СХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ДАЛЯ

Навчально-науковий інститут (факультет) \_\_\_юридичний\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (повне найменування інституту, факультету) .

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Кафедра \_\_\_\_філософії, культурології та інформаційної діяльності\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (повна назва кафедри)

ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА

до кваліфікаційної випускної роботи

освітній ступінь\_\_\_магістр\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (бакалавр, магістр)

спеціальність \_ 041 Богослов’я \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (шифр і назва спеціальності)

спеціалізація \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (назва спеціалізації)

на тему\_\_\_«Євангелія як програма духовного вдосконалення\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 сучасної людини» \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Виконав: студент групи БГ-20зм \_\_\_\_\_\_\_ І.І. Сисоєнко

 ( підпис ) (ініціали і прізвище)

Керівник \_\_\_\_\_\_\_\_\_ Н.В. Шелковая

 ( підпис ) (ініціали і прізвище)

Завідувач кафедри \_\_\_\_\_\_\_\_\_ І.М. Сілютіна

 ( підпис ) (ініціали і прізвище)

Рецензент \_\_\_\_\_\_\_\_\_ О.Д. Яценко

 ( підпис ) (ініціали і прізвище)

Сєвєродонецьк – 2021

СХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ДАЛЯ

Навчально-науковий інститут (факультет ) \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_юридичний\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(повне найменування інституту, факультету) .

Кафедра \_філософії, культурології та інформаційної діяльності\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (повна назва кафедри)

Освітній ступінь \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_магістр\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (бакалавр, магістр)

спеціальність \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_041 Богослов’я \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (шифр і назва спеціальності)

спеціалізація \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (назва спеціалізації)

|  |
| --- |
| **ЗАТВЕРДЖУЮ****Завідувач кафедри**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_“\_\_\_\_” \_\_\_\_2021 року |

**З А В Д А Н Н Я**

**НА КВАЛІФІКАЦІЙНУ ВИПУСКНУ РОБОТУ СТУДЕНТУ**

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_Сисоєнку Івіну Ігоровичу \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (прізвище, ім’я, по батькові)

1. Тема роботи «Євангелія як програма духовного вдосконалення сучасної людини» \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Керівник роботи\_\_Шелковая Наталія Валеріївна, кандидат філософських наук, доцент\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 ( прізвище, ім’я, по батькові, науковий ступінь, вчене звання)

затверджено наказом університету від “08 ” листопада 2021 р. № 172/15.34-01

2. Строк подання студентом роботи\_\_\_\_\_\_14.12.2021\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

3. Вихідні дані до роботи обсяг роботи 80–100 сторінок основного тексту (1,5 інтервал, 14 шрифт з дотриманням відповідного формату), список використаних джерел оформлюється згідно з бібліографічними нормами, додатки.

4. Зміст розрахунково-пояснювальної записки (перелік питань, які потрібно розробити): проаналізувати сучасний стан проблеми; здійснити огляд наукових джерел за темою дослідження; викласти основні теоретичні та практичні положення, що розкривають тему роботи; зробити висновки.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

5. Перелік графічного матеріалу (з точним зазначенням обов’язкових креслеників): таблиці, рисунки, схеми**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

6. Консультанти розділів роботи

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Розділ | Прізвище, ініціали та посада консультанта | Підпис, дата |
| завдання видав | завданняприйняв |
| Розділ 1 | Шелковая Н.В., канд. філос. н., доц. | 08.11.2021 | 16.11.2021 |
| Розділ 2 | Шелковая Н.В., канд. філос. н., доц. | 17.11.2021 | 27.11.2021 |
| Розділ 3 | Шелковая Н.В., канд. філос. н., доц. | 28.11.2021 | 05.12.2021 |

7. Дата видачі завдання \_\_09.09.2021\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

**КАЛЕНДАРНИЙ ПЛАН**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| №з/п | Назва етапів виконання кваліфікаційної випускної роботи | Строк виконання етапів | Примітка |
| 1 | Збір інформації, робота над бібліографією | Жовтень 2021  |  |
| 2 | Актуалізація теми, постановки мети і завдань дослідження, складання робочого плану | Жовтень-листопад 2021  |  |
| 3 | Робота над розділом 1 | Листопад 2021 |  |
| 4 | Робота над розділом 2 | Листопад 2021  |  |
| 6 | Робота над розділом 3 | Листопад-грудень 2021 |  |
| 6 | Робота над висновками | Грудень 2021  |  |
| 7 | Оформлення кваліфікаційної роботи магістра | Грудень 2021  |  |
| 8 | Підготовка доповіді до захисту | Грудень 2021 |  |
| 9 | Захист роботи | Грудень 2021 |  |

**Здобувач вищої освіти** \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ І.І. Сисоєнко

 (підпис) (ініціали і прізвище)

**Керівник роботи** \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ Н.В. Шелковая

 (підпис) (ініціали і прізвище)

**ЗМІСТ**

**ВСТУП** 4

**Розділ І****. ІСТОРІЯ ТА КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АНАЛІЗ**

**ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ТЕКСТІВ**

1.1. Історія створення Біблії та еволюція семантичної логіки понять 8

1.2. Основоположні поняття християнської свідомості: тіло, дух,

плоть, совість 13

**Розділ ІІ. АНТРОПОЛОГІЯ У СВІТОГЛЯДНИХ**

**ПРИНЦИПАХ ЄВАНГЕЛІЯ**

2.1. Особливий статус людини у християнському світогляді 20

2.2. Новий Заповіт як етика покаяння: цілі та цінності світової спільноти 24

2.3. Проблема гріховності людини та шлях спокути 28

**Розділ ІІІ. СУЧАСНІ ПРОЕКЦІЇ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ**

3.1. Актуальні проблеми людства та Євангельські ключі до їх вирішення 42

3.2. Християнські цінності та їх сучасний вимір 55

3.3. Ієрархія цінностей християнської релігійної свідомості 64

**ВИСНОВКИ** 72

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**  76

**РЕФЕРАТ**

Магістерська робота: 81 стор., 77 джерел.

Магістерська кваліфікаційна робота присвячена філософсько-релігієзнавчому аналізу основних світоглядних та аксіологічних засад християнської релігійної свідомості, закладених в священних текстах Євангелій. Запропонований категоріально-дефінітивний підхід аналізу основних концептів Євангельських посланнях дозволяє розглядати ці сакральні принципи як ефективний та затребуваний інструмент позитивних соціальних та особистісних трансформацій. Проведено аналіз сучасних проекцій та інтерпретацій християнських релігійних принципів та цінностей, принцип їх системної ієрархії та функціональної доцільності.

БЕЗСМЕРТЯ, БЛАГО, БОГОЛЮДИНА, БУТТЯ, ГРІХОВНІСТЬ, ДУХ, ДУША, ЛЮБОВ, ПЛОТЬ, СВІДОМІСТЬ, СВІТОГЛЯД, СМИРЕННІСТЬ, СОВІСТЬ, СПОКУТА, ТІЛО, ТРІЙЦЯ, ХРИСТОС, ЦАРСТВО БОЖЕ, ЦІННІСТЬ.

**ВСТУП**

**Актуальність теми дослідження**. На сучасному етапі історико-культурного розвитку антропологічна проблематика є найбільш затребуваною та актуальною. Проблема людини, вдосконалення її духовної природи та світоглядних орієнтирів грунтовно розкривається у Євангелічних текстах, основний посил яких полягає у «ресоціалізації» людини на підставі духовних цінностей та трансцендентної божественої присутності. Послання апостолів до тогочасних та прийдешніх поколінь визначають загальний контур та змістовну доцільність екзистенційного горизонту людського буття. Їхній ідеологічний базис є підгрунттям світоглядних переконань західної культури, визначає специфіку смисложиттєвих орієнтирів нашої ментальності.

Христологічні концепції принципово змінюють уявлення про сутність і призначення людського життя, зміст якого полягає у фундаментальному відношенні до Бога. У Новому Заповіті, творах апостольських мужів здійснюється легітимізація нової програми духовного зростання особистості, що грунтується на розумінні людини як розумної, вільної, духовно-тілесної постаті, що аутентично є образом та подобою Бога, а потенційно йдучи шляхом обожнення може наблизитися до повноти Божествного блага.

Євангелія постулюють актуальні для сучасного світу принципи та цінності природної гідності людини, толерантності та любові до ближнього, прийняття своєї тілесної та душевної недосконалості. Антропологічні основи феноменів віри, чесноти, християнської любові, споглядального характеру пізнання в сучасному інформаційному суспільстві набувають нових аспектів значущості в індивідуальному та суспільному вимірі.

Науково-технолоічний прогрес, прагматизм та утилітаризм в обгрунтуванні етики, світоглядні тенденції модернізму та постмодернізму, дві світові війни, що мали місце у ХХ столітті стали передумовами наявної дезорієнтації сучасної особистості, варіативності практик ідентичності від егоїстично-агресивних та споживацьких моделей до маніакально-депресивних та мізантропічних моделей. Іншими словами, взявши на себе роль і повноваження Бога, довівши до абсурду потенції власної свободи, дійшовши до межі свого як психологічного, так і фізіологічного існування, своривши загрозу для існування всієї планети та всіх форм життя, людство прийшло до усвідомлення потреби абсолютних цінностей, джередом яких справедливо вважати Євангелістичні твори та християнську апологетику.

**Ступінь опрацювання проблеми**. Специфіку євангельських послань вивчають В. Йєгер, С. Герш, В. Лоський, І. Мейєндорф, Г. Флоровський та ін. Проблему співвідношення духу, душі та тіла досліджують В. Горський, І. Мозговий, Ю. Чорноморець, В. Нічик. Проблеми людської свободи та обожнення людини актуалізують В. Андрушко, М. Кошуба, Т. Голіченко, С. Хоружий. Значних результатів у хрситологічній проблематиці досягають О. Давиденков, К. Шенборн, П. Мінін.

**Об’єкт дослідження**: Євангельська та християнська антропологічна традиція.

**Предмет дослідження**: світоглядні інтенції євангельських текстів щодо актуальних запитів про природу та призначення людського буття.

**Мета дослідження**: проаналізувати світоглядний потенціал євангельських текстів та подальшої християнської традиції як програми розвитку та самовдосконалення людини.

Реалізація поставленої мети передбачає вирішення настпуних **завдань** дослідження:

* з’ясування значення основних понять та принципів світогляду, обгрунтованих у текстах Євангелій;
* виявити сутнісні засади та визначальні аспекти в історії написання священних текстів християнства;
* проаналізувати засадничі проблеми християнської свідомості;
* реконструювати філософсько-антроплогічний зміст та потенціал Євангельських послань;
* дослідити сучасні проекції та інтрпретації світоглядих та ціннісних принципів Євангельських текстів та християнської свідомості в цілому.

**Методи дослідження**: в процесі реалізації дослідження застосовано метод тематичного аналізу, доцільність якого зумовлена необхідністю актуалізації проблемного поля дослідження відповідно до вимог академічної наукової роботи. Генетичний аналіз світоглядних категорій християнського догмату розкриває основоположні принципи праведного способу буття, раціонально-вольових та аксіологічних підстав свободи вибору та доцільності реалізації життєвих практик.

Структурно-функціональний аналіз основних компонетів людської природи формує цілісне уявлення про особистість та траєкторії самоактуалізації особи, процесів дезінтеграції та реінтеграції людини до соборності вірян та спільного прагнення божественої благодаті.

Герменевтичний метод ефективний для інтепретації біблійних текстів, складної діалектики триадичної цілісності як Абсолюту, так і людської природи. Феноменологічний метод необхідний для сутнісного опису різних способів та алгоритмів повсякденних практик людського існування. Аналітико-синтетичний метод застосовано для дослідження ефективності Євангельських істин в контексті розв’язання глобальних проблем сучасності.

**Наукова новизна дослідження**. В процесі виконання дослідницької роботи було отримано низку висновків та положень, що відрізняються науковою новизною:

* встановлено фундаментальну трансформативну функцію релігійної свідомості, на основі якої основположні постулати християнської віри доречно вважати програмою духовного вдосконалення людини;
* з’ясовано значення основних понять та способів їх інтерпретації в основних текстах Євангелій;
* доведено, що людина мислиться в Євангельських текстах як основний фокус обгрунтування і доцільності системи християнських цінностей;
* визначено зміст основних засадничих понять Євангельських текстів в їх складній діалектиці метафоричного, алегоричного, символічного, раціонального та морально-етичного способу виразу;
* доведено трансцендентальний характер християнських цінностей, що засвідчує їх універсальну природу та важливе актуальне суспільне значення.

**Теоретичне значення дослідження** полягає в здійсненні реконструкції найважливіших світоглядних засад християнської релігійної свідомості, викладених в Євангельських текстах та подальшому розвитку вихідних ідей в історії релігії та богослов’я. Отримані результати є важливими з огляду на уявлення про людину як особистість, свідомість якої відкрита для духовного вдосконалення на основі безпрецедентного зразку Боголюдини. Викладені в роботі відомості можуть бути корисні для подальших теоретичних розвідок про потенціал біблійного віровчення для здійснення виховних та корекційних практик як зовнішнього суспільного впливу, так і саморозвитку.

**Практичне значення роботи** полягає в можливості використання отриманих результатів в якості методологічної основи подальших історико-філософських та богословських досліджень, в розробці навчальних курсів гуманітарного спрямування, розробки і вдосконалення діючих педагогічних методик і технологій виховання і просвітництва.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення й результати дослідження викладено й обговорено на Всеукраїнській науково-практичній конференції «Сучасні дослідження культури і мистецтва» (25–26 листопада 2021 р., м. Сєвєродонецьк). Отриманий Сертифікат участі у цієї конференції. За темою магістерської роботи з викладенням основних її результатів опубліковано тези «Християнський наратив любові і вдячності» у матеріалах цієї конференції.

**Структура роботи**. Магістерське дослідження складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку літератури з 77 найменувань. Обсяг роботи – 81 сторінка.

**Розділ І. ІСТОРІЯ ТА КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АНАЛІЗ**

**ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ТЕКСТІВ**

**1.1. Історія створення Біблії та еволюція семантичної логіки понять**

В перекладі з грецької «Біблія» означає «книга». Процес канонізації сакральних текстів християнської релігії був тривалим, більше тисячі років. Н.В. Шелковая наводить наступні основні етапи написання і перекладу біблійних текстів:

«- XV (XIII) – V ст. до н.е. – створення канонічних книг (39 кн.);

- IV–I ст. до н.е. – створення неканонічних книг;

- III ст. до н.е. – I ст. – «Масоретська Біблія» («масора» – традиція) на івриті (39 каноніч. кн.);

- III–ІІ ст. до н.е. – «Септуагінта» («70»), переклад «Масоретської Біблії» та неканоніч. книг (IV–I ст. до. н.е.) на грецьку мову;

- I–II ст. – Новий Заповіт (грец.);

- кін. IV – поч. V ст. – «Вульгата», переклад Біблії на лат. мову;

- IX ст. – «Слов'янська Біблія» (переклад Кирила та Мефодія);

- XIX ст. – «Російська Біблія», переклад «Масоретської Біблії» (іврит), «Септуагінти» (грец.) , Третьої кн. Єздри (лат.) , Нового Заповіту (грец.)» [36].

Як відомо, Біблія складається з двох частин: Старого Заповіту та Нового Заповіту. Старий Заповіт є Священою книгою іудаїзму, і має назву Танах. Оскільки іврит є мовою, в якій відсутні голосні, то записується Танах у вигляді абревіатури «ТНХ». Ці три літери є поєднанням основних складових частин цієї книги: Тора (Закон), Невіїм (Пророки), і Кетувім (Писання). Найбільш відомим збирачем та впроядником священих текстів Старого Заповіту вважають Єздру, завдяки праці якого у ІІІст. до н.е. – І ст. н.е. іудейський канон набув завершеного вигляду у «Масоретської Біблії».

Антропологія християнського віровчення формпується під суттєвим впливом іудаїстської традиції. Так, у Старому Заповіті зазначено, що Бог створив увесь світ за 6 днів, і вершиною його креаціонізму є творіння людини «за образом Нашим, за подобою Нашою» (Бут. 1: 26). Але природа людини унікальна: всі інші істоти мають або виключно тваринну сутність, матеріальне походження, або виключно духовну атрибуцію, як янголи. Людина є перехрестям цих двох вимірів реальності, її природа дуалістична.

Н. В. Шелковая зазначає, що в іудаїстських текстах слово «людина» не зустрічається. Синонімом до нього, або його більш аутентичною формою, вживається слово «адам», похідне від слова «адама», тобто «земля». Тобто, Адам народжується з «адами» – праху земного. Але в етимології цього слова авторка знаходить наближеність до дієслівної форми «адаме», що означає «уподібнення». Отже, в слові «адам» закладено зміст про перехід, уподібнення земного праху до вічної, божественої сутності. За думкою авторки: «Слово "адам" складається на івриті з трьох букв: "Алеф", "далет" і "мем". "Алеф" – перша буква, з якої починається слово, перекладається як "Бог". "Далет" і "мем" утворюють слово "дам" ("кров"). Таким чином, етимологія цього слова означає "Бог, одягненийу плоть і кров". Мудреці Талмуда називають людину "олам катан" – "малий всесвіт" або "мікрокосм"» [36].

Отже, в людині закладено дві природи: тваринна і божественна. Тваринна душа пов’язана із життям тіла, навертає людину до тваринних інстинктів, бажань та афектів. Друга, божественна душа націлена до вічних цінностей, до Бога. Тому свобода волі людини здійснюється як конфлікт, суперечність із самою собою.

Співвідношення двох різних природ не означає їх антагоністичного зв’язку, прагнення знищення. Правильний моральний вибір означає свідоме підпорядкування тваринної душі до богоподібної духовної сутності. Саме внаслідок такого підпорядкування людина стає на шлях моральних чеснот, її думки, прагнення та дії стають осмисленими, добрими, благими та доречними. У тому випадку, якщо людина робить вибір на користь тваринних устремлінь, якщо тваринна душа керує її думками та вчинками, то основними цінностями такого способу буття стають гедоністичні: іжа, відпочинок, прагнення влади та безпеки, статеві інстинкти тощо. Йдучи таким шляхом, людина відмовляється від своєї богоподібної сутності, і повертається до праху земного.

Бінарність людської природи не стає перешкодою для її цілісності. Так, в історії про походження людини стверджується, що поділ на статі відбувається вже після акту створення. І до того ж формальне розуміння походження жінки «з ребра» є неправильним, оскільки варіанти перекладу з івриту цього слова включають поняття «грань», «сторона» та ін, а не особливості фізіологічної будови.

Цілісна людина (андрогін) розділена на дві складові: чоловіка та жінку: «Чоловік і жінка, згідно до Тори, внутрішньо глибоко пов'язані: тільки разом, в родині, вони, взаємно доповнюючи один одного, складають цілісну людину. Створивши людей, Бог дає їм заповідь "плодитися і розмножуватися", благословляє їх сексуальне життя. Іудаїзм розглядає сімейне і сексуальне життя у родині як найбільші цінності. Сором, пов'язаний з сексуальним життям, напружене до неї ставлення – це наслідок першородного гріха. У Торі сказано, що до того, як Адам і Єва згрішили, вони були нагі "і не соромились" (Бут. 2: 25)» [7].

В розумінні іудеїв, міцна та щаслива родина, «єдина плоть», якою стають чоловік та жінка, об’єднуючись у шлюб та народжуючи дітей, є справньою богоугодною справою: «Заповідь сімейного життя і любові – це перша заповідь, яку дав Бог людям: чоловік "пристане до своєї жінки, і стануть двоє єдиною плоттю" (Бут. 2: 24). Слово "своєї", як підкреслюють коментатори, означає, що безгрішне, щасливе, заповідане Богом сексуальне життя можливе тільки в родині. Поза нею воно звернеться на свою моральну протилежність і не принесе людям щастя» [36].

Якщо вести мову про християнську анропологію, то потрібно зважати на історико-культурний контекст її становлення саме на грунті цілісного комплексу біблійних текстів, загального смислового поля античної культури, а не тільки іудейської традиції.

Античній міфології притаманне уявлення про спорідненість Бога та людини. І в самій античній культурі лунають заклики проти політеїзму та антропоморфізму релігій, як наприклад, в працях Ксенофонта, вчителя Парменіда. І античний світогляд також містить прагнення до безсмертя: в історичній пам’яті, славі, мистецтві тощо. Відповідно, християнство, засноване на монотеїзмі із пропозицією вічного життя та спасіння людської душі, є вельми привабливим варіантом покладання надій та сподівань для елліна. Уявлення про приналежність до єдиного духовного начала, аккумульоване античною філософією, пропозиція воскресіння як «собор церкви первістків» були зрозумілими та прийнятними для античного світорозуміння.

Дуальна природа людини, обгрунтована в іудаїзмі, що передбачає генеалогічну спорідненість і з божетственним Абсолютом, із гріховним падінням Адама також близькі до римського фаталізму філософської шкіли стоїків. Мессіантсво іудаїзму пропонувало надію на воскресіння та сенс окремого людського життя, чого так суттєво бракувало світогляду пізньої Античності. Принциповою інновацією християнства було «проживання всієї повноти Божества тілесно» (Кол. 2: 9). Тобто, визнання божественої присутності в усьому, що існує, і в людській плоті. На відміну від іудаїзму та язичництва, християнство стверджує *кровну єдність всіх дітей Адама, рівність всіх людей перед Богом*, що також давало втіху та надію прихильникам нового світогляду.

В християнській антропології стверджується жертовність Бога по відношенню до людини, а не навпаки, як це мало місце в усіх попередніх релігіях та культах. Жертовність Христа скасовує необхідність будь-яких інших жертвоприношень, означає зацікавленість та схильність Божества до людей, на відміну від інших релігійно-культових зразків. У християнстві здійснюється логічна та концептуальна трансформація античної трагедії. Тільки не герметичної та беззмістовної, як в античних прикладах.

Трагізм християнства передбачає переорієнтацію свого життя відповідно до заповідей любові та перспективи безсмертя душі. Таким чином, трагізм християнства формує компенсаторний механізм цього типу світогляду. Адже той, хто вірить в Бога може не боятися майбутнього, не переживати за власну безпеку, покладаючись на Божу волю та Божу благодать. Негаразди земного життя, за умови праведності та моральності особи, компенсуюються принадами вічного життя, доволі абстрактного за своїми контурами і тому сприятливого для індивідуальної фантазії та окремих уподобань. Крім того, християнство сповідує любов до ближнього, тому є можливість надати сенс своєму земному існуванню, шляхом допомоги та втіхи інших людей, що втілюється у принципі соборності.

Важливою особливістю християнської антропології є зосередженість на практичному вимірі людського існування. Саме тому релігія християнства пропонує новий варіант соціалізації особи, переорієнтації своєї активності до здійснення спільної справи ствердження заповітів Христа. Смиренність християнського світогляду часто оцінюється як лояльність до земних правителів. Наприклад, апостол Павло закликає не пручатися владі можновладців і говорить: «той, хто опирається владі, противиться Божому встановленню» (Рим. 13: 2). Апостол Петро також сповідує смиренність: «аби не постраждав хтось із вас, як убивця, чи злодій, чи лиходій, чи посягаючи на чуже; а якщо як християнин, то не соромся, але прославляй Бога за таку долю» (1 Пет. 4: 15, 16). Тому справедливою буде думка, що християнство пропонує стратегію соціалізації до спільноти всіх без вийнятку, без дискримінації за походженням, соціальним статусом, майном або іншими ознаками.

Гуманістичний зміст християнського світогляду не сумісний із маргіналізацією окремих груп та індивідів: «Із самого початку церква проголошувала себе народом, причому історично цілком визначеним, тобто народом біблійним, який не переривав зв'язок поколінь на жодну історичну мить. Тому не дивно, що саме християнство, але не інші сакраментальні вчення початку нової ери могло стати релігійною основою римського суспільства замість старої релігії, яка не витримала "тріумфу східних культів", які здійснили на початку нової ери» [36].

Християнство пропонує обгрунтування етику «мудрості добра», згідно якої узгоджується дилема «віри» та «праведності закону». Етика Нового Заповіту закликає підкорити індивідуальну волю користі інших, як цьому вчить Ісус своїм прикладом. «Велика благочестива таємниця» християнства не доступна окремій свідомості, вона розкривається в контексті всього людства, що як єдиний організм походить від плоті Христа. Іншими словами, християнська антропологія жертовності *означає не возвеличання страждань, не героїзацію страдальців, а жертовність кожного для спокутування гріховності всього людства.*

В апостольських посланнях впроваджується пояснення щодо відмінності душі та тіла. Так, тілесність передбачає приналежність до людського роду, плоть є матеріальним втіленням індивідуальності. А душа як нематеріальне начало є сім’ям, яке проростає та приносить плоди у потойбічному житті після спасіння. Обожнення тілесності означає можливість відродження плоті після воскресіння. Тому спасіння душі є справою віри, ане втечі від смерті, або страхом небуття. Уже в апостольських посланнях стверджується наявність божественного духу в природі людини: «"Дух" – важливий термін ключових послань, що означає якусь реальність у самій людині, яка не виявляється без спрямованості серця до "горнього", але яка за такої спрямованості займає в людині дедалі більше місця, поки не підпорядкує своїм якостям і душу, і тіло. Дух "очікується", співвідноситься з "майбутнім", але в той же час є в людині» [36]. Саме Дух є тією субстанцією, що підтримує людину на життєвому шляху випробувань стійкості віри: «якщо зовнішня наша людина тліє, то внутрішня з дня на день оновлюється» (2 Кор. 4: 16). Дух «надихає» на відданість віри, на ствердження життєвого принципу «Я є шлях і істина і життя» (Ін. 14: 16).

Отже, християнство успішно інтегрує архаїчні пласти іудейської та античної культури, при цьому проектуючи новий образ людини та праведних траєкторій її життєвого шляху.

**1.2. Основположні поняття християнської свідомості:**

**тіло, дух, плоть, совість**

Основоположними концептами апостольської антропології доречно вважати тіло, дух, плоть та совість. Інші важливі поняття християнської антропології, такі як душа, розум, серце, зовнішня людина, внутрішня людина доповнюють складне та комплексне розуміння природи людини. Традиційні дуалістичний та тріадичний поділ в інтерпретації людської сутності, за думкою провідних релігієзнавців, є даниною елліністичній традиції. Провідним фактором визначення феномену людини в християнстві є характер та ступінь зв’язку та відношення до Бога. Іншими словами, зрозуміти унікальність людини можливо через запит та звернення до Абсолюту.

Проаналізуємо основні концепти апостольського вчення про сутність людини.

1. Тіло (Σωμa) – основне поняття антропології апостола Павла, фактично синонім поняття людини. Воскресіння можливе разом з увічненням тіла духовного (1Кор. 15: 44), або «тіла слави» (Флп. 3: 21). В даному випадку мова йде не про тіло як форму, здатну приймати та утримувати духовну сутність. Для апостола Павла тіло – це цілокупний образ людини. Це той образ, що доступний нам у живому спогляданні та спілкуванні, що розкриває нам індивідуалізацію особистості. Тому ця категорія підлягає роздумам про наяну та надбану гріховність: «тіло гріху» (Рим. 6: 6), або «тіло смерті цієї» (Рим. 7: 24). І разом з тим, можливо звільнити тіло від гріху та тліну в усиновленні або в спокуті (Рим. 8: 23).

Апостол Павло вважає розуміння тіла людини ключем до розуміння цілісної особистості. Гедоністичні уявлення про призначення людськлї плоті суперечать християнським поглядам. Адже сам Бог втілений у людське тіло, чим принципово змінив координати оцінки Його сутності та призначення. Так і грішні діяння плоті не є чимось зовнішнім та несуттєвим для безсмертної душі, вони труять тліном *всю* людину, у всій цілокупності її сутнісних детермінант.

Однобічне розуміння тіла, як матеріального носія духовної сутності, суперечить принципам християнського світогляду. В проповіді Христа на Таємній Вечері зазначено: «Ціє є Тіло Моє» (Мк. 14: 22), що означає сакральність тілесності, її органічну єдність із душевно-духовною організацією особистості.

Отже, тіло людини є цілим та неподільним проявом, або втіленням індивідуальності. Зцілення від гріховності, хвороб та занепаду фізичної оболонки можливе шляхом спасіння індивідууму через реалізацію віри та праведного життя. Тому Спаситель є Цілителем роду людського. І тому так рясніє Біблія прикладами чарівного зцілення приречених.

2. Плоть (Σαρξ) – один з найбільш багатозначних термінів. З одного боку, він означає матеріальну тілесність, а з іншого – одухотворенну, живу плоть. І найчастіше, плоть асоціюється з гріхом та занепадом людської долі. На відміну від індивідуалізованої тілесності, плоть найчастіше згадують для позначення плотського виміру людського буття, фізичного та узагальненого. Адже висловлювання «жити во плоті» (Гал. 2: 20; Флп. 1: 22), або «ходити во плоті» (2 Кор. 10: 3) має на увазі тлінне людське існування. Поняття плоті також втілює розуміння спорідненності роду, що несе відбиток загальної гріховності людської природи. Плоть є тим чинником, що перешкоджає духовному зціленню, постає перепоною на шляху віри та обожнення.

3. Душа (Ψυχη) в апостольських посланнях зустрічається не так часто, як в біблійних текстах більш пізнього періоду створення. Для апостола Павла душа невід’ємна від тіла, тотожна з поняттям індивідуального існування. Із зростанням уваги релігійних мислителів до проблем суб’єктивності, стверджується та поширюється вжиток цієї антропологічної категорії.

4. Дух (Пνευμα) – поняття, фактично тотожне поняттю душі в апостольських писаннях. Дух також є характеристикою цілісності людини, як особливий фокус Божественої присутності, що змінює докорінно формат узвичаєних життєвих практик.

5. Розум (Nους) – втілює суб’єктність індивіду як носія свободної волі. І це не якийсь орган, або інстанція, що скеровує людські вчинки, це є особливий формат людського життя, розуміння ситуації та доцілений на праведноість вибір пріоритетів. Розум виступає джерелом моральних перетворень, стимулом духовного зростання. Як вказує апостол Павло: «Перетворюйтесь оновленням вашого розуму» (Рим. 12: 2). Якщо тіло – це об’єктивний вимір людського існування, то розум – конституція суб’єктивності, свідоме керування бажаннями та прагненнями. Саме тому поняття розуму передбачає волюнтативні коннотації, ствердження «мудрості добра».

6. Совість (Συνειδεσισ) втілює уявлення про універсальну природу моральності, атрибутивну людську здатність оцінювати власні вчинки з огляду на цінності та принципи спільноти. Саме совість є трансцендентним обгрунтуванням обов’язку, моральності та чеснот. Совість є синонімом справжньої віри, самовідданості ідеалам та принципам. І з цього слідує доволі парадоксальний висновок: тільки в совісті людина усвідомлює себе внутрішньо вільною (1 Кор. 10: 29). Діяти по совісті означає не страх осуду, або Божої кари, а швидше, солідарність із мудрістю та благодаттю Божественної волі.

Християнська антропологія грунтується на біблійних текстах, і саме в них черпає натхнення духовності та віри. Так, уславлений Св. Василій зазначає: «Моєю повинністю є передати вам за Божою волею те, чого я сам навчився за Божою волею з богонатхненного Письма для спільного добра. Мушу держатися Святого Письма. Бо й сам Господь, в якому мав уподобання Отець, “в Якому всі скарби премудрости й пізна́ння заховані” (Кл. 2: 3), який прийнявши від Отця усяку владу й усякий суд, каже: “дав мені поручення, що маю вчити і що казати (Йо.12, 49)”» [7]. Святе Письмо є викладенням Божого закону, і регламентує всі сторони та аспекти людського буття. Проблема створення людини, її богоподібної сутності, призначення та сенсу життя Василь Великий розкриває у «Шестидневі», авторському коментарі на перший розділ біблійної Книги Буття.

Про походження людини сказано наступне: «Тож сказав Бог: Сотворімо людину за Нашим образом і на Нашою подобою... І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її» (Бут. 1: 26-27). Тому Бог є Батьком всього роду людського, і тому діти мають ставитися до своїх батьків із повагою та відданістю, як до своїх творців. А всі покоління завдячують своєму існуванню Божественій мудрості та благодаті.

Християнство відходить від іудейської традиції абстрактного розуміння божетсвеної природи, згідно якої існує заборона зображувати Бога, оскільки творіння рук людських нездатні втілити всю велич Його трансцендентної сутності. Тільки як творіння Бога людина несе у собі ознаки унікальності та богообраності. Але тільки ознаки, повнота Божественої сутності недосяжна індивідуальності.

Абсолютний Дух та суб’єктивний дух онтологічно відмінні, і «Цю правду Біблія виражає у книзі Буття (Бут. 1: 26–27) за допомогою двох синонімічних слів – образ і подоба, на давньоєврейському – целем та демут. Поняття “целем”, в перекладі образ, зображення, підкреслює елемент схожості, кажучи сучасною мовою – “фотокопія”. Людина є “фотокопія” Бога, тут біблійний автор вказує на велич людини. Поняття “демут”, в перекладі – подоба, схожа річ, прирівняна річ, підкреслює не-ідентичність, тобто людина щось подібне на Бога, має схожість з Богом (“син Бога”), але однак вона “маленький Бог”. В цьому випадку біблійний автор висвічує радикальну онтологічну відмінність людини від Бога. Людина є пластичним і живим відтворенням Бога, яке походить на Бога, однак не ототожнюється з Ним» [6].

Як живий образ і самостійна інстанція свідомості та волі, людина є втіленням присутності Бога в недосконалому світі матеріальних форм. Як вінець Божого творіння людина не тільки має безсмертну душу та потенційно вічне життя, але й певні владні повноваження над грішним світом, а саме: народжувати подібних до собе і вести їх до Царства Божого, і з мудрістю та любов’ю опікуватися й керувати життям інших істот цього світу. Христовий заповіт: «Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» (Мт. 5: 48) акцентує увагу на необхідності культивування образу Божого в собі, виховання свідомої регуляції думок і вчинків.

Для дотримання праведного життєвого шляху людині необхідна мудрість, «Вона – вічного світла відблиск, безплямне дзеркало Божого діяння і образ його доброти» (Мудр. 7: 26) [6]. Найвищим взірцем божественої мудрості є Ісус Христос в силу свого Богосинівства (Рим. 8: 29). Цей приклад Боговтілення демонструє логіку, динаміку та зміст божественої мудрості дотично до всього різноманіття можливих ситуацій людського життя.

Христос є прообразом нового Адаму, нового типу людини, до прикладу якої має прагнути кожен: «Людина, як недосконалий Образ (старий Адам) потребує досконалого Образу, яким є Христос, щоби здобути і осягнути своє першопочаткове завдання: зодягнувшись в образ земного Адама, вона повинна зодягнутись і в образ небесного Адама» (1Кор. 15: 49) [6]. Остаточним кроком такої трансформації є духовне воскресіння та досягнення Образу Адаму небесного (1Кор. 15: 49; Флп. 3: 21).

Проте, життєвий шлях людини не простий. Праведність думок і вчинків затьмарює гріховність: «Бог створив людину на Свій образ і свою подобу, а гріх красу образу зіпсував, втягнувши душу в пристрасть і пожадання», – навчає Василь Великий у IV-й аскетичній бесіді. Так, божественна мудрість може по-різному бути представлена в різних родах сущого: «Розглянь і наступні слова: по образу Нашому. Що скажеш на це? Хіба неоднаковий образ в Бога і Ангелів? В Сина і Отця, з необхідності, один і той же образ, якщо тільки розуміти образ по-Божому, тобто, що не знаходиться він в тілесному вигляді, а в Божественній властивості» [3, с. 16]. Тобто антропоморфність уявлення про богів є античною традицією, а християнське розуміння божественої природи людини означає, насамперед, духовний вимір богоподібності людини.

Природа та сутність людини не визначається за аналогією згідно уявлень про Бога. Характер цього зв’язку між Богом та людиною має більш складний та метафізичний характер, і виступає обгрунтуванням поняття особи: «Тринітарне богослів’я відкриває перед нами новий аспект людської реальності – аспект особи. Дійсно, антична філософія не знала поняття особи. Мислення греків не спромоглося вийти за рамки “атомарної” концепції індивідуума, римське мислення йшло шляхом від маски до ролі і визначало “особу” лише її юридичними відносинами. І лише об’явлення Трійці, яка є єдиною основою християнської антропології, принесло зі собою абсолютне утвердження особи» [11, с. 84].

Отже, важливим відкриттям християнської патристики стало саме визнання людини як особи, наділеної свободою, а не зумовленої природними, соціальними або іншими чинниками. Зауважимо, що Святі Отці не вживають сам термін «особа», але ті характеристики, що їх зазначають по відношенню до людини, визначають її саме як особу, автономну та самостійну відносно свого Творця, здатну довільно обрати вектори та траєкторії свого можливого зростання або занепаду.

Передумовою духовного зростання є здатність утриматися від зваб матеріального світу, спроможність безпристрасності: «Приберім свої душі по Божому Образу, станьмось подібні до Творця безпристрасністю. Хто наслідує безпристрасність Божої природи по змозі у самім собі, той відновляє в своїй душі образ Божий» [2, с. 37]. Вчення Отців Церкви про тринітарність Бога значною мірою зумовлює розуміння природи людини.

**Розділ ІІ. АНТРОПОЛОГІЯ У СВІТОГЛЯДНИХ ПРИНЦИПАХ ЄВАНГЕЛІЯ**

**2.1. Особливий статус людини у християнському світогляді**

Сучасне суспільство часто називають «суспільством споживання», і мова, звичайно, йде не про духовні блага та цінності. В сучасному суспільстві складно знайти та визначити важливі й ефективні чинники консолідації, здатні не просто об’єднати людей в гармонійну та справедливу спільноту, а й наповнити змістом та сенсом індивідуальний вимір життя.

Апатія, депресія, згубні звички стають нормою, стереотипом людського способу життя. І, на нашу думку, такий стан справ пояснюється самотністю, в якій опиняється людина з множини різних причин. Але найбільш головними серед них назвемо природній егоїзм, підкріплений законами і принципами ліберального суспільства, а також культ матеріального збагачення, який дає ілюзію блага, але обертається спустошенням та розчаруванням.

Християнській релігійний світогляд визволяє людину з-під влади маніпулятивного впливу масової культури і масової свідомості, дає необхідні підстави для самоаналізу та рефлексії, для пошуку сенсу і призначення свого життя, тих ідеалів та цінностей, що не спустошують душу в гонитві за марнотратством та марнославством. Особлива соборність вірян також є взірцем соціальної згуртованості, взаємодопомоги та порозуміння, подоланням протиріччя між формальним правом держави та етикою і моральністю спільноти.

Крім того, сучасний світ часто асоціюють із бенкетом «напередодні Апокаліпсису». Не будемо вдаватись у міркування стосовно того, чи Апокаліпсис – суто християнський концепт, чи він притаманний багатьом культурам і є універсальним за змістом та сутністю. Беззаперечним є той факт, що сам цей концепт якнайповніше розкриває наслідки апогею необмеженої та реалізованої людської свободи: як в контексті гріхопадіння, так і з огляду на здобутки та наслідки науково-технічного прогресу.

Християнство створює ідеал трансцендентного буття, його важливі та впливові фактори не мають матеріального виміру. Іншими словами, християнській світогляд передбачає не просто виховні, або соціально значущі дії та вчинки, а в певному сенсі прогностичні та футурологічні: як в земній, так і в іншій проекції.

Християнство навчає людину по-іншому сприймати та переживати час. Як в особистісному горизонті – з огляду на неминучість смерті, так і в загальнолюдському – як питання про сенс та призначення історії. Біблійні та релігійно-доктринальні тексти суттєво впливають на світосприйняття та мотивацію людської поведінки. Тому можемо стверджувати, що християнство пропонує програму духовного вдосконалення і суспільства в цілому, через індивідуальний шлях самовдосконалення та розвитку окремої людини.

Християнство пропонує людині теологічний концепт «боговтілення», через містичний досвід та особливі практики культу спілкування з Богом осягнути сутність «наприродного». Релігійний світогляд передбачає можливість одержання благодаті як особистого спасіння від гріховності людської природи, подолання ницих інстинктів та потреб в буденному вимірі повсякденного життя. І Церква в цьому ключі є своєрідним наріжнем каменем та дороговказом у боротьбі пріоритетів та цінностей, що визначають зміст повсякденних активностей індивіда.

Християнська теологія, що ґрунтується на принципах провіденціалізму, есхатології, креаціонізму та етичних регулятивів відображає основний зміст релігійної свідомості, дає загальний контур смисловизначення та реалізації свободи вибору в доктринальній та регулятивній системі індивідуальної самореалізації.

Християнське вчення про людину акцентує її особливий статус, нетлінне походження та призначення. Гріховністю є те, що перешкоджає єднанню людини із своїм Творцем та Спасителем. Згідно з систематизованим аналізом біблійних текстів, що здійснив В. Горський, «(1) перша людина – Адам був створений Богом; (2) в нього, як єдиного з усіх тварин, Бог вдихнув свій дух; (3) людина була створена за образом Божим; (4) вона була створена для Божої слави; (5) людина була створена в процесі “ради”, що відбувалася між іпостасями Трійці (Богом-Отцем, Богом-Сином, Богом-Святим Духом); (6) грішна людина була викуплена Христом Ісусом – Божим Сином, який увійшов в історію людства як Боголюдина» [17, с. 156]. Автор також наводить притаманну біблійним тестам еволюцію уявлень про людину: від старозаповітної дуалістичної природи людини як поєднання тіла та душі до тріадичної структури людської сутності, найважливішим компонентом якої стає дух як трансцендентальний початок особистісного виміру буття.

Саме дух робить людину подібною до Абсолюту, саме в цій інстанції міститься потенціал вічного життя і спасіння людини та людства. І хоч не вщухають дискусії прихильників дуалістичної та тріадичної концепцій людської сутності, зазначимо, що православна традиція, до якої зорієнтовує свою діяльність і зазначений вище церковний приход, акцентує важливість присутності божественної благодаті та Святого Духу як необхідної передумови спасіння безсмертної душі. Архієпископ Лука (В. Ф. Войно-Ясенецький) в роботі «Дух, душа та тіло» послідовно та переконливо доводить думку, що саме дух «збирає» дуалізм людського життя в органічну та усвідомлену єдність. Процеси душевного життя автор ототожнює із функціональністю психіки, тому вони в певному сенсі також є скороминущими та несуттєвими, натомість прояви духовної присутності Бога в людській душі є причинами наявності самосвідомості, етичної регуляції поведінки, свідомого обмеження та цілераціональності.

Серед вірян приходу поширене переконання, автором якого є М. Бахтін, що «тіло – це просторовий вимір індивіда, душа – часовий, а дух – смисловий вимір індивіда» [5, с. 128]. Такий спосіб акцентування основних компонентів людської сутності дає чітке та переконливе уявлення про зміст та напрям реалізації потенціалу як окремої людини, так і окремих спільнот, і людства в цілому.

Християнство дає благодатний ґрунт для самосвідомості здорового способу життя. Оскільки людське тіло як і будь який об’єкт дійсності створено Богом, воно заслуговує на турботу та дбайливе ставлення. А відповідно до концепції «обожнення» жертовна любов Христа Спасителя до людства в цілому дає необхідні траєкторії культивування тіла як вмістилища душі та духу, щоб мати можливість пройти земний шлях пізнання світу, самого себе та Абсолюту.

В дискусіях про походження людської душі, крайніми позиціями в якій є погляди прихильників креаціонізму та традиціоналізму, віряни зазначеної церкви переконані в унікальності кожної окремої душі, створеної у Божому задумі та реалізованої в кожній особистості. Тому особливо важливою є турбота про своє духовне вдосконалення та самовиховання.

Подолання гріховності можливе як отримання благодаті, але участь самої людини не є пасивним прийняттям. Навпаки, людська доля полягає в прагненні до найвищих зразків моральності та праведності: «...і не стосуйтесь до віку цього, але переміниться відновою вашого розуму, щоб пізнати вам, що то є воля Божа, – добро, приємність та досконалість» (Рим. 12: 2) [6, с. 1400].

 Надбання Святого Духу в індивідуальному вимірі людського буття є трансформацією людської природи, переорієнтацією прагнень та здобутків відповідно до заповітів апостола Петра, тобто «спадщину нетлінну й непорочну та нев’янучу, заховану в небі для вас» (Пет. 1: 4) [6, с. 1487]. Той, хто йде шляхом таких трансформацій, долає обмеженість тварного, тобто створеного матеріального світу, позбавляється гріху та страху.

Правильний життєвий вибір означає піднесення індивідуального духу, але не в банальному егоїстичному сенсі, а контексті відмежування від інстинктів та афектів. Праведник не боїться «Страшного суду», а чекає на нього як неминучого та необхідного моменту реалізації справедливості світоустрою. Тобто, доля окремої людини та людства в цілому виявляються взаємопов’язаними. Окремий індивід несе відповідальність не тільки за своє спасіння та безсмертя, а й за долю інших людей. Тому покликання справжнього християнина полягає у примноженні добра, у заклику до інших людей про праведний шлях та вічні цінності.

Відмежування свого, навіть умовно «ідеального» способу життя від долі світу, близьких та далеких, що також потребують спасіння та прозріння – також є проявом егоїзму та гріху. Як Спаситель присвятив своє життя і свою смерть для блага інших людей, навіть ще не народжених, так і смиренний вірянин на шляху обожнення не може обмежуватись автономними приписами категоричного імперативу, навіть якщо з раціональної точки зору він є досконалим так само, як і зоряне небо над нами.

Оскільки справжні цінності мають трансцендентальну природу, то і культивувати в повсякденному житті належить не прагматичні та утилітарні фактори людського життя. На відміну від лінеарного плину часу людського буття, темпоральністю існування Бога як самодостаньої та абсолютної сутності є вічність. Моральні заповіді Нового Заповіту переорієнтовують смисложиттєві акценти людини з тимчасових винагород та зисків на одвічно важливі теми та визначення: благо, істина, добро, праведність, соборність, спасіння та ін. Теперішня доба «здійснення Завіту», або «доба обітниць» є своєрідною підготовкою до остаточного єднання людини з Богом.

**2.2. Новий Заповіт як етика покаяння: цілі та цінності світової спільноти**

Новий Заповіт створює етику покаяння, в якій місіонерське служіння Богу означає визнання цінності іншої людини та спрямованості власного життя до блага всіх та кожного індивіду окремо. Новий Заповіт є дійсно космополітичною концепцією, оскільки поширює поняття «ближнього» на всіх людей, які рівні перед Богом. І при цьому етика Нового Заповіту деталізує своєрідну ієрархію моральних чеснот. На базовому рівні моральності перебувають ті чесноти, що забезпечують гармонію людину із собою та соціумом: розсудливість, справедливість, стійкість, вірність слову, чесність, правдивість та поміркованість. Більш високий рівень моральності є вже своєрідною платформою діалогу людини зі Святим Духом, слідом божественної природи: віра, надія, любов (милосердя), доброта, терпіння, спокій та стійкість індивідуального духу.

Найвищий щабель моральних чеснот, що розвивається Христом у Нагірній проповіді, представлений у Старому Заповіті Декалогом – 10 священними заповідями, переважна більшість яких виначає формат діалогу та взаємодії людини з іншим: «Шануй свого батька та матір свою… Не вбивай! Не чини перелюбу! Не кради! Не свідкуй неправдиво на свого ближнього! Не жадай дому ближнього свого, не жадай жони ближнього свого, ані раба його, ані невільниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого!» (Вих. 20: 12–17). Всі вони мають метою якщо не переконати, то навчити людини будувати доброзичливі стосунки з іншими людьми.

Для християнського світогляду віра означає не просто дар, або когнітивно-вольовий акт. Віра – це своєрідна духовна праця діалогу з Абсолютом. В акті віри людина реалізує довіру, визнання та прийняття Іншого, свідоме та добровільне прийняття обов’язків служіння та підкорення егоїстичних прагнень. Відповідно, віра означає потребу довіритися любові й турботі Бога (Мф. 6: 25–33). І цей акт довіри передбачає визнання могутності і влади Бога, що проявляються через його сина та посланця – Ісуса (Мк. 5: 34).

Християнська віра не є ірраціональною. Навпаки, у Євангелії від Іоанна акцентовано когнітивний аспект віри, а сам – розуміння змісту та цінності християнських чеснот, їхньої доцільності та справедливості. Віра в такому ключі означає свідоме та рішуче переформатування свого життя, переорієнтацію особистісних принципів та ідеалів до вічного життя, дива воскресіння та благодаті.

Когнітивний характер віри також обґрунтовано в її спільнотному вимірі, оскільки справжня віра невіддільна від любові до ближнього, реалізується через культові дії: молитву, піст, проповідь та ін.

Згідно до християнського догмату, Ісус Христос є «дідаскалос кай тіпос», тобто є учителем і зразком християнських чеснот. Новий Заповіт пропонує цінності та взірці людського життя: «твердість, мужність, справедливість, неподатність у боротьбі, відвага й сила» [4, с. 81]. Метафорично апостол Павло називає феномен такої морально-етичної трансформації як смерть «старої людини» та народження нової, причасної до божественної благодаті Ісуса Христа. Відповідно, і літургію християнського храму потрібно розуміти не буквально, а метафорично, не як суворий регламент проживання життя, а як добровільне та свідоме прийняття моральних зобов’язань. Іншими словами, релігійний культ – не самоціль, а засіб нагадати про правильний шлях людини до Бога, емоційно-психологічна підтримка стійкості та мужності людського духу.

В православній традиції Святий Дух – це «παράκλητος», втішник та розрада у складних життєвих ситуаціях. Тому стійкість людського духа перед обличчям спокус матеріального світу є запорукою надії та віри, просвітлених прагнень та моральної втіхи. Справедливою є думка, що «Християнські моральні норми слід сприймати в контексті феномена дару: все життя, серед іншого – особистісне, є дарованим існуванням, що підтримується благодаттю та завдяки їй розвивається.

Християнська позиція базується на переданні та інтерпретації біблійного уявлення про людську особистість як реалізацію Божого задуму. Людина – єдине створіння, що покликане до життя задля неї самої; створена за образом і подобою Божою; основною метою її життя є прямування до Бога та покликання до Божого блаженства. Людина наділена гідністю суб’єкта та цінністю, які є метою самі в собі» [8, с. 77]. Відповідно, уявлення про самостійність та достатність слідування моральним нормам задля спасіння є помилковими. Церква є не просто соціальним інститутом, що об’єднує вірян, а швидше комунікативним простором, в якому складається та зміцнюється діалог людини з Богом, множини різних людей, що сповідують єдині цінності та цілі.

Якщо аналізувати зміст дискусій про сутність людини та перспективи її подальшої долі у глобальному вимірі, то емоційний діапазон таких оцінок буде вельми широким. Так, стосовно православної традиції дослідники (наприклад, Лапутько А. В.) відмічають її оптимістичний характер, гуманістичне спрямування та вроджені чесноти людської сутності. Аргументовано такий оптимізм релігійним догматом про подібність людини до образу Бога.

В реальному житті інтерпретація цього положення не означає стратегії до уподібнення всіх людей, навпаки, кожна особистість є унікальною та необхідною як частина Божого плану та задуму. Такий спосіб розуміння чітко втілює культивовані в сьогоденні цінності інклюзії та різноманіття, поваги до прав та свобод індивіда, визнання недоторканності людського життя, честі, гідності та спільного блага. Тому християнство є не просто сучасною та актуальною світоглядною доктриною, а втілює та транслює вічні цінності та смисли.

Дійсно, «Таке тлумачення, відмінне від суспільного розуміння, де особистістю не народжуються, а стають, здобуваючи певні інтелектуальні та моральні чесноти, вказує на те, що людина є особистістю в будь-якому її стані, від внутрішньоутробного її розвитку до будь-яких психічних чи моральних вад, зокрема і в стані смерті свідомості. Відтак, розуміння образу Божого як особистості вказує на те, що цей образ не може бути зруйнований у людині гріхом і тому ніяка людська поведінка чи дія не може бути підставою антигуманного ставлення до людини. В такий спосіб, у розумінні людської рівності долаються межі її тлумачення в площині антропологічно-соціальній, наповнюючи її морально-естетичним змістом» [9, с. 139].

Сучасна Церква, як і сотні років тому, вчить вірян, що всі люди рівні перед Богом, так само як різні іпостасі Святої Трійці є рівнозначними та рівноцінними. Як кожна окрема іпостась Святої Трійці є самостійною не онтологічно, а виключно у вимірах доцільності реалізації турботи Бога про людей, так само кожна окрема особистість є частиною загальної долі людства. Тому християнський світогляд передбачає необхідність служити не тільки Богу, а служити іншим людям, спільному Благу та духовному вдосконаленню. Тому християнство є особливо актуальним в сучасну добу, а саме «Абсолютизація значення гідності особистості, захисту класичних прав людини, пошук забезпечення прав спільнот, відстоювання мирного діалогу як загального способу існування для людства, розвиток культури солідаризму, зростання значення любові – все це важливі маркери пошуків нової соціальної етики, нової діалогічної антропології, нової біоетики» [9, с. 142].

Можемо зробити висновок, що моральні принципи Нового Заповіту є основою сучасної культурної традиції обґрунтування сучасних цілей та цінностей, що об’єднують людство у спільному прагненні зберегти мир, світ та сенс людського життя. Тому важливою задачею сучасної православної церкви є залучення молоді до оволодіння основами християнської етики. На основі просвітницької роботи потрібно донести думку про своєчасність та актуальність християнської релігії, про її визначальну роль у формуванні загального порядку суспільних відносин, про наявну відповідність християнських чеснот декларованим європейським цінностям та цілям сталого розвитку людства.

Правильним є твердження, що «Ціннісна перебудова в свідомості молоді відбудеться тільки в тому випадку, якщо знову сформується система цінностей, дійсно проявить свою змістотворчу і ціленаправляючу роль, стане регулятором системи соціальних відносин, результатом яких являється єдність благополуччя суспільства і особистості» [5, с. 37]. Християнський світогляд принципово діалогічний, спрямований на турботливе ставлення людини до самої себе, іншої людини, суспільства в цілому. Моральні принципи Нагірної проповіді особливо затребувані сучасним світом, що потерпає від забуття вічних істин та цінностей.

**2.3. Проблема гріховності людини та шлях спокути**

Численні приклади язичницьких міфологій стверджують первинний мир між Богом та людьми, і тільки християнство ставить питання про гріховність людської природи. І навіть у Старому Заповіті зазначено, що людина вийшла з Божих рук і призначена для надприроднього щастя в Богові. Тобто, дійсним щастям для людини є наслідування божих заповідей, пошук і ствердження свого високого призначення в світі. Необхідність таких зусиль та твердості духу на шляху обожнення своєї надприродної сутності зумовлена первинним гріхом.

Пізнавши добро і зло як рудименти Божественої благодаті, перші люди потрапити у полон гордині та смерті. Втративши даровану Божествену вічність, людина змушена прагнути до її відновлення, ствердження Божественої волі та благодаті у земному царстві плоті та тліну. Прихід та присутність Христа є символічним дороговказом на такому шляху: «Усім людям Божественний Спаситель мав тепер указати правдивий образ краси та відкрити новий світ ідеалів, світ утіленого Бога і обожненої людини. Прийшов великий цар народів і володар світу, володар і цар у далеко вищому й шляхетнішому розумінні, ніж про це трактувала римська ідея всевладства. Про царство, яке заснував Він, Рим не міг мріяти ніколи. А тим часом саме Рим Спаситель мав зробити столицею Своєї держави, з якої повинні були виходити не претори з мечами й книгою законів, щоб поневолювати народи, а провідники миру з хрестом, пастирським жезлом і Євангелієм, щоб зробити ввесь світ учасником блаженства, спокою й вічного щастя в спасінні.

Христос мав явити небачений ще до того часу ідеал володаря, який не вимагатиме, щоб йому служено, а який служитиме сам, – який не братиме з народів данини маєтку й крови, але який сам віддасть тіло й кров Свої як спокуту за багатьох (Мт. 20: 28)» [7]. Таким чином, відданість Бога людині є важливою підвалиною християнського світогляду.

Могутність Бога навчає людину смиренності. Тому і Мессія, на пришестя якого чекали і сподівалися, є царем і володарем душ, а не земель та майна. Це принципова позиція регламентаціъ цінностей. На противагу царям і володарям земного світу, навіжених пристрастями та жагою до влади та багатства, Христос демонструє покірність волі Бога-Отця, свідому та чітку орієнтацію на цінності милосердя, любові та відданості тим цінностям, що не мають часо-просторових обмежень: «Він мав прийти до Ізраїля як Месія і сповнити обітниці, дані обраному народові, але він мав бути не такий, якого чекав народ, навіжений пристрастями, мав бути не Мессією могутнім, багатим і мстивим. Він мав бути такий, яким Його пророкували пророки: покірним, але водночас і могутнім, спасителем не від дочасної неволі, а від гріхів і пороків. Він мав прийти як "добрий пастир" та утішитель бідних, вбогих та пригноблених, як противенство до гордих, ситих і самовладних. Якщо Ізраїль не відповість Божим заповітам, то Він, має прийти також до всіх людей і до цілого світу, як нова людина, як новий Адам-праотець, який приніс родові людському щастя набагато більше й вище, ніж його світ бачив на початку свого існування, за блаженних днів миру й справедливості» [21, с. 88]. Християнство стає світовою релігію, оскількі такі моральні чесноти вищі за етнічні, політичні або соціальні чинники самоідентифікації.

Новий Заповіт впроваджує унікальні світоглядні принципи, унаочненням та фундаментом яких є Христос-Боголюдина (1 Кор. 3-11). Його образ є об’єднанням і вершиною множини окремих людських сутностей, точкою перетину траєкторій становлення людских життєвих шляхів: «Я є путь, і істина, і життя» (Ін. 14: 6), – сповіщає про себе Христос. Старий Заповіт також є «παιδαγωγος», тобто вчення про Христа. Але його зміст відрізняється від Слова, або звістки самого Бога, який є довершеним образом Божої ласки та праведності, який приносить «благу звістку» (євангеліон) із Божественої вічності в обмежений часо-простором світ. Отже, Христос є «логос кай телос» – божествене слово та ціль. Він є повнотою та осередком біблійного вчення.

Його образ та життєвий шлях є взірцем поведінки смиренності та любові до Бога, як любові до ближнього. Тому Христос є «дідаскалос», вчителем людства, а євангелісти називають його «дінаміс кай докса», тобто силою і славою Божого слова, нового заповіту. Сила його впливу на натовпи людей вражала його сучасників. І секрет в тому, що слова та існини не розходились із реальними справами та вичнками. Так, «Життєві вартості, що виступають із кожної сторінки Св. Письма, такі багаті й світлі, як багате і всебічне взагалі царство чеснот. Звідси пластично виявляється характер Богочоловіка, чистого, святого, неоскверненого, по-царському священичого, доброго» [42, с. 101].

Твердість та мужність постаті Христа, його неподатність у боротьбі та опорі спокусам, справедливість та милосердя до кожного, і праведника і грішника, відвага та сила у слідуванні долі божественого провидіння. Як про цю стійкість у трансформації від старої людини до втілення у новій зазначає апостол Павло, що кожна людина «відроджується у Христі». Або «Людина в її дійсних взаєминах із Богом, що походять із найгишбшої духовости, завжди й повнотою віддає себе Богові. Релігія духа та правди, як найглибше посідання всієї особи» [44, с. 17].

Християнство є новим типом світогляду, що заперечує зовнішні соціокультурні атрибуції самовизначення людини, вплив старих культів та звичаїв, звеличання дотримання справедливості як принципу «око за око, зуб за зуб» та ін. Христос наголошує на внутрішніх чинниках моральної ідентичності, на важливості волі до самовдосконалення «внутрішньої людини» на шляху божественої благодаті. Христос говорив: «Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17: 21), що означає нівеляцію «Духу світу цього», тобто визнання оманливої влади сьогобічних речей, матеріальних та соціальних вартостей, які затьмарюють свідомість людства.

Христос у земному шляху також є людиною: «Ісус почуває себе, у своїй природі як людина, підпорядкованим цілковито виключній волі Небесного Отця. З його уст раз-у-раз повторювано слова, що воля Отця Небесного це його, Христа, воля. Свідки Іванова Євангелія засвідчують його слова про те, що Христове творення – це творення Небесного Отця. У всьому діянні Вони являють собою одне, і воля Небесного Отця – це корм Христовий. Христос покликаний передусім творити волю Того, Хто його післав. У всіх вирішальних діях Христос завжди молився: "Отче, да будет воля Твоя ... "» [7].

Смиренність християнина, що грунтується на принципі «Да буде воля Твоя», вчить приборкувати гординю та непомірні амбіції, привносить спокій та гармонію у психо-емоційний стан людини. Справедливою є думка, що «З цього внутрішнього послуху й підлеглости та відданости волі й провидінню Божому вийшли великі постаті Нового Заповіту, що житимуть у віках: Пречиста Діва Марія-Богомати, яка в царственному своєму рішенні в покорі духа висловила такі слова: "Це я слуга Господня. І нехай буде мені за словом Господнім." До дальших зразків належать праведний св. Йосиф, Захарія, апостоли, мироносиці, Христові місіонери й інші» [32, с. 61]. В цьому й полягає зміст духовного самовдосконалення людини, тобто прагнути виконувати та осягати істинні принципи шляхетного життя, протистояти світським, дочасним благам, служінню плоті, а не духу.

Тому Христос проповідує світанок нової доби, ствердженої на розумінні, що життя на Землі не виникло випадково, за історією Всесвіту стоїть всемогутній інтелект, провідною рисою якого Христос сповіщує Благо та Любов: «Ми перебуваємо на світанку нової доби, де кожне нове наукове відкриття дедалі виразніше виявляє нам діло розумного Сотворителя.

Останніми часами пороблено подивугідні відкриття і ми, спираючися на знання, побудовані на вірі, стаємо щоразу ближчі до пізнання Бога. Наприклад, ми можемо сказати: для того, щоб існувало життя на землі, потрібна деяка кількість і якість передумов, які ніяк не могли б зійтись у випадковому співвідношенні. У багатстві засобів і шляхів, що ними здійснює свої цілі життя - ''буття", наочно виявляється всемогутній інтелект» [30, с. 47].

Загальні підвалини людського інтелекту також мають божествену природу: «Благодатію Божою єсьм то, що єсьм» (Св. ап.Павло, Рим. 1: 5). Людина розуміє світ і саму себе, завдяки цієї здатності осягнення своєї божетсвеній сутності. Тому пізнання істини, пошуки правди є прикметою життя справжнього християнина: «Не зважаючи навіть на те, що сама безмежність царини знання й буття, з одного боку, а, з другого, обмеженість пізнавальних можливостей і здібностей людського розуму створюють таке становище, за якого людина ніколи не зможе осягнути ідеалу завершеного знання, – людина всеж постійно кидається в той безмежний океан, її ніби тягне туди сила, нестримний імпульс знання й пізнання ідеї Абсолютної Істини. Христос у своїй цілеспрямованості людського розуму й серця вказує на Себе і тим заспокоює людину такими словами: "Я є дорога, і істина, і життя" (Ін. 14: 25). Хто йде за Ним, не блукає у темряві, а доходить до світла, до своєї цілі, до життєвої мети: доходить не тільки до свого щастя на землі, але й до вічного щастя в Бозгові, своєму Сотворителеві» [10, с. 127].

Разом із раціональним пізнанням, людина прагне до морально-етичної визначеності та завершеності. Моральність оцінюється не за показниками корисності, як про це навчають сучасні прагматики, а з міркувань добра і злі, вічності та плинності часу, спасіння душі або підкорення травинному єству. Христос акцентує : «Яка ж то користь людині, якщо вона, здобувши навіть цілий світ, утратить при тому свою душу?" Людина бореться зо злом і сама з собою в світі, що її оточує» (Іоан. 14:25). Ознакою праведної людини є невдоволеність самою собою, прагнення самовдосконалення. Відчуття своєї моральності є небезпечним з огляду на паростки гордині, що проростають із самовдоволення.

Відчуття перемоги та успіху засліплює людину, закриває можливості побачити нову ціль, нові сфери діяльності та праведних вчинків, нові горизонти стратегії обожнення людської природи: «Висока гідність людська заключена у здійснюванні цього ідеалу. Той, хто визнає, що цей ідеал недосяжний взагалі, ні в цьому світі, ні в тому, втрачає не тільки зміст людського свого життя, але й саму людську гідність створену на образ і подобу Божу. Тим то з погляду моральної завершености людське життя має глузд і виправдання в такому випадку, якщо ми визнаємо, що життя наше не закінчиться тут, а триватиме вічно, безконечно в Богові» [54, с. 213].

І справа в тому, що теперішні успіхи та перемоги тимчасові, жоден предмет та об’єкт цього світу не здатний задовольнити прагнення та устремління людини, сповнити людське життя щастям і благом. Всі люди прагнуть щастя, і «Якщо цей ідеал щастя все ж таки існує, не зважаючи на наші невдачі, розбиті мрії, нездійснені надії й сподівання, то це тільки доказ нашої сильної волі його, оте щастя, здобути. Прагнення до щастя матиме зміст тільки тоді, коли наше бажання щастя, нездійсниме на землі, знайде своє остаточне й завершене заспокоєння у вічному й правдивому щасті, що його ані з людій не вкраде, ані вода не забере, ані вогонь не спалить. Тим щастям є наш Бог, Добрий Батько, який від віків полюбив нас безмежною любов'ю, наш Сотворитель і Пан землі» [64, с. 72].

Поширена думка, що зло на світі карається земними законами, а добро винагороджується славою і вдячністю інших людей. Проте реальна практика рясніє прикладами численних порушень такого стереотипу, коли від закону страждають праведники, а натовп звеличує злодія. Тому існує нагальна проблема перебудови соціальної структури за моральним первопорядком: «Тим то наше моральне й обичаєве знання твердить, що для здійснення абсолютної справедливости повинно існувати вічне життя людини, в якому правда й добрість, поругані й осміяні на цьому світі, тріюмфували б. Лише тоді людина змогла б зносити свою тяжку долю і таким чином земний побут людини мав би розумно-моральний глузд існування. Якщо б не існувало Царство Христове, Царство Правди й Добра, то чи варт було б людині жити чесно й совісно, відмовляючи собі в утіхах цього світу невідомо задля якої мети?» [41, с. 118].

Отже, саме віра в Бога та існування Царства Божого є тим стимулом, що стверджує людину до дотримання морального обов’язку в складному земному шляху. Християнин вірить, що страждання невинних веде до Царства Божого, веде до блаженства та щастя страждальців. Як про зазначає Св. Кирил Олександрійський: «Якщо б у чеснотливої людини не було переконання про чинність небесних винагород, тоді чеснотливе життя було б неможливе. Бо хто захотів би приймати на себе такі труди, якщо б не мав тієї солодкої надії в Христі Ісусі?» [23, с. 56].

Основне питання полягає навіть не у змісті морально-етичних приписів та звичаїв, а в самому факті їхнього існування. Земний шлях представляє собою тільки проміжні стани морального вдосконалення, абсолютна повнота морального прозріння можлива в потойбічному житті, у Царстві Божому. Так, «Наукове знання дозволяє влаштувати краще життя на землі, воно здатне підкорити людині певні сили природи, створити нове, модерне, міцніше, технічно узброєне людство, і тим самим наука стає до послуг людині в осягненні матеріальних потреб. При цьому, живучи в технічно розвиненому світі, дехто запевняє, що людина повинна жити не для свого особистого щастя, а для щастя інших, для майбутніх поколінь» [30, с. 94].

Щоденна важка праця для блага прийдешніх поколінь є моральною чеснотою, що скеровує земний шлях людини. Проте у зв’язку з цим постає проблема справедливості: якщо певне покоління майбутнього досягне тотального щастя та достатку, то чи буде це достатньою винагородою для тих, хто присвятив цій меті своє життя? Адже, «Люди, які перейшли по трупах ані в чому не повинних жертов, не мають права присвоювати собі їхній тяжкий труд і насолоджуватися благами, що постали наслідком людської жертви. Своїми стражданнями людина не тільки не приносить нікому радости, а, навпаки, збільшує горе інших істот. Немає жадних підстав розуму дивитися на життя одних як на засіб щасливого життя других. Усі мають однакове право на життя, радість і щастя» [34, с. 18]. Тому хибною буде думка, що смерть є звільненням від труднощів та страждань земного життя.

Оскільки земним життям насолоджується тільки обрана меншість, за умови страждань та нещасть більшості, то справою християнина є ствердження добра в земному вимірі життя, збільшення божественої благодаті для стражденних. Всі форми життя прагнуть щастя, але людина володіє набагато більшим арсеналом можливих засобів та інструментів впливу. Відповідно, і відповідальність людини за свої вчинки передбачає принципово іншу градацію оцінки та устремлінь в моральній площині. І тому більшість мислителів наголошують на виразному протиріччі між трагічним по суті рівнем реалізації морально-етичних ідеалів та принципів та метафізичним, божественним його образом: «І якщо навіть наука визнає цілеспрямованість усіх світових процесів, то чи має право сумніватися релігійна людина в цілеспрямованості й гармонії стремлінь людського духа, що прагне пізнати істину та осягнути абсолютне добро й щастя? Коли ж істина, добро й щастя це не самоомана, а об'єктивні й реальні ціннощі буття, а, з другого боку, ці ціннощі не знаходять свого здійснення в земному житті, то вічне життя в Божому Царстві Христа конечне як установлення, втілення й виправдання всіх ідеалів, що їх людина усвідомлює і їх прагне ще під час свого земного життя. Ідеться не про нагороду, а про збереження людської особистости й гідности, про збереження змісту моральних стремлінь і виправдання законам морально-обичаєвого світопорядку й гармонії» [28, с. 25].

Саме смертність людини і безсмертя людської душі є надійним фундаментом моральних чеснот та принципів. Визнанням кінцевості людського життя без можливості його продовження у Царстві Божому є прояви егоїзму, гедонізму та різні прояви злочинності. Але такі практики є руйнівними не тільки для свідомості та душі особи, але й для її здоров’я та соціуму в цілому. І навіть утилітарні виміри моральності не витримують критики здорового глузду, оскільки в такому випадку неможливо уникнути релятивізму моральних норм, і, як наслідок, дискурсивності влади в усіх її проявах та дотичних сферах.

Християнство пропонує таке обгрунтування моральності, що вирізняється універсальною природою постульованих цінностей, надає вичерпне обгрунтування сенсу та змісту людського життя, стверджує по-справжньому екологічний вимір людської взаємодії та життєдіяльності людства в цілому. І тому, «Необмежені обрії розкриваються тоді перед зором людини. Працюючи тут, на землі, людина будує тоді своє вічне щастя. Така праця вже не безцільна, бо це служіння тому, що не гине й не проминає: "сокровища, іже на небесіх". Смерть, пануючи на землі, стає в такій праці переможена вічністю. Тим то християнство залишиться повсякчас і в цю пору панування в світі матеріялізму, і в майбутньому, після остаточної перемоги над матеріялізмом, - морально-культурною силою, яка просвічуватиме кожну думку, кожне слово в світі безсмертя людського духа» [24, с. 47].

Усі альтернативи християнської антропології та моралі є, по суті, пропагандою життєвих принципів обмеженого кола придатності, регламентацією життєдіяльності людини за неоднозначними постлатами, що з легкістю руйнуються як життєвою практикою, так і спекулятивними інструментами критики. І тому, «Віруючого християнина не страхає зростаюче зло, яке негайно заливає та поглинає кожне добре діло. Надія християнина не в проминальних і суєтних хвилях житейського моря, вона домінує над ним у вічному Царстві Христа» [45, с. 59].

Віра в Бога допомагає християнину незламно протистояти різним обставинам та спокусам життєвого шляху. Адже, як зазначено у Святому Письмі: «Зрушаться ефемерні земні царства супроти Христового Царства, Царства Миру, Царства Віків. … Бо недвижимий і непреклонний Вишній Град, Небесний Сіон, Царство Духа, Царство Віків", яке основане на фундаменті вічности. І в тому царстві наше утішення, наша вся надія і ціль. У ньому наш спокій і перемога, наше дійсне щастя, бо воно тривале й вічне» [56, с. 116].

Віра перемагає сумнів, тривогу, відчай та спокусу. Християнство вчить терплячості, оскільки хрест земного життя веде до життя вічного, воскресіння і спасіння душі у бежмежній Божій благодаті.

Христос не прагне стверджувати Божу владу в матеріальному світі: «Не в просторі й часі Бог, а, навпаки, в Бозі простір і час. Царство Христове вище простору й цього світу, що його ми сприймаємо нашими тілесними органами й почуттями, - не кажучи вже про те, що й сама наукова проблема простору ще й досьогодні не розв'язана ані у фізиці, ані у філософії» [41, с. 89]. І оскільки людство не знаходить вичерпних відповідей про матеріально-уречевлений світ, то спасіння є справою віри. І тим більше, не здатний людський розум осягнути у вичерпній повноті та значенні світ духовних сутностей.

Для пояснення духовних сутностей у Святому Письмі не використовуються терміни просторової локалізації. Їхній характер принципово інший: Царство Боже, Царство Справедливості, Миру й Радості у Святому Дусі (Рим. 14: 17). Відмінність тут саме змістовного гатунку, а не просторової віддаленості. І тому Божественна благодать імманентна релігійному відчуттю, у тпереішньому моменті звичайного плину життя: «Коли Христос заглибив прірву між сьогобічним та потойбічним світами, протиставивши їх один одному і підкресливши духовий характер Царства Божого, а одночасно наблизивши його до людини, то Він, як Богочоловік, об'єднав у собі обидва ці світи» [17, с. 140].

Одне із таїнств християнства, Євхаристія, втілює ритуал і зміст такого єднання з Богом. Так, через Євхаристію віруючі стають учасниками вищого, духовного царства ще у земному житті. Так, Ігнатій Антіохійський зазначав, що через «ліки безсмертя»: «Достойні душі через діяння Святого Духа вже тут приймають завдаток тієї вічної духової насолоди, тієї радости й утіхи, що ними святі в Царстві Божqму втішатимуться у вічному житті» [34, с. 15].

Боговтілення Христа обожнило природу людини, сама людина стада перстолом Божим, образом і подобою Бога, її душа прагне до вічності та праведності. Одні віряни знаходять свій шлях ствердження божествених цінностей любові та смирення, і тжіють до гармонії і благодаті вже в горизонті земного життєвого шляху. Інші, які не набули твердої віри та надії на розраду у Божому благословенні, страждають від душевних мук, не знаходячи твердого грунту для своїх думок і вчинків.

Саме віра наповнює необхідною вмотивованістю повсякденність християнина, дає надію на світле майбутнє та встановлення справедливості. Або словами відомого православного богослова І. Флорського: «Тоді настане Благословенна Субота, і для всієї тварі той заспокоєння день, таємничий "восьмий день" творення, невечірній день царства. Тоді "Пасха нетлінія" розповсюдиться на ввесь світ. Тоді вся твар обновиться і стане духовою, стане притулком неуречовленим, нетлінним, незмінним, вічним. Небо стане незрівняно більш блискучим і світлішим. Земля прийме нову незреченну красу та вбереться в багатоманітні, нев'янучі цвіти, світлі й духові. Сонце сяятиме сім разів сильніше, ніж тепер, і ввесь світ стане досконалішим від усякого слова. Він стане духовим і божественним, з'єднається з "розумним світом", виявиться немисленним раєм, Єрусалимом небесним, невкрадним спадком синів Божих". ("Переселення душ")» [2, с. 164-165].

Важливу роль в житті вірянина відіграє Церква і як соціальний інститут, і як основа згуртованості християнскьої спільноти, і як містичне обгрунтування соборності християнського світогляду: «Церква Христова це містичне тіло Христа (Енцикліка Пія ХІІ "Містіці-корпоріс"), Волею Христа, як первопочин заснування Царства Божого на землі, було створення Церкви, а перед цим покликання учнів та апостолів (Іов 1: 35 ), покликання учнів до наслідування на rенезаретському озері (Мк. 1: 16), вибір апостолів перед нагірною проповіддю Христовою (Лк. 6), вибір Петра та призначення його на голову Церкви (Мт. 16: 18) і прощальна проповідь на Тайній Вечері, безпосередньо перед Христовими Страстями та завершенням його земних дій» [31, с. 38]. Отже, Церква виконує інтегруючі функції щодо спільноти віруючих, об’єднує спільні зусилля вірян для ствердження принципів християнської моралі і віри, створює простір емоційно-психологічної підтримки та розради для стражденних.

Таким чином, Новий заповіт сповіщує наступ нової ери, уособлення наступ якої виступає Ісус Христос як втілення нової мудрості, нової сили, нового образу людини. Боговтілення виступає як дар Божий, як благословіння Логосом, Словом Божим. Новий закон і порядок людського життя полягає у тотальній відмові від егоїзму, від самоідентифікації через матеріально-уречевлені сутності земного світу, визнання не просто значення, а призначення земного життя для формування нового образу себе, спасіння безсмертної душі за тим дороговказом, що його пройшов і визначив Христос. Тому справедливою вважаємо думку, що християнство не накладає обмеження на простір самовизначення і реалізації свободи, а збагачує уявлення і світогляд людини, розкриваючи нові обрії ідентичності та дії.

Християнське віровчення викладається метафоричною та символічною мовою. І пояснення цьому факту не тільки в тому, що Святе Письмо було створене в давні часи, а насамперед тому, що сенси та значення емоційно-психологічного, екзистенційного гатунку неможливо адекватно зафіксувати у логіко-понятійній формі. Так, «У великій проповіді в Капернаумі Христос каже про себе: "Я є хліб з неба"', що заспокоює всякий голод і тому більше важить, ніж звичайний хліб. У прощальній проповіді Христос виявив себе як "винну лозу", гілки якої, якщо їх відтяти, гинуть. Це те есхатологічне "древо життя", що його зображує в Апокаліпсі св. Іоанн. Це нова життєва енерrія, нова вітальність, Божий життєвий корінь, що його Бог вщепив у людину, і що розвивається далі в новому посіданні життя. Отже, з Христом вступає у людей нова життєва радість, нова екзистенціяльна прикметність, струя життя, що стремить у вічність» [30, с. 72].

Постать Христа стає символічним містичним тілом, що дарує «алібі-в-бутті» для усвідомленої та одухотвореної особи. Так, апостол Павло говорить: «Ми будемо в Ньому і для Нього жити» (Пав. 14: 24). Це твердження означає присутність Христа в індивідуальних долях та життях свої пастви, пізнання його як слова Божого, абсолютної істини та беззаперечної мети.

В цілому, можемо стверджувати, що Євангеліє – це новий формат та нова парадигма антропології. В цих священих текстах пояснюються та ілюструються фактично всі можливі запити людини про сенс і зміст життя, про належні зразки поведінки у певних життєвих ситуаціях, про загальні контури розуміння блага, совісті, обов’язку та праведності, екзистенційну межу існування і можливі сценарії її подолання.

Царство Боже – це обгрунтування людської сутності та призначення людського життя: «Термін "Царство Боже" Христос уживає в Євангелії від Марка (39), Луки (51 ), Матвія та Іоана (3, 3; 3, 4), в Апостольських Діяннях (1, 3; 8, 12), в апостола Павла (Рим. 14-17; І Кор. 4-20; 6, 9), воно є першою темою першої проповіді Христової в Марка ( 1, 15) і останньою темою останніх вказівок Христових по його Воскресінні (Діяння 1: 3)» [2, с. 120].

Сенс цього терміну полягає в унікальній місії людини в цьому світові, напротивагу матеріальним та соціальним чинникам детермінації людської сутності. Іудейська традиція спрямована на формування страху вірянина, підкорення індивідуальної волі шляхом есхатологічно-апокаліптичних вчень.

Євангелія орієнтовують людину на свідомий моральний вибір, на розуміння закону Божого не як кари, а як одкровення та дарунку спасіння душі, тобто панування і повноти дієвості морально-духовних орієнтирів життя особи, її чеснот та гідності. Тому справедливими будуть оцінки Нового Заповіту як теологічної теорії, що стверджує життєрадісність, що обнадіює та підтримує особу в її складних життєвих ситуаціях екзистенційного вибору та самовизначення. За словами апостола Павла: «Із царства тьми вивів нас і впровадив нас до свого царства вічної радости та безконечного життя» (Кор. 1: 19).

Християнський світогляд грунтується не на страху покарання, а на радісному передчутті благості земного світу та абсолютної духовності його сутнісного змісту і призначення. Тому іменують Христа Вчителем, Живим Словом, поводирем до праведного і щасливого життя як у цьому світі, так і у потойбіччі. Як вчить євангеліст Лука, «Христос ступає в слід за кожним окремим: за грішником, за вбогим, що шукає вічної любови й правди, і провадить його до праджерела – до самого Бога-Творця як до остаточної цілі людства й людини.

Христос викликає на бій царство тьми, проголошуючи змагання проти диявола. Він віддає своє життя за людський рід, а установлюючи святу Євхаристію, говорить про своє тіло, що жертвується, і про свою кров, що проливається за многих» [14, с. 62]. Постать Христа єднає людство на праведному шляху ствердження універсальних та вічних цінностей, нівелює незначні та згубні для природи людини фактори інтепретації смисложиттєвих ідеалів, гуртує спільноту на принципах універсальної спорідненості. Згідно послань апостола Павла: «Ви тепер близькі у Христі Ісусі, і то через кров його» [6, с. 122].

Це такий формат глобалізації світової спільноти, що акцентує дійсно важливі, а не контекстуально ангажовані сенси та принципи людського життя. З огляду на значні глобальні проблеми, з якими стикається людство у ХХІ столітті, християнство пропонує такі світоглядні принципи та орієнтири, що доречно вважати продуктивними та креативними для їх розв’язання та забезпечення сталого розвитку людського суспільства.

**Розділ ІІІ. СУЧАСНІ ПРОЕКЦІЇ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ**

**3.1. Актуальні проблеми людства та Євангельські ключі до їх вирішення**

Сучасні глобальні екологічні проблеми актуалізують принципи християнської антропології у новому ключі та перспективі, і відповідно, стародавні релігійні заповіти отримують сучасне звучання та демонструють продуктивний потенціал для розв’язання теперішніх викликів та труднощів. Так, саме християнський світогляд, і відповідна модель антропології, лежить в основі як релігійного, так і світського гуманізму. І тому у ситуації тотальної нівеляції цінності та гідності людського життя, що ми можемо спостерігати як у філософських працях (постмодернізм, прагматизм, різноманітні течії марксизму та суперечливі позиції фемістичної теорії), так і соціокультурній практиці: маніпулювання суспільною думку, консьмеризм, автоматизація та роботизація виробництва, що веде до ствердження суспільства споживання та формування соціального класу «useless people», локальні військові конфлікти, авторитарні держави та реваншистські тенденції: від піднесення національного, або квазі-національного шовінізму до військового захоплення влади релігійними радикалами, як наприклад, Талібан в Афганістані. Отже, спектр актуальних проблем сучасності і широкий, і серйозний з огляду на потенційні ризики та катастрофи. Спробуємо проаналізувати світоглядні засади християнського віровчення як можливої дієвої стратегії розвитку особистості та виживання людського роду.

Християнський світогляд грунтується на переконанні про абсолютну гідність особистості від зачаття до смерті. Євангелічні принципи про визнання суб’єктивного досвіду як запоруки християнського віровчення в цілому спричинює антропологічний бум дослідження богословської традиції у ХХ столітті: «Бурхливий розвиток теології спілкування та богословського комунітаризму дозволив богословській антропології залишитися в центрі уваги після кризи антропоцентризму в богослов’ї та початку пошуків джерел істинності християнства у досвіді спільнот, в інтерсуб’єктивній явленості релігійності» [11, с. 344]. В праксеологічному вимірі ці дискусії постають як обговорення проблем абортів, генної інженерії, евтаназії, клонування людини, трансгуманізму в цілому.

Сучасна українська держава і суспільство в широкому сенсі цього терміну перебувають у транзитивному стані євроінтеграційних процесів. Відповідно, постульована секуляризація проблемного поля антропології та етики сучасності часто призводить до релятивності моральних принципів та світоглядних орієнтирів. Спроби обгрунтування етичних принципів за імманентною логікою виглядають або відверто песимістичними, навіть трагічними (як наприклад, у Е. Левінаса), або наївними та утопічними (як наприклад, концепції дискурсивної етики Ю. Габермаса та К.-О. Апеля). В такій ситуації ретроспекція євангелічних принципів та постулатів людського життя суттєво збагачує можливий спектр конституювання ідентичності та пропонує більш продуктивні зразки соціальної взаємодії та гармонізації суспільного життя.

Після ІІ Світової війни людство усвідомило жах і трагічність буття світу без Бога в широкому сенсі, або існування людства без ствердження життєстверджуючих цінностей, як це постулюється в нормативних документах низки світових організацій, таких як ООН, ЮНЕСКО та ін. І хоча прямої апеляції до священих текстів та сакральних істин ці над-державні нормативні акти не передбачають, не складно помітити саме такий світоглядно-аксіологічний базис сучасних стратегій утримання людства від військової агресії, шовінізму та радикалізму, поширення демократичних цінностей толерантності, різноманіття, інклюзії, свободи, безпеки та гідності людського життя. Так актуалізується євангельська проблема гармонійного співвідношення тілесного, птоського та духовного, вічного у людській природі.

Саме ця християнська дихотомія становить основу визначення і розв’язання проблеми цінностей: «Як стверджували Макс Шелер та інші філософи, самі по собі цінності безсильні, а життя саме по собі – сліпе, і лише поєднання цінностей та життєвої енергії надає можливості для повноцінного людського особистого розвитку. Між ідеальними цінностями та життєвою енергією відбувається сама людина. Її шлях від народження чи формування фізичного тіла до становлення власне людиною, повноцінною розвинутою особистістю стає предметом як чисельних світських наук (антропології, філософської антропології, фізіології, психології тощо), так і релігійної антропології в цілому і християнського вчення про людину зокрема» [12, с. 241].

Людина як цілісність не «вміщується» в проблемне поле кожної окремої науки, і тому наукове пізнання реалізує стратегію циклопа, міфічної одноокої істоти, що сприймає складну та багатовимірну дійсність фрагментарно та спотворено. Гармонія тілесного та душевного, або духовного в людському існуванні є не просто утопією, мрією, а нагальною потребою, без задоволення якої сучасний світ постійно балансує на межі катастрофи, до того ж антропогенного характеру: «Християнська антропологія сьогодні є предметом дослідження філософів, богословів та релігієзнавців, оскільки сучасний соціум порушив доволі суттєві питання співвідношення життя та смерті, людського тіла та людського духу. У бурхливому обговоренні проблем абортів, евтаназії, соціальної нерівності науковий погляд на вирішення означених питань та християнське бачення не збігаються, що створює дисонанс у суспільній свідомості, яка в своєму змісті має велику частину християнських уявлень про людину, навіть у світському контексті, оскільки усталеним є розуміння людини не лише як тілесної, але і духовної сутності» [34, с. 77].

Методології окремих наук, маючи спільний об’єкт дослідження – людину, отримують часто супуречливі підсумки своїх дослідницьких розвідок. Теологічні дослідження критикують черех однобічність дослідницького інтересу, що фокусується на діалектиці античного світогляду та апологетичного християнського віровчення.

Філософські та ріглієзнавчі штудії зорієнтовані на пошук загальних закономірностей світоглядного ряду, або його каузальний вимір. Іншими словами, сучасні спроби інтрпретації християнського віровчення дотично до глобальних проблем людства обмежується схоластичною практикою раціоналізації, згідно якого переважають реферативні та описові техніки вивчення божественого заповіту.

Євангелістична традиція пояснюється, як правило, в контексті еволюції змін світоглядних парадигм християнського богослов’я, різних концепцій та стратегій обгрунтування моральних цінностей, дослідження певних локалізацій християнського віровчення відповідно до вимірів історичної епохи, або відповідного інтелектуально-культурного простору. В добу «закату метанарративів» богословське знання також грішить фрагментарністю та праксеологічною доцільністю впроваджуваних дискурсивних практик. Іншими словами, спостерігаємо значний суспільний запит на цінності духовного гатунку, і разом з тим, помірковані та обережні спроби дати нагальні відповіді.

Провідні українські релігієзнавці, такі як В. Бондаренко, О. Бродецький, К. Вергелес, А. Колодний, О. Філоненко, Ю. Чорноморець, здійснюють грунтовні історико-філософські релігієзнавчі дослідження, проте приділяють недостатньо уваги консолідуючим та аксіологічним детермінантам християнського світогляду. Іншими словами, грунтовна історична ретроспекція не передбачає автоматизму телеологічних, есхатологічних та смисложиттєвих висновків.

Як на зорі становлення християнського світогляду мав місце тісний зв’язок та інтеграція ідей між філософією та релігією, так і на сучасному етапі можливий такий синергійний характер взаємодії. Розуміння людини як духовної істоти, образу та подоби Божої особливо актуально в добу дезорієнтації та релятивності світоглядних принципів. Євангельські тексти складно сприймати як монолітну, авторитарну світоглядно-ідеологічну систему. Швидше навпаки, за ризоморфним посмодерністським принципом, шляхом негативної діалектики відбувається становлення та аргументація цілісного світогляду. Іншими словами, цілісність та системність мислення і життєдіяльності мають метафізичний характер, і людина у своїх узвичаєних практиках прагне до таких взірців, як до проявленої Божої благодаті, як розуміння вічного у плинних трансформаціях актуальності.

Сама специфіка Євангелічного письма втілює таку діалектику людського і божественого, контекстуального, описового та цілісного, Абсолютного. Або, як зазначає А.В. Лапутько: «Враховуючи те, що в християнстві не існує догмату про людину, уявлення про її сутність значно простіше піддаються трансформаціям відповідно до змін, які відбуваються в соціумі. Сучасний світ, можливо, як ніколи раніше, як би це парадоксально не звучало, потребує звернення до антропологічних ідей християнства, особливо в контексті розвитку богослов’я. Більшість понять християнської антропології протягом часу набули значних розбіжностей у традиціях Сходу та Заходу, що потребує додаткового аналізу. Антропологія є одним із факторів, який одночасно наближує християнські конфесії одна до одної та їх роз’єднує. Враховуючи той факт, що Схід та Захід, минуле й теперішнє мають своєю підставою Отців християнської Церкви, їхні антропологічні ідеї наділені позачасовою актуальністю. Досягнутий у патристичній антропології синтез спадщини античної філософії та релігійних ідей визначив подальші особливості християнсього гуманізму» [64, с. 201].

Не зважаючи на різні контекстуально-конфесіональні варіації християнства, зберігається як у традиціях богослов’я, так і в засадах світського світогляду переконання про цінність людського життя у комплексності цього феномену: тілесного, душевного, духовного. Особистість, як цей концепт обгрунтовано християнством, сприймається як уособлене буття, персоніфікована іпостась божественої волі, екзистенційна єдність смисложиттєвих пошуків. І саме тому свобода, честь, гідність особистості є недоторканою з боку інших суб’єктів соціальної взаємодії.

Християнство постулює не тільки цінність людського життя, але і принципову рівність всіх всіх людей: «Починаючи з Пастирської конституції про Церкву в сучасному світі «Gaudium et Spes» («Радість і надія»), де закладено поворот до людини, нове утвердження антропоцентризму як ключової парадигми ХХІ століття прослідковується, тією чи іншою мірою, в усіх деномінаціях християнства. Розуміння людини, у відповідних сучасному світові тлумаченнях співвідношення свободи та благодаті, співвідношення природи та благодаті, тісно пов’язане зі змінами у розумінні рівності в сучасній суспільній свідомості. Певною мірою, можемо сказати, що йдеться про повернення до індивідуалізму, де окремий індивід визнається найбільшою цінністю, як в очах Бога, так і в соціальному вимірі» [20, с. 72].

Християнство відмовляється від раціонально-механістичних, соціально-утопічних проектів обгрунтування етики і моралі людських стосунків. Для християнського світогляду притаманний виключно персоналізований вимір етичного, або антропоцентрична етика, центральним фокусом якої є діалог людини з Богом, тобто духовної сутності, що не передбачає жодних матеріальних детермінант існування. І відповідно, «В богослов’ї особистості загострюється увага на тому, що розуміння образу Бога в людині як особистості не ототожнюється із свідомістю чи мисленням, чи волею, або ж іншими якостями людської природи. Таким чином, особистість розуміється як основоположна людська якість. Таке тлумачення, відмінне від суспільного розуміння, де особистістю не народжуються, а стають, здобуваючи певні інтелектуальні та моральні чесноти, вказує на те, що людина є особистістю в будь-якому її стані, від внутрішньоутробного її розвитку до будь-яких психічних чи моральних вад, зокрема і в стані смерті свідомості. Відтак, розуміння образу Божого як особистості вказує на те, що цей образ не може бути зруйнований у людині гріхом і тому ніяка людська поведінка чи дія не може бути підставою антигуманного ставлення до людини. В такий спосіб, у розумінні людської рівності долаються межі її тлумачення в площині антропологічно-соціальній, наповнюючи її морально-естетичним змістом» [27, с. 61].

Тому гострі соціальні проблеми сучасності, такі як голод, відсутність питної води, різноманітні хвороби та епідемії, економічна нерівність та дискримінація, гідний рівень життя, проблеми інклюзії та інтеграції особи до спільноти знаходять дієві моделі потенційного розв’язання у Євангелічних посланнях.

Невід’ємною рисою людського життя є постулювання гідності особистості, що не обмежується її раціональними або ліберальними стратегіями обгрунтування. Християнство – це релігія любові до ближнього, якими б рисами та особливостями не була наділена ця персона. Тому християнське обгрунтування категорії «рівність» як основоположного концепту антропології та соціальної філософії включає широкий спектр векторів актуалізації: індивідуальний, соціальний, трансперсональний та абсолютно-трансцендентний.

Вся ця множина траєкторій визначення і легітимізації принципу рівності у християнстві представлена як онтологічна цілісність відповідно до вчення про людину як образ і подобу Бога. Особливий духовний вимір багатоскладової реальності, згідно християнського світогляду, концентровано у форматі царства Божого, що нівелює дихотомію антропологічного та соціального виміру рівності всіх людей, проектує особливий вимір соборності – єднання різних, але рівних у спільному прагненні праведного та благого життя: земного, радісного, щасливого та благословенного. Або іншими словами: «Оголосивши, що людина є образом та подобою Бога, християнство визначило рівність усіх перед Богом, виходячи з антропологічних засновків, що вказує на існування онтологічної рівності людей, через їхню належність до єдиної створеної Богом людської природи. Проводячи аналогію між рівністю іпостасей Святої Трійці, які перебувають у повноті особистісного взаємного спілкування в Любові, християнство стверджує і телеологічну цілісність та узгодженість кожної людини. Водночас, із метою уникнення тенденцій абсолютизації індивідуальності, в християнстві образ Святої Трійці в людині розуміється і тлумачиться нерідко не в контексті вияву його в окремій людині, а в різноманітних людських об’єднаннях, в яких люди перебувають у спілкуванні. Таке розуміння образу Божого в людині може називатися соціальною аналогією і має тісний зв’язок із трансформаціями суспільного розуміння категорії "рівність"» [17, с.33].

Із проблемою рівності тісно пов’язані такі болісні проблеми сучасного суспільства як релігійні та сексуальні меншини, іміграційна криза та проблеми інтгерації в спільноту, расова дикримінація, булінг, мобінг, культивування агресії у медійних засобах та ні. Християнський принцип рівності всіх людей перед Богом, Євангельські послання дають вичерпні приклади дійсно праведної поведінки відносно Іншого, які грунтуються на іделах гуманізму та доброчесності. Так, «Повага до людини, її цінності детермінує і проблему співвідношення багатих і бідних суспільств, розподілу ресурсів між ними, що в останні десятиліття набуває щоразу більшого контрасту, зрештою, глобальна пандемія 2020-2021 рр. це виразно підкреслює. Енцикліка «Evangelium Vitae» визначає кордон між культурою життя та культурою смерті, ідентифікатором якого є відношення до цінності людського життя. З перспективи часу можемо резюмувати, що питання контролю над народжуваністю до сьогодні є одним із дражливих та дискусійних, а в деяких країнах позиція щодо інтегрального бачення людської особистості може наражатися навіть на переслідування через порушення концепції влади» [18, с. 60].

Християнин надає безапеляційну первагу Божественому закону перед людським, і відповідно, моральність його чеснот позбавлена контекстуальних вимірів ідеологічної або праксеологічної доцільності. І хоча Ф. Ніцше говорив, що єдиним справжнім християнином був тільки Ісус, його життєвий шлях, описаний у Євангеліях, дає людству взірцеві моделі власних світоглядних орієнтацій. Зрозуміло та очікувано, що масштаб життєдіяльності Боголюдини недосяжний для обтяжної сметрним гріхом простої людини. Але таке сакральне знання та одкровення дозволяє докорінно переглянути узвичаєні та стереотипні моделі мікувань та вчинків.

Християнська традиція застерігає від необдуманих експериментів із людською природою, від стрімкого розвитку біотехнологій: «В цілому, оцінюючи здобутки та небезпеки розвитку біотехнологій, Православна церква базує свої підходи і вчення на уявленні про життя як безцінний дар Божий та на розумінні людини, яка має невід'ємну свободу та богоподібне достоїнство людської особи, яка покликана до обожнення, тобто до причастя Божого єства. Відтак, у контексті християнської антропології проблема феномену життя вирішується теоцентрично – джерелом життя людини та кінцевою його метою є Бог» [45, с. 88].

Зародження життя є сакральним актом творіння, і будь-які спроби втручання в цей процес є вельми ризивкованими та непередбачуваними. Історія людства рясніє прикладами як соціальних, так і технологічних спроб вдосконалення людської природи. З одного боку, науково-технічний прогрес в цілому суттєво покращив рівень життя сучасного обивателя. А з іншого, призводить до численних глобальних проблем сучасності, ставить світ на межу свого існування. Проекти євгеніки та біоінженерії для релігійної свідомості є своєрідною «скриньокю Пандори», або знанням, оволодіння яким не гарантує щасливого і праведного життя ані зараз, ані в обрисах майбутнього, або потойбічного. Так, «Оцінюючи здобутки генної інженерії церква акцентує увагу і на небезпеках, які вона може породити, зокрема, оскільки, генна терапія статевих клітин пов’язана із зміною геному в низці поколінь, то "може спричинитися до непередбачуваних наслідків у вигляді нових мутацій та дестабілізації рівноваги між людським суспільством і навколишнім середовищем", а зловживання генетичною інформацією може спровокувати різного роду дискримінації» [16, с. 55].

Відповідно, застереження проти необдуманих і небезпечних експериментів над людською природою та іншими біологічними формами життя обгрунтовані не тільки принципами релігійної свідомості, але й здоровим глуздом та аксіоматикою професійної культури.

Значні дискусії серед вірян та широкої громадськості набувають питання контрацепції та репродуктивних технологій. Однозначного і простого вирішення ці проблеми не передбачають. Але «Питання контрацепції та можливості застосування нових біомедичних методів у процесі зародження людського життя порушує значно ширше коло питань, серед яких свобода людини, яка за умов неправильного її використання може протидіяти задуму Бога щодо продовження людського роду, що є однією з головних цілей шлюбного союзу. Водночас, поширення ідеології так званих репродуктивних прав, що пропагується нині на національному та міжнародному рівнях створює умови для ставлення до людського життя як до продукту, який можна обрати за власними схильностями і яким можна розпоряджатися нарівні з матеріальними цінностями, що суперечить християнському розумінню життя як дару Бога. Відтак, продовження людського роду шляхом, який порушує цілісність шлюбного союзу, зокрема донорство статевих клітин, сурогатне материнство тощо, тобто використання репродуктивних методів поза контекстом благословенної Богом родини стає формою богоборства, здійснюваного під виглядом захисту автономії людини та хибно зрозумілої свободи особи» [39, с. 99].

Християнські світоглядні принципи зазнали суттєвої критики та нівеляції з узвичаєних моделей життєдіяльності під впливом стрімкої індустріальної революції. Сучасне інформаційне суспільство, цифрова культура та економіка, технології віртуальної реальності провокують значний попит на актуалізацію та осучаснення християнського віровчення. Відповіддю на різноманітні соціальні утопії ХХ століття стає своєрідна секуляризація християнських цінностей справедливості, солідарності та субсидіарності. Всі вони покликані забезпечити реалізацію фундаментальних прав і свобод особистості, захист приватної власності, налагодження ефективної взаємодії між різними соціальнми верствами населення та представниками різних етнічних груп та культурних зразків. І тому для їх принагідного обрунтування недостатніми є посилання на норми природного права.

Основположним концептом їхнього обгрунтування запропоновано принцип гідності особи, постульований ще в Євангельських посланнях. Абстрактне загальне благо не передбачає достанього потенціалу переконливості, тому саме особистісний вимір обгрунтування етико-моральних доктрин визнається дієвим та продуктивним у сучасному полі дискурсивності. Відповідно, «Якщо раніше заклики дотримуватися норм етики і біоетики підкріплювалися посиланнями на необхідність досягати загального блага, то з 1960-х років саме це загальне благо починає інтерпретуватися як всебічний розвиток особистості та наявність належних умов для такого розвитку. Намагання захистити особистість і родину від релятивізації та знецінювання в кінці 1960-х років привело католицьку соціальну доктрину до ризикованого кроку – сакралізації особистого й родинного життя людини» [54, с. 56].

Універсальні закони і постулати людської взаємодії ефективні виключно у форматі найближчого кола життєдіяльності людини, на персоніфікованому рівні морального вибору. Апеляції до законів природного права та абстрактного визначення гідності особистості недостатньо переконливі для свердження гуманістичних ідеалів та цінностей: «Особистості та спільноти потребують любові як надприродного соціального мотиву для збереження значення моральних норм для економіки, політики, соціального життя» [20, с. 81]. Саме любов сповнює абстрактні ідеали глибиною екзистенційно-особистісного змісту, створює необхідний мотиваційно-психологічний імпульс для активного свердження християнських цінностей у горизонті повсякденності.

Програма духовного вдосконалення, представлена у Евангеліях та їх пізніших формах інтепретації, може стати «рятівним колом» для людської спільноти, яка абсолютизувала свободу як самоцінність, а не засіб і шлях духовного зростання: «Оцінка того, що в сучасних суспільних дискусіях більше відповідає гідності людини можлива, оскільки Церква та богослови спираються на природний розум, людське самопізнання, біблійний погляд на високе покликання людини, біблійне свідчення про Втілення. Соціальне вчення Церкви повинне сприяти утвердженню розуміння гідності особистості, допомагати правильному самопізнанню, оскільки це частина місії Церкви з євангелізації. Нові випробування та все більш очевидні недоліки ліберального капіталізму вимагають історичних трансформацій у напрямку більш гармонійного суспільства. Сьогодні зростає ризик відродження впливу ідеологій закритості, національного егоїзму, ідеологій релігійного та культурно-цивілізаційного протистояння. Водночас, ідеї відкритості монополізовані неоліберальними ідеологами, як і гасла захисту прав людини. Однак, саме християнське соціальне вчення, антропологія та біоетика здатні пропонувати цілісні системи відкритості й захисту прав особистості. Діалог має стати тим способом життя, в якому ідентичність особистостей та спільнот зберігається та розвивається» [75, с. 94]. Разом з тим, абсолютизація людської гідності може призводити до неоднозначних соціальних наслідків та ідеологій. Так, з одного боку, гідність людської душі є беззаперечною християнською цінністю, лежить в основі уявлення про права особистості, а отже, і прав різноманітних спільнот.

Всі ці аргументи у сукупності становлять смислове ядро культури солідаризму як ефективного маркеру сучасних теорій обгрунтування етичних принципів. Але з іншого боку, чи доречно вести мову про гідність людини, що занепастила свою душу гріховністю? Можливо, такий необмежений лібералізм «від лукавого», а необмежена любов та толерантність є потуранням злонамірних устремлінь? Реалії комунікативного суспільства впроваджують ненасильницькі методи взаємодії. І карати за гріховність повноваження має тільки Абсолют, наділений необмеженою владою. Вчинки і дії людини характеризуються незворотністю заподіяного впливу. Відповідно, виносити категоричне судження людина має право тільки грунтуючись на християнських ідеалах блага і любові, а не політичних, соціальних та юридичних нормативах.

Сучасний техногенний світ особливим чином акктуалізує проблему відношення людини до власного тіла, визнання і відповідальності у категоріях тілесності. Так, католицький понтіфік Франциск наголошує: «навчитися приймати власне тіло, дбати про нього та шанувати його значення є суттєвим елементом екології людини» [22, с. 77]. Практики міжкультурної комунікації продукують плюралізм у сприйнятті власного тіла та можливих стратегій взаємодії з Іншим. Філософія діалогу ХХ століття прагне відійти від розуміння Іншого як Чужого, ворога і загрози, і спроектувати розуміння Іншого як партнера: «Любов, як фундамент, на якому будується «вся реальність та її остаточне призначення», відіграє вирішальну роль у преображенні людини, оскільки тією мірою, якою людина здатна відкритися Любові, буття людини себе переростає і лише в Любові можливо прийняти у себе Іншого, щоб жити в Іншому» [40, с. 164].

Такий формат взаємодії означає колаборацію не тільки на фізіологічному рівні, але в контексті духовного діалогу: «… загострюється споконвічна християнська проблема свободи волі людини та узгодження її волі з волею Бога, вибір між людською незалежністю у праві на ствердження власного життя за власними правилами та уподобаннями та необхідністю узгодження власного вибору із правилами, прописаними іншою Істиною. В суспільному контексті акцент здійснюється на свободі людини реалізовувати її життя у спосіб властивий її уподобанням, оскільки її свобода та її унікальність є її найсуттєвішим правом» [58, с. 64].

Принципи християнського світогляду наголошують на необхідності взаємодії з Іншим, оскільки все суще сворене Богом, і будь-які відмінності є ситуативними, а не онтологічними. Особливо, коли мова йде про міжособистісний та крос-культурний діалог. Так, «Традиційне християнське вчення наголошує на богоподібній гідності людини як єдиної у світі істоти, створеної "за образом і подобою Божою" (Бут. 1: 26). Якщо "образ" постає як те, що людина отримала при створенні її Богом, свідчить про відображення в людській природі Божественної природи Абсолюту, то "подоба" – це те, що повинна людина досягнути через вдосконалення, трансценденцію, щоб відповідати нашому покликанню стати причасниками Божественної природи. Поняття людської гідності має не тільки онтологічний, але й глибинний духовно-моральний, трансцендентальний зміст, що зумовлює особливе значення принципу людської гідності в контексті християнської духовної традиції» [44, с. 101].

Людина самим способом свого існування є діалогічною істотою, призначенням життя якої є діалог з Богом та іншими його творіннями. Проповіді та приписи Євангелічного письма містять потужний потенціал для вирішення глобальних проблем сучасності, складної діалектики людської плоті та духовності, поширенню капіталістичних та матеріалістичних принципів ідентичності.

**3.2. Християнські цінності та їх сучасний вимір**

Євангелістична традиція є передумовою формування християнської релігійної свідомості. В сучасному суспільстві проблеми релігійної свідомості є не тільки актуальними, але і проблематичними. Тривалий час у світоглядних пошуках панувала думка, щл релігійність є певною превнесеною ознакою свідомості як такої. Ця позиція принципово суперечить апостольським посланням, згідно яких Новий Заповіт докорінно трансформує свідомість людини, що в богословській лексиці означає «народження нової людини».

Визначення релігійної свідомості як зовнішнього і не визначального чинника для людської суб’єктивності демонструє своєрідну тавтологію, «дурну нескінченність». Виходить така ситуація, що свідомість існує окремо і незалежно від цінностей, ідей і принципів ідеального, сакрального, трансцендентального, тобто релігійного характеру. Релігійність, згідно такої стратегії міркувань, доречно асоціювати із певним вірусом, що паразитує на гомогенній субстанції психіки.

Релігійність як привнесений до свідомості чинник розглядається як інтеріоризація соціальних практик, поширених стереотипів, діяльності соціальних інститутів (церков та духовенства). Пафос такої критики полягає в абсолютизації соціальної практики, її окремих атрибутів (як наприклад, капітал у К. Маркса). Згідно такої логіки, вектори пошуків трансцендентного початку і сенсу людського існування зорієнтовані по горизонталі: культивація Его (нарцисизм, гедонізм), садо-мазохистський синдром у відношенні до Іншого (Ж. -П. Сартр), обожнення або демонізація капіталістичних відносин (Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі) та ін. Отже, якщо релігія – це «відновлення зв’язку людини з Богом», і це єдиний праведний життєвий шлях, то свідомість без релігії – це втратаорієнтації, що призводить до «втечі від свободи».

Спроби визначення сутності релігійного світогляду своєрідними імманентними механізмами, як наприклад, у феноменології. В таких концепціях субстанціальність релігійного світогляду намагаються обгрунтувати через містичний досвід. Проте містичний досвід не тільки індивідуальний, а отже і суб’єктивний, але і відповідає концептуально міфологічному, тобто алогічному та інверсивному мисленню.

Релігія не тотожна міфології, в ній образи та символи через посередництво логосу утворюють догмат, який гуртує вірян у феномені соборності. Іншими словами, релігійний світогляд на замкнений на індивідуальній суб’єктивності. Сам зміст Нового Заповіту полягає у спрямованості до ближнього, Бог як любов навчає любити інших і допомагати одне одному на тяжкому життєвому шляху. Тому феноменологічні спроби обгрунтування сутності релігійної свідомості також не виглядають достатньо переконливими.

Поширені інтепретації сутності релігійного світогляду через атрибуцію до «священного» (як наприклад, М. Еліаде). Відомий дослідник зазначає: «Дуже прикро, що в нас немає точнішого слова, ніж “релігія” для позначення досвіду священного. Хіба не дивно позначати одним і тим самим словом досвід Близького Сходу, іудаїзму, християнства, ісламу, буддизму, конфуціанства так званих примітивних народів? Але вишукувати новий термін пізно, тож ми можемо використовувати поняття “релігія”, якщо пам'ятатимемо, що воно не обов'язково передбачає віру в бога, богів чи духів, але означає досвід священного і, отже, пов'язане з ідеями існування, значення та істини» [2, с. 35–36]. В данному висловлюванні показовою є вказівка на розуміння релігійності як певної структури свідомості, провідною здатністю якої є можливість сприймати та переживати досвід священного. Але встановлення сутності релігійності полягає у спробі встановлення лінії демаркації між релігією та не-релігією. Проте і така лінія аргументації не сильно переконлива в сучасному світі, де послідовники джедаїв співіснують із адептами пласкої Землі та прихильниками теорії Великого вибуху, або навіть одна людина може поділяти всі ці концепції та вірити у їхній сакральний зміст.

Так званий «системний підхід» до з’ясування сутності релігійної свідомості опрацьовано Т. Парсонсом. На його думку, «релігія містить такі компоненти, як спільнота віруючих, котрі поділяють спільні вірування й міфи, інтерпретують абстрактні цінності культури у певній історичній реальності стосовно конкретних умов існування даної соціальної спільноти завдяки ритуальній поведінці, що передбачає особисту участь, наскільки вона можлива, у прилученні до спільних символів, що позначають реальність, відмінну від реальності повсякденного життя» [2, с.48]. Проте це визначення не тільки носить описовий характер, але і акцентує певні супутні, зовнішні фактори функціонування релігійної свідомості. Становлення християнської віри стверджувалося як сповіщення Благої звістки. Якщо б дійсно передумовами релігійного світогляду були фактори, перелічені Т. Парсонсом, то і виникнення нової релігії, і її поширення були б неможливими.

Отже, можемо зробити висновок, що аутентичне Святе письмо не тільки не знаходить адекватної аналітики в сучасних філософських пошуках щодо феномену релігійної свідомості, але й рясніє хибами як логіко-раціонального, так і змістовно-концептуального гатунку. Крайніми полюсами таких аналітик виступають абстракції крайнього психологізму або соціалізму. Проте зміст та заклик Євангелічних текстів зображує зовсім іншу світоглядно-ідеологічну парадигму.

Маємо підстави стверджувати, що всі актуальні прояви негативних суспільних оцінок релігійного світогляду прямо суперечать апостольським посланням. Так, негативними факторами впливу релігійної свідомості в сучасному світі називають взаємодію між релігійними організаціями та політичними структурами (як наприклад, в Російській Федерації), останнього аргументу на користь виправдання військової агресії, або вчинення терористичного акту, наявні тенденції зростання фундаменталістських релігійних рухів як під впливом поширення моделі мультикультуралізму, або глобалізації, так і під приводом політики євроцентризму, або донінування США на світовій політичній арені (і як приклад, отримання всіх державних повноважень влади рухом Талібан в афганістані). Всі зазначені фактори та процесу є прямим запереченням тих законів і постулатів, що пропонують Євангелія.

Показово, що сучасні дослідники часто називають, не прямою мовою, звичайно, релігію не шляхом миру та загального блага, а причиною конфліктів та навіть «зіткнення цивілізацій» (С. Хантінгтон). Послідовно обгрунтовуючи неминучість такого масштабного зіткнення різних аксіологій світогляду, що грунтуються саме на релігійних засадах, автор фактично визначає характер релігійної свідомості як деструктивний та агресивний, такий, що суперечить здоровому глузду та фундаментальним інстинктам фізіології людини.

Причиною таких суперечливих та часто негативних оцінок релігійної свідомості в цілому доречно вважати певну ангажованість таких аналітик. Зауважимо, шо передумови для такої упередженності мали місце. Після завершення земного шляху Ісуса Христа починається тривалий і неоднозначний процес як поширення нової свідомості серед різних етнічних спільнот, так і певна соціально-політична ідеологізація самого змісту та догмату християнського віровчення.

Якщо протягом більше п’яти століть відбувалося становлення канонічного догмату про Трійцю, то зрозуміло, що багато в чому сучасний розгалужений культ хистиянської віри відрізняється від першоджерела свого походження: Євангелічних текстів. А тим більше відрізняються його більш пізні версії, напрямки, деномінації, аж до протестантизму та в певному сенсі ісламу.

Сформулюємо не дуже корректно, але ситуація в історії людської культури є такою, що програма вдосконалення і розвитку людини, актуалізована в Євангеліях, набула в подальшому таких непередбачуваних модифікаій та конфігурацій, що первинний зміст часто спотворено до невпізнаваності.

Свідомість є цілісним та складним явищем. Спроби вирізнити певні її ознаки та якості є інтелектуальною спробою верифікації її сутності. Так, визначення свідомості як релігійної, естетичної, з позицій етнічної або професійної приналежності є доволі штучною процедурою. Така диференціація, або типологія свідомості не означає наявності певних автномних сфер, або шизоїдальних проявів психіки.

Більш доречним та продуктивним є розуміння свідомості, що цілісно та докорінно трансформується відповідно до ідеалів, принципів та алгоритмів життєдіяльності, які сповідує та впроваджує. Тому доречно вважати релігійне віровчення як комплексну систему, або програму духовної трансформації особистості. Якщо такий вплив продуктивний, зумволений та зорієнтований на високі трансцендентальні цінності – то мова йде про розвиток та вдосконалення особистості; якщо людина обрає неналежні взірці наслідування, то така трансформація свідомості призводить до руйнації особи і на психологічному, і на фізіологічному рівні.

Розуміння релігійної свідомості як продукту трансформативних процесів грунтується на методологічному прийомі ототожнення свідомості та психіки. Навіть адепти психоаналізу, найпевніше, погодилися б такою постановкою питання. Дійсно, згідно поглядів З. Фрейда, складна топіка свідомості (Id-Ego-Super Ego) є проявом єдиної «психічної» реальності свідомості. Послідовник течії психоаналізу К.-Г. Юнг прагне маскимально позбавити свідомість від будь-якої соціальної детермінації, або впливу. І на його думку, свідомість стає релігійною, або набуває такої модальності, внаслідок певної психологічної потреби.

Різноманітність таких психологічних потреб визначає конкретну конфігурацію такої модальності свідомості, або варіативність різних релігійних напрямків, культів та деномінацій. Очевидно, що К.-Г. Юнг не визнає потенціалу релігії у вдосконаленні духовності особи, вважає релігію своєрідним компенсаторним механізмом. Але важливим є те, що цей компенсаторний механізм докорінно змінює свідомість, тому можемо вважати його комплексною програмою духовного вдосконалення людини. Зі свого боку можемо додати, що віра компенсує людині втрачену трансцендентність, без якої людині залишається суто біологічний, тобто тваринний спосіб існування. Тому цей механізм більш доречно вважати не компенсацією, а реставрацією цілісної природи людини. І серед можливих таких програм реставрації, або воз’єднання людини з джерелом її походження та змісту, найбільшим потенціалом для духовного вдосконалення та розвитку особистості, потенціалом для гармонізації суспільного життя, єслід назвати Євангелічні послання.

Твердження про те, що релігія докорінно трансформує свідомість в цілому, обгрунтовує також філософ, який грунтовно досліджує філософську проблему грошей. Г. Зіммель стверджує, що причиною таких сутнісних змін у психіці людини є «релігійні почуття». Він зазначає: «Тобто ми можемо зафіксувати, – пише дослідник, – що різноманітні взаємовідносини людей містять елемент релігійного. Ставлення шанобливої дитини до своїх батьків, ставлення ентузіаста-патріота до своєї батьківщини або ентузіаста-космополіта до “цілого” людства; ставлення робітника до свого класу, що піднімається, або пихатого шляхетним походженням феодала до свого стану; ставлення підлеглого до свого пана, до його гіпнотичної сили і справжнього вояка до своїй армії – усі ці відносини з їх нескінченно багатоманітним змістом, розглядувані з боку формально-психічного..., можуть мати спільне тло, котре з необхідністю буде назване релігійним» [41, с.210–211]. Автор в даному випадку акцентує питання віри, що зумовлює релігійність свідомості. І коли людина вірить у певне твердження, принципи взаємодії, свій обов’язок, соціальний статус, або щось інше, то вона вже поводить себе таким чином, наче реальність є прямим підтвердженням його переконань, нібито його вірування абсолютно чітко визначені та представлені в онтології світоустрою. Тому вірянин не чекає настання Царства Божого, а живе таким чином, ніби воно вже відбулося, ніби він вже до нього приналежний, сверджуючи принципи Нагорної проповіді у форматі своїх щоденних практик.

Г. Зіммель справедливо зауважує, що абсурдно поділяти віру на сферу «індивідуального міжособистісного спілкування» та віру як передумову «соціальних зв’язків». Соборність християнської свідомості означає не тільки відвертість про свої релігійні та морально-етичні принципи, але й практичний вимір їх реалізації: любов до ближнього, допомогу та прощення, приборкання гордині, самопожертву та ін.

Всі перелічені сучасні автори в аналітиці релігійної свідомості здійснюють одну суттєву помилку. Вони прагнуть пояснити феномен релігійної свідомості виключно імманентними факторами психології та соціальності. Визначальною для релігійної свідомості є її прагнення та сповідування трансцендентальних цінностей. Тому всі вони приходять до висновку, що релігійна свідомість є узвичаєним різновидом людської свідомості, а релігійний досвід – звичайним досвідом, що зорієнтований на предмети ідеальної природи, або абстракції.

Подібні трактовки сутності релігійної свідомості мають місце не тільки у філософів та соціологів, але і в релігієзнавців. Так, автори підручнику «Основи релігієзнавства» визначають релігійну свідомість наступним чином: «Релігійній свідомості притаманні чуттєва наочність, створені уявою образи, поєднання адекватного дійсності змісту з ілюзіями, віра, символічність, діалогічність, сильна емоційна насиченість, функціонування за допомогою релігійної лексики (та інших спеціальних знаків). Ці риси властиві не лише релігійній свідомості. Чуттєва наочність, образи фантазії, емоційність характерні для мистецтва, ілюзії виникають в моралі, політиці, соціальних науках, недостовірні поняття й теорії створюються в природознавстві тощо» [54, с. 65–66]. Зауважимо, що такий синтетичний підхід до розуміння сутності релігійної свідомості є не продуктивним та алогічним, оскільки свідомість в такому випадку розпадається на множину шизоїдного типу.

Сучасні філософи надають перевагу чіткому відмежуванню особистої сфери свідомості від соціального, або інституційного впливу. Відповідно, Церкву визначають як соціальний інститут, який здійснює маніпулятивний вплив на свідомість вірян і не з праведною метою. Зауважимо, що така критика не є безпідставною. Історія рясніє красномовними прикладами, що підтверджують таку світоглядну позицію. Але ми знову повертаємося до проблеми не тільки стійкості віри перед спокусами матеріального світу, але і правильного і праведного розуміння текстів Євангелій. Будь-яке твердження, судження, текст можливо інтерпретувати різними методами та способами. Це також наслідок дарованої Господом свободи вибору людини.

І в первинних сакральних текстах християнства, і в його канонізованих творах Церкву розуміють як тіло Христове, як Град Божий, тобто осередок чистої праведності та віри. Той факт, що в цьому осередку духовності також мають місце прояви гріховності є очікуваним та передбачуваним явищем, оскільки правлять службу не безгрішні та безтілесні янголи, а люди із плоті і крові. І відповідно, сподіватись, що їхній життєвий шлях відповідатиме у праведності недосяжному зразку Боголюдини Іісуса є доволі наївною позицією.

Дійсно, той зразок праведності та духовності, що заповідав людству Христос, демонструє такі висоти моральних чеснот, що визначати ми їх можемо як цілі та цінності, але не як категоричні імперативи, або стереотипізовані норми. Тому вважати факти гріховності серед духовенства підставою для критики релігійної свідомості як такої необгрунтовано. Крім того, мудрість Божа передбачає можливість каяття з боку грішника та подальшого прощення, що також є втіленням милості Божої. Гріх не означає вирок суду, а означає помилку, яку людина має можливість виправити, якщо не занепастила свою душу смертним гріхом, не заподіяла непоправної шкоди.

Тотальна критика соціального та інституціоналізму в цілому, і Церкви як соціального інституту, з боку сучасних філософів є наслідком послідовного та тотального відчуження сучасної людини. Але самотня людина, як правило, нещасна. Тому християнська віра і культивує принцип соборності, духовного єднання в життєвому шляху до Царства Божого.

Релігійна свідомість є унітарним та унікальним явищем. Його вирізняє принципова ненаочність принципів та символів, якими вона оперує. Тому аналізувати специфіку релігійної свідомості на засадах імманентної логіки обгрунтування заздалегідь безперспективна задача. Як згідно відомого гносеологічного постулату Г.Ф.В. Гегеля про т , що «Сова Мінерви вилітає у сутінках», тобто раціональне пізнання завжи має справу із логічною і мертвою схемою, а не з живою динамікою становлення. Тим більше складно, якщо взагалі можливо, уявити ефективність раціональних процедур стосовно логіки трансцендентальних цінностей. Тому християнство, євангелічне, апологетичне та канонічне є релігією віри, а не раціональних чинників аргументації. І відповідно, символьна логіка, яку обрано для фіксації та трансляції сенсу трансцендентальних цінностей не може бути редукована ані до формалізованого виміру поняття, ані до наочності образу, ані до уречевленої природи наочності.

Основположні догмати християнського світогляду, такі як Боговтілення, Трійця, безчесна страта Бога та ін. є прямим підтвердженням наведеної вище аргументації. І саме за допомогою такого методологічного підходу в дослідженні релігійної свідомості можливо віднайти пояснення того факту, що заповіти Євангелія не втратили своєї значущості та потенціалу впливу в епоху постмодерну. Постмодерн в цілому прагне до нівеляції цінностей. Але регігійна свідомість грунтується саме на трансцендентальних цінностях. Відповідно, «Проблема релігійних цінностей стосується сфери внутрішнього духовного життя особистості і, разом з тим, вимагає вирішення її в загальній соціально-легітимній формі. Пошук загальнозначущих морально-ціннісних орієнтирів соціального розвитку потребує ретельного вивчення природи релігійних цінностей, їх змісту, структури й характеру функціонування» [22, с. 30].

Вивчення євангелічних текстів дозволяє повернутися до джерел християнської віри, проаналізувати їх світоглядний потенціал для відповідної духовної трансформації особистості. Фокус дослідницької роботи полягає в наступному: «Йдеться про необхідність виокремлення релігійно-ціннісної проблематики як такої, що має самостійне наукове значення, а також осмислення природи християнських цінностей, розуміння і пояснення їхньої сутності, визначення основних характеристик і форм існування, структурних рівнів організації і закономірностей розвитку» [14, с. 61]. Аналітика аксіологічного потенціалу Євангелій є важливою і як завдання наукового богослов’я, і як важлива складова адекватної відповіді на актуальні суспільні запити сучасності.

Змістовна аналітика трансцендентальних цінностей тісно корелює із аналізом самої суті феномену релігії, і не випадково протягом всієї історії людства природу та зміст цінностей вбачали безпосередньо залежними від релігійних віровчень.

Разом із тим, історії західної філософської думки відомі варіанти їх спекулятивного поділу. Так, І. Кант вирізняє феномен цінності на підставі диференціації понять блага та буття. У християнському богослов’ї ці категорії неподільні в єдиному понятті Абсолюту. Тому парадоксальність християнської догматики так суттєво відрізняється від суперечливостей та протиріч кантіанства та його наступників. Але вже неокантіанство повертається до обгрунтування цінностей на основі трансцендентального підходу, постулюючи необхідність абсолютного буття для можливості існування цінностей. Релігійний екзистенціалізм, відомий завдяки працям С. К’єркегора, Г. Марселя та К. Ясперса грунтовно вивчає проблему релігійної свідомості та не знаходить інших можливих засобів для обгрунтування природи цінностей, окрім трансцендентального.

А. В. Пирог зазначає, «що згідно різних філософських концепцій релігійні цінності можуть набувати дещо відмінного змісту: релігійний ідеал, уявлення про належне; конкретне втілення релігійних ідеалів у духовній і матеріальній культурі; значимість трансцендентного для людини й суспільства; особистісні релігійні цінності як вищий рівень мотивації віруючої людини, а відтак не існує єдиного пояснення феномена релігійних цінностей» [50, с. 61]. Зауважимо, що не існує єдиного раціонального пояснення феномену релігійних цінностей. Для особи-вірянина релігійні цінності зрозумілі та необхідні як особистісні переконання, підкріплені досвідом не наявного, а ідеального, тобто повинного та праведного.

**3.3. Ієрархія цінностей християнської релігійної свідомості**

Християнський світогляд є багаторівневою та багатокомпонентною системою цінностей, актуалізованих у текстах Євангеліє та обгрунтованих у канонічних та богословських дописах. Система ідей та світоглядних принципів релігійного світогляду християнської віри має метою визначити сутність, місце та призначення людини в світі, визначити траєкторію сенсу її життя.

Категорія цінності є тим системоутворюючим чинником, що поєднує в органічну цілісність особистий, соціальний, культурний виміри християнської релігії як складної символічної системи значень. Тому справедливою є думка, що «…християнство є аксіологічною системою, своєрідною “матрицею” цінностей, що прагне охопити всі суспільні та індивідуальні потреби» [8, с. 16]. Фунціонал феномену цінності полягає не тільки у формуванні певного способу думок та оцінок, але і передбачає відповідні зразки мотивації, цілепокладання та життєдіяльності. І відповідно, сакральний характер цінності означає єдність когнітивного та експресивного, раціонального та емоційного, наявного та повинного.

Християнські цінності актуальні та значущі незалежно від специфіки історичного, соціального, культурного контексту. Цей феномен пояснюється не просто тим фактом, що їхній зміст втілює екзистенційно порганичні стани страждання, несправедливості, тривоги, жаху, самотності, страху смерті та ін. Їхній позаконтекстуальний характер пояснюється метафізичним змістом тих відповідей, які пропонує Новий Заповіт людині, що запитує про граничні засади Буття та його зв’язок із людським існуванням.

Зазначимо, що Євангелічні тексти не оперують поняттям цінності. В них має місце розгорнута і змістовна відповідь щодо їх змісту та обгрунтування доцільності. Дійсно, «Змістовний аналіз поняття "цінність" має місце лише в працях католицьких теологів та ґрунтується на ідеї блага Фоми Аквінського, де категорія цінності відображає кількісне розходження наявного в явищах блага і слугує тією властивістю речей, яка може дати уявлення про їхню сутність» [40, с. 75].

Поясненням цього факту вважаємо абсолютний статус цінності для християнського світогляду, що особливо характерно на первинних етапах обгрунтування і ствердження нової віри. Іншими словами, для Євангелічних текстів феномен цінності імпліцитний, беззаперечний, наочний у благодаті Божого заповіту: «При наявності в християнській теології поділу цінностей на власне релігійні або духовні, що відносяться до трансцендентного світу, і “людські”, що необхідні лише в земному житті, паралельно провадиться лінія щодо визнання цінними всіх проявів буття, у їхньому числі й матеріальних, як результатів Творіння Божого» [67, с. 35].

Найвищою цінністю християнської свідомості є чиста трансценденція, тобто Бог як повнота Буття-Блага. Центральним обгрунтуванням моральності аксіологічного виміру є постать Ісуса Христа, яка є прообразом та моделлю антроплогічних стратегій розуміння та ствердження цінностей. Особливу категорію християнських цінностей становлять уявлення про Царство Боже, безмертя людської душі, любов та смиренність. Зазначені цінності акцентують уявлення про кінцеву мету людського існування, яка означає прагнення долучитися до Божої благодаті після завершення земного шляху.

Інша категорія цінностей християнського світогляду відобрає праксеологію їх реалізації в контексті самого життя: «До цього класу понять належать релігійна віра, церковні обряди й ритуали, нав’язані церквою чесноти та ін. Останній клас ціннісних понять охоплює реальні ціннісні відношення, цінності життя (особистість людини, праця та ін.), котрі по-своєму відображає релігія, даючи їм певну інтерпретацію» [48, с. 302]. Цінності саме цього типу найбільше вмотивані історичними та соціальними обставинами, передбачають певну варіативність перебігу та неоднозначність сприйняття та розуміння.

Поєднанням всіх рівнів та компонентів системи цінностей християнського світогляду доречно вважати сакральність боговтілення, або обожнення особи. Так, «Стверджуючи ідею богостворення людини, християнство відстоює уявлення про її богоподібність. Особистість же як первинно духовна сутність поставлена вище суспільства. У підсумку зазначається, що для сучасної християнської аксіології пріоритетною є увага до особистості людини, її божественної природи й призначення, що передбачає й зміну акцентів у ціннісній системі» [53, с. 14]. Тому релігійна свідомість не може бути фрагментарною, а священні заповіти Євангеліє є комплексною та вичерпною за змістом програмою духовного вдосконалення людини.

Комплексний та програмний характер потенціального впливу на розвиток та вдосконалення духовних цінностей особистості згідно євангельських послань забезпечується не абстрактним, а саме функціональним його змістом та призначенням. Тому можемо зазначити, що цінності, обгрунтовані євангельськими посланнями виконують функції легітимізації сенсу, свтоглядної орієнтації, морально-етичної регуляції, інтеграції особистості та спільноти, сенсоутворення та ін.

Християнство як світова релігіє є феноменом масштабним та неоднозначним. Спільним знаменником для всього різноманіття християнського світу доречно вважати саме аксіологію Євангелій. В них аксіоматика християнської свідомості виражена в найбільш глибокому та змістовному метафоричному та символічному вигляді. В подальших історико-соціальних траєкторіях становлення християнської свідомості така аксиоматика суттєво диференціюється: «функції християнських цінностей структуровані в цілісну систему, котра має історичний характер, конфесійну ознаку і широку соціальну спрямованість, що реалізується у діяльності релігійних інститутів, організацій на різних рівнях життєдіяльності людини – духовному, особистісному, соціальному» [31, с. 77]. Проте різноманіття навіть на пізніших, і навіть сучасних етапах існування християнської релігії, має змістовну єдність, оскільки «Християнство претендує на роль морального регулятора поведінки людини, пропонуючи їй цінності, норми й критерії оцінок. Християнська етика богоцентрична, а найважливіший моральний принцип християнства – любов-агапе» [24, с. 51].

Динаміка та еволюція християнської релігії демонструє змістовну трансформацію ціннісних пріоритетів: «На рівні старозавітної етики мова ведеться про загальнолюдські норми. Наступний рівень – це новозавітна етика, основні принципи якої засновані на любові як вищій цінності, ідеї відчуженості від світу і есхатологічній спрямованості. Рівень індивідуального регулювання поведінки християнина заснований на особистому спілкуванні з Богом» [43, с. 80]. Отже, питання моральності та духовного зростання особистості є центральною та визначальною темою християнського віровчення і християнської свідомості, оскільки моральні критерії мислення та поведінки, викладені в Євангельских посланнях, дотичні та дієві у вирішенні нагальних проблем людства на будь-якому етапі розвитку людського суспільства.

Особистий рівень інтеріоризації християнських цінностей вирізняється суперчливістю та парадоксальністю, оскільки передбачає не тільки індивідуальне сприйняття та розуміння морально-етичних приписів, але й волюнтативні чинники саморегуляції, усвідомлене спрямування свободи волі у відповідному праведному напрямку. А також особистісний вимір цінності означає різноманіття емоційних станів, варіативність релігійних мотивів і потреб, індивідуальні психологічні особливості особистості та унікальний життєвий досвід становлення суб’єктивності.

Складність та складеність системи християнських цінностей помилково вважати ознакою її проблематичного та неоднозначного характеру. Ц свідчить про її потужний та цілокупний потенціал впливу, докорінної та цілковитої трансформації життєвої картини світу особистості, що поділяє та сповідує цінності християнської віри. Так, «Християнські цінності відіграють велике значення в житті віруючого: дають розуміння місця й значення життя людини, підпорядковують його поведінку релігійним вимогам, посилюють інтенсивність емоційного життя. В межах особистісного функціонування релігійних цінностей авторкою виділені три рівні сформованості системи християнських цінностей: поверхневий, рівень особистого сприйняття і глибинний. Християнські цінності суттєво впливають на духовний баланс особистості і являються засобом досягнення соціально-психологічної стабільності, що вказує на їх значний психотерапевтичний потенціал» [51, с. 97].

Дослідники феномену релігії поділяють спільну думку про суттєвий вплив християнських цінностей на історію та актуальний стан суспільства в цілому. Так, А.В. Пирог приходить до висновку, що «Релігійні цінності впливають на соціальну структуру, динаміку і мотивацію соціальної поведінки людей, вони змістовно наповняють соціальну динаміку і визначають її напрямок. Вплив релігійних цінностей на соціальні процеси простежується по трьох основних напрямках: релігійні цінності як інтегруюча основа суспільства, як фактор соціальної динаміки і як засіб створення конфліктних ситуацій» [56, с. 61]. Отже, за допомогою категорії цінності маємо можливість визначити та проаналізувати всі основположні принципи християнського світогляду.

Цінності християнської свідомості суттєво сприяють формуванню самобутньої духовної культури особистості, усвідомленого та зваженого чуттєво-емоційного відношення до інших людей, природи, світу в цілому. В контексті сучасного іформаційного та капіталістичного суспільства проекція євангельських цінностей представлена як своєрідні соціальні варстості: активна громадянська позиція, ініціативність відношення до своєї праці, обов’язків,гідності та свободи особистості, толерантності та інклюзивності, піднесення власного добробуту, солідарності та згуртованості. Тому можемо зробити висновок, що розуміння та реалізація цінностей християнської свідомості відбувається на сучасному етапі шляхом зростання їх суб’єктивного та індивідуального способу інтерпретації та впровадження.

Отже, цілісність релігійної свідомості грунтується на універсальній та трансцендентальній природі християнських цінностей, які формують та консолідують багатовимірний та багатокомпонентний формат праведного та правильного способу людського життя в складній соціально-культурній контекстуальності. На основі Євангельських послань формується та поширюється «християнство є багаторівневою аксіологічною системою, своєрідною “матрицею” цінностей, що прагне охопити всі суспільні й індивідуальні потреби та забезпечити цілісність функціонування людського буття, адекватність взаємин з дійсністю.

Характерним для християнської теології є широке використання категорії цінності при ігноруванні її дефініції, причому зміст різноманітних цінностей і їхнє місце в ієрархічній системі є відмінними в залежності від історичного періоду і конфесійної інтерпретації. Християнські цінності виконують ряд функцій, серед яких: легітимізуюча, світоглядна, регулятивна, інтегративна та сенсоформуюча» [5, с. 53]. Визначена функціональність християнських цінностей є дієвою та закономірною на особистісному, соціальному, культурному та духовному рівнях прояву.

Ієрархічність християнської системи цінностей онтологічно обгрунтована, оскільки «…на духовному рівні функціонування вплив християнських цінностей пов'язаний з їхньою морально-етичною обумовленістю, вони претендують на роль регулятора поведінки людини, пропонуючи їй норми й критерії оцінок, засновані на засадах богоцентризму і християнської любові. Християнські цінності відображають трансцендентну ієрархічну систему Добра й слугують основою побудови християнської “практичної моралі”» [33, с. 70]. Іншими словами, християнські цінності не тільки морально-етично детерміновані, але й передбачає сумлінне та вольове їх ствердження та поширення. Тому саме особистісний рівень в системі християнських цінностей є вирішальним: «… на особистісному рівні характерними рисами християнської ціннісної орієнтації є її суперечливість і парадоксальність. Специфіка християнської ціннісної орієнтації розкривається в понятті "внутрішньої людини", що відображає особливості християнського світогляду і світовідчуття. Християнська аксіологія забезпечує віруючому розуміння місця й значення життя людини, високу інтенсивність емоційних переживань та можливість реалізації поведінки в релігійних рамках. Християнські цінності містять значний психотерапевтичний потенціал, тому що беруть участь у підтриманні духовного балансу особистості і є засобом досягнення соціально-психологічної стабільності» [49, с. 110].

Соціальний вимір реалізації системи християнських цінностей найбільш суперечливий, оскільки світова історія рясніє численними прикладами спотвореного та часто аморального способу задоволення власних потреб та інтересів під егідою високих ідеалів апостольського віровчення. Тому справедливо, що «…на соціальному рівні релігійні цінності впливають на соціальну структуру, динаміку і мотивацію соціальної поведінки людей, наповнюють її змістом і визначають напрямок. При цьому релігійні цінності можуть виконувати як інтегративну, так і дезинтегративну функції.

Християнські цінності беруть участь у процесах взаємодії релігії з різноманітними сферами соціального життя. В сучасному суспільстві християнські цінності мають обмежений вплив на політичну й економічну структуру суспільства, але значення їх у культурному й духовному житті людей все ж достатньо значне» [39, с. 66]. Така суперечливість та парадоксальність соціального виміру системи цінностей християнської свідомості пояснюється зростанням ролі суб’єктивності в актуальній соціальній динаміці, ствердженням ліберального світогляду, що маємо підстви вважати результатом та підсумком поширення уявлень про унікальність людської природи, зміст і сенс призначення її буття, трансфендентальні обрії встановлення ідентичності, чітку диференціацію між наявним та повинним, вмінням надавати перевагу інтересам інших людей та спільнот, обстоювати власну честь та гідність, вміти приборуквати гординю і не втрачати ентузіазм для активної життєдіяльності та інше. Саме такі сучасні проекції уявлень про цінності особистості та людського життя ми можемо вітворити на основі ознайомлення із Євангельськими текстами. Тому обгрунтовано можемо вважати Євангеліє ефективною, впливовою та актуальною програмою духовного вдосконалення людини.

**ВИСНОВКИ**

Євангелічні тексти створюють оригінальну антропологію, зміст якої становить діалог людини із своєю трансцендентальністю сутністю, або божественною природою. Принциповою відмінністю християнського бачення людини, змісту та призначення її життя полягає не в дуалістичному транктуванні її сутності, а в принциповій атрибуції людських думок і вчинків божественною мудрістю та волею.

Відповідно, центральний зміст християнських міркувань про людину становлять питання співвідношення тілесного, душевного та духовного компоненту людського існування; проблема сутнісної структури душі, богообразності, богоподібності та медіативності екзистенціального буття людини. В Євангельському посланні постулюється концепція дезінтеграції людської сутності від божественної благодаті через гріхопадіння, пріоритет протських спокус та аффективні пристрасті душевних потягів.

Шляхами реінтеграції людини до своєї божественої атрибуції християнство називає принципи віри, моральних чеснот, споглядання та любові до ближнього. Філософсько-категоріальний устрій такої аргументації грунтується на поняттях сутності, іпостасі, енергії, логосу та способу існування. Весь перелічений категоріальний ряд має метою акцентування унікальності людської природи, оригінальності реалізації життєвих практик.

Христологічне обожнення наголошує на принциповій єдності людської сутності, духовність та тілесність людської особистості неподільні і в горизонті земного життя, і після смерті у вічності Царства Божого. Саме тому християнське воскресіння передбачає відродження душі разом із індивідуалізованою тілесністю. Тому актуальні проблеми сучасності, такі як біоетика, генна інженерія, трансгуманізм та інші є дотичними до основних засад християнського світогляду.

Головними здібностями людської душі Євангелія проголошують розум, розсудок та волю, а чуттєвість, вітальна афективність визначаються другорядними та похідними. Ця традиція триватиме у всій європеській культурі та філософії. Проте хактер такої диференціації спекулятивний, оскільки людська природа є цілісною подобою божественної сутності. І тому раціональні, вольові та афективні аспекти людської душі придатні до множини відомостей феноменального світу, матеріально-уречевленої предметності.

Абсолютне, або ноуменальне буття передбачає інтрпретацію сутності людини як мікрокосму, що інтегрує божественне, інтелігібельне та земне. В цій діалектиці від окремих речей та їхнього споглядання до доброчесного життя та ствердження християнських цінностей розкривається програма духовного вдосконалення та зростання окремої особистості. Якщо особа надає пріоритет матеріально-практичним чинникам свого життя, то поглиблює онтологічну прірву між собою та Абсолютом, йде гріховним шляхом потурання своїй тваринній, тобто тлінній природі.

У випадку пріоритету духовних християнських цінностей особа стверджує божествену мудрість і благодать, примножуючи власне щастя та загальне благо, і рятує свою душу від незворотного занепаду. Так, егоїзм, обжердивість, прагнення плотських насолод та культивування капіталу є проявом деформованої здібності бажання. Прояви ресентименту, гніву, смутку, депресії та апатії є проявом неналежної реалізації афективних здібностей. Гординя, непомірні амбіції, зверхність та дискримінація інших є вадами раціональних здібностей. Євангелічна програма вдосконалення людської природи не передбачає примату розуму над іншими детермінантами людської природи.

Християнський світогляд культивує чесноти не тільки думок, але і вчинків, у форматі яких діяльність розуму вмотивована духовними принципами смирення та любові, усвідомленого прагнення до аскетичного способу буття, провідним рушієм якого є мотивація турботи про іншого та спільного порятунку. Такого порятунку, або довершеної самореалізації особистість досягає у чистій трансценденції Абсолюту, коли людина тотожна своїй природній сутності та логосу буття, але її думки та вчинки незалежні від матеріальних, фінансових або статусних причин.

Християнська антропологія є дійсно унікальним вченням про сутність людини. Відповідно до цієї світової та тисячолітньої релігії, людина створена за образом і подобою Абсолюту. Весь тривалий та надскладний процес творення світу з усім різноманіттям його об’єктів та процесів має єдиний сенс і призначення – буття людини.

Унікальність людини полягає у свободі вибору, визначати який має одна з іпостасей Святої Трійці – Дух, який є квінтесенцією трансцендентальної основи сущого. Іншими словами, сенс світу залежить від того, як його визначить людина на основі своїх внутрішніх та волюнтаристських імперативів. З одного боку, такий спосіб аргументації є доцільним для пояснення відсутності чіткого каузального зв’язку між подіями та процесами світу, наявності зла та несправедливості тощо.

В такому варіанті інтерпретації всі ірраціональні чинники світобудови пояснюються недосконалістю людської природи, що несе в собі печатку тваринності та тліну. З іншого, навпаки, акцентує відмінність людини від інших форм життя, оскільки вона ніколи не задовольняється наявним і прагне до повинного, бажаного та над-природного. Християнство називає цей шлях обожненням: життєвим та світоглядним шляхом людини до своєї трансцендентальної сутності.

Свобода людини є великим даром, зумовленим Любов’ю. Оскільки людина не приречена на святість (як наприклад, янголи), то благість її думок та вчинків є результатом не автоматичних номотетичних актів, а усвідомленим зреченням від плинного в ім’я вічного.

Проте уявлення про християнство як релігію вічного життя душі за обрієм матеріального є необґрунтованим перебільшенням. Виходячи з міркувань здорового глузду, Всеблагий Абсолют не мав би потреби у створенні Всесвіту, оскільки існування духовних сутностей здійснюється поза часо-просторовими координатами.

Логіка абсолютної любові полягає в іншому: принести сенс, світло та вічність до плинної структури матеріального світу природи. Це означає, по-перше, унікальність людського погляду на світ як на непересічне диво гармонії, краси, довершеності; а по-друге, з огляду на обмеженість земного шляху відчути та зрозуміти природу цінності як такої, що має значення без атрибуції у вітальних чи інших матеріальних контекстах.

Основа проблема сучасності полягає в тому, що уявлення про цінності докорінно змінюється в суспільстві, що культивує консьюмеризм. В свідомості обивателя цінність – феномен матеріального, капіталістичного, або ідеологічного ґатунку. Проте ці фактори деструктивні для людського духу, це нарратив про бажання і задоволення, але не про любов.

Нарратив християнської антропології – це вдячність («благодарность» російською), оскільки Любов означає турботу та дарування блага. Тому думки про те, що «Бог помер» слід скоріше трактувати як крик про допомогу людини у відчаї, яка не знала любові, ані людської, ані божественної. Новий Заповіт є тією світоглядною парадигмою, що веде людину шляхом духовного вдосконалення, до гармонії із собою, світом та Богом.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

1. Аверинцев С.С. Слово Божье и слово человеческое. *София-Логос*. *Словарь*. К. : Дух і літера. 2001. С. 816 – 831.
2. Академічне релігієзнавство. Підруч. для студ. вищ. навч. закл. А. М. Колодний (наук. ред.). К. : Світ Знань, 2000. 862 с.
3. Арапов, М. В. Библейская цитата: Словарь-справочник. М. : Эдиториал УРСС, 1999. 223 с.
4. Афанасьев Н. Трапеза Господня*.* Киев: Храм преп. Агапита Печерского, 2003.
5. Баранников В. П., Матронина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе . *Соц. исслед*. 2004. №9. С. 102 – 107.
6. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена. К.: Біблійна ліга України, 2010. 1523 с.
7. Біблія. К., 1999.
8. Боброва С. П. Системные аспекты исследования мифологического сознания: логика структуры. *Личность. Культура. Общество*. 2003. Т. 5. Вып. 3-4 (17-18).
9. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.
10. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Петроград: Третья государственная типография. 4 т. 1918.
11. В начале было Слово: пер. с англ. Заокский: Источник жизни, 2002. 544 с.
12. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: монографія. К.: Книга плюс, 2004. 345 с.
13. Васильєва І. В. Проблема духовного здоров’я людини. *Актуальні проблеми духовності: сучасні реалії та перспективи : матеріали наук.-практ. конф. з міжн. участю студентів, молодих вчених та викладачів, присвяч. 135-річчю з дня народження видатного лікаря, архієпископа Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького)* (Харків, 18 квітня 2012 р.). Х.: ХНМУ, 2012. 124 с.
14. Віpа і pозум — двоє кpил людського духу: Зб. наук. Пpаць. К.: Світ знань, 2001. 156 с.
15. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Київ: Дух і літера, 2017
16. Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс: навч. посібник. К.: Либідь, 2001. 496 с.
17. Горський В. Концептуальні засади антропологічного аспекту сучасної християнської антропології. *Світогляд – Філософія – Релігія*: зб. наук. праць. Суми: ДВНЗ «УАБС НБУ», 2011. Вип. 3. С. 152–160.
18. Грабовець О. А., Пащенко А.К. Релігія як символічна форма світорозуміння (спроба соціологічної інтерпретації). *Вісник Київ. ун-ту. Соціологія. Психологія. Педагогіка.* 2002. Вип. 15-16. С. 10-13.
19. Губеpський Л. В., Андpущенко В. П., Михальченко М.І. Культуpа. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз. К.: Знання Укpаїни, 2002. 580 с.
20. Давыдов О. Откровение любви. Тринитарная истина бытия. Москва: ББИ. 2020.
21. Дунаев А. (ред.). Писания мужей апостольських. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
22. Єленський В. Релігія після комунізму. К.: ІФ НАН України, 2002. 420 с.
23. Єськова О.В. Базисні принципи християнської етики. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків: ХНПУ, 2017. Вип.48 (частина ІІ). С. 75-81
24. Зизиулас, Иоанн, митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. Москва: Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
25. Зиммель Г. Религиозный элемент в отношениях между людьми. *Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии*. М., 1996.
26. Кант И. Религия в пределах только Разума. *Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии.* М., 1996.
27. Каныгин Ю. М., Кушерец В. И. Библия и современная наука. К.: Знания Украины, 2005. 290 с.
28. Карташев А. В. Вселенские соборы. Москва: Эксмо. 2006
29. Кассен Б., Сігов К., Васильченко А. (Ред.). *Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей:* У 4 т. 2009-2016.
30. Каутский К. Происхождение христианства. Москва: Политиздат, 1990.
31. Кіндій О. Трансформація європейської культури в ранньому християнстві. *Християни і світ*, 3 (4), 8-11. 2010.
32. Колодний А. М. Основи релігієзнавства: Курс лекцій. К.-Дрогобич, 2006. 167 с.
33. Лапутько А. Еволюція категорії «рівність» у християнстві. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Вип. 2 (172), Т. 2, 2020. С. 135-147. URL: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.2.2.10> (дата звертання 5.11.2021).
34. Левинская И.А. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий: В 2 т. СПб.: Нестор-История, 2008.
35. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-Іншого. К.: Дух і літера, 1999.
36. Лекція Шелкової Н. В. з культурології «Символізм Біблії. Старий Заповіт. Буття». URL: <https://www.cultura.kh.ua/uk/activities/modern-art/4890-lektsija-shelkovoyi-nv-z-kulturologiyi-simvolizm-bibliyi-starij-zapovit-buttja> (дата звертання 5.11.2021)
37. Лосский В. Н. Догматическое богословие. *Богословские труды*. 1972. С. 8, 131-183
38. Лукач Д. Своєрідність естетичного. М., 1987. Т. 4.
39. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Київ: Дух і літера. 2014.
40. Махалова Л. Д. Библия: история и современность. СПб.: СПбГУЭФ, 1999. 93 с.
41. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие*.* New-York: R.B.R, 1985.
42. Морозова Д. С. В мирі зі своїм тілом і в мирі з тілом Христа. Антіохійська перспектива. *Правда. Пам'ять. Примирення*. Київ: Дух і літера, 2016. С. 132–143.
43. Морозова Д. С. Джон Мануссакис об эстетике Бога (обзор книги God After Metaphysics. A Theological Aesthetic)*. Вісник Харківського національного університету ім. В.Н .Каразіна*, № 950. 2011. С. 403-421.
44. Муравник Г.Л. Парадокс человека: новый взгляд на старую проблему. М., 2004.
45. Неллас П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. Москва: Никея. 2011.
46. Основы религиеведения. М., 2004.
47. Паpащевін М. А. Інтегpативна функція pелігії як соціального інституту в суспільстві: Історико-соціологічний аналіз: Автоpеф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. соціол. наук. HАH Укpаїни, Ін-т соціології. К., 2001. 15 с.
48. Пеликан Я. Христианская традиция: В5 т. Москва: Духовная библиотека, 2009.
49. Пелікан Я. Ісус крізь століття. Київ: Дух і літера, 2015.
50. Пирог Г. Релігійні цінності як єдина система. *Історія релігій в Україні: Праці XI-ї міжнародної наукової конференції*. Львів, 2001. С.199–201.
51. Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013.
52. Режабек Е. Я. Становление мифологического сознания и его когнитивности. *Вопросы философии*. 2002. №1. С. 52 – 67.
53. Религия и общество : Хрестоматия по истории религии. М., 1996.
54. Релігієзнавчий словник. К., 1996. С. 376.
55. Річинський А. Пpоблеми pелігійної свідомості укpаїнців: Вибp. Твоpи. К.; Теpнопіль: Медакадемія, 2002. 430 с.
56. Рязанова Л. С. Індивідуальні джерела релігійності: ретроспектива пошуку основних детермінант. *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. праць*. Харків, 2003. С. 93–98.
57. Св. Григорій Нисский. Об устроении человека. Творения. Ч. 1. М., 1861.
58. Фельми К.-Х. Введение в современное православное богословие. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
59. Флоренский П. Иконостас.Избранные труды по икусству. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993.
60. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988. 183 с.
61. Форсова В. В. О религиозных корнях толерантности. *Соц. исслед*. 2004. №1. С. 54 – 61.
62. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М., 1989.
63. Фрейд З. Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи (dementia paranoides). *Психоанализ*. 2003. № 2. С. 42–92.
64. Хpистиянство і моpаль: Hаук. зб. HАH Укpаїни. Теpнопіль: Медакадемія, 2001. 156 с.
65. Хpистиянство і пpоблеми сучасності: Hаук. зб. К.; Полтава: ІФ НАН України, 2000. 218 с.
66. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование нового мирового порядка. Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
67. Хартадо Л. Великие ангелы как божественные посредники. *Небесные посредники. Иудейские истоки ранней христологии*. Москва: Институт св. Фомы, 2016. С. 74 – 98.
68. Хоружий С. С. Общение и созерцание, исихазм и неоплатонизм: к взаимосвязи проблем. *Общение-Communia-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения*. Київ: Дух і літера, 2015. С. 132 – 151.
69. Християнство: контекст світової історії та культури: Матеріали до ІІІ-ї наук. конф. з циклу «Християнство: історія і сучасність»: Зб. наук. праць. Ред.: А. М. Колодний, П. Яроцький. К. : ІФ НАН Ураїни, 2000. – 236 с.
70. Хромець В. Богословська освіта в Україні: релігійний і світський контекст. К.: Дух і літера, 2019.
71. Черноморец Ю. П., Бурега В. В. Патрология (раздел статьи «Киевская Духовная Академия»). *Православная энциклопедия.* Москва: Православная энциклопедия, 2013. Т. 33. С. 127 – 132.
72. Чеснокова В. Воцерковленность. Феномен и способы его изучения. Десять лет социологических наблюдений. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112–143.
73. Чорноморець Є. М. Теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника: історико-філософський аналіз. Автореф. канд. дис. Київ: НПУ, 2019
74. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм. Від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. Київ: Дух і літера, 2010.
75. Шафф Ф. История христианской Церкви. Т. ІІІ: Никейское и посленикейское христианство. 311–590 г. по Р.Х. СПб.: Библия для всех, 2011.
76. Яpмусь С. Т. Досвід віpи укpаїнця: Вибp. Твоpи. Ред. А. Колодний. К.; Теpнопіль: Медакадемія, 2002. 430 с.
77. Ярыгин Н. Н. Религиозное сознание: тотальность мышления или свобода выбора? *Сознание – мировоззрение – мышление*. Киров, 2002. Вып. 7. С. 139 – 143.