох із них. Обґрунтування можливості жіночої ординації супроводжувалось глибинним переосмисленням біблійних оповідей, розробкою новітньої теології та антропології.

Зауважимо коротко на основних аргументах традиційних християнських лідерів стосовно причин відмови жінці у праві на ординацію. Зокрема, зазначається, що статус жінки є другорядним і підлеглим відносно чоловіка, виходячи із певних текстів Біблії. Наголошується на оповіді про створення Єви після Адама в якості його помічниці. На цей підлеглий статус, на думку опоненток жіночого пасторства, вказує також історія гріхопадіння, у якій Єва виступає більш слабкою (порівняно з Адамом) і фактично стає для чоловіка спокусницею.

Наступним аргументом є христологічний. Оскільки втілення другої особи Трійці відбулось в чоловічій статі, то церковний пастор повинен бути

образом та уособленням Христа в світі, а отже чоловіком. Також звертається увага на те, що апостоли були чоловічої статі, відтак, до пасторського служіння покликані саме чоловіки.

Наступний аргумент, який має не лише релігійне, а й світське тлумачення, базується на переконанні про різні покликання чоловіків та жінок у суспільстві. Виводиться твердження про відмінну “чоловічу та жіночу природу”. Означене, безумовно, є очевидним фактором суспільних ролей, за яких за жінкою закріплюється репродуктивна функція (материнство та виховання), а за чоловіком здійснення в суспільній та публічній сферах.

Ще раз зауважимо на тому, що відношення до феміністичної теології з боку традиційних церков переважно негативне, що породило проблеми і в контексті екуменістичного руху. Поява й широке розповсюдження жіночого пасторства значно ускладнили екуменічний діалог між протестантськими деномінаціями, з одного боку, і православними та католиками — з іншого. Розвиток екуменічного руху в ХХ столітті відбувався паралельно з поширенням у протестантизмі жіночого пасторства. З моменту створення Всесвітньої ради церков тема жіночої ординації стала предметом активних дискусій між церквами, що увійшли до цієї ради. Головною метою екуменічного руху вважався пошук шляхів до відновлення єдності християн, а допущення конфесій, що висвячують жінок, стало суттєвою перешкодою на цьому шляху.

Зауважимо, що означені аргументи слугують базою для контраргументів, з яких, власне і виростає безпосередньо теологія фемінізму. Зокрема, вагомим твердженням на користь фемінізму постає онтологічний аргумент феміністок, відповідно до якого між чоловічою та жіночою природою немає онтологічної різниці, адже в першому розділі Книги Буття сотворіння чоловіка та жінки описано як одночасний акт. В контексті христології феміністки звертають увагу на те, що церковний

пастор представляє не стать Христа, а його людську природу як таку. І образ Христа представляє не окремий служитель, а все церковне зібрання, в якому присутні й чоловіки, і жінки. Більше того, прибічники жіночої ординації зазначають, що в Христі чоловіки й жінки отримують рівні таланти. Попри біологічні відмінності, обидві статі наділено однією людською природою.

Зазначимо, що теологія фемінізму підняла ґрунтовну антропологічну проблему – необхідність відображати образ Божий, який вміщує в собі жіночу та чоловічу природу. В основі руху – прагнення жінок до незалежності та рівноправ'я, що споріднює його з негритянською теологією та латиноамериканською теологією звільнення. Головною відмінністю цих рухів є положення про джерело пригнічення. Якщо для негритянської та латиноамериканської теології звільнення причиною пригнічення є бідність, то у теології фемінізму – патріархат як домінування чоловіків. Центральною проблемою теології фемінізму є суспільно–політичний аспект спасіння та гріха.

Головні підвалини теології фемінізму такі: 1) класична християнська теологія патріархальна (вона розроблена чоловіками і для чоловіків); 2) традиційна теологія не приділяла достатньої уваги жінкам та їхньому досвіду або ж спотворювала реальний стан речей; 3) патріархальність теології призвела до спричинення жінкам великої шкоди; 4) жінки повинні ставати богословами, щоб мати рівні можливості брати участь в розвитку теології; 5) жіночий досвід повинен бути джерелом і критерієм істини для сучасної християнської теології [87, с. 343].

Енн Карр зауважує: “Жінки не претендують на винятковість у пізнанні Бога, вони можуть бути впевнені, що їхній досвід і розуміння Бога спроможні внести важливі, навіть необхідні поправки в образи та уявлення, створені церквою та культурою, в якій панують чоловіки. У християнському середовищі досвід та інтуїція жінки сприяє справжньому

критичному аналізу традиційних та сучасних уявлень про Бога” [308, с. 146]. На переконання представниць цього руху, гендерна нерівність у суспільстві мала своє пряме вираження і в церкві. Так, Памела Дікі Янг зауважує: “Кожне теологічне вчення і концепцію довелось наново досліджувати у світлі зростаючого усвідомлення того, що в церкві жінки піддавались пригніченню такою ж мірою систематично, як і в інших сферах суспільного життя” [308, с. 13]. Найбільш впливовими представницями цього напрямку є професор Гарвардської богословської школи Елізабет Шюсслер Фьоренца, професор історичної теології Розмарі Рутер та викладач теології Йельського університету Летті Рассел.

Характерною рисою теології фемінізму є побудова теологічних рефлексій з позиції жіночого досвіду. Виходячи з того, що класична теологія не враховувала особливості жіночого досвіду, в ній не варто шукати об'єктивну істину. Відтак, теологія фемінізму покликана наново дослідити істину про божественну основу буття. В ній, на переконання представниць даної течії, криється незаперечна істина про особисту гідність жінок, створених за божественною подобою.

Вся попередня історія, яка в західній культурі є загально прийнятою, вважається священною, а відтак, на думку феміністичної теології, повинна бути піддана ретельному аналізу та критиці, оскільки, в дійсності вона є трагічною історією пригнічення жіночої гідності. Р.Рутер вважає, що критичний аналіз положення жінки в християнській історії зумовлює культурний шок і “увесь соціальний та символічний всесвіт руйнується навколо них і всередині них самих. Все, що раніше здавалось їм близьким та знайомим, стає абсолютно чужим” [341, с. 173]..

Теологія фемінізму акцентує увагу на тому, що в християнстві людина не є щось однозначно цілісне як феномен, оскільки усі ознаки образу Божого надаються чоловікові. Очевидний андроцентризм породжує багато питань і зауважень. Увесь розвиток теології хвибує гріхом андроцентризму.

Як зауважує Р.Рутер, “починаючи з висхідного припущення про те, що чоловік слугує взірцем людської особистості, та, відповідно, і зразковим носієм Божої подоби, усі символи, від описання Бога та христології до церкви та її служіння, визначаються з точки зору вкоріненої уяви про верховенство чоловіка та другорядної, підпорядкованої ролі жінки” [341, с. 59].

Теологія фемінізму пропонує перегляд усіх християнських догматів та символів з позиції жіночого досвіду. Онтологічний дуалізм, який осмислюється християнською теологією протягом віків (трансцендентність – іманентність, добро – зло, душа – тіло, природа – дух), в дійсності є, на думку представників теології фемінізму, наслідком патріархального мислення та свідомості. Р.Рутер вважає, що чоловічий дуалізм поділяє реалії, які в дійсності повинні знаходитись в єдності. Чоловічий дуалізм вибудовує ієрархію понять в теорії і в дійсності. Внаслідок цього існують концепції ієрархії добра та зла, панування та підкорення, а також уявлень про вищу та нижчу природу, як природу чоловічу та жіночу [341, с. 188].

В ідеї Бога Р.Рутер пропонує знайти такий варіант його описання, який був би позбавлений будь-яких патріархальних ознак. Це означає, що для опису Бога слід знайти такі категорії, які б абсолютно виходили за межі статі, статевої ієрархії, взаємовідносин тощо. Теолог пропонує визначати Бога як основу буття і називати Його “первісною Матрицею” чи “Бог/иня”. В її розумінні “Бог/иня” поєднує в собі усі дуалістичні початки в динамічне ціле в такий спосіб, що не існує ніякого різновекторного ланцюжка буття, на верхівці якого був би Бог, а знизу створена Ним природа. “Бог/иня” є повною єдністю усього існуючого і, відповідно, все в цьому світі має рівні права.

Р.Олсон вважає, що в теології фемінізму чітко прослідковується тенденція до повної іманентності Бога [87, с. 353]. Однак, можна з впевненістю зауважити, що Р.Рутер запозичує у свою теологію синкретичні

уявлення природних релігій, що підтверджується особливим акцентом на поклонінні Землі, природі Матері Богині тощо.

У христології представники теології звільнення знаходять взірць істинної людини, вільної від патріархальних поглядів та поведінки. Ісус, на думку Летті Рассел, є очевидним прикладом можливості кожної людини стати носієм справжньої людяності. Р.Рутер, однак, взагалі заперечує христологію Халкидонського собору, оскільки не бачить в ній “правдивого викладення месіанської проповіді Ісуса з Назарету та його уявлень про прийдешнє Боже царство” [341, с. 116]. На її думку, Ісус, позбавлений міфологічних нашарувань та патріархального Логосу, є втіленням істинної особистості, природа якої розкривається у фемінізмі. Ісус був визволителем, він засуджував будь-які прояви насилля та несправедливості. У проповідях він вчив не стосовно себе, а щодо майбутнього царства, нового людства, яке буде жити в стані абсолютної єдності, вільного від дуалізму та ієрархій. Це нове царство, новий стан людства і є Христос. Історичний Ісус перетворюється в Христа в новій християнській спільноті, покликаний продовжити особистість Христа [341, с. 138 ].

У своїй теології Р.Рутер виходить за межі намагання відновити гідність жінки, вона претендує на повну перебудову існуючої системи поглядів та антропологічного вчення. Р.Рутер зауважує: “Разом із смертю Ісуса Бог, володар небес, покинув їх, щоб кров’ю вилитися на землю. Новий Бог народжується в наших серцях, навчає нас урівняти небо та землю та створити новий світ без володарів та рабів, правителів та підданих” [341, с. 11].

Зауважимо, що у феміністичній теології можливо виділити дві основні тенденції: реформаторський рух, основою якого є трансформування релігійних інституцій зсередини та революційний рух в основі є створення нової феміністичної релігії. Характерною особливістю реформаторського

руху є переконання в можливості ефективних реформ в церкві. Водночас, революційний рух наголошує на тому, що патріархатна складова є такою неодмінною частиною християнства й так пронизує всю символіку, що її майже неможливо позбутися, зберігаючи християнство як таке.

Феміністична теологія не здійснила широкомаштабного повороту у свідомості сучасників, однак вона, безумовно, постала красномовною ознакою початку нових часів.

На осучаснення християнства була спрямована ще одна течія, яка виникла також на початку 60-х років м. ст. Її представники були переконані, що секулярність світу є проявом Божого промислу і церква повинна запропонувати нове християнство, яке б відповідало часу. Дана течія отримала назву “світське християнство”, або “секулярне християнство”. Єпископ англійської церкви Джон Робінсон вказував на те, що назріла необхідність проголошення віри ясною та зрозумілою сучасною мовою, “віри, яка одного разу була передана святим” [212, с. 1].

Ось що пише Джон Робінсон: “Якщо дивитись в майбутнє, то я думаю, що від нас вимагається дещо більше, ніж осучаснений переказ традиційного ортодоксального вчення. Якщо лише до цього і зведеться наш захист віри, то з часом ми, судячи із всього, виявимо, що нас більше ніхто не слухає, крім крихітного залишку любителів релігії” [212, с. 1]. Він ставить завдання обґрунтувати для сучасної людини ідею трансцендентності, подаючи її реальність в нових, незвичних, тобто позбавлених міфологічного забарвлення, виразах, в поняттях доступних та затребуваних у секулярному світі. У центрі “секулярної теології” перебуває проблема буття людини у сучасному світі в її праксеологічному вимірі.

Одним з антропологічних понять, без яких неможливо дати відповідь на виклики сучасної цивілізації, є Любов – очевидна реальність, яка об’єднує всі культури та світогляди, усі часи та народи. Дж.Робінсон



переконаний, що “вірити в Бога, як в Любов – означає вірити, що в чистих особистих стосунках ми зустрічаємось з тим, що не лише повинно бути, але і дійсно є найглибшою, самою справжньою істиною про структуру реальності. І вірити в це всупереч усій очевидності – приголомшливий подвиг віри. Але це не подвиг самопереконавання в існуванні за межами цього світу Надісоти, наділеної особистими якостями. Віра в Бога – це довіра, майже неймовірна довіра тому, що, в найвищій ступені віддаючи себе в любові, ми не будемо посоромлені, а будемо “прийняті”, що Любов є основа нашого буття, до якої ми врешті повертаємось, як додому” [212, с. 25].

Теологічні пошуки Дж.Робінсона призводять до переконання, що мислити про Бога – це означає осягати та аналізувати глибини особистих відносин або ж точніше – глибини усього існування, “яке інтерпретується любов’ю”. Світобачення, основою якого є реальність, що позначається в особистісних категоріях, тим самим створює остаточну реальність та остаточне значення особистісних стосунків. Бог, що сприймається як остання істина і найглибша реальність, є Любов. Отже, Дж.Робінсон стверджує, що християнське світобачення визнає останньою реальністю, від якої ніщо “не може відлучити нас”, тому що вона – сама основа нашого буття, є “любов Бога у Христі Ісусі, Господі нашому” [212, с. 25]. На переконання теолога, стверджувати, що “Бог є любов”, – означає вірити, що в любові людина стикається з самою фундаментальною реальністю всесвіту, що саме буття в кінцевому результаті наділене цією сутністю. Тому Дж.Робінсон надає любові онтологічного статусу. Слушним є висновок Р.Олсона про те, що Робінсон пропонує розглядати Бога як “міжособистісне поле”, яке пронизує все і об’єднує все живе в єдине ціле. Цим полем є міжособистісна любов, в якій “кінцеве Ти набуває своєї істинної сутності в свободі любові, яка уособлює все навколо” [87, с. 246].

Секулярна теологія освячувала мирське буття людини та пропонувала церкві акцентувати увагу на тимчасовому, а не на вічному, на реаліях світу

цього, а не потойбічного. Вона ставила перед собою питання абсолютно мирського прагматичного характеру – як це буде працювати? Для прагматичного суспільства актуальними є знання та досвід, що є корисними в буденності, а не високі метафізичні пошуки. Відтак, основоположним в секулярній теології постає особистість як джерело будь-якого сенсу. Інший відомий представник цього руху – Харві Кокс (р.1929) зазначав, що секуляризація звільнює “суспільство та культуру від нав’язливої опіки релігії та замкненого метафізичного світогляду” [133, с. 72]. Варто зацентувати увагу на тому, що представники даної течії розрізняли поняття “секулярність” та “секуляризм”. Останній піддавався критиці, оскільки возвеличував науку, що зумовлювало появу нового замкненого світогляду, який буде виконувати функцію релігії.

На думку представників секулярної теології, межа між секулярністю та секуляризмом проходить в тому місці, де знаходиться справжнє християнство. Бог є імманентно–трансцендентний такою мірою, в якій розкривається примирення Бога та світу через Ісуса Христа. Х.Кокс проводить думку, що секулярність стверджує істинну людину, яка, слідуючи за Христом, є вільною та відповідальною в секулярному світі. У книзі “Мирський град” теолог розкриває думку про те, що секуляризація проголошує свободу в усіх галузях мирського буття як факт дорослості суспільства та людини. Акцент на автономії особистості, її свободі у світоглядній сфері, в царині побудови нею власного буття відповідно до системи вільно вибраних світоглядних, в т.ч. й релігійних уявлень, на повазі до її вибору, її гідності (як і до всіх людей) набуває рис онтологічної та антропологічної основи. Відтак, сутність людини в умовах урбанізації набуває нових аспектів. На його думку, нова форма співжиття найбільшою мірою формує людину, близьку до створення у своїх стосунках справжнього царства Божого [133, с. 132].

Ідеї Х.Кокса мали велику популярність, оскільки виражали прагнення молоді 60–х років минулого століття мати свободу в секулярному світі, але, при цьому залишатись християнами. Запропонований теологом образ Бога та образ людини найбільшою мірою відповідав прагненням того часу. Однак, успіх нової теології не був тривалим. Особливої критики зазнала ідея Х.Кокса про людську зрілість та відповідальність, занурення Бога у світ такою мірою, в якій між людським та божественним втрачаються межі. Як реакцію на означену критику, Х.Кокс пропонує “теологію надії”, в якій знаходить шляхи подолання негативного впливу теології смерті Бога та межової іманентності.

У висновку зазначимо, що результатом діяльності радикальних течій, які проголошували “смерть Бога”, була певна розгубленість в теологічних колах на початку 70–х років м.ст. Головною причиною стало те, що теологія “смерті Бога” закріпила переконання у тому, що відтепер функції церкви повинні визначатися сучасним світом, у зв’язку з чим позиції традиційної теології, заснованої на визначальній ролі церкви, стають надзвичайно хиткими.

Наприкінці ХХ століття для характеристики сучасної ситуації починає активно використовуватися термін “постсекулярність”, що пов’язаний з критикою світської ідеології, і дає людині можливість повернутися до християнських цінностей. Терміни “секулярність” та “постсекулярність” є загальноживаними у теологічному діалозі, що розгортається у ХХ–ХХІ столітті, й передовсім мають відношення до антропологічного виміру. Отже, постсекулярність – це не лише повернення до релігії, але й до духовних основ буття, до ідеї цілісної людини. Тому, як зазначає сучасний дослідник Г.Л.Тульчинський: “...відмова від радикальної секуляризації трактується як міра самозбереження людини, антропологічний імператив. Така “антропологічна місія постсекулярної парадигми” бачиться не стільки в поверненні релігії, скільки в поверненні

Онтологічної людини в нових формах, адекватних сучасності з її плюралізмом антропоморфності. При цьому під Онтологічною людиною розуміється загальне визнання сучасною філософією принципіальної “відкритості” людини і особистості, формування яких реалізується тільки у “виході за свої межі”, “зустрічі з Іншим” [242, с. 51]. Релігія дає досвід такої “відкритості”, проте цей досвід не менш повно реалізується в соціальних контактах, стосунках, комунікації тощо.

Термін постсекулярність використовується і в Україні. За думкою М.Черенкова, церква має всі шанси на повернення, яке дослідник асоціює з відкритістю суспільства до інновацій. Звертаючись до одного з сутнісних проявів людського буття, а саме до соціальності, він зазначає, що суспільство без регіональних і культурних меж, що має лише етичні кордони, має стати місцем повернення церкви: “Церква повинна служити майбутньому, тому що з ним приходить царство Боже. Вона повинна передбачати оновлення, пробудження, відродження і служити їм, готувати їх, виховувати їх діячів. Потрібно зосередитися на підготовчій роботі заради майбутнього, а не на реагуванні та боротьбі з тим, що віджило і вже агонізує” [279, с. 380].

Німецький теолог Вольфхарт Панненберг (1928–2014) розробляє власну антропологію як протиставлення діалектичному богослов'ю. На відміну від К.Барта та інших представників цього напрямку, В.Панненберг не протиставляє релігійну віру, Божественне Одкровення, з одного боку, та культуру, науку, з іншого, у процесі пізнання істини. Він піддає критиці діалектичну теологію через те, що вона нехтує місцем і роллю Одкровення в історії та культурі. Людина повною мірою розкривається саме в історії та культурі і богослов'я повинне будувати на цьому антропологію. В праці “Антропологія в богословській перспективі” теолог чітко окреслює власну позицію. На думку В.Панненберга, релігія виводиться із таких даностей, які помилково вважаються фундаментальними. У своїй історії вони є

незалежними від релігії, а відтак релігійні положення постають як вираження суб'єктивних потреб, які є предметом психології чи соціології. Отже, релігія втрачає свою значимість в ролі фундаментального і конститутивного антропологічного феномена.

В.Панненберг ставить собі за мету дослідження можливості обґрунтування антропологічних коренів релігії. “У питанні про природу людини, поставленому в секулярній культурі Нового часу, – пише він, – жодна сторона людського буття не перебувала в такій зневазі, як релігія. У сучасній свідомості релігія із всезростаючою визначеністю постає як якась вторинна потреба, що не стосується конститутивних рис сутності людини”[336, с. 135]. На його думку, релігійний вимір людського буття приречений на відокремлення та втрату своєї антропологічної значущості у випадку, якщо буття людини онтологічно не пов'язане з релігією. Ця обставина не враховується науками про людину. Відповідно, це складає суттєву проблему, оскільки без усвідомлення конститутивного і невід'ємного значення релігійного виміру для антропології християнське вчення про природу людини “зависає у повітрі” і нездатне відстоювати свою істинність. Основа антропології В.Панненберга полягає в ідеї “відкритості людини світові” як її звернення до Бога. Це, вважає теолог, є єдина і головна умова можливості людського способу буття.

На думку В.Панненберга, об'єктивне становище людини в світі слід обґрунтовувати не біологічно, а теологічно. “Відкритість” є суттєвою рисою людини, яка відрізняє її від тварин. Він акцентує увагу на тому, що “відкритість” не слід розуміти лише в контексті культуротворчості. Безкінечність культурного прогресу вказує на те, що людина щоразу виходить за межі досягнутого. Метою цього руху може бути лише щось безкінечне, тобто Бог. Таким чином, “відкритість людини світу припускає її співвіднесеність з Богом” [336]. В.Панненберг доходить висновку, що як в біологічній, так і теологічній антропології, сутність людини визначається

через інстанцію, яка не ідентична людині. В біологічній антропології дійсність людини визначається через відчуження від природи, в теологічній - через відчуження від Бога. Відтак, суттєві положення біологічної та філософської антропології можуть бути перетворені в теологічні.

В.Панненберг наголошує, що потрібно відмовитися від того, щоб зрозуміти людину, виходячи тільки з людини: потрібно побачити, що по самій своїй суті людина є істотою, відкритою світові й тому, що над світом [336]. Потрібно відкрити двері трансцендентному і спрямованість людини до трансценденції зрозуміти як її характерну визначальну рису. Відтак, за В.Панненбергом, релігійність є органічною частиною природи людини і призначення людини полягає в тому, щоб бути втіленням образу Божого, який повністю розкривається в здатності людини бути “відкритою для світу” [336]. Тільки Бог здатний привести в гармонію внутрішнє “Я” людини з її співвіднесеністю із світом. Нарешті, відкритість людини означає непередбачуваність її майбутнього. Сенса історії як здійснення сутності людини – єдність історії і те, що вона володіє майбутнім, – гарантом всього цього є тільки Ісус Христос. Відкритість людини світу, якщо її інтерпретувати як замкненість в світі, здатна призвести лише до трагічних наслідків. В антропології В.Панненберг знову приходить до висновку про необхідність усвідомлення людиною меж своїх можливостей.

Однак зрозуміти антропологію В.Панненберга можна повною мірою через його вчення про Святий Дух. Сутність Бога очевидно розкривається в динамічному дусі, тобто в третій іпостасі Трійці. Пневматологія В.Панненберга є спробою показати шляхи присутності духа в божому творінні та людському житті. Дух є полем, яке є властивістю життя Бога і світу, тому що собою воно пронизує усе існуюче. Тому божі творіння мають співучасть в Богові Духом. Отже, Дух виступає як певне середовище проживання усіх творінь і одночасно Він дає їм життя. Відповідно до своєї природи, здатності бути відкритим в майбутнє, Дух піднімає божі творіння

над їхнім середовищем і спрямовує у майбутнє. Така дія Духу є причиною і можливістю кінцевого “я”, людської особистості, піднятись над своєю природою і отримати якісно нове життя в Ісусі Христі, яке повною мірою розкривається в церкві. Таїна людської особистості, на думку В.Паненберга, є Божим даром. І саме ця таїна є причиною відповіді або мовчання людини на поклик Бога. Тому, погоджуючись з думкою К.Уколова про те, що “антропологія Панненберга набуває христологічної основи: Христос, який існує в своїй цілісній боголюдській особистості в довершеній відкритості до Бога і у відношенні до інших людей, визначає призначення також і усіх інших людей до спілкування з Богом та ближніми” [249, с. 34 - 46], водночас зауважимо, що фундаментальною основою можливості людського устремління до Бога, за Панненбергом, все ж таки є здатність людини до співучасті в Богові Духом Святим, що дає нам підстави стверджувати тяжіння антропологічної та теологічної позиції Панненберга до класичного протестантизму.

У контексті структуралістських та постструктуралістських філософських пошуків постає наративна теологія, що включає в себе велике різноманіття течії, об’єднаних вирішенням загальної проблеми. Наративна теологія починається з питання: що означає бути людиною в сучасному світі? Відповідь на це питання теологи знаходять в історії. Людський досвід, на думку представників цієї течії, завжди має свій вираз в оповіді [87, с. 411]. Р.Олсон вказує на те, що представники християнської наративної теології зосереджують увагу на конкретних історичних подіях, які знаходяться у самій основі християнського віровчення, у вигляді Біблії та переказів християнської церкви, які ведуть до викуплення гріхів людини, стаючи частиною її власної історії, і в такий спосіб, основою її самосвідомості та існування її як особистості [87, с. 411]. Відтак, будь-які переконання коріняться в тій чи іншій оповіді, в контексті якої вони набувають сенсу. Конфлікт світобачень та моральних норм обґрунтовується

конфліктом “пояснюючих історій” [87, с. 412]. Отже, оповідь є надзвичайно важливою для протестантської антропології, бо вона відіграє основоположну роль в усвідомленні та сприйнятті релігійних переконань.

Р.Олсон вказує на те, що в основу наративної теології було покладено концепцію потрійної природи Божого Слова, за К.Бартом, – Слова, втіленого, письмового та проповідованого [87, с. 416]. Із цієї концепції виводяться два основні виміри одкровення. Перший – втілення Ісуса Христа як історична подія, в ході якої Боже Слово стало зримою реальністю. Це розкриває нам зміст одкровення – що чи кого воно нам одкриває. Другий вимір – суб’єктивний досвід окремих людей та спільнот, в якому розкривається те, яким чином Слово Боже стає реальністю в потоці людської мови. Ідеї К.Барта постали основою побудови антропологічних концепцій, в яких провідна роль поєднання людства та Бога належить історії. Ця ідея стає ключовою для наративної теології.

Однією із головних проблем, що постала перед представниками напрямку наративної теології, є необхідність пов’язати біблійні історії зі структурою реальності. Деякі мислителі використовували структуралістський підхід до наративної теології. Так, на їхню думку, найкращим засобом для розуміння структури реальності є структура та форма біблійної історії. Головне питання звучить так: як виражається зміст історії, якщо виходити з того, що спосіб оповідання багато в чому визначає його предмет.

Представник Йельської богословської школи, лютеранський теолог Ганс Фрай поставив собі за мету встановити зв’язок між загальною структурою біблійної оповіді та структурою реальності [87, с. 415 - 425]. В роботі “Затемнення біблійної оповіді” Г.Фрай концентрує увагу на тому, що в західній теології відбулося певне відокремлення сенсу історії від її істини, результатом чого є порушення зв’язку між оповіддю та реальністю. Таке розділення зумовило появу двох самостійних та несумісних дисциплін



– біблійну теологію та історичний критицизм. Як зауважує Р.Олсон, Г.Фрай вбачав в таких герменевтичних системах загрозу того, що ставлення читача, тобто сам процес розуміння, буде визначати умови тлумачення тексту, в такий спосіб намагаючись вмістити сенс тексту в деяку схему, так що в центрі дослідження постає єдина структура розуміння, а не сам текст [87, с. 420]. Р.Олсон вважає справедливою критику Г.Фрая аналізу оповідей про Ісуса. Він зазначає, що теологи відокремили Ісуса від контексту біблійної оповіді та через це замінили біблійну історію іншою, вважаючи помилковим те, що вона більш правдиво зображує реальність [87, с. 420].

Наративна теологія має більш тісний зв'язок з антропологічною проблематикою, ніж може здатися на перший погляд, бо вона має на меті вихід за межі оповіді і розкриття проблеми людини в історії. В межах наративної теології виокремлюється течія, яка намагається сформулювати етичні принципи, що виражені засобами біблійної оповіді, та визначити те, яке значення вони мають для нашого життя. В цьому контексті виділяються такі основні питання: важливість етики для вирішення теологічних задач, важливість наративу для етики, важливість таких концепцій, як “характер” та “співтовариство”.

Ще одним проявом наративної теології у сфері протестантської антропології є вивчення життєвого прикладу релігійних діячів у формі оповіді – біографії. У 80–ті роки минулого століття баптистський теолог Джеймс Макклendon випустив книгу “Етика: Систематична теологія”, в якій розгорнув ідею щодо ролі біографій великих релігійних діячів у формуванні образу особистості як у релігійній громаді, так і в кожному конкретному життєвому прикладі. Він акцентує увагу на розробці оповідальної етики та на її основі систематичної антропологічної концепції. Основною ідеєю постає необхідність правильного формування характеру, розвитку добродетності в успішному житті людського суспільства та ролі

оповіді в процесі формування такої добродієності. Головним мотивом стає гасло: “істинно християнська етика повинна мати характер оповіді” [328].

Продовжує обґрунтовувати означений підхід американський теолог Стенлі Хауервас (1940), що вбачає в оповіді “вічну категорію”, завдяки якій ми розуміємо роль і місце релігійних переконань у становленні людини [323]. С.Хауервас вказував на те, що особистість людини також варто розглядати як оповідь. Стикаючись в перебігу життєвих подій з конфліктом ролей та цінностей, особистість потребує поєднуючої динаміки оповіді з її переплетінням сюжетних ліній та персоналій [323]. С.Хауервас акцентує увагу на тому, що предметом етики повинен бути не аналіз вчинку (що є гарний вчинок?), а аналіз людини як такої (що є гарна людина?). На його думку, поняття “гарна людина” безпосередньо пов’язано з оповідальним співтовариством.

Певною мірою С.Хауервас піднімає етику над теологією. Така позиція слідує із розуміння теологом ролі переконань в житті особистості. На його думку, особистість не є статичним явищем, бо ж формується і розвивається в “процесі нашої історії”. Велику роль у її формуванні відіграють переконання. Основне завдання особистості полягає не у пошуках метафізичної відповіді про будову світу, а в наверненні її “в істинну віру через співтовариство людей, які бережуть вірність єдиному істинному Богу” [324]. Цей процес, на його думку, тісно пов’язаний з істиною. Теолог зауважує: “Коли особистість і природа знаходяться у правильному співвідношенні, ми пізнаємо істину нашого існування” [323]. Факт, що пізнання істини пов’язано з перетворенням особистості, слугує основою оповідальної природи етики.

В антропологічній теорії С.Хауерваса розкриваються три взаємопов’язані концепти – характер (добродієність), картина світу та оповідь. Під характером він визначає сукупний фактор, який визначає людські дії, “наш усвідомлений намір базувати свої вчинки та тих чи інших

причинах”, оскільки наш характер відкривається та формується в процесі співвідношення вчинків з обраними причинами [323]. Але життя особистості не завершується раціональним формуванням, воно обов'язково вміщує в себе картину світу, відповідно до якої формується “певне уявлення про світ та намір стати тим, що ми бачимо” [324]. Отже, на формування нашого характеру впливають наші уявлення про себе та світ, що є навколо нас. В означеному порушується питання співвідношення індивіда, індивідуальності та особистості, є що актуальною філософською проблемою і в сьогодні. Мислитель осмислює означене питання в контексті релігійної свідомості, водночас, надаючи йому всезагального характеру.

Наступна категорія, яка має значення для формування особистості – це оповідь. Картина світу не формується на порожньому місці. Людина має уявлення про світ через образи та символи, які розкриваються в історіях. Наші уявлення формуються та набувають сенсу, завдячуючи оповідальному контексту, в якому ми живемо, “історіям, які навчили нас складати історію власного життя” [323]. Відтак, історії (оповіді) не лише описують світ в його минулому чи сучасному стані, вони також формують наші уявлення про те, яким цей світ має бути. С.Хауервас переконаний, що історії “надають нам мужності, гідної людського існування” [323].

Дослідник Р.Олсон висловлює думку, що теологічний підхід С.Хауерваса закономірно призводить його до висновку про основоположну роль християнського співтовариства, в якому формується істинно людський характер, а також визначальну роль соціальної етики в контексті соціального служіння церкви [87, с. 425]. Зазначимо, що розуміння ролі і місця співтовариства в процесі становлення особистості не є відкриттям у галузі антропологічного знання. Більше того, в контексті християнства, з перших років його становлення, значення общини, тобто співтовариства сучасною мовою, мало основоположне значення. Якщо визнати за основу

християнське розуміння істинної сутності людини, тобто прийняття нею Христа, то, висновок С.Хауерваса лунає в унісон з усіма християнськими течіями та конфесіями щодо визначальної ролі церкви у цьому процесі. Новаторським є висновок мислителя про визначальну роль соціальної етики в контексті соціального служіння церкви.

Підсумком теологічних побудов С.Хауерваса є його заклик до християн пригадати, що їхнім головним завданням в суспільстві є необхідність “бути співтовариством людей, здатних почути історію Бога, що подається для нас в Писанні, та жити згідно з цією історією” [324], тобто бути співтовариством, здатним виховувати в людях добродієвості, необхідні для того, щоб нести в світ Божественну істину [324].

У нарративній теології висхідною посилкою стає бачення, згідно з яким самосвідомість людини має оповідальну структуру і оповідь відіграє вирішальну роль у словесному виразі самосвідомості кожної людини. Відповідно, для нарративної теології взаємозв'язок між оповіддю та одкровенням Бога в історії є очевидним. І категорія оповіді використовується теологами як принцип систематичного пояснення християнського віровчення. Отже, метою систематичної нарративної теології постає розкриття основних християнських вчень в такий спосіб, щоб показати нормативну значимість оповіді в людському досвіді в цілому і в християнській вірі зокрема.

Оскільки головною темою нарративної теології є саморозвиток особистості, автобіографія (сповідь) відіграє в ній значну роль. Біографії розкриваються під кутом взаємозв'язку саморозвитку особистості та християнського віровчення. Представники нарративної теології знаходять в оповіді глибоке антропологічне коріння. Через розкриття сюжету, біографії персонажів історія допомагає відповісти на питання про походження, мету та сенс людської душі. Релігійна автобіографія є свідомством того, що спасіння окремих людей та християнських співтовариств ґрунтується на

біблійній оповіді. Люди та співтовариства не можуть мати викуплення поза їхніми історіями, оскільки вони невід'ємні від їхньої самосвідомості. Тому мета наративної теології – використати християнське віровчення, втілене в церковних оповідях, для нового трактування особистого та суспільного існування.

Відтак вирішення питання про співвідношення індивідуального та суспільного в контексті формування особистості, у наративній антропології вирішується на користь суспільного чинника, ключовою категорією якого постає біблійна оповідь. Людина, як духовна істота, має джерелом свого становлення життєвий досвід біблійних персонажів та релігійних діячів.

В центрі наративної теології – інтерес до розвитку людської самосвідомості, що тісно пов'язаний з оповіддю, оскільки вона є найбільш змістовною формою виразу самосвідомості особистості. Так, американський теолог Джорж Струп зосереджує увагу на конкретних історичних подіях, що лежать в основі християнського віровчення та стають частиною власною історії людини, тобто основою її самосвідомості та існування як особистості [346, с. 17].

Ступінь розвитку самосвідомості має не лише історичне, а й соціальне підґрунтя. В історичному аспекті розвиток самосвідомості ґрунтується на спогадах. Людина дає оцінку тим подіям, які зберігає в пам'яті, і, в такий спосіб, наділяє сенсом своє життя. Отже, самосвідомість – це модель, яку пам'ять формує із особистої історії людини та проектує на її майбутнє. Не останню роль у цьому процесі відіграє пояснювальна схема, в якій втілені особистісні моральні та духовні цінності, ідеали та цілі. На формування цієї складової особистості впливає соціальне середовище. Відтак, саморозвиток відбувається і в соціальному аспекті, де знаходяться категорії, які складають особисту систему тлумачення. Отже, саморозвиток особистості є складним процесом, на який має вагомий вплив суспільство, що у ньому перебуває особистість. На наш погляд, вирішуючи одну із центральних

проблем філософії – проблему людської свідомості, мислитель порушує питання антропологічного часу (людина перебуває одночасно в трьох вимірах - пам'ять формує сьогодення із особистої історії людини та проектує на її майбутнє) та надає перевагу соціальному чиннику в цьому процесі.

Цікавими в антропологічній концепції Дж.Струпа є поняття хроніка та трактування. Трактування відіграє в процесі формування особистості основоположну роль, оскільки поза трактуванням усі події життя людини втрачають будь-який сенс. Тому трактування робить особисту оповідь історією та формує самосвідомість особистості.

Самообман постає у Дж.Струпа формою похибки в людській свідомості, яка виражається в розбіжності між реальними подіями людського життя та тим трактуванням, яке людина їм надає. Як і саморозвиток, так і самообман у Дж.Струпа тісно пов'язані із соціальним аспектом оповідей, які визначають самосвідомість. На його думку, співтовариство обмежує людську здатність до самообману, шляхом засвоєння загальноприйнятих традицій. Означена позиція притаманна як релігійному світогляду, так і секулярним ідеологічним системам.

Дж.Струп дає чітке визначення поняття «співтовариство»: «Співтовариство – це група людей, що об'єднані спільним минулим і які вважають, що певні події цього минулого відіграють вирішальну роль у трактуванні теперішнього. Вони дивляться в майбутнє із спільною надією та виражають свою самосвідомість посередництвом спільної оповіді» [346, с. 132 - 133]. Для представників наративної теології співтовариство відіграє вирішальну роль у процесі формування людини, що відбувається, у тому числі, через засвоєння християнських оповідей, яке можна здійснити за всіма правилами лише в християнському співтоваристві. Саме так формується самосвідомість християнина. На наш погляд, мислитель сформулював засобами мови, зрозумілими для сучасної людини, базові

підвалини формування у індивіда стійких релігійних переконань, тобто формування стійкого релігійного світогляду, з визначеною системою цінностей онтологічного та антропологічного характеру. Означена система притаманна переважній більшості релігійних традицій. Важливою категорією в цьому процесі постає категорія істини. Сформулювати стійку світоглядну позицію (в даному випадку – віру) можливо лише на ґрунті ствердження певного світогляду як єдино істинного.

Цікавим, на нашу думку, є те, що Дж.Струп розуміє самосвідомість людини (навіть християнина) як відкрити, не замкнену на власних уявленнях, систему, яка здатна розвиватись під впливом інших культур та традицій. Теолог вводить поняття “зіткнення оповідей”, яке відображує зустріч людини із смисловою схемою іншого співтовариства. Ця зустріч може бути кризовою, оскільки здатна породжувати сумніви в трактуванні власної історії, але, в будь-якому випадку, вона є рухомим елементом розвитку самосвідомості. На думку Дж.Струпа, віра остаточно формується, коли людина входить в співтовариство, створюючи свою самосвідомість за допомогою його (співтовариства) оповідей та символів.

Зауважимо, що антропологічна концепція Дж.Струпа є досить актуальною для сучасного поліконфесійного середовища. В умовах потужних взаємовпливів релігій формування базових стійких переконань щодо істинності власної релігійної системи є доволі гострою. Ствердження факту відкритості людської свідомості до світоглядних впливів не вирішується мислителем в контексті традиційного християнського трактування як гріховної спокуси, а вирішується в контексті уявлень сучасної психології, що, безумовно, робить її зрозумілою для секуляризованого світогляду.

У другій половині ХХ століття в багатоголосі протестантської антропології можемо виокремити напрям, представники якого закликають повернутись до вчень, що незаслужено забуті сучасними мислителями.

Різноманіття питань та відповідей у протестантській теології минулого століття не мало конструктивного впливу на класичних послідовників Реформації. Ця консервативна течія протестантизму отримала назву *євангельського руху*. Викладач баптистської семінарії Карл Генрі проковує протестантський консерватизм до діалогу із сучасністю і зумовлює нове звучання фундаменталістського протестантизму в ХХ столітті. Він закликає однодумців до відтворення історичного християнства як головної світової ідеології, оскільки, на його думку, “звістка про божественне викуплення здатна здійснити вплив на усі сфери життя” [312, с. 16].

Головні свої ідеї К.Генрі висловив у фундаментальному шеститомному виданні “Бог, одкровення та авторитетність Писання” [312]. В контексті антропології цікавим є розуміння К.Генрі раціональної природи Євангелія, як Слова Божого. Він показує, що Одкровення об’єктивне, концептуальне та логічно послідовне, оскільки в ньому “живий розумний Бог” звертається безпосередньо до людського інтелекту [312, с. 213]. Така позиція створила підґрунтя для піднесення людського інтелекту до положення основного елементу людської особистості. Образ Божий в людині, на думку К.Генрі, розкривається через пізнання Бога, раціональну компетентність та етичну відповідальність [313, с. 405].

Підводячи підсумок, маємо зазначити, що протестантська антропологія другої половини ХХ – початку ХХІ століття перебуває у філософському та культурному контексті свого часу, про що свідчить спектр досліджуваних проблем: від екзистенційних пошуків та філософії життя до постмодерністських роздумів про смерть людини та Бога, гендерної проблематики та наративу як єдиної онтологічної та антропологічної реальності.

Окреслимо основні тенденції протестантської антропології другої половини минулого століття, що постають в антиномічному вигляді. По-перше, це протиріччя двох визначальних тенденцій: з одного боку,



крайнього плюралізму протестантських течій, з іншого, - спрямування до об'єднання в екуменічному русі. По–друге, хоча сучасну протестантську антропологію, що зазнала впливу постмодерної ідеології, ми можемо позначити як секулярну, останнім часом релігієзнавці відмічають тенденцію до повернення релігії в життя людини, це нове явище отримує назву – постсекулярність. По–третє, хоча низка протестантських деномінацій пропагує невтручання у справи держави та нівелювання громадського життя, існує протилежне прагнення, згідно з яким саме проблема соціального служіння стає однією з визначальних. По–четверте, тяжіння до модернізації, що притаманне певним течіям, протиставляється закликом до традиційності, які ми можемо помітити, наприклад, у євангельському русі. Завдяки цим протилежним позиціям, осередкам яких є антропологічна проблематика, складається досить суперечливе уявлення про епоху в цілому. Спробуємо розглянути кожен з цих розбіжностей окремо.

Плюралізм протестантських течій позначається й розмаїттям антропологічних поглядів. Починаючи з концепції А.Швейцера, яка була швидше етичною, аніж релігійною, продовжуючи “радикальною теологією” та “теологією надії”, здійснюючи перехід до “феміністичної” та “нарративної теології”, перебуваючи то у межах секулярної, то постсекулярної парадигми, протестантизм завжди є напрямком, що зазнає постійного становлення.

Цікавим є той факт, що, незважаючи на неоднорідність та розбіжності у поглядах, які є однією з головних рис протестантизму, саме в протестантському середовищі ще на початку ХХ століття зароджується екуменічний рух, що остаточно сформувався в другій половині минулого століття з утворенням Всесвітньої ради церков. Екуменізм лише на перший погляд прямо не стосується відношення антропологічної проблематики, проте, він покликаний дати відповіді на питання, що хвилюють сучасну

людину, та є спробою створення ойкумени, як загального простору, придатного для кожної людини. Так, за визначенням православного священника І.Мейендорфа, із зародженням екуменізму “почалося певне перенесення акценту “з Бога на людину”, або з богослов’я на антропологію. Цей напрям мав на меті не змінити основне завдання екуменізму, а лише розкрити сенс церковної єдності у світлі Божого задуму про усе творіння і про людину особливо. Ніяке християнське богослов’я не може відмовити в законності цьому новому підходу, якщо він ґрунтований на здоровій методології у вивченні людського (humanuni)” [161]. За думкою І.Мейендорфа, всі інші проблеми є вторинними у порівнянні з основним питанням християнської віри – кінцевою і вічною долею людини.

Характеризуючи ці твердження І.Мейендорфа, представник протестантизму Каролі Тот стверджує, що враження, нібито екуменічний рух відмовився від завдання досягнення єдності Церков на користь завдання досягнення єдності людства, є хибним: “Єдність Церков повинна зберегти першочерговість в якості завдання екуменічного руху, проте не як самозначущого завдання; зусилля в цьому напрямі служать знаряддям для досягнення ще величнішої єдності. Всесвітня Рада Церков покликана сприяти зближенню усіх народів світу” [93]. Таким чином, на думку теолога, протестантська церква не може залишатися осторонь тих зусиль, що здійснюються нині для єдності усіх народів.

Сучасні вітчизняні дослідники зазначають, що в Україні саме протестантська спільнота однією з перших зробила крок до формування “громадянської релігії”, як вказує Л.Филипович: “На Майдані народилося екуменічне поняття “наша українська церква”, яка не фокусувалася на конфесійних або церковно–інституалізаційних особливостях. Ніхто, як правило, не запитував, до якої церкви належить та чи інша молитовна палатка, священник якої юрисдикції править у ній” [252, с. 46]. Характеризуючи події, що відбувалися на Майдані, М.Романюк пише, що

саме у той час виявилась можливість постійнодіючої міжконфесійної співпраці та молитви, саме Майдан поставив “у молитовне коло православних та п’ятидесятників, греко–католиків та баптистів, римо–католиків та євангельських християн. Що в цьому доброго? Це добре свідоцтво для українців: спільно працювати, заступатися та турбуватися про народ можна, й не поділяючи богослов’я та обряд. Найголовніше – ім’я Господа Ісуса Христа має бути проголошене та прославлене – а в Ньому ми, як не розділяй, були й залишаємося об’єднаними” [214]. Отже, можемо стверджувати, що незважаючи на розмаїття течій, пізній протестантизм є глобалістським за самою своєю суттю та тяжіє до екуменічного руху.

Ще однією тенденцією, як вже було зазначено, стало коливання антропологічних уявлень у діапазоні секулярність – постсекулярність. Ідея секулярності має різні втілення в історії теологічної думки: від “смерті Бога” та концепції “повнолітнього світу” до розмислів про свободу та відповідальність людини. Втім, ми не маємо підстав стверджувати, що сучасна протестантська антропологія сповідує лише секулярний підхід. Постмодерністські рефлексії призводять до думки про необхідність відродження аксіологічних засад буття сучасної людини. У зв’язку з чим все активніше починає використовуватися термін постсекулярність, який свідчить про те, що людина втомилася жити в світі без Бога та потребує повернення до релігії і духовних цінностей.

Незважаючи на лояльне ставлення до держави, яке дуже часто межувало з політикою невтручання до справ останньої та концепцію, згідно з якою гріховна за своєю природою людина не може стати частиною ідеального суспільства, представники більшості протестантських деномінацій завжди надавали провідну роль соціальному служінню, в якому вбачали сенс свого земного існування та втілення християнських заповідей. Саме таке ставлення до проблеми людини та суспільства ми можемо помітити у соціальній доктрині адвентистів. У сучасному світі

відбуваються стрімкі зміни, суспільні процеси стають настільки глобальними, що можна вести мову про існування всесвітньої єдності людей. При цьому сам Бог виявляється дивовижною “єдністю особистого і соціального” [214]. Тому важливим аспектом людської природи, створеної за образом і подобою Бога, є гармонійна єдність індивідуального і суспільного. Сам принцип соціального служіння формулюється у доктрині адвентистів наступним чином: “Служити сумлінно своїй країні – означає наслідувати приклад біблейських героїв. Християни-адвентисти наслідують новозавітному принципу – завжди вірно служити своєму суспільству, незалежно від свого соціального становища” [214]. Гріх, що існує у людині і суспільстві, не дозволить прийти до досконалого устрою цього світу, але звідси зовсім не випливає, що необхідно відмовитися від прагнення реалізувати в житті суспільства євангельські принципи справедливості і любові.

До соціальної проблематики повертають нас і події на Майдані. Як зазначає М.Черенков: “Необхідно відмовитися від “лише” і повернутися до цілісної місії, коли й особистість, і суспільство, й проповідь, і співучасть, і духовне, й соціальне, й моральне, й політичне стануть доповнюючими частками загальної християнської соціальної “картини світу” [280, с. 381]. Майдан сколихнув багато питань, що належать до антропологічної царини, до яких ми можемо віднести проблему єдності церков; проблему взаємовідносин між людиною і владою; питання про те, яку позицію мають займати протестантські деномінації стосовно соціальних проблем, про ставлення протестантських конфесій до державних справ. Стала помітною й відсутність чіткого визначення щодо етичної проблематики: як має людина відповідати на насильство та несправедливі дії влади, яким має бути ставлення до соціальних протестів.

Представник євангельського руху Д. Кондюк стверджує, що є нагальна потреба у поверненні до проблеми людини: “Повага до

морального вибору людини закладена Богом, бо Христос постраждав за наш моральний вибір. Постмайданівське богослов'я – це виховання любові до людей. І це треба донести до парафіян, інакше ми складемо власноруч ідола зсередини. Пам'ятайте, що ми боремося не за владу, а проти ненависті серед людей” [31, с. 373]. На Євромайдані відбулася унікальна подія не лише в соціальному чи громадському, але й в антропологічному окресленні, як зазначає сучасна дослідниця О.Горкуша: “протестанти (лютерани, баптисти, п'ятидесятники) стали живою церквою, яка живе й діє в людях, конкретних особистостях, що беруть на себе персональну відповідальність за перетворення дійсності...” [84, с. 67]. Майдан актуалізував цінності, що належать саме до антропологічної сфери, серед яких і первинна цінність людської особистості, бо саме зазіхання влади на особисту свободу призвело до політичної кризи. Оскільки представники протестантських течій намагаються чинити вплив на формування морально–ціннісних установок сучасного українського суспільства, маємо зазначити, що серед проголошуваних цінностей можемо побачити наступні аксіологічні орієнтири: сімейні цінності, здоровий спосіб життя, доброчинність, захист прав людини, ринкова економіка, свобода совісті й слова [15, с. 11].

Незважаючи на те, що у сучасному протестантизмі зустрічаються течії, представники яких тяжіють до ортодоксії, однією із характерних рис протестантської теології ХХ століття постає прагнення “осучаснити теологію”, тобто адаптувати християнство до реалій сучасного світу. Відповідно, трансформуючись, антропологічна проблематика знайшла своє відображення у таких ключових питаннях як вчення про суспільство та історичний процес. Також, результатом такого прагнення постала поява теологічних вчень, які намагалися позбавитись від супранатуралістичних уявлень про трансцендентне та подолати суперечність трансцендентно–іманентного виміру. Це давало підстави критикувати їх за створення концепцій сучасного християнського пантеїзму. Зокрема, Т.Борозенець,

зауважує, що в “новій” теології наявні два напрями пантеїзму – пантеїстично–антропологічний та пантеїстично–онтологічний [37, с. 76]. До першого він відносить теологію “безрелігійного” християнства Д.Бонхоффера, теологію “біблійного християнства”, яка представлена працями англіканського єпископа Дж. Робінсона, літературного критика Г.Ваханян та соціолога Г.Кокса, теологію “християнського атеїзму”, яка виражена в працях Т.Альтіцера, теологію “без Бога”, розроблену американськими богословами В.Гамільтоном та П.Ван–Буреном. Т.Борозенець слушно зауважує, що відкидаючи традиційне розуміння потойбічного християнського Бога, означені теологи створюють концепції з поглибленим акцентом на іманентності, причому Бог виступає іманентним саме людині, її земній діяльності та її потребам [37, с. 77]. В такий спосіб християнське вчення набуває характеру світськості, носить занадто приземлений характер і звернене до земних реалій.

До пантеїстично–онтологічного способу модернізації християнства Т.Борозенець відносить філософсько–онтологічну чи екзистенційну теологію П.Тілліха та “теологію прогресу” Ш. Огдена, Д. Кобба, які спираються на філософію А.Уайтхеда та Ч.Хартшорна. Відповідно, в означених концепціях світ перебуває в Бозі а Бог перебуває у світі, Він є трансцендентним і іманентним одночасно.

Відповідно і в протестантській теології постає необхідність нової Реформації. Як зауважує М.Черенков, “майбутнє християнського світу пов’язано з Реформацією Церкви: або ж буде Реформація, або ж не буде майбутнього... Але ми знаємо, що майбутнє є, і воно пов’язане з оновленням Церкви, перетворенням світу та грядущим Царством” [279, с. 5].

Описана вище взаємодія протестантської теології та соціокультурних викликів ХХ століття наочно демонструє живу реакцію протестантської теології на антропологічні запити та пошуки. Ці запити продовжуються і

сьогодні, що виражається в суспільній свідомості наявністю очікування змін, які породять суспільства значно вищого щаблю розвитку.

### **Висновки до розділу**

XX століття, відповідно до злетів і падінь людського духу, увійде в історію людської цивілізації, як одне із найсуперечливіших. Це пов'язано з тим, що саме минуле століття подавало великі надії на можливість побудови розвиненого людського суспільства на засадах демократії, гуманізму та значних здобутків науково–технічного прогресу. Однак, надії не сповнилися через трагедії двох світових війн та економічні і соціальні кризи. Можемо впевнено стверджувати, що означене протиріччя знайшло своє відображення в багатоманітні течій протестантської теології минулого століття.

Загальною характерною рисою протестантської теології означеного періоду є поворот до антропології, формування антропологічно орієнтованої теології. Причиною тому слугували вже згадувані соціальні процеси та загальні тенденції філософської думки того часу. Криза людини, усвідомлення її нікчемності перед жахливістю світових війн, стрімкі процеси секуляризації, урбанізації та глобалізації зумовлюють необхідність нового осмислення людини. В антропологічних пошуках виділяються два основні напрями. З одного боку, людина осмислюється як істота, яка трансцендує до надприродного, а з іншого, людина претендує на життя в світі без Бога, тому осмислюється в ключі власної самодостатності та величі поза надприродним. Людина, в означений період, заявляє свої претензії на власне розуміння та тлумачення ідеї Бога, що зумовило

поворот як у теології, так і у філософії від космології до екзистенції, людського досвіду існування.

Отож, у розділі показано, що загальна криза західного суспільства ХХ ст. знаходить своє відображення у появі чисельної кількості напрямів протестантської теології, в яких антропологічні ідеї та проблеми займали ключове місце. Однак, маючи певні загальні риси, в цілому антропологія цього періоду є дуже суперечливою, в ній відображена як загальна розгубленість людини в умовах соціальних потрясінь, так і притаманна ХХ століттю віра людини у ствердження та перемогу розуму.

Показано, що в працях представників найбільш впливової течії протестантизму першої половини минулого століття – “діалектичної теології” відображена криза європейської цивілізації через знецінення людських індивідуальних та соціальних здобутків. Теологам притаманний поворот до абсолютної трансцендентності Бога та різкого протиставлення вищої Божественної мудрості і обмеженого людського розуму. Теологи показують, що в земному житті людина знаходиться під владою хаосу і абсурду, тому тут не варто шукати істину чи сенс. Гуманізм людини може бути обґрунтований лише гуманізмом Бога. Найвищі якості людської душі, її моральність пояснюється причетністю людини до людяності Бога. Її істинна сутність розкривається через христологію, виявом якої є уявлення про наявність “внутрішнього світла” в душі людини, як присутності Христа.

У стосунках з іншими людьми, в контексті історії, яка позбавлена сенсу, людина ніколи не здобуде себе і не знайде сенс свого існування. Істинну природу людини неможливо пояснити за допомогою наукового знання ні через історію чи психологію, ні через фізіологію чи іншу науку. Теологи вказують на те, що природнича чи філософська антропологія приречена винятково на опис фактів, істинна сутність людини пізнається за межами її природного та соціального буття, у зустрічі з Богом. Тому в



діалектичній теології здійснюється повернення до ортодоксальних поглядів М.Лютера та Ж.Кальвіна.

Варто зазначити, що, незважаючи на спільні риси, “діалектичній теології” притаманна розгалуженість течій, відповідно до основної проблематики антропологічних пошуків.

Так, теології К.Барта характерне визнання абсолютної трансцендентності Бога. Звідси виростає розуміння безкінечної якісної відмінності між часом та вічністю, людиною та Богом, між словом людини та словом Бога. Істинну природу людини можна пізнати, слідуючи від Бога до людини.

Теології Р.Бультмана характерна “деміфологізація” християнського вчення, критичне ставлення до релігійних інституцій. Головною тезою антропології Р.Бультмана є твердження про те, що говорити про людину – означає говорити про Бога, говорити про Бога – означає говорити про людину. Теологія повинна будуватися на антропологічних засадах. Сутність людини – це не “даність”, не онтологічна теорія; людина вільна обрати її сама.

У працях Е.Бруннера та Ф.Гогартена богословська антропологія постає як самостійна дисципліна зі своїм предметом у системі теології. Продовжуючи ідеї діалектичної теології, вони зауважують, що релігія не є онтологічною даністю людині, а виникає в результаті зустрічі людини та Бога. Отже, істинну сутність людини можна зрозуміти лише в контексті віри, як “теологічну” сутність, “відповідне слову Божому буття”.

В працях Р.Нібуря людина постає носієм неусвідомленої гріховності. Вона не лише хибно трактує власне божественне походження та власну свободу, а і будує хибне суспільство. Теолог пропонує єдино можливий шлях подолання неусвідомленої гріховності – шлях примирення з Богом. У намаганні пізнати Бога вражена гріхом природа людини розкриває свою

сутність і живить почуття корисності, а в пошуках примирення з Богом, людина долає гріх гордині через самовідданість.

Отож, в діалектичній теології людина розуміється як носій хибної, неповноцінної, грішної природи, через що вона буде і неповноцінне соціальне буття. Істинна сутність людини в Богові і здобувається вона через Бога. Діалектична теологія задала вектор розвитку протестантської теології не лише першої, але й другої половини ХХ століття перш за все як систематичний інтерес до людини та усвідомлення загрози крайнощів як релігійного фундаменталізму, так і релігійного модернізму. Діалектична теологія стала поштовхом до появи новітніх течій не лише в протестантизмі, але і в католицизмі.

У течіях протестантського модернізму в межах нової антропологічної парадигми виступає людина, сповнена надії та віри. У працях Д.Бонхоффера, Х.Кокса, В.Гамільтона, Г.Брауна здійснюється спроба подолання традиції теології кризи. В умовах “повнолітнього світу” народжується нова постать самодостатньої людини, яка чинить все за власною волею, не потребує ні благодаті, ні істини. В умовах розвитку сучасної цивілізації Бог витісняється із бурхливого суспільного життя через невідповідність уявлень про нього духовному пошуку людини “повнолітнього світу”.

Нові антропологічні уявлення з’являються в контексті кореляції теології та людської дійсності. В працях П.Тілліха розкривається необхідність адаптувати християнське вчення до особливостей сучасного світогляду із збереженням його основних істин та догм. Це можливо через антропологію. Як і більшість представників філософії екзистенціалізму, теолог вважає, що буття людини – це єдиний ключ до буття як такого. Існує внутрішній зв’язок людини з буттям, але людина відчужена від нього у своєму земному існуванні. Як наслідок, релігійність мислиться П.Тілліхом фундаментальною характеристикою людини, адже саме в релігійності

проявляється найбільша турбота про абсолютний сенс буття. Антропологія П.Тілліха є достатньо оригінальним вченням. Намагаючись поєднати трансцендентне та іманентне у Богові і, в такий спосіб, знайти оригінальну і вичерпну концепцію християнства, яке б говорило мовою сучасності, П.Тілліх залишає за людиною статус “образу Божого”, але трактує його в контексті, далекому від ортодоксального християнства. Образом Бога, як істинного буття, постає не цілісна людина, а її розум, який є носієм божественної сутності і, одночасно, ареною трагічної метафізичної катастрофи – переходом від сутності (вічного, божественного буття) до існування (тимчасової природи).

В неоліберальній теології утверджується здатність людини побудувати соціальну реальність відповідно до християнських норм та утвердити Царство Боже на землі. В концепції А.Швейцера це можливо через благоговіння перед життям, яке розкривається в особливому стані світогляду людини. Дійсна, зреалізована особистість має позитивний світогляд, який виражається у волі до життя, як дарування себе іншому.

Новий напрям антропологічних пошуків в протестантській теології здійснюється в умовах соціальної та економічної стабілізації 60–70 років. У другій половині ХХ століття обґрунтовуються різні концепції секулярного християнства, зокрема “секулярна теологія”, яка намагається визначити світське значення християнської віри для індивіда, створити таку модель християнства, що гармоніювала б із сучасним світом. Переглядається не тільки предмет самої теології, а й старі форми теологічного мислення. Оголосивши весь світ ареною божественного об’явлення, представники цієї течії вирішили, що не трансцендентний, потойбічний Бог, а світські, людські проблеми повинні бути головними предметом теології.

Загальнопротестантські принципи особистого контакту віруючих з Богом рефлектуються в “теології процесу”. Констатуючи неприйнятність

традиційної ідеї Бога для сучасної секулярної свідомості людини, американські протестантські теологи намагаються віднайти концептуальний засіб для вираження реальності Бога. В теології Дж.Кобба людина є органічною частиною як динамічного процесу фізичного світу, так і Бога, оскільки Бог є рушійною силою усього буття, що пронизує собою все, у тому числі і кожен момент, вчинок чи переживання людського буття. Христос є первинною божественною природою – Логосом, який присутній у всьому створеному і у серцях віруючих як висхідна мета усіх подій та людського досвіду, зокрема. Таким чином, сформована ідея про те, що викуплення відбувається в умовах природних процесів, а не лише як духовний чи метафізичний акт.

Становлення радикальних течій прийнято визначати з появи теології “смерті Бога”. Символіка смерті Бога відображає, з одного боку, утопічні ідеї християнства, а з іншого, - особливості технологічної епохи, в якій вірити по-старому в біблійні істини та Бога неможливо. Тому теологи поставили за мету надати курс розвитку теології в умовах “повнолітнього світу”. Сутність християнства, за Гамільтоном, розкривається в здатності мати справжнє життя без Бога там, де вказував Христос – поруч з ближнім, поділяючи його проблеми і страждання. Тут стверджується абсолютна іманентність Бога людині. Лише людина, яка здатна визнати смерть Бога, говорить “так” життю і втілює божий задум щодо людини, історії та світу. Проголошуючи смерть Бога, теологи, в такий спосіб, намагалися заявити про необхідність не лише нової ідеї Бога, зрозумілої для “повнолітнього світу”, але і проголосити нове уявлення про людину-християнина, характерною рисою якої є свобода та відповідальність.

Модерністські ідеї зникаються з традиційними концепціями християнства в “теології надії”. Ю.Мольтман рішуче відкидає природну теологію, а, відтак, і антропологію, оскільки переконаний, що світ, в його теперішньому стані не досконалий і не дає істинних відповідей. Істина

відкриється людині лише в майбутньому, коли Царство Бога буде усім і в усьому. Християнська надія, яка базується на одкровенні Божих обітниць, дозволяє людині бути щасливою уже зараз, оскільки надія дає людині снагу на подолання її життєвих труднощів, в тому числі, і на сміливість зустрічі зі смертю, як очікування на краще. Людина здатна пізнати Бога лише в перспективі.

У теології фемінізму антропологія набуває нових, не властивих іншим течіям, питань. Характерною рисою теології фемінізму є побудова теологічних рефлексій з позиції жіночого досвіду. Виходячи з того, що класична теологія не враховувала особливості жіночого досвіду, в ній не варто шукати об'єктивну істину. Отже, теологія фемінізму покликана наново дослідити істину про божественну основу буття. В ній, на переконання представниць даної течії, криється незаперечна істина про особисту гідність жінок, створених за божественною подобою. Теологія фемінізму акцентує увагу на тому, що в християнстві людина як феномен не є чимось однозначно цілісним, оскільки усі ознаки образу Божого надаються чоловікові.

На осучаснення християнства була налаштована течія, яка виникла також на початку 60-х років. Її представники були переконані, що секулярність світу є проявом божого промислу і церква повинна запропонувати нове християнство, яке б відповідало часу. Дана течія отримала назву “світське християнство”. Теологічні пошуки Робінсона приводять до переконання, що мислити про Бога означає осягати та аналізувати глибини особистих відносин або, точніше, глибини усього існування, “яке інтерпретується любов’ю”. Світобачення, яке стверджує цю реальність і таке значення в особистісних категоріях, тим самим стверджує остаточну реальність та остаточне значення особистісних відносин. Воно стверджує, що Бог, остання істина і найглибша реальність, є Любов.

Робінсон пропонує розглядати Бога як “міжособистісне поле”, яке пронизує все і об’єднує все живе в єдине ціле.

Іншим антропологічним підходом відрізняється теологія В.Паненберга. На думку В.Паненберга, об’єктивне положення людини в світі слід обґрунтовувати не біологічно, а теологічно. “Відкритість” є суттєвою рисою людини, яка відрізняє її від тварин. Він акцентує увагу на тому, що “відкритість” не слід розуміти лише в контексті культуротворчості. Безкінечність культурного прогресу вказує на те, що людина щоразу виходить за межі досягнутого. Метою цього руху може бути лише щось безкінечне, тобто Бог. Таким чином, відкритість людини світу припускає її співвіднесеність з Богом.

Наративна теологія починається з питання: що означає бути людиною в сучасному світі? Представники християнської наративної теології зосереджують увагу на конкретних історичних подіях, які покладені в основу християнського віровчення, у викладенні Біблії та переданні християнської церкви, які ведуть до викуплення людини, стаючи частиною її власної історії, і в такий спосіб, основою її самосвідомості та існування її як особистості.

Для сучасної протестантської теології характерна подальша секуляризація християнства шляхом його антропологізації та пошуку божественної сутності не в трансцендентному, а в іманентному, в реальному людському житті. Вирішення головного питання про відношення Бога до людини та людини до Бога вирішується, як правило, в етичній площині ставлення людини до свого ближнього.

В умовах сучасної цивілізації протестантські антропологи змушені приділяти увагу побудові моделі християнства, що надала б відповідь на питання: якою має бути людина у сучасному світі, чого повинна прагнути, які ціннісні детермінанти мають визначати її життя. Протестантська церква,

з одного боку, намагається протистояти таким явищам сучасної культури, як глобалізація та секуляризація, а з іншого, – модернізуватися, стати невід’ємною частиною сучасного світу. Слід зазначити, що протестантські теологи так і не виробили якоїсь єдиної формули існування людини в сучасному постмодерному світі.

У розвитку протестантської антропології ХХ–ХХІ століття можемо констатувати тенденції, які супроводжують розвиток сучасної християнської антропології як такої. Серед них невпинна філософізація, завдяки якій до богословського антропологічного дискурсу долучаються наступні категорії та поняття філософського знання: смерть людини, смерть Бога, гендерна проблематика, наратив. Ця тенденція призводить і до зміни та інакшого розуміння традиційних категорій християнської антропології, таких як образ Бога, любов, свобода тощо. Ще однією особливістю стає прагнення до міжхристиянського діалогу, що зароджується саме у протестантизмі.

У першій половині ХХ століття у межах діалектичної теології вирішується питання про сутність людини, її фундаментальні риси, іманентність або трансцендентність Бога. Бінарна опозиція іманентного – трансцендентного не зникає з антропологічного дискурсу й у другій половині ХХ століття. Так, у представників метафізики процесу ми зустрічаємо спробу повернення до концепції Бога іманентного людині, її земному буттю. Уявлення про трансцендентність Бога, як його самовідчуження, розглядають представники радикальної теології, стверджуючи абсолютну іманентність Бога, що діє в світі людини та історії. Представники теології надії, яка з’являється в опозиції до радикальної теології, спростовують саму можливість іманентності Бога людині через недосконалість останньої. Дослідники зазначають, що у теології фемінізму можна побачити тенденцію до повної іманентності Бога, однак, навіть сама опозиція трансцендентного – іманентного сприймається представниками

означеної течії як анахронізм патріархального світу. За допомогою концепту “межової іманентності” намагаються вирішити проблему трансцендентного – іманентного представники секулярної теології, що акцентують увагу на світському бутті людини.

Отже, під впливом особливостей соціокультурних процесів другої половини ХХ століття в протестантській теології відбувається істотна модернізація традиційних уявлень про людину в самих різних аспектах. Означене зумовлене необхідністю говорити про Христа та людину мовою сучасності. Діапазон означеної модернізації, як показано нами в розділі є досить широким. Поруч із переосмисленням традиційних уявлень про людину як образ та подобу Бога знаходять своє місце і досить радикальні уявлення, подібно до теології фемінізму.

В контексті осмислення природи та сутності людини протестантські теологи останнього століття виходять за межі виключно біблійної антропології. Соціокультурні процеси зумовлюють переосмислення людиною свого місця в світі, що не залишилось поза увагою і протестантських теологів.

Водночас, сьогодні серед богословів, які належать до різних протестантських деномінацій, поширене прагнення виробити та спільно застосувати загально християнську відповідь на гострі питання антропологічної кризи. Наголосимо на тому, що це прагнення досить співчутливо сприймається і в православній, і в католицькій церквах. Це штовхає богословів до пошуку спільних моментів теологічних доктрин, які вони висувають, що дає нам підстави говорити про антропологічне підґрунтя сучасного екуменічного діалогу. Спроби зближення та погодження між собою вчень, проте, не нівелюють їх специфічних відмінностей між собою, які обумовлюються, перш за все, традиційними догматичними розходженнями.



Втім, сучасність диктує нові питання, що постають перед нами вже зовсім в іншій площині. Вирішення їх залежить від сучасної антропологічної парадигми протестантизму, що існує у вимірі наступних протиріч: секулярній теології протистоїть концепція постсекулярности, плюралізму напрямів – прагнення до єкуменічного діалогу, традиціоналізму – схильність до модернізації, позиції невтручання у справи держави – концепція соціального служіння.

Підсумовуючи сказане вище, можемо виділити такі основні концептуальні підходи до розуміння людини, які знаходять своє втілення в численних течіях протестантизму ХХ століття:

*класична концепція* – людина є особливим творінням Бога, але через гріх вона втратила свою божественну природу. Відновлення божественної природи є актом божественної благодаті і, здебільшого, залежить від волі Бога, ніж від людини. Пізнання людини здійснюється через пізнання Бога. Віра постає єдиним шляхом до спасіння. Соціальна дійсність є витвором гріховної природи, тому вона є недосконалою. Пропонується втеча від світу;

*модерністська концепція* – людина сповнена надії та віри. Вона самодостатня і відповідальна за людську історію. Через людину можна пізнати Бога. Відбувається поворот від Бога до людини;

*секулярна концепція* – людина є активною частиною структури буття та динамічною частиною процесів фізичного світу, людина і Бог тісно взаємопов'язані. Характерними рисами людини є відповідальність та свобода.

Основні положення розділу відображені в наступних публікаціях автора: “Діалектика толерантності та вірності традиції: антропологічний аналіз” [55, с. 91 - 96], “Проблема людини в протестантській теології ХХ століття” [65, с. 75 - 83], “Онтологічно-антропологічні аспекти свободи волі

в християнстві” [63, с. 162 - 170], “Протестантська антропологія: між секулярністю і постсекулярністю” [69, с. 83 - 89], “Pojęcie „miłości Bożej” w teologicznych poszukiwaniach chrześcijańskiej antropologii końca XX i początku XXI w. na podstawie dzieł Johna Robinsona, Joana Ziziulasa i Josepha Ratzingera – analiza porównawcza” [325, с. 54 - 60].

## ВИСНОВКИ

Суперечливий перебіг подій ХХ – ХХІ століть зумовив не лише кризові явища в соціально-політичному, культурному житті, але і кризу людини. У філософії цього періоду відбувся “антропологічний поворот”, виразом якого стало розуміння людини як носія цілісного світогляду, єдності матеріального і духовного. Людина стає об’єктом філософських, богословських та релігієзнавчих рефлексій. Означені галузі гуманітарного знання тісно поєднані між собою. Але кожна із них має власну специфіку дослідження людини. Тому поняття “християнська антропологія” вимагає свого уточнення в контексті сучасного філософського, релігієзнавчого та богословського знання. Так, мета філософської антропології - дати цілісне, а не сукупне знання про людину, дати цілісний аналіз фізичного, психічного, духовного (божественного) початків, розкрити ті сили та потенціал, які “рухають” нею, а головне – завдяки яким “рухається” вона. Безумовно, здійснення означеної мети постає процесом, оскільки знання про людину з розвитком науки розширюються, поглиблюються і ускладнюються. В контексті філософського знання здійснюється осмислення та розвиток і християнської антропології в ключі релігійної філософії, предметом якої постає людина переважно як похідне від надприродного начала, а не як образ творчо-діяльної природи Бога. Релігійна антропологія завжди є конфесійною і розкриває уявлення про сутність людини, виходячи із положень власної богословської концепції. Вона завжди постає як завершене вчення про людину, в якому заявлена остаточна істина щодо її сутності та мети життя, яка може піддаватися лише певному, незначному й неістотному, уточненню відповідно до запитів тієї чи іншої епохи.

Наголосимо на тому, що поняття релігійна антропологія і антропологія релігії не є тотожними. Антропологія релігії (в тому числі й

християнства) в науковому контексті її бачення - це складова дисциплінарної структури релігієзнавства, в якому здійснюється теоретичне осмислення основних антропологічних положень християнського віровчення, історичних умов його формування та тенденцій змін. Характерною особливістю антропології релігії як релігієзнавчої дисципліни, зокрема її складової - антропології християнства, є позаконфесійність її висновків, що дозволяє здійснювати критичний аналіз існуючих антропологічних вчень і виділяти зокрема і в межах антропології християнства різноманітні антропологічні концепції. Християнська антропологія в формі складової християнського богослов'я – це християнське вчення про людину, в якому розкривається її природа, мета життя та шляхи спасіння відповідно до двох основоположних догматів християнства – тріадології та христології, згідно з якими людина є образом та подобою Бога.

Християнська антропологія має суперечливу історію формування, оскільки вчення про людину ніколи не було центральною та самостійною проблемою богослов'я. Водночас уявлення про людину є наріжним каменем всієї християнської теології, оскільки не можна зрозуміти християнство поза правильним розумінням співвідношення Бога та людини, які в цій релігії знаходяться в тісному взаємозв'язку. Антропологічна проблематика так осмислювалась усіма християнськими мислителями в контексті різноманітних богословських проблем. Відповідно, уявлення про людину формувались паралельно із формуванням основних догматів церков, а, відтак, в християнській антропології відображені основні проблеми християнської метафізики, сотеріології, еклесіології та етики.

Важливо наголосити на тому, що, незважаючи на спільність походження, антропологічні концепції східного та західного християнства набувають чітко виражених відмінних рис у період схоластики, що

зумовлює їхню відмінність і в подальшому. Якщо для східної християнської антропології характерна орієнтація на “внутрішню” людину, а згодом на містичний зріз, на її здатності до обоження, то для західної антропологічної думки притаманним є осмислення меж людського раціонального пізнання в контексті пізнання Бога, знаходження рівноваги між розумом та вірою.

У контексті означених процесів формуються і широко осмислюються основні антропологічні категорії християнства – образ та подоба Бога, дихотомічна чи трихотомічна природа людини, холістична природа людини, спірітуалістичний образ людини, любов як вираз божественного в людині. Зауважимо в цьому контексті, що характерною рисою ранньої християнської антропології є вільне використання антропологічних понять апологетами християнства та відсутність чіткого визначення людської природи. Відтак, означені поняття не знайшли свого остаточного виразу в ранньому християнстві і мають дискурсивний зміст і до сьогодні.

Філософсько-релігієзнавчий аналіз основних антропологічних запитів початку ХХІ століття показав їх тісний зв'язок із основними питаннями про людину, які прозвучали в суперечливому перебігу подій усього ХХ століття. Проблеми сучасної людини, усвідомлення її сутнісного потенціалу знаходяться в діапазоні між ствердженням її сили, розуму, духу та її знеціненням в умовах стрімкого розвитку наук (зокрема генетики, біології тощо), інформаційних, економічних та політичних маніпуляцій. Виходячи із положення, що той чи інший суспільний феномен набуває характеру “сучасного”, якщо стає виявом “духу часу” - виявом істотних потреб чи інтересів нинішнього покоління людей, темпоральні межі поняття “сучасна християнська антропологія” виводяться від початку ХХ ст., оскільки тут поставлені найгостріші питання для сьогодення – цінність людини та людського життя в горнілі соціальних, економічних, політичних катаклізмів та наукових технологій.

Тенденції розвитку та змін уявлень про людину в працях християнських теологів та релігійних мислителів виявляє тісний взаємозв'язок поставлених проблем із соціокультурними та історичними реаліями, що дає підстави виділити три основні етапи в антропології ХХ – ХХІ століття. Перший етап (до сер. 50-х р.) характеризується загальним антропологічним песимізмом і необхідністю переосмислення людини в контексті співвідношення “людина – Бог - світ”; другий етап (сер. 50 – 90 рр.) - відбувається неспинна філософізація християнської антропології взагалі та її окремих напрямів зокрема. Богословами активно приймаються категорії, методи та мовні засоби, характерні для філософського знання, що свідчить про поступове теоретичне збагачення антропології; третій етап (від початку ХХІ ст.) – відбувається уточнення та модернізація ключових антропологічних понять, зокрема, образу та подоби Бога, свободи, любові в декількох напрямках. Перший вектор – намагання зробити особу важливим осередком процесу пізнання Бога та життя церкви. Другий – виділення категорії любов із етичної в онтологічну площину не лише в індивідуальному, але і в суспільному вимірі. Третій – поглиблення передумов екуменічного діалогу на ґрунті антропології.

Специфічною особливістю дослідження християнської антропології є залежність наукових висновків від світоглядної позиції дослідника та вибору основних методів дослідження. Так, фундаментальні дослідження радянських науковців хибують загальним атеїстичним підходом – релігійна свідомість розглядається виключно як викривлене неадекватне відображення дійсності. Західне релігієзнавство, застосовуючи широкий спектр методів дослідження, доходить висновку, що антропологія виявляє певну універсальність релігії як людського прояву, оскільки в усі часи елементи, з яких вона складається в суті своїй однакові. Відтак через антропологію можна визначити ті явища, які постійно відроджуються і повторюються, і розкрити феномен релігії. У роботах українських

дослідників відбувається переосмислення феномену релігійної свідомості від фантазійного відображення дійсності, як це було визначено в радянських дослідженнях, до розуміння релігійної свідомості як стану самовираження людини в світі на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним. Під таким кутом зору, дослідження християнської антропології озброюють науку відомостями про той зріз внутрішнього буття людини, який є основою її самотрасценденції. Однак, із трьох основних напрямів християнської антропології - (1) антропологія в емпіричному сенсі, 2) антропологія у формі богослов'я, 3) антропологія в аскетико-містичній формі (тобто антропологія ісихазму)) найбільшу увагу науковців та сучасних богословів у православній традиції привертає антропологія ісихазму, а в католицькій та протестантській – антропологія у формі богослов'я. Водночас, варто зауважити, що в російських дослідженнях здійснюється спроба поєднання ключових положень християнської емпіричної антропології (мається на увазі православна традиція) з досягненнями сучасної психології. На ґрунті такого синтезу зароджується нова галузь знання – православна психологія. На нашу думку, це є новітній варіант спроби методами наукової психології доводити істини релігійної віри. Це зумовлює підвищений інтерес як до антропологічних вчень Святих Отців, так і до праць, в яких здійснене їх сучасне переосмислення. Найбільшою мірою підвищений інтерес до православної аскетичної традиції спостерігається серед російських вчених та богословів.

Узагальнено можна стверджувати, що результатом антропологічного повороту ХХ століття в православній антропології здійснюється переосмислення антропологічних ідей теології східної патристики, в загальних тенденціях нового типу теологічного мислення, яке в сучасних дослідженнях отримало назву неопатристики. Її виникнення було викликано кризою православної академічної теології та російської релігійної філософії, що призвело до формування нової парадигми розвитку

сучасного православного богослов'я. Засновниками неопатристики стали Г. Флоровський, В. Лоський, Софроній Сахаров, Юстин Попович та Д. Станілоає. У межах неопатристики розроблялися актуальні проблеми сучасної християнської антропології, що створило передумови для переосмислення та трансформації ключових антропологічних понять – образу та подоби Бога, свободи волі та любові. Переосмислення основних антропологічних понять засобами сучасної богословської думки дало змогу віднайти нову мову для вираження православної ідентичності, знайти сучасні підходи до вирішення багатьох проблем і започаткувати православну форму неоортодоксії.

Релігієзнавчий аналіз творів найбільш відомих мислителів ХХ ст. дозволяє стверджувати, що загальна логіка розвитку антропологічних концепцій спрямована від формування неопатристики до обґрунтування модерних вчень про важливість особистої трансценденції до Бога (В. Лоський, Х. Яннарас) і до постмодерних вчень про пізнання Бога в спілкуванні любові, ініціатива в якому належить Богові як етично та онтологічно Іншому (Йоан Зізіулас).

Аналіз тенденцій розвитку католицької антропології, осмисленої в контексті суспільно-політичних трансформацій та глобальних викликів сучасності, доводить, що основні трансформації антропологічного вчення відбуваються в межах традиційних концептів - неоавгустинізму, неотомізму, тейярдизму тощо. Перераховані системи так чи інакше еkleктично сприймаються сучасним офіційним католицизмом і фрагментарно досліджуються в історичному, культурологічному, філософському аспектах у відповідності до наукових інтересів дослідників. Актуальними питаннями католицької антропології після II Ватиканського собору постають питання реалізації сутнісного потенціалу людини, її найсуттєвіших рис – гідності, свободи, любові, розкриття її таїни як образу та подоби Бога через усвідомлення людської цілості та повноти, збереження



її трансцендентного духу в сучасних умовах. Умовою самовдосконалення та самотворення в католицизмі є екзистенційний рух людини до Бога через розум, любов та онтологічну здатність дарувати себе Іншому в соціальній дійсності. В цьому полягає відмінність суто католицького розуміння людини від православного, протестантського та філософських рефлексій.

Особливого загострення набуває співвідношення релігійного та соціокультурного в напрямках протестантської антропології ХХ століття. В умовах поглибленої секуляризації, глобалізації, науково-технічного прогресу збільшується розбіжність між релігійними та світськими онтологічними, антропологічними та аксіологічними уявленнями. Протестантські теологи акцентують увагу на відносній цінності людської історії та культури в антропологічній перспективі. Однак, на основі антропології здійснюються активні пошуки побудови такої моделі християнства, яка б гармоніювала із сучасним світом. Оновлення теології, яке відбулося у ХХ ст. спричинило появу модерністських тенденцій у способах антропологічних інтерпретацій, сформулювало низку концепцій, різноманітних за своїм сутнісним змістом, однак об'єднаних ідеєю про те, що кожна людина повинна визнати та реалізувати свій обов'язок активного залучення до всіх сфер суспільного життя.

Можемо констатувати наступні тенденції розвитку сучасної християнської антропології. По-перше, відбувається невпинна філософізація християнської антропології взагалі та її окремих напрямів зокрема. Богословами активно приймаються категорії, методи та мовні засоби, характерні для філософського знання, що свідчить про поступове теоретичне збагачення антропології. За невеликим винятком, більшість богословів, свідомо чи несвідомо, використовують феноменологічні, герменевтичні, інтуїтивістські, емпіристські та екзистенціалістські підходи й методи філософії, які набули важливого значення у побудові теологічного знання та створенні антропологічних теорій. По-друге, окреслена тенденція

призвела до перетлумачення (іноді суттєвого) ключових антропологічних понять, зокрема, образу та подоби Бога, свободи, любові, зумовило появу постмодерних антропологічних концепцій. По-третє, зазначені тенденції відкрили можливості для створення значної кількості антропологічних теорій, що знайшли своє відображення в різноманітті течій сучасного богослов'я. Ця тенденція відповідає поширеному в наш час духовному прагненню здобути глибокі особисті переживання вищої трансцендентної реальності. По-четверте, останнім часом все більше християнських теологів створюють концепції, відкриті до міжхристиянського діалогу. Це, в свою чергу, є свідченням посилення тенденції екуменізації теологічного дискурсу християнства на ґрунті антропології. Безумовно, найбільшою мірою ця тенденція притаманна католицизму та протестантизму.

Поворот в онтологічних, антропологічних вченнях богословів початку ХХІ відбувається в контексті відродження і переосмислення традиції. Сучасна християнська антропологія не просто копіює і відтворює біблійне та патристичне вчення, вона її переосмислює і “модернізує”. Це відповідає контексту розвитку світової філософської антропології. Характерним виразом “модернізації” антропології є намагання зробити особу важливим осередком процесу пізнання Бога та життя церкви. Особистість у теологічних концепціях виступає не пасивним спостерігачем, а активним учасником пізнання Бога. Особливого переосмислення набуває категорія любов, яка покладається в основу пізнання Бога та міжособистісних стосунків. Відбувається її якісне переосмислення в антропологічному ключі. Любов постає тут не моральним корелятом відносин у суспільстві чи між людьми, тобто найважливішою категорією етичного вчення, не психологічним фактором, а онтологічною підставою здійснення людини як образу Бога. Єдиною підставою можливості такого здійснення є спілкування, оскільки істинна особистість з'являється із стосунків з іншими, а не з індивідуалістичної ізоляції від них. При цьому

варто звернути увагу на той факт, що в працях сучасних авторів любов визначається не як шлях до Бога окремих особистостей, тобто як шлях аскета, а як фундаментальна, закладена в людину даність.

Здійснений аналіз дає можливість зробити висновок щодо загальної логіки розвитку сучасної християнської антропології – від догматизованої метафізичної теології через звернення до традиційних антропологічних ідей – до появи різних форм сучасної антропології, в яких по-різному поєднувалися віровчення, містика та філософія. Загалом розвиток християнського богослов'я тією чи іншою мірою йшов через поступове подолання вузькості релігійного мислення в теології до більш широких можливостей використання релігійно-філософського і наукового мислення в богослов'ї. Є підстави стверджувати, що поступовий розвиток магістральної лінії християнської теології та її антропологічних теорій – це їх “модернізація”, “філософізація” та “екуменізація” у конструктивному сенсі. Отже, в християнській антропології, хоча і поступово, відбувається критичне переосмислення уявлень про людину відповідно до соціокультурних реалій XX – XXI століть.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абельяр П. Діалог між філософом, іудеєм та християнином. / П'єр Абельяр. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу - <http://stud24.ru/philosophy/pr-abelyar-dalog-mzh-flosofom/356829-1107836-page1.html>
2. Августин Иппонийский. О граде Божьем. / Августин Иппонийский. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу - [http://krotov.info/library/01\\_a/avg/ustin\\_035.htm](http://krotov.info/library/01_a/avg/ustin_035.htm)
3. Аверинцев С. С. Между средневековой философией и современной реальностью. / Аверинцев Сергій Сергійович // Заключительная статья к кн. Э. Жильсона. Избранное: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – СПб., 1999. – С. 471 – 489.
4. Аверинцев С.С. София – Логос / Аверинцев Сергій Сергійович. — К.: Дух і Літера, 2001. — — 460 с.
5. Академічне релігієзнавство: Підручник. [Наук. ред. А. Колодного] – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
6. Алфеев (Иларион), иеромонах. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. – с. 144
7. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М.: Канон, 2010. – с. 224.
8. Андреев М. В. Католицизм и некоторые социальные проблемы современности. / Михаил Васильевич Андреев. – М.: Знание, 1965. – с. 243.
9. Антисери Д. и Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. / Д. Антисери и Дж. Реале. / В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 2001. – 604 с.
10. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1, ч. 1 и 2. М., «Мысль», 1969. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т.

1. Философия древности и средневековья. Ред. коллегия: В. В. Соколов и др. 1969. - 936 с.
11. Ареопагит Дионисий. О небесной иерархии. / Дионисий Ареопагит. [Электронный ресурс] – Режим доступа до документу: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>
12. Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. / Аринин Евгений Игоревич. – Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. – 297 с.
13. Армстронг К. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. / Карен Армстронг. [пер. с англ. К. Семенова] – К.–М.: ИД «София», 2004. – 496 с.
14. Афанасий (Евтич). Жизнеописание отца Иустина / Афанасий Евтич, еп. // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / [пер. с серб. С. Фонова; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М., 2006. – 430 с.
15. Балаклицький М.А. Медіатизація протестантизму в Україні 1991–2010 років : монографія / Балаклицький Максим Анатолійович. – Х. : Харківське історико- філологічне товариство, 2011. – 379 с.
16. Бальтазар, Х. У. фон. Достояна веры лишь любовь. [Пер. с нем. А. Ярина] / Ханс Урс фон Бальтазар. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 125 с.
17. Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
18. Барт К. Введение в евангелическую теологию. / Карл Барт [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://litrus.net/book/read/858?p=1>.
19. Барт К. Церковная догматика. Т. I ; пер. с нем. / Карл Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007. – 560 с. – (Серия «Современное богословие»).

20. Баскин М. П. Католицизм – враг науки / Марк Петрович Баскин. – М.: Госкультпросветиздат, 1952. – 46 с.
21. Бахтин М. В. Христианское учение о человеке./ Бахтин Михаил Михайлович [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://www.xpa-spb.ru/libr/BahtinMV/hrist-uchenie.html>.
22. Бердяев Н.А. Стилизованное православие (1914 г.). / Бердяев Николай Александрович. – СПб.: П.А. Флоренский: pro et contra, 1996. – 573 с.
23. Бинцаровский Д. Лекция 19. Вольфхарт Панненберг. Истина и Откровение / Дмитрий Бинцаровский/ [Электронный ресурс] - Режим доступа до документу <http://www.reformed.org.ua/2/861/Bintsarovskiy>
24. Бинцаровский Д. Лекция 20. Вольфхарт Панненберг. Христология и эсхатология / Дмитрий Бинцаровский/ [Электронный ресурс] - Режим доступа до документу <http://www.reformed.org.ua/2/862/Bintsarovskiy>
25. Бинцаровский Д. Лекция 21. Юрген Мольтман / Дмитрий Бинцаровский/ [Электронный ресурс] - Режим доступа до документу - <http://www.reformed.org.ua/2/863/Bintsarovskiy>
26. Бичко Б.І. Генеза антропологічних концепцій католицької філософії. / Бичко Богдан Ігорович – К.: Вид-во центр ВАТ, 1999. – 238 с.
27. Бичко Б.І. Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз. / Бичко Богдан Ігорович. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Дніпропетровськ, 2003. – 36 с.
28. Богословие в культуре Средневековья. – К.: Путь к истине, 1992. – 383 с.
29. Богословская антропология. Русско-православный. Римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках. [под

- науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха] – М.: Паломник; Никая, 2013. – 736 с.
30. Богословские труды, вып. 17. М.: Издание Московской Патриархии, 1997. – 200 с.
31. Богословські рефлексії щодо Церкви і Майдану. Круглий стіл “Богослов'я у присутності Майдану” 15 січня 2014 // Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
32. Бонавентура. Путівник душі до Бога. / Бонавентура. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу - <http://books4all.com.ua/philosophy/textbook6606.html>
33. Бонхеффер Д. Жизнь в христианском общении. / Дитрих Бонхеффер [Електронний ресурс]: - Режим доступу до документу <http://www.reformed.org.ua/2/391/Bonhoeffer>
34. Бонхеффер Д. Следуя Христу. [Пер. с нем. А. Копейкина] / Дитрих Бонхеффер. – М.: Совмест. предприятие "Бук Чембэр Интернэшнл", 1992. – 260 с.
35. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. [Пер. с нем.] / Дитрих Бонхеффер. – М.: Издательская группа "Прогресс", 1994. – 344 с.
36. Бонхеффер Д. Этика. Серия «Современное богословие». [Пер. с нем.] / Дитрих Бонхеффер. – М.: Издательство ББИ, 2013. — xxxiv + 501 с.
37. Борозенець Т. А. Сучасне християнське богослов'я і науково-технічний прогрес.: монографія. [Ред. В.Д.Бондаренко] / Борозенець Тарас Анатолійович // Держкомстат України, Держ. акад. статистики, обліку та аудиту. – К.: ДП “Інформ.-аналіт.агенство”, 2009. – 219 с.

38. Бруннер Э. Природа и благодать: к разговору с Карлом Бартом. / Бруннер Эмиль // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. – 552 с.
39. Бультман Р. Вера и понимание. [Пер. с нем.] / Рудольф Бультман. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). – 752 с.
40. Быховский Б. Э. Неотомистский обскурантизм. / Быховский Бернад Эммануилович. – М.: Знание, 1960. – 204 с.
41. Быховский Б. Э. Эрозия "вековечной" философии. (Критика неотомизма) / Быховский Бернад Эммануилович. – М.: Мысль, 1973. – 183 с.
42. Вдовина И. С. Жан Лакруа об истоках персонализма (по страницам книги: Ж. Лакруа. «Персонализм: Истоки, Основания. Актуальность». Париж, 1981) / Вдовина Ирена Сергеевна // История философии. – М.: ИФ РАН, 2003. – № 10. – С. 220–232.
43. Владимир. Украинское Православие на рубеже эпох. Вызовы современности, тенденции развития. / Владимир, Митрополит Киевский и всея Украины // Труды Київської Духовної Академії. – К.: Пролог, 2008. № 9. – С. 12 - 18.
44. Возняк Т. Габріель Марсель в українському контексті. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу – <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perek1/kn3-mars1.htm>.
45. Войтыла Кароль (Иоанн Павел II). Личность и поступок. Антропологическое исследование. – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: <http://agnuz.info/app/webroot/library/157/236/index.htm>
46. Войтыла Кароль Любовь и ответственность. – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: <http://agnuz.info/app/webroot/library/158/239/>



47. Володимир. Місія Православної Церкви на межі тисячоліть. / Володимир, Митрополит Київський і всієї України // Труди Київської духовної академії. – К.: Пролог, 2008. – № 8. – С. 10 - 18.
48. Всемирная энциклопедия: Философия. / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 1143.
49. Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире. – Брюссель, 1992. – С. 528.
50. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в грехопадении. [Электронный ресурс] : Интерфакс. – Режим доступа до документу – <http://www.odinblago.ru/path/55/2>.
51. Гаврилюк Т.В. Актуальні питання католицької антропології після Другого Ватиканського собору / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 646 – 647. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 169 - 173.
52. Гаврилюк Т.В. Антропологічний зміст категорії любові в онтології особистості І.Зізіулуса / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. - № 2 (8). – С. 9 – 15.
53. Гаврилюк Т.В. Антропологічні акценти в енцикліці Папи Франциска “LUMEN FIDEI” – “СВІТЛО ВІРИ” / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К.: УАР, 2015. – № 73. - С. 220 – 224.
54. Гаврилюк Т.В. Антропологія Карла Ранера у співвідношенні з сучасними світоглядними запитамі / Гаврилюк Т.В. // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 20. Київський національний

університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2013. – С. 21 – 28.

55. Гаврилюк Т.В. Діалектика толерантності та вірності традиції: антропологічний аналіз / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. № 2 (4). – С. 91 – 96.
56. Гаврилюк Т.В. Запити сучасної християнської антропології та криза сучасної людини / Т.В.Гаврилюк // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. - № 1 (9). – С. 92 - 97.
57. Гаврилюк Т.В. К вопросу о возможности сочетания западного учения об оправдании и восточного учения об обоженнии / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Zbiór raportów naukowych “Wpływ badań naukowych. (28.04.2013. – 30.04.2013)” – Bydgoszcz: Wydawca: Sp. z o. o. «Diamond trading tour», 2013. – С. – 65 – 71.
58. Гаврилюк Т.В. Категория «любовь» в антропологических поисках современных богословов / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. № 11 (89). Ноябрь, 2013. – С. 143 – 148.
59. Гаврилюк Т.В. Католицьке вчення про людину в контексті сучасних антропологічних пошуків / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред.. В.В.Лях. – Вип. 3 (91). – К., 2010. – С. 117 – 127.
60. Гаврилюк Т.В. Католицький антропологізм в контексті соціокультурних реалій України / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2013. - № 66. – С. 90 – 97.

61. Гаврилюк Т.В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття. Монографія. / Т.В. Гаврилюк. – К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. – 334 с. (15, 7 д.а.)
62. Гаврилюк Т.В. Методологічні основи дослідження християнської антропології релігієзнавством ХХ століття / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Рута, 2011. - № 1 (5). – С. 167 – 172.
63. Гаврилюк Т.В. Онтологічно-антропологічні аспекти свободи волі в християнстві / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Філософія науки: традиції та інновації. Науковий журнал № 1 (2), 2010. – Суми, СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2010. – С. 162 – 170.
64. Гаврилюк Т.В. Особливості антропології ісихазму / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2012. - № 62 - 63. – С. 88 - 96.
65. Гаврилюк Т.В. Проблема людини в протестантській теології ХХ століття / Т.В.Гаврилюк // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2013. - № 67. – С. 75 - 83.
66. Гаврилюк Т.В. Проблема особистості в сучасному православному богослов'ї / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Філософія науки: традиції та інновації Науковий журнал № 1 (7), Суми, СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2013. – С. 118 – 126.
67. Гаврилюк Т.В. Проблема пола в християнській антропології / Т.В.Гаврилюк // Zbiór raportów naukowych “Teoria i praktyka-znaczenie badan naukowych. (29.07.2013 – 31.07.2013)” – Lublin: Wydawca: Sp. z o. o. «Diamond trading tour», 2013. – С. 91 – 97.
68. Гаврилюк Т.В. Проблема співвідношення духовного та

матеріального в сучасній християнській антропології / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. № 53. – К., 2010. – С. 82 – 92.

69. Гаврилюк Т.В. Протестантська антропологія: між секулярністю і постсекулярністю / Т.В.Гаврилюк // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – № 74 – 75. – К.: УАР, 2015. - С. 83 - 89.
70. Гаврилюк Т.В. Релігія та освіта: сучасний та історичний контекст взаємовідносин / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – № 70. – К., 2014. – С. 11 – 14.
71. Гаврилюк Т.В. Свобода вибору: релігійний вимір / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного (гол. ред.) та ін.. – Київ, 2007. – С. 117 - 120.
72. Гаврилюк Т.В. Священне в структурі релігійної свідомості: антропологічний контекст / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. 2011. Вип. 15. - С. 114 – 120.
73. Гаврилюк Т.В. Специфічні особливості дослідження християнського вчення про людину / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2012. - № 64. – С. 97 – 104.

74. Гаврилюк Т.В. Християнська антропологія у контексті трансформацій ціннісних орієнтацій особистості / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Філософія науки: традиції та інновації Науковий журнал № 2 (6), Суми, СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2012. – С. 167 – 175.
75. Гаврилюк Т.В. Эволюция представлений о сверхъестественном в разнообразии конфессиональных проявлений религии / Гаврилюк Тетяна Вікторівна// Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины / Текст /: сборник. Часть 2: Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в. / сост. и общ. Ред. Колодного А.Н., Филиппович Л.А., Климова В.В., Шмидта В.В. – М.: ИД “МедиаПром”, 2010. – С. 141 – 149.
76. Гайденко П. П. Понимание бытия у Фомы Аквинского. / Гайденко Пиам Павловна // Западноевропейская средневековая словесность. – М.: Изд-во Московского университета, 1985. – 245 с.
77. Гараджа В. И. Проблемы веры и знания в томизме. / Гараджа Виктор Иванович // Вопросы философии. – М: Наука, 1963. – № 9. – С. 32 – 43.
78. Гараджа В. И. Протестантская концепция человека. / Гараджа Виктор Иванович // Буржуазная философская антропология XX века. – М.: Наука, 1986. – С. 239-259.
79. Гармаев А. Обрести себя. Украинская православная церков. / Анатолий Гармаев, свящ. – Полтавская епархія: Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2002. – 156 с.
80. Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени: школы, персоналии, идеи. / Г. Гартфельд. – М.: Московская богословская семинария евангельских христиан – баптистов, 2005. – с. 304.
81. Гвардіні Р. Кінець Нового часу. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу – [http://krotov.info/libr\\_min/04\\_g/va/rdini.htm](http://krotov.info/libr_min/04_g/va/rdini.htm).

82. Гессен Й. Сенс життя. [Пер. із нім. Максима Маурітсона] / Йоганнес Гессен. – Київ: Пульсари, 2009. – 134 с.
83. Гогартен Ф. Человек меж Богом и миром. — М., 2007.
84. Горкуша О. Євромайдан як індикатор трансформації релігійної функціональності або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом, Україною та Людиною// Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
85. Горкуша О. Філософія релігії як співосмислення людських пошуків релігійних сенсів. / О. Горкуша // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші // Українське релігієзнавство. – К.: Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2012. – № 64. – С. 95 - 96.
86. Гоффманн Г.Б. Особливості співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві. / Гоффманн Генрих Борисович // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші // Українське релігієзнавство. – К.: Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2012. – № 64. – С. 30 – 31.
87. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. [Пер. с англ.] / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкасси: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
88. Грибанов А. Католицизм. / А. Грибанов // Наука и жизнь. – М.: Знание, 1993. – № 7. – С. 62 – 69.
89. Губман Б. Л. Кризис современного неотомизма: Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. / Губман Борис Львович. – М.: Высшая школа, 1983. – 142 с.

90. Губман Б. Л. Неотомистская антропология и ее эволюция / Губман Борис Львович // Буржуазная антропология XX века. – М.: Наука, 1986. – С. 264-279.
91. Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история. Губман Борис Львович. – М.: Высшая школа, 1988. – 188 с.
92. Дворецкая М.Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект. / Дворецкая Марианна Ярославовна. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 2004. – 250 с.
93. Доклад епископа Реформаторской Церкви Венгрии д-ра Кароли Тота, президента Христианской Мирной Конференции, на Евангелическом факультете имени Яна Амоса Коменского в Праге 2 октября 1979 года//[Электронный ресурс]: Режим доступа до документу: <http://www.blagogon.ru/biblio/371/>
94. Документи Другого Ватиканського собору. – Львів: Свічадо, 1996. – 608 с.
95. Дулуман Є. К. Релігія як соціально-історичний феномен. / Дулуман Євграф Каленикович. – К.: Наукова думка, 1974. – 260 с.
96. Душеин И., архимандрит. Абиссальные глубины. О произведениях архим. Софрония (Сахарова). [Электронный ресурс] – Режим доступа до документу: <http://pravbeseda.org/library>.
97. Душин О. Э. Этьен Жильсон: судьба и дело. / Душин Олег Эрнестович // Verbum. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 1999. – Вып. 2. – С. 7 – 14.
98. Евдокимов П. Православие. / Павел Евдокимов. М.: Библейско-Богословский институт св. ап. Андрея, 2002. - 512 с.: ил. - ("Современное богословие").
99. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х ч. / Евлампиев Игорь Иванович. – СПб.: Алетейя, 2000, ч. II, – 404 с.

100. Энцикліка Папи Франциска СВІТЛО ВІРИ (LUMEN FIDEI) .  
[Електронний ресурс]: Режим доступу до документу –  
[http://oranta.org/index.php?id=1342&Itemid=58&option=com\\_content&task=view](http://oranta.org/index.php?id=1342&Itemid=58&option=com_content&task=view).
101. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма. /  
Желнов Марк Васильевич. – М.: Издат-во Моск. ун-та., 1971. – 360 с.
102. Живое предание: Православие в современности : [сб. ст.]. – М. :  
Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская  
школа, 1997. – 228 с.
103. Жилин Н.Н. Грех гордыни и его вариации в теологии  
Рейнхольда Нибура. [Електронний ресурс]: Режим доступу до  
документу <http://cyberleninka.ru/article/n/greh-gordyni-i-ego-variatsii-v-teologii-reynholda-nibura>
104. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. [Пер.  
с франц. Г.В. Вдовиной] / Э. Жильсон. – М.: Росспэн, 2004. – 597 с.
105. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века. [Пер. с франц. и  
коммен. Панасьев А. Н.] / Жильсон Этьен. – К.: Христианское  
братство "Путь к истине", 1992. – С. 383. – (Богословие в культуре  
средневековья).
106. Жильсон Э. Философ и теология. / Жильсон Этьен. [Пер. с  
франц.] – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
107. Жильсон Э. Философия в средние века. / Жильсон Этьен. [Пер.  
с франц.] – М.: Республика, 2004. – 678 с.
108. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и  
архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете. / Георгий  
Завершинский, диак. // Альфа и Омега. М.: Альфа и Омега. – 1998. –  
№ 3 (21). – С. 167–180.
109. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М. :  
ББИ, 2007. – 296 с.



110. Зайцев М. Криза антропоцентризму і проблема людської індивідуальності. / М. Зайцев // Філософська антропология та сучасність (пам'яті В.Г. Табачковського). Філософсько-антропологічні студії' 2008. – К.: Стилос, 2008. – С. 179 – 189.
111. Зенько Ю.М. Психология и религия. / Зенько Юрий Михайлович. – СПб.: Алтея, 2002. – 552 с.
112. Зеньковский В. О. Основы христианской философии. / В. О. Зеньковский. – М.: Канон, 1996. – 187 с.
113. Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. / Иоан Зизиулас, митрополит. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
114. Зизиулас И. Личность и бытие. / Иоанн Зизиулас, митрополит // Богословский сборник. [Пер. с англ. С. Чурсанова]. М.: ПСТБИ, 2002. – Вып. 10. – С. 22 – 50.
115. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церковь. Серия «Современное богословие». [Пер. с англ.] / Иоан Зизиулас, митрополит. – М.: Издательство ББИ, 2012. – 407 с.
116. Иоанн Павел II. Искупитель человека. Энциклика о Спасителе. – [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу: <http://krotov.info/acts/20/voityla/19790309.html#three>
117. Исповедник Максим. Четыре сотни глав о любви. / Максим Исповедник. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу [http://www.xpra-spb.ru/libr/\\_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-olyubvi.html](http://www.xpra-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-olyubvi.html)
118. Иван Павло II. Енцикліка “Fides et Ratio”. / Иван Павло II // Віра і розум – двоє крил людського духу. Матеріали наукового колоквиуму. – К.: Світ Знань, 2001. – С. 5 – 102.
119. Йозеф. Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. [Пер. с нем.] / Йозеф (Бенедикт XVI) – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.

120. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия / Калаицидис Панделис / Богослов. RU Научный богословский портал. Электронный ресурс. Режим доступа до документу - <http://www.bogoslov.ru/text/2586215.html>
121. Карпунин В. А. Христианство и философия. / Карпунин Валерий Андреевич. – СПб.: Библия для всех, 2002. – 351 с.
122. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. [Пер. с чешского] / Ленка Карфикова. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012.- 336 с.
123. Каспер В. Исус Христос/ Пер. з нім. — К.: Дух і літера, 2002. — 427 с.
124. Керн К. Антропология св. Григория Паламы. / Киприан Керн, архим. – Париж: YMCA-Press, 1950. – 449 с.
125. Керн К. Тема о человеке и современность. / Киприан Керн, архим. // Русская религиозная антропология / Т. 2. М, 1997. – С. 417 – 418
126. Ким Николай, свящ.. О христианской антропологии. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу <http://www.hesychasm.ru/library/nikita/antropology.htm>
127. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. / Кимелев Юрий Анатольевич. – М.: Мысль, 1989. – 228 с.
128. Кимелев Ю. А. Философия религии: Сист. Очерк. / Кимелев Юрий Анатольевич. – М.: Nota Bene, 1998. – 424 с.
129. Климов О. С. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. / О. С. Климов. – СПб.: Алетейя, 1998. – 285 с.
130. Клічук А.В. Проблема гармонії віри та розуму (за мотивами праць Е.Жильсона) //Вісник Технічного університету Поділля. 1999. №6. - С.65-67.

131. Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание. [Пер. с итал. А. Чернякова] / Венделин Кнох. – М.: Христианская Россия, 2006. – 327с.
132. Козлова Н. П. Людвиг Венцлер как представитель современной немецкой католической антропологии. / Н.П Козлова // Наука и богословие: Антропологическая перспектива. – М.: Издательство Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. – С. 226 – 230.
133. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. / Харви Кокс. – М.: Вост. лит., 1995. – 263 с.
134. Колланж Ж.-Ф. Биоэтика и протестантизм. / Жан-Франсуа Колланж// Медицина и права человека. – М.: Прогресс, 1992. – С. 41 – 144.
135. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. / Колодний Анатолій Миколайович. – К.: Світ знань, 1999. – 52 с.
136. Колодний А. Філософія релігії в дисциплінарній структурі академічного релігієзнавства. / Колодний Анатолій Миколайович // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші. Українське релігієзнавство. – К.: Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. Сковороди, 2012. - № 64. – С. 19 - 26.
137. Колодний А.М. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. / Колодний Анатолій Миколайович. – Дрогобич: Коло, 2006. – 168 с.
138. Коркунова О. В. Эволюционная антропология П. Тейяра де Шардена. / О. В. Коркунова // Известия Уральского государственного университета 2004, № 32, с. 129–137.
139. Коротков Н. Д. Неотомизм – философия псевдорационализма. / Н. Д. Коротков. – К.: Вища школа, 1986. – 79 с.

140. Красников А. Н. Методология современного неотомизма / Красников Александр Николаевич. – М.: Из-во Моск. ун-та., 1993. – 80 с.
141. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. / Красников Александр Николаевич. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.
142. Кривошеин (Василий), архиеп. Святой Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1960. № 33–34. - С. 101–114.
143. Кюнг Г. Во что я верю. / Ганс Кюнг М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – 288 с.
144. Кюнг Г. Куда идет христианство? [Пер. с нем. А. Б. Григорьева] / Ганс Кюнг // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144–159;
145. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. [Пер. с фр. Г. В. Вдовина, Н. Б. Маньковская, А. В. Ямпольская] / Эмманюэль Левинас. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с.
146. Лобковиц Н. Что случилось с томизмом? От энциклики до Второго Ватиканского собора. / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – М.: Наука, 1997. – № 1. – С. 99 – 106.
147. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. / Лобовик Борис Андрійович. – К.: Наукова думка, 1986. = 348 с.
148. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. / Андрей Лоргус, свящ. – М.: Граф-пресс, 2003. – Вып. 1. – 314 с.
149. Лоргус А. Человек. Богословская антропология. Русско-православный. Римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках. [Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б.Штубенрауха] / Андрей Лоргус. – М.: Паломник; Никея, 2013. – С. – 46 - 48.

150. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. / Лосев Алексей Фёдорович – М.: Искусство, 1992. – Кн. 1. – 569 с.
151. Лосский В. Боговидение / Владимир Лосский // Богословие и боговидение. [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова; сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова] – М.: Свято-Владимирское братство, 2000. – 757 с.
152. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. / Владимир Лосский // Мистическое богословие. [Пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просветит. ассоц. «Путь к Истине»] – Киев: Путь, 1991. – С. 97-259.
153. Лосский В. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. / Владимир Лосский // Богословие и боговидение. [Пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова; сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова]. – М.: Свято-Владимирское братство, 2000. – С. 390–502.
154. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. / Майоров Геннадий Георгиевич – М.: Мысль, 1979. – 433 с.
155. МакГрат А. Введение в христианское богословие / Алистер МакГрат. [Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу <http://www.reformed.org.ua/2/181/McGrath>
156. Мандзаридис Г. Архимандрит Софроний: богословие личного начала. [пер. с фр. О. Игнатьева] / Георгий Мандзаридис // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – К., 2001. – № 4–5. – С. 322–330.
157. Маритен Ж. Интегральный гуманизм / Жак Маритен // Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – 192 с.

158. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем. Избранное. Величие и нищета метафизики / Жак Маритен. – М. РОССПЭН, 2004. – 608 с.
159. Маритен Ж. Этьен Жильсон — философ христианства / Жак Маритен // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. С. 657–658.
160. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы. [Электронный ресурс] : Режим доступа до документу – [http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/marsel\\_k/](http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/marsel_k/).
161. Мейендорф И. Единство церкви и единство человечества // [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу: [http://azbyka.ru/otechnik/Joann\\_Mejendorf/zhivoe-predanie-svidetelstvo-pravoslavija-v-sovremennom-mire/9](http://azbyka.ru/otechnik/Joann_Mejendorf/zhivoe-predanie-svidetelstvo-pravoslavija-v-sovremennom-mire/9)
162. Мейендорф И. Православие в современном мире. / Иоанн Мейендорф, прот. – Клин: Христианская Россия, 2002. – 248 с.
163. Мейендорф И. Творения. / Иоанн Мейендорф, святитель. – М.: Паломник, 1996. – 224 с.
164. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. А. Кавтаскина]. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.
165. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье]. – 2-е изд. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с.
166. Мейендорф И., прот. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии / Иоанн Мейендорф, прот.; / Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. [пер. с англ. Успенской Л. А. под ред. иер. Константина Польскова]. - М: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. - 320 с.

167. Мейендорф Иоанн, прот. Исповедание Христа в наше время // прот. Иоанн Мейендорф / Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. М.: изд. "Паломник", 1997. - 279 с.
168. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской; прим. А. И. Сидорова]. – М. : ПСТБИ, 2000. – 318 с.
169. Мейендорф Й. Передмова / Йоан Мейендорф, прот. // Йоан Зізіулас. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / [пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб]. – К., 2005. – 270 с.
170. Метаксас Э. Дитрих Бонхеффер. Праведник мира против Третьего Рейха. [Пер. с англ. Л.Б. Сумм] / Эрик Метаксас. – М.: Эксмо, 2012. – 672 с.
171. Мигولاتьев А. А. Ведущие течения современной западной философии. / А. А. Мигولاتьев // Социально-гуманитарные знания. – М., 2002. – №2. – С 95 – 96.
172. Митрохин Л. Н. Протестантская концепция человека/ Митрохин Лев Николаевич // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 346–373.
173. Митрохин Л. Н. Философы и религия / Митрохин Лев Николаевич // Вопросы философии. – М.: Наука, – 1989. – № 9.
174. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації. / Мозговий Іван Павлович – Суми: ДВНЗ УАБС НБУ, 2009. – 471 с.
175. Мозговий І. П. Еволюція християнства (III - I пол. VI ст. н. е.): античні писемні джерела : навч. посіб. для самост. роботи з поглибл. вивч. дисциплін "Релігієзнавство", "Філософія", "Правознавство" / Мозговий Іван Павлович; Нац. банк України, ДВНЗ "Укр. акад. банк. справи Нац. банку України". - Суми : ДВНЗ "УАБС НБУ", 2015. - 570 с. - Бібліогр.: с. 538-547 - укр.

176. Мозговой И.П. Неоплатонизм і христианство / Мозговой Иван Павлович. – Суми: Козацький вал, 1997. – 216 с.
177. Мольтман Ю. От господства к солидарности / Интервью с Юргеном Мольтманном / [Электронный ресурс] - Режим доступа до документу -<http://esxatos.com/moltman-ot-gospodstva-k-solidarnosti>
178. Мулациотис Н. Иисус как Любовь и Возлюбленный. [Пер. в греч. М.Н.Крючкова, Д.А.Поспелова] / Нектарий Мулациотис, архимандрит. – М.: Никея, 2011. – 232 с.
179. Мунье Э. Манифест персонализма. [Пер. с франц. И.С.Вдовина; В.М.Володин] / Эммануэль Мунье. – М.: Республика, 1999. – 597 с.
180. Мунье Э. Персонализм. [Пер. с французского и примечания д-р филос. наук И.С.Вдовина.] / Эммануэль Мунье. – М., Искусство, 1995 — 237 с.
181. Неретина С. С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие. / Неретина Светлана Сергеевна // Э. Жильсон. Философия в средние века. – СПб.: Республика, 2004. – С. 578 – 595.
182. Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики [Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу - [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Nibur/55.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Nibur/55.php)
183. Нибур Р. Почему церковь не стоит на позициях пацифизма / Нибур Ричард, Нибур Рейнхольд. Христос и культура / [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу [http://krotov.info/libr\\_min/14\\_n/nib/ur\\_06.htm](http://krotov.info/libr_min/14_n/nib/ur_06.htm)
184. Нибур Р. Христос и общество. / Ричард Нибур. – Новосибирск: Посох, 1999. – 256 с.
185. Никонов К.И. Современная христианская антропология: опыт философского критического анализа. / Никонов Кирилл Иванович. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 184 с.
186. Нисский Г. О божественных именах. / Григорий Нисский / Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер. с древнегреч. /



- Сост. и предисл. Л.С.Кукушкина; Худож.- оформ Б.Ф. Бублик. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков «Фолио», 2001. – С. 386 – 564.
187. Нисский Г. Святитель. Об устройении человека. / Святитель Григорий Нисский. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>
188. Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. / Овсиенко Фридрих Григорьевич. – М., 1987. – 260 с.
189. Онищенко О.С. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм [Текст] : монографія / Від. ред. Онищенко Олексій Семенович; Академія Наук Української РСР, Інститут філософії. - К. : Наукова думка, 1974. - 336 с.
190. Ориген. О началах. /Ориген / Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер. с древнегреч. / Сост. и предисл. Л.С.Кукушкина; Худож.- оформ Б.Ф. Бублик. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков «Фолио», 2001. – 592 с. ( Б-ка «Р.Х. 2000» Серия «Религиозная философия»)
191. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Украине // [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу:  
[http://www.adventist.org.ua/article/social\\_ministry\\_chelovek\\_semia/](http://www.adventist.org.ua/article/social_ministry_chelovek_semia/)
192. Остащук І.Б. Современные образы святых в глобальном коммуникативном пространстве и процессах национальной идентификации / Остащук Иван Богданович // The Fourth International Congress of Belarusian Studies. Working Papers. Volume 4. – Kaunas : Vytautas Magnus University Press, 2015. – P. 215–221.
193. Остащук І.Б. Осмислення релігійного символізму в протестантській традиції / Остащук Іван Богданович / Гуманітарний вісник ЗДІА. 2011. № 47 - [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK\\_47\\_114.pdf](http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_47_114.pdf)

194. Остащук І.Б. Роль кардинала Ж.-М. Люстіже в юдео-християнському діалозі / Остащук Іван Богданович // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV : Проблеми екуменізму в сучасній Україні в контексті «Декрету про екуменізм (21.11.1964 р.) Другого Ватиканського собору / За загальною ред. д. філос. н., д. богосл. (теол.) С.Р.Кияка. – Івано-Франківськ : ПП Маргітич О.І., 2014. – С. 241–249.
195. Остащук І.Б. Сучасне християнське мучеництво в парадигмі святості / Остащук Іван Богданович // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : [зб. наукових праць] / ред. рада : В.П.Андрущенко (голова). – К. : Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 75–82.
196. Павленко П.Ю. Етапи утвердження християнського універсалізму / Павленко Павло Юрійович. // Українське релігієзнавство, 2010. - № 53 – С. 47 - 59.
197. Павленко П.Ю. Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології: Автореф. дис... канд. філол. наук: 09.00.11 / / Павленко Павло Юрійович; Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. — К., 1998. – 20 с.
198. Павлюченков Н.Н. Философсько-религиозна антропология священника Павла Флоренского. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. [Електронний ресурс] : Режим доступу до документу – [http://pstgu.ru/download/1328860324.Avtoreferat\\_Pavluchenkov.pdf](http://pstgu.ru/download/1328860324.Avtoreferat_Pavluchenkov.pdf).
199. ПАПА ФРАНЦИСК РАДІСТЬ ЄВАНГЕЛІЯ EVANGELII GAUDIUM Апостольське повчання єпископам, пресвітерам і дяконам, богопосвяченим особам і вірним мирянам про звіщення Євангелія в сучасному світі. – [Електронний ресурс]: Режим доступу

до документу <http://catholicnews.org.ua/evangelii-gaudium-apostolska-adgortaciya-radist-ievangeliya-svyatishogo-otcy-franciska>

200. Пастирська Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву в сучасному світі “Gaudium et Spes”, 21 // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 499 – 620.
201. Погоняйло А. Г. Splendor veritatis (Св. Фома и Различие) / Погоняйло Александр Григорьевич // Verbum. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества,, 1999. – Вып. 2. – С. 195 – 221.
202. Поляков Н.С. Соотношение индивидуальных и социальных начал в православной аскетике. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/37-sootn>.
203. Попович И. На Богочеловеческом пути. / Иустин Попович, преп. // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 89–147.
204. Попович И. Толкование на 1-е соборное послание св. ап. Иоанна Богослова / Иустин Попович, архим.; [пер. Т. Недоспасовой]. – М. : Моск. подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. – 169 с.
205. Предко О. Психологія релігії: формування та утвердження релігієзнавчої парадигми. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу <http://www.dissertation.com.ua/node/685541>
206. Промова Папи Франциска на загальній аудієнції 29.05.2013 р. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу – <http://popefrancis.org.ua/?p=538>.
207. Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление. / Радугин Алексей Алексеевич. – Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1982. = 178 с.

208. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. [Пер. с нем.] / Карл Ранер. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.
209. Ратцингер Й. Введение в христианство: Лекции об апостольском символе веры. / Ратцингер, Йозеф, кардинал (Бенедикт XVI, Папа Римский) [Пер. с нем.] – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1998. – 318 с.
210. Реати Ф.Э. Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога (западное богословие XX века) / Флоренцо Эмилио Реати/ [Электронный ресурс] - Режим доступа до документу - <http://www.teologia.ru/www/biblioteka/reaty.htm>
211. Релігієзнавчий словник. / За ред. Професорів А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
212. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. [Пер. с англ., биограф. ст., коммент. Н. Балашова] / Дж. Робинсон. – М.: Высш. шк., 1993. – 159 с. — (Б-ка философа).
213. Розвиток релігійної філософської думки XIX-XX століть. Довідникові матеріали до курсу філософії для аспірантів та студентів природничих факультетів / Упорядн.: Т.Д.Пікашова, О.Г.Охрименко. – К.: Вид-во Факультет соціології, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2013. – 51 с.
214. Романюк М. Майдан проявив чимало гострих внутрішньоцерковних проблем посеред протестантських громад// Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
215. Руснак О. Концептуальна особливість розрізнення інтерпретаційної проблеми існування та сутності Бога у релігійній філософії Етьєна Жильсона. Дис. на зд. наук. ступ. к.філос.н. / О. Руснак. – К., 2009. – 186 с.

216. Савельев В. Прот. Концепция трихотомии святителя Луки Войно-Ясенецкого в свете христианской антропологии. [Электронный ресурс]: Интерфакс. – Режим доступа до документу –.
217. Саган О.Н. Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – К., 2004. – 36 с.
218. Сайрсингх Кристер Повествовательная школа толкования Священного Писания / Кристер Сайрсингх/ [Электронный ресурс] - Режим доступа до документу -<http://www.bible-center.ru/article/school>
219. Салій О. Я. Смерть. Воскресіння. Життя вічне. [Пер. з польської Ірини Козлової] / Ор Яцек Салій. – Київ: Кайрос, 2004. – 120 с.
220. Сарапін О. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих її варіантів / Сарапін Олександр // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші // Українське релігієзнавство. – К.: Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. Сковороди, 2012. – № 64. – С. 35.
221. Саух П.Ю. Духовный мир личности и атеизм / Саух Петр Юрьевич. – К.: О-во «Знання» УССР, 1986. – 183 с.
222. Сахаров С. Видеть Бога как Он есть. / Софроний Сахаров, архим . – Сергиев Посад: Троице-Сергиева лавра, 2006. – 400 с.
223. Сахаров С. О личном начале в бытии Божественном и человеческом. / Софроний Сахаров, архим. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – К.: Укр. центр дух. культури, 2001. – № 4-5. – С. 331-348.
224. Сахаров С. Рождение в Царство Непокоримое. Свято-Іоанно-Предтеченский монастырь. / Софроний Сахаров, архим. – М.: Паломникъ, 2000. – 224 с.

225. Сахаров С. Таинство христианской жизни. / Софроний Сахаров, архим. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. – 51 с.
226. Сгречча Э. Католическая церковь и профессия врача. / Элио Сгречча // Медицина и права человека. – М.: Прогресс, 1992. – 38 с.
227. Севильский И. - Этимологии или Начала - В 20 книгах - Книги 1-3 - Семь свободных искусств. / Севильский Исидор [Пер. с латин., статья, примеч. и указатели Л. А. Харитоновой] СПб.: Евразия, 2006. — 352 с: ил.
228. Сержантов П.Б. Исихатская антропология о временном и вечном. Ин-т философии Рос. акад. наук. / Павел Борисович Сержантов. – М.: Православный паломник, 2010. – 320 с.
229. Силуянова И. В. Этика врачевания. Современная медицина и православие. / Силуянова Ирина Васильевна. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 2001. – 105 с.
230. Симеон. О Божественной Тишине. / Симеон Афонский Монах. – Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, – Москва, 2009. – 80 с.
231. Смит Л. Путешествие по миру мысли. Введение в историю философии. [Пер. с англ.] / Л. Смит, В. Рейпер. – К.: Свет на Востоке, 2006. – 240 с.
232. Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. Пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. / Соколов Василий Васильевич- М.: Высш. Школа, 1979. – 448 с.
233. Соловий Р. Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – 352 с.

234. Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия./ Владимир Татаркевич. Изд-во Пермского Университета, 2000. - 482 с.
235. Тейяр де Шарден П. БОЖЕСТВЕННАЯ СРЕДА [Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу [http://krotov.info/lib\\_sec/25\\_sh/sha/sharden\\_07.htm](http://krotov.info/lib_sec/25_sh/sha/sharden_07.htm)
236. Тейяр де Шарден П. Феномен людини. / Тейяр де Шарден П. – М.: Прогресс, 1965. – 280 с.
237. Тениссен В. Человек. / Тениссен Вольфанг // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках/ [Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б.Штубенрауха] – М.: Паломник; Никая, 2013 – С. 53 – 62.
238. Тиллих П. Избранное. М.: "Юрист", 1995.- 479 с.
239. Тиллих П. Систематическая теология. Т.1-11. / Пауль Тиллих. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
240. Тимерманис Е. Б. Христианская антропология Карла Ранера. Автореф. дис. канд. филос. наук. / Е. Б. Тимерманис. – СПб., 1992. – 20 с.
241. Томпсон М. Философия религии. [Пер. с англ. Ю. Бушуевой] / Мел Томпсон. – М.: ФАИР–ПРЕС, 2001. – 384 с.
242. Тульчинский Г.Л. Субъективность и постсекулярность современности: новая трансценденция или фрактальность «плоского» мира? // Международный журнал исследований культуры. – 2013. - № 3 (12). – С.51
243. Тярк О.А. Послание к Ефесеям. (Церковь – Тело Христово) // [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – [http://mbchurch.ru/upload/iblock/339/OA\\_Tyark\\_tom1.pdf](http://mbchurch.ru/upload/iblock/339/OA_Tyark_tom1.pdf)
244. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. / А. Н. Уайтхед. – М., "Мысль", 1990. – 272 с.

245. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. / Угринович Дмитрий Модестович. – М. : Мысль, 1973. – 240 с.
246. Угринович Д. М. Попытка экзистенциальной интерпретации христианства. / Угринович Дмитрий Модестович // Вопросы философии. – М.: Наука, 1966. – № 8. – Стр. 95 – 104.
247. Уер К. Православная церковь. / Каллист Уер, епископ Диоклийский. – М.: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2001. – 247 с.
248. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского. / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. [общ. ред. Ю. Сенокосова; пер. с англ. Д. Ханова] – М.: Прогресс, Культура, 1995. – С. 307-366.
249. Уколов К. И. Учение Вольфхарта Панненберга об откровении Божиим. / К. И. Уколов // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 448-460.
250. Уколов К.И. Богословская антропология Вольфхарта Панненберга в контексте немецкой теологии XX века / Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 2 (34). - С. 34–46.
251. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V - начало VII века). - М.: Наука, 1989. – 320 с.
252. Филипович Л. Майдан і Церква// Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. - С.46 - 56
253. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://www.bogoslov.org.ua/ogoslovie-obsheniya-i-evхаристическая-antropologiya.html>.
254. Філарет. Про місце душі і тіла в житті людини (або про пріоритет духовних цінностей над матеріальними). – Т.2. Про



- християнські чесноти. - Режим доступу до документу – [http://hram.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=242:title204&catid=58&Itemid=49](http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=242:title204&catid=58&Itemid=49)
255. Філарет. Слово земного буття людини. – Т.2. Про християнські чесноти. - [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу [http://hram.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=234:title196&catid=58&Itemid=49](http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=234:title196&catid=58&Itemid=49)
256. Філарет. Усвідомити сенс земного життя. – Т.6. Інтерв'ю. - Режим доступу до документу – [http://hram.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3084:title3627&catid=260&Itemid=49](http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=3084:title3627&catid=260&Itemid=49)
257. Флоренский П. Свящ. Таинства и обряды. / Павел Флоренский, свящ. // Богословские труды. – М.: Издание Московской Патриархии, 1997. – Вып. 17. – 139 с.
258. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. / Павел Флоренский, свящ. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2012. – 912 с.
259. Флоровский Г. Богословские отрывки. / Георгий Флоровский, прот. // Избранные богословские статьи [ред.-сост. А. Кырлежев]. – М.: Пробел, 2000. – С. 121-140.
260. Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. [пред. И. Мейендорфа.] / Георгий Флоровский, прот. – Киев : Путь к истине, 1991. – 599 с.
261. Флоровский Г., прот. Воскресение жизни // Догмат и история. М., 1998. - С. 237.
262. Фокин А. Р. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мария Викторина. // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы). М.: Кругъ, 2010. - С.69-106.

263. Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007. – 256 с.
264. Фокин А.Р. Латинская патрология. – М.: Греко–латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – Т. 1: Доникийская латинская патрология. – 362 с.
265. Фромм Э. Современное положение человека. Догмат о Христе. / Эрих Фромм. – М., 1998. – С. 89 – 96.
266. Хауэрвас Стэнли. О важности переплетения слов, или Размышления о том, как стать известным библеистом / Стэнли Хауэрвас. [Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу - <http://www.colbooks.org/wp-content/uploads/bookextras/WagWLG-chHauerwas.pdf>
267. Ходанов М. «Видеть Бога как Он есть» архим. Софрония Сахарова в свете святоотеческой традиции. / Ходанов Михаил // Духовный мир: Сборник работ учащихся Московских Духовных школ. – Сергиев Посад: Московская Духовная академия, 1996. – № 2. – С. 50-70.
268. Хоружий С. С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. Пленарный доклад на Международной конференции «Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию». Зальцбург (Австрия), 8-9 июля 2011 г. [Электронный ресурс]: – Режим доступа до документу [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor\\_aphos2011\\_doklad\\_last.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf).
269. Хоружий С. С. Учение о человеке в православной аскетике. / Хоружий Сергей Сергеевич // Язык и текст: Онтология и рефлексия. – СПб.: ФКЦ "ЭЙДОС", 1992. – С. 12– 22.
270. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии. - Режим доступа до документу –

[http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy\\_k\\_fenomenologii\\_askezy\\_03-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askezy_03-all.shtml)

271. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. / Хоружий Сергей Сергеевич. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.
272. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта. / Хоружий Сергей Сергеевич // Вопросы философии. – М.: Наука, 2003. – № 1. – С. 38 - 46.
273. Христокін Г. В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології. Дис. на зд. наук. ступ. к.філос.н. / Г. В. Христокін. – К., 2010. – 234 с.
274. Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юрист, 1996. – 575 с.
275. Хромец И. С. Введение в антропологию Карла Ранера. Монография. / Ирина Сергеевна Хромец. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 168 с.
276. Хромец И.С. Философские аспекты концепции “анонимного христианства” Карла Ранера. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://www.theology.kiev.ua/article.php>
277. Человек – Храм Божий. «Сибирская Благовонница», Москва, 2002. – 256 с.
278. Черенков М. Н. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей. / Черенков Михаил Николаевич – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 291 с.
279. Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации. / Михаил Черенков. – К.: ООО «Книгоноша», 2013. – 229 с.
280. Черенков М. Церква на Майдані: виклики постсекулярності // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. - С.380 – 395.

281. Черенков М.М. Формирование протестантской антропологии социально-психологический контекст. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – [http://antireligion.org.ua/articles/271-Formirovanie\\_protstantskoy\\_antropologii\\_sotsialnopsihologicheskiiy\\_kontekst](http://antireligion.org.ua/articles/271-Formirovanie_protstantskoy_antropologii_sotsialnopsihologicheskiiy_kontekst).
282. Черноморец Ю. Учение о любви – фундамент социального учения Папы Бенедикта XVI. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://orthodoxy.org.ua/node/4885>.
283. Черткова Е.Л. Научный разум и гуманистические ценности. Философия науки. – Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. – М., 1999. – 281 с.
284. Чорноморець Ю. Майбутнє філософії релігії. / Чорноморець Юрій Павлович // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші. Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 64. – С. 132 - 137.
285. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схоларія. / Чорноморець Юрій Павлович. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.
286. Чупрій Л. Антропология релігії. / Чупрій Л. // Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 277 - 288.
287. Чурсанов С.А. Богочеловек Иисус Христос. Богословская антропология. Русско-православный. Римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках. / С. А. Чурсанов. [Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б.Штубенрауха] – М.: Паломник; Никея, 2013. – С. 27 - 29.
288. Чурсанов С.А. Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и

- гуманитарных исследований. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://pstgu.ru/download/1149105182.chursanov.pdf>.
289. Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения // Глобал. проблемы и общечеловеческие ценности. — М.: Прогресс, 1990. — С. 328—350.
290. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. / Альберт Швейцер [Пер. с нем. А.А.Гусейнова] — М.: Прогресс, 1992. — 576 с.
291. Швейцер А. Культура и этика. / Альберт Швейцер [Пер. с нем. Н.А.Захарченко и Г.В.Колшанского] — М.: Прогресс, 1973. — 343 с.
292. Швейцер А. Письма из Ламбарене. (Briefe aus Lambarene) / Альберт Швейцер [Перевод и примечания А.М. Шадрина. Статьи Д.А. Ольдерогге и В.А. Петрицкого. Ответственный редактор Д.А. Ольдерогге.] - Ленинград: Издательство «Наука», 1978. - Серия «Литературные памятники») 1978. — 488 с.
293. Шепетяк О. Антропологічні ідеї в новітньому богослов'ї німецькомовного простору. / Шепетяк Олег// Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. — Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013.— Випуск 665-666. — С.209—213.
294. Шепетяк О. Школы и направления современной религиозной мысли в немецкоязычном пространстве. // სამეცნიერო ჟურნალი ხელისუფლება და საზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა)" —  
— Научный журнал "Власть и общество (История, Теория, Практика). — № 4 (32) 2014. —  
Тбилиси: Ассоциация открытой дипломатии, 2014. — С. 5-20.
295. Шепетяк Олег Михайлович. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття. Монографія. — Київ: УАР, 2014. — 346 с.
296. Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии. / Шеховцова Лариса Филипповна, Зенько Юрий

- Михайлович. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 252 с.
297. Языкова И. Ганс Кюнг: богослов-диссидент или богослов третьего тысячелетия? [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://esxatos.com/gans-kyung>
298. Яковлев А.И. Религиозное сознание: Учебное пособие. / Яковлев Алексей Иванович. – М.: Компания Спутник+, 2004. – 56 с.
299. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
300. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
301. Яроцька О.В. Утвердження гідності людини в модернізованому соціальному вченні католицизму як чинник секуляризації. / О. В. Яроцька // “Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри”. До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, 22 вересня, 2014 р. [Редкол.: А.Є. Конверський та ін.)] – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – С. 22 – 26.
302. Яроцький П.Л. Євроінтеграція чи єврорехристиянізація (або ж синтез секулярного і сакрального). / Яроцький Петро Лаврентійович. // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об’єднаної Європи. [за загальною ред. О.Береговського (гол. ред.), к.і.н. С.Побуцького, д.філос.н. С.Кияка, В.Дідуха, та ін.] – Галич; Івано-Франківськ; Київ, 2011 – С. 8 - 15.
303. Яроцький П.Л. Релігійний релятивізм і міжконфесійна толерантність у контексті міжрелігійного і міжкультурного діалогу. /

- Яроцький Петро Лаврентійович. // Релігія та Соціум. Часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – № 2 (4). – С. 7 – 12.
304. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: підручник. / Яроцький Петро Лаврентійович. – К.: Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.
305. Яроцький П.Л. Філософія людини як особистості в рефлексіях Кароля Войтили (Івана Павла II) та сучасні спроби її перегляду. / Яроцький Петро Лаврентійович. – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу: [http://dspace.nbuuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44228/2011\\_57\\_4.pdf?sequence=1](http://dspace.nbuuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44228/2011_57_4.pdf?sequence=1)
306. Altizer and Hamilton, *Radikal Teology and the Death of God.* / by Thomas J.J. Altizer, William Dean Hamilton. The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966. 202 p.
307. An Interview with Karl Rahner on the State of Catholic Theology Today [Електронний ресурс] – Режим доступу до документу: [www.innerexplorations.com/chtheomortext/kr.htm](http://www.innerexplorations.com/chtheomortext/kr.htm).
308. Anne E. Karr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience.* San Francisco: Harper and Row, 1988. – 146 p.
309. Bartsch H.W. *Kerygma und Mythos: Ein Theologisches Gespräch. Mit Beitrag von Rudolf Bultmann.* / H.W.Bartsch. – Hamburg: Reich & Heinrich Evangelischer Verlag, 1948. – 334 p.
310. Bertone T., kard. *Człowiek – droga Kościoła.* [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу – <http://www.zjazd.eu/teksty/374.html>.
311. CARITAS IN VERITATE. НО Издательство Францисканцев, Москва, 2009. – 112 с.
312. Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 vols. Waco, Tex.: Word, 1976 – 1983.
313. Carl F. H. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism.* Crand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1947. – 112 p.

314. Cobb J. God and the World.– Ph., 1967. – 497 p.
315. Dermont A. Foundations for a Social Theologi: Praxis, Process and Salvation. New York and Ramsey, N. J.: Paulist, 1984. – 99 p.
316. DEUS CARITAS EST. НО Издательство Францисканцев, Москва, 2009. – 112 с.
317. Dunn J.D.G. The Theology of Paul the Apostle [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу - <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>
318. Eddie Gibbs and Ryan K. Bolger, Emerging Churches: Creating Christian Community In Postmodern Cultures. Grand Rapids: Baker Books, 2005. – 66 p.
319. EVANGELIUM VITAE. [Электронный ресурс]: Режим доступа до документу – <http://tau.by/bibliyateka/20-dakumety-kastsjola/140-evangelium-vitae-evangelie-zhizni>.
320. George W. Stroup, The Promise of Narrative Theology. Atlanta: John Knox, 1981. - p. 132 – 133.
321. Gustano Gutierrez. Teology of Liberation trans. Robert R. Barr. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983. – 175 p.
322. Hamilton W. American Theology, Radicalism and the Death of God // Radical Theology and the Death of God. – N.Y., 1966.– P. 14–176.
323. Hauerwas S. A Community Of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic Stanley Hauerwas. [Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу
324. Hauerwas S. The Testament of Friends / Stanley Hauerwas.[Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу - <http://brandon.multics.org/library/Hauerwas/ttof.html>
325. Hawryluk T. / Pojęcie „miłości Bożej” w teologicznych poszukiwaniach chrześcijańskiej antropologii końca XX i początku XXI w. na podstawie dzieł Johna Robinsona, Joana Ziziulasa i Josepha



- Ratzingera – analiza porównawcza / Hawryluk T. // Zbiór raportów naukowych. “Miedzynarodowej Naukowo-Praktycznej Konferencji poświęcony 100. Rocznicy ewakuacji Uniwersytetu Warszawskiego w Rostów nad Donem. Nauka wczoraj, dziś, jutro.” (30.05.2015 – 31.05.2015) – Warszawa: Wydawca: Sp. z. o. o. «Diamond trading tour», 2015. – S. 54 - 60.
326. James H. Cone Black Teology and Black Power. New York: Seabury, 1969. - 165 p.
327. James H. Cone Black Teology of Liberation. Philadelphia: Lippincott, 1970. – 166 p.
328. James Wm. McClendon, Ethics: Systematic Teology, vol.1. [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу - [http://www.amazon.com/Systematic-Theology-Vol-1-Ethics/dp/0687090873/ref=pd\\_sim\\_b\\_1](http://www.amazon.com/Systematic-Theology-Vol-1-Ethics/dp/0687090873/ref=pd_sim_b_1)
329. Joannes Paulus P. P. II. Redemptor hominis. [Електронний ресурс]: Интерфакс. – Режим доступу до документу – [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents).
330. Jose Miguez Bonino. Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution. .Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976.
331. Messner J. Wende in der christlichen Soziallehre. Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform. Bd I. Koln, 1968. – 222 p.
332. Moltmann J. Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology. [Електронний ресурс]: Интерфакс. – Режим доступу до документу – <http://michaelgleghorn.com/documents/TheologyofHope.pdf>
333. Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation. Two volumes in one. Vol. 1. Humen Nature. New York: Charles Scribner’s Sons, 1953. – 305 p.
334. Ogden S. Toward a NewTheism // Theology in Crisis: A Colloguium on the Credibility of God.– M. C., 1967.– 312 p.

335. Pamela Dickey Young, *Feminist Theology/Christian Theology: in Search of Method* (Minneapolis: Fortress, 1990) – 132 p.
336. Pannenberg. *Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*. Göttingen, 1983. – 540 p.
337. Paul Tillich *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1955. – 96 p.
338. *Protestantism: A concise survey of Protestantism and influence on American religious and social traditions*. (Ed. By A. T. Kerr) – N.Y., 1979. – 685 p.
339. Rahner K. *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Seabury, 1978)
340. Reinhold Niebuhr. *The Nature and Destiny of Man : A Christian Interpretation*, vol. II : *Human Destiny*. - New York : Charles Scribner's Sons, 1964. - 328 p.
341. Rosemary Radford Ruether *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983. – 339 p.
342. Schlesinger A. *Forgetting Reinhold Niebuhr*. [Электронный ресурс]: - Режим доступа до документу <http://www.nytimes.com/2005/09/18/books/review/18schlesinger.html?ex=1284696000&en=96d472088a2f5cdb&ei=5088&partner=rssnyt&emc=rss>
343. Scroggs R. *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*. – Philadelphia: Fortress Press, 1966.
344. Shailer Mathews. *The Faith of Modernism*. Literary Licensing, LLC, 2012. – 192 p.
345. Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. – 169 p.
346. Stroup, George W. *The Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church* - George W. Stroup – Paperback. Atlanta: John Knox, 1981. – P. 17.

347. Summa theologiae; I – II, Prolog
348. Thomas J. J. Altizer; William Hamilton. Radical Theology and the Death of God. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1996.- P. 31 – 32.
349. Whitehead A.N. Process and reality. New York, New York Press, 1969. – 413 p.
350. Wilks John G.F. The Trinitarian ontology of John Zizioulas [Электронный ресурс]: Интерфакс. – Режим доступа до документу – [http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/vox/vol25/zizoulas\\_wilks.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/vox/vol25/zizoulas_wilks.pdf).
351. Williams R. Eastern Orthodox Theology / Rowan Williams // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – 268 p.
352. Witherington B. Paul's Narrative Through World. The Tapestry of Tragedy and Triumph. – Louisville: Westminster, 1994. – 373 p.