

рамками “великого села” (сучасного глобалізованого суспільства) із своїми законами, нормами, з власною ціннісною системою координат. Людина, яка отримала свободу вибору в новій ситуації буття, потрапляє в залежність від обраних нею ж моделей реалізації цієї свободи і в такий спосіб стає приреченою бути залежною передусім від наслідків своєї діяльності. Нові революційні інформаційні, біологічні та інші технології, що, безперечно, є витвором людини, визначили архітектуру нового співтовариства і зробили її (людину) гвинтиком нового “Левіафану”, поставили її в залежність від матеріального світу. Проте, людина ще залишила за собою право на свободу в духовній сфері і, відповідно, в релігії. Відтак, визначальною тенденцією суспільства, що глобалізується, стає боротьба між матеріальною залежністю й релігійною свободою Людини, яка набуває своїх виявів у протистоянні і взаємодії фундаменталістських і ліберальних концепцій релігійного буття. Адже лібералізм і фундаменталізм, будучи різноспрямованими векторами релігійного життя, сукупно утворюють єдину систему релігійних координат, в якій відбувається подальший поступ розвитку суспільства, цивілізаційні інтеграції і трансформації, глобалізаційні і антиглобалізаційні процеси.

## **§5. Християнська духовність та її сучасні конструкти**

Абсурдною рисою сучасності є ціннісно-смысловий вакуум, характерний не лише для країн посттоталітаризму, але й для розвинених країн світу. Саме тому пошук духовної домінанти стає важливою ознакою доби постмодерну. Це особливо необхідно ще й тому, що зовнішні щодо людини соціальні форми життя часто надають людському існуванню маргінальної, девіантної спрямованості. В цьому контексті проблема духовності постає не лише як проблема виживання соціуму, цивілізації в цілому, а й набуває персональної актуальності.

Стан сучасної людини подеколи окреслюється словами: “та, що загубилася у власному житті”. І це справді так. Адже смисложиттєві орієнтири нашого сучасника не підпадають під безумовні пріоритети лише традицій, релігії, певної ідеології. Людина самотужки несе весь тягар духовного самовизначення. В цьому розумінні духовність можна

розглядати через надання людському життю смислу, знаходження та втілення в ньому надутилітарних, надособових цінностей.

Усвідомлення духовної кризи в суспільстві примушує діячів культури, релігії, публіцистів, політиків закликати до відродження духовності. Це вимагає глибокого дослідження цього феномену. Між тим рівень філософського осмислення проблеми далеко не відповідає її значущості. Про це свідчить віднесення поняття “духовність” переважно до сфер релігійного вжитку, а відтак – заперечення його загально-філософського статусу, винесення за межі філософського категоріального апарату, що часом зустрічається в іноземній та й нас в християнській літературі.

Проблематика духу, духовності не є новою для філософії. Більше того, ця проблема є сучасницею останньої, а отже – сучасницею культурного самоусвідомлення, самовизначення людини. Незважаючи на це, філософія дотепер не пропонує категоріального розуміння понять дух, духовність, Вони зберігають внутрішню проблематичність, їх смисл не збігається в межах різних філософських та світоглядних систем. До XIX століття ці поняття знаходили свій розвиток у релігії, мистецтві, містицизмі. Релігійна філософія мала прерогативу у їх визначенні, тому дух, духовність тлумачилися з точки зору релігійної доктрини, її постулатів. Ситуація докорінно змінилася лише на межі XIX-XX століть, коли дух, духовність стали предметом філософського осмислення. Починаючи з М.Шелера духовність набуває філософсько-категоріального статусу і починає розумітися як сутнісна характеристика людини.

Вивчення сучасного стану проблеми показує, що вся різноманітність аспектів духовності, які потребують спеціального дослідження, набувають цілісності, системності лише в тому разі, коли розглядаються у контексті специфіки людського буття в світі. Духовність постає якісною характеристикою людини, укорінена в її реальності. Тому можливість осмислення та аналіз духовності людини залежить від розуміння її реального буття. Більше того, аналіз духовності як форми онтологічного вибору людини надає їй не лише теоретичної, але й персональної значущості, гуманістично-прикладного звучання.

Особливістю християнства є подолання дуалізму активного і пасивного начал, ідеї і матерії, що було властивим для античності. Натомість формується моністичний принцип, згідно з яким Бог постає вищим началом, а решта – його утворенням. Бог – це вище буття, вище благо, вища субстанція, нематеріальна форма. На відміну від Бога, світ створено, він не має самостійності. Саме тому людина прагне вийти за межі свого існування, прилучитися до божественної вічності. Останню

слід розуміти як усю повноту відразу. Звідси походять суттєві для християнського світогляду уявлення про властивості людського духу: його трансцендентність, інтенціональність, прагнення дістатися вічного, справжнього, повноцінного божественного буття.

Визначення сутності людини як “образу і подоби Бога” означає, за християнським вченням, що людський дух за сутністю є благим. Проте людська духовність як прояв духу на рівні існування не завжди є такою. Одухотворивши людину, Бог наділив її розумом і свobodною волею, тобто спроможністю міркувати і розрізнявати добро і зло. У цій сутнісній властивості людини, в образі Божому у неї, полягає людська духовність.

Отже, принциповим моментом, що відрізняє християнську антропологію від попередньої, є двоїста оцінка людини як духовної істоти. В цьому розумінні, людина – не лише вінець природи, але й, у якості образу і подоби Бога, виходить за її межі, на зразок Бога стає “над” природою. На відміну від християнства, антична традиція не виокремлювала людину з-поміж інших істот, не надавала їй абсолютної першості в жодній із систем.

Кардинальні зміни у смисловому навантаженні поняття “духовність” відбуваються завдяки секуляризації культури. Починаючи з доби Відродження, поняття духу використовується для позначення активного початку людської життєдіяльності, сутності людини, її творчих можливостей. На перший план виходить прагнення раціонально вибудувати “ідеальний” світ згідно з вимогами пізнаних законів буття. За часів раціоналізму, Абсолютний Дух розглядається як процес саморозгортання логіки, коли самовизначення людини здійснюється шляхом піднесення до всезагальної духовної субстанції, в якій сконцентровані необхідні варіанти розвитку індивіда та людства.

Духовність людини певною мірою вирішує одне з вихідних суперечностей буття – його безкінечності і кінцевості людини. Проте не можна ототожнювати духовність людини та релігійність. Сучасне неокласичне розуміння природи духу людини не ототожнює його з духовністю. Зважаючи на те, що ціннісно-смисловий чинник постає основою духовності, можемо вести мову про релігійну духовність як один із різновидів духовності взагалі.

Загалом, під релігійною духовністю будемо розуміти таку ціннісно-смислову форму людини, яка є способом релігійних самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення, саморозвитку людини в бутті. Структура релігійної духовності завжди визначається через ціннісно-смислову компоненту і включає в себе такі складові: релігійну

культуру, релігійну життєдіяльність, релігійну психологію. Іншими словами, релігійна духовність – це духовне самоусвідомлення, самовизначення людини через релігію, що постає інтегративною, системною характеристикою людини, її буття в цілому. У цьому контексті виокремлюємо християнську духовність, а також визначаємо духовність православну, католицьку, протестантську тощо.

Спробуємо відокремити риси подібності і відмінні християнської духовності у її конфесійному вимірі.

Ідеологи православної традиції твердять, що духовне життя Православної Церкви формується в світлі її вчення. Духовність православ'я визначається через певне розуміння питань аскетизму, містики, які для нього є традиційними (*paradosis*). Офіційне відображення традиції знаходиться у чотирьох основних джерелах, якими виступають наступні: Святе Письмо, постанови Семи Вселенських Соборів, що, “завдяки їх догматичній важливості”, постають вказівниками на шляхах духовного життя”, літургійні тексти, праці Отців Церкви. на перше місце ставлять авторитет таких Отців: св. Августина, св. Григорія Великого та св. Бернарда.

На відміну від західної традиції, пріоритетними для Східної Церкви є вчення трьох єпископів, яких у православних літургійних текстах називають “апостолами”. Це – св. Іван Златоуст, “який не мав свого власного богослов'я, а викладав богослов'я кожного, хто належав до Церкви, а отже – богослов'я самої Церкви”, св. Василь Великий, який здобув пошану завдяки чернечим правилам, що стали “надійним орієнтиром у духовному житті мільйонів”, а також – св. Григорій Назіанзін, названий Богословом. Незважаючи на те, що вплив Отців на Сході виявився відчутнішим, православні богослови зазначають, що ці вчителі є спільними для Сходу і для Заходу, адже “і тут, і там маємо одну і ту ж саму християнську духовність, але з деякими відмінними відтінками та акцентами” [Православная духовность // Очерк православной аскетической и мистической традиции.- Кайрос, 1998.- С. 5-6].

Сучасний стан православної духовності став результатом еволюційного процесу, що тривав дев'ятнадцять століть. На ньому позначилися етнічні і культурні фактори, в тому числі палестинський, сирійський, елліністичний, слов'янський тощо. Однорідність цих факторів забезпечила спільність християнської віри. У розвитку православної духовності богослови виокремлюють шість основних елементів - елемент Писання, ранньохристиянський елемент, інтелектуальний елемент,

елемент раннього чернецтва, літургійний елемент і «формально-споглядальний» елемент.

Духовність та моральність неподільні. Проте у православному середовищі спостерігаємо таку ситуацію, коли високі духовні прагнення або богословські міркування не пов'язані з осмисленням людиною своїх буденних, щоденних обов'язків. У такому разі люди визнають себе винними, грішними, але поняття провини та викуплення набувають тотожного до інкарнації значення.

Ще однією “больовою точкою” для православних є те, що їх церква надзвичайно рідко висловлюється з питань соціальної, економічної, політичної, міжнародної справедливості. Замовчуються проблеми прав людини, її гідності та свободи. Більше того, неоднорідність ситуації в православ'ї України ставить загал перед фактом, коли кожна з церков прагне посісти чільне місце у суспільстві, не лише використовуючи для цього союз із владними структурами (що красномовно продемонструвала передвиборча президентська кампанія), але й діє методом тиску на своїх “конкурентів”, коли інші церкви проголошуються “поза законом”, що не сприяє встановленню діалогічності відносин між ними.

Сповідуючи принцип “Ісус Христос вчора і сьогодні незмінний”, православна церква певним чином ігнорує низку проблем, над вирішенням і роз'ясненням яких працюють інші церкви. Такою проблемою є, зокрема, питання взаємовідносин статей, а саме: переосмислення з точки зору нових досягнень біології, психології, пастирських вчень безповоротності шлюбу, його цінності, позашлюбних відносин, автоеротизму, гомосексуалізму. Православна церква або ігнорує існування цих проблем, або вважає, що їх можна вирішити старими засобами, властивими для попередніх століть.

Участь православ'я у Всесвітній Раді Церков не призвели до якихось впливів на православну духовність неправославних точок зору з тих чи інших проблем життя. Виняток становить приєднання православних до Оксфордських Груп (руху Морального Переозброєння), а також співробітництво з ними. Переважна більшість православних, що мали “особисті екуменічні контакти”, не відчували на власному досвіді глибин сприйняття протестантської свідомості: лютеранського відчуття спасіння через віру, кальвіністського усвідомлення “слави Божої”, баптистського і методистського переживання навернення, квакерського сприйняття “внутрішнього світла” і абсолютно безмовного поклоніння.

На відміну від римо-католиків і протестантів, де ідея літургійної реформи асоціюється з “модернізацією” церкви, православні віруючі не

бажають кардинально змінювати форми богослужіння. Можливі зміни пов'язуються з поверненням до давніших, досконаліших форм співу, до більш активної участі віруючих у богослужіннях, до глибшого усвідомлення зв'язку між причастям і приналежністю до общини люблячих, до розуміння того, що літургія П'ятидесятниці і Великодня приділяє велику увагу служінню Слова. Проте, як зазначають самі богослови, всі ці елементи можна віднайти у літургії св. Іоанна Златоуста, яка використовується тепер частіше від інших. “Ця літургія є найбільш точним і зваженим висловленням головних елементів православ'я, - зазначають вони.- Вона пов'язує, об'єднує у єдине ціле головні напрямки православної духовності” [Православная духовность // Очерк православной аскетической и мистической традиции.- 1998.- С. 102].

Православ'я не зазнало значного впливу руху П'ятидесятниці, тобто харизматизму, що набув значного поширення у протестантських і римо-католицькій церквах. Тим не менш, цей рух знайшов прихильників у Парижі, Англії, США. Його рух характеризує не стільки “говоріння на языках” та практика зцілення, властиві багатьом харизматичним церквам, скільки те, що така діяльність відбувається за межами основних форм православного богослужіння, але не знаходиться в опозиції і не відокремлюється від православної церкви.

В цілому ж, православну духовність можна вважати найбільш консервативною в християнстві і невідчужливою до якихось змін. На відміну від неї, католицизм можна охарактеризувати як такий, що здатен до оновлення, модернізації, адаптації до “викликів часу”. Ці риси значно впливають на формування духовності сучасного католика. Домінантою постає протестантської духовності Прагматизм.

Виступаючи однією з суспільних інституцій, кожна християнська Церква вимушена так чи іншим чином реагувати на виклики часу. Йдеться про зміну пріоритетів при формуванні та функціонуванні релігійної духовності сучасного віруючого, специфіка якої виявляється через конструкти індивідуалізації, психологізації, моральності, світоглядності, етичності, соціальності, філософізації, деміфологізації, етнічності тощо. Розглянемо це на конкретних прикладах.

Найчутливішою до потреб людини доби постмодерну видається соціальна позиція католицизму і та сукупність ціннісно-сміслових настанов, які вона пропонує своїм послідовникам. Специфічна особливість католицького витлумачення соціально-етичних проблем полягає в доведенні того, що сучасна цивілізація і всі її соціально-політичні системи не можуть вирішити проблему людини. Незважаючи на безперечні досягнення науки і техніки у створенні комфорту і

різноманітних благ, людство, згідно з офіційною версією Ватикану, опинилося в стані “заблукавшого індивіда”. Тому воно охоплене неспокоєм, страхом, втратою сенсу існування і обов’язково мусить звернутися до Бога. Але можна зробити лише через посередництво Церкви, яка визначає “справжній шлях”, адже аналогічно вчинив би кожен, хто заблукав при зустрічі із знаючим. Претендуючи на істинне знання цього “шляху”, Церква відтак орієнтує людину на відмову від інших теорій.

З іншого боку, “світськість” віри виступає показником кризи християнства, що виявляється у переважній увазі віруючих не до питань потойбічного життя, а до реальних життєвих проблем. Приділяючи значну увагу глобальним проблемам сучасності, церква, як інститут, намагається подолати кризове становище, в якому вона опинилася. Одночасно модифікація форм і методів впливу на сучасне суспільство, а також оновлене тлумачення процесів, що в ньому відбуваються, свідчать про нездатність церкви впливати на хід життя в суспільстві, старими методами забезпечити свою присутність в сучасному світі.

Що стосується сучасних католицьких віроповчальних документів, то у них все частіше лунають терміни “індивідуалізація”, “індивідуальність”. Останні виступають смисловим осередком релігійного світогляду віруючого. З цього приводу католицькі богослови визнають: “Ми стаємо свідками змін у парадигмі”. Це обумовлено прагненнями встигнути за змінами, внесеними Другим Ватиканським Собором у трактування божественного одкровення.

Догматична Конституція про Боже Об’явлення Dei Verbum (1965) засвідчила драматичне, як на той час, зміщення акцентів. До того католицьке богослов’я було схильне зводити одкровення до передачі знань про внутрішнє буття і спасенню волю Бога. Тепер воно описує його словами, пов’язаними із особистими відносинами: “Бог вирішив відкрити себе і повідомити нам таємну мету своєї волі... Отже, через це одкровення невидимий Бог у щедрості своєї любові звертається до нас як до приятелів і перебуває поміж нами, щоб мати змогу запросити і прилучити нас до приязні із собою” [Стілвелл Пітер Тисяча літ сопричастя. // Сопричастя. Міжнародний богословський часопис.- Монастир Монахів Студитського Уставу. Квартальник: - № 3.- 2003.- С. 7]. У порівнянні з Першим Ватиканським Собором набагато більшого значення надається нині особистому та теоцентричному аспекту. “Саме з Бога – Божої особи – одкровення починається, і в ньому закінчується,” - кажуть католицькі богослови. Таким чином, одкровення сягає осереддя

людської особистості, торкається сокровенних глибин людського буття в царині не тільки індивідуальних здібностей, але й волі та розуміння.

За доби постмодерну богослови звертають особливу увагу на емоційні, пізнавальні та суспільні потреби людини, їх вплив на процеси самоактуалізації, самооцінки, самосприйняття. В цьому виявляється притаманна всім християнським конфесіям “психологізація” релігії. Зокрема, наголошується на тому, що невідповідна самооцінка може бути джерелом різних страхів. Це не є корисним для особистості віруючого, адже “самооцінка має також етично-релігійні аспекти. Коли вона правильна, то сприяє гідній поведінці, а коли ж занижується, то виникають агресія, егоцентризм, легалізм (показна законопослушність)” [Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. о. Юзефа Макселона.- Львів, 1998.- С. 263].

Активне використання результатів психологічної науки властиве, зокрема, новим християнським течіям. Особливістю впливу останніх на розвиток людської особистості є формування у неї активної життєвої позиції, про що свідчать, наприклад, такі посібники, розраховані на масового читача, як “Позиція переможця. Як розвинути в собі здатність до лідерства і впливу на інших людей” Дж. Максвела [Мн., 2000], “Шлях до успіху” М.Каста [Львів, 1994] та ін. Застосувавши дані психології пізнання, богослови дійшли висновку, що “релігія забезпечує людину системою моральних понять”.

Проте за часів постмодерну спостерігаємо зміщення акцентів з “індивідуальної етики”, тобто вчення про індивідуальну моральність, на таку, що носить суспільний характер. А це тому, що, концентруючи увагу переважно на проблемах індивідуального та сімейного життя людей, “індивідуальна етика” виявилася менш мобільною й еластичною, адже зміни в цих сферах не здійснюються автоматично і відповідно до змін політичного й соціально-економічного характеру. Крім того, свідомо виносячи свою етику за дужки економічної і політичної проблематики і експонуючи особисті, інтимні сторони життя людей, богослови тим самим об’єктивно гальмували процес її еволюції. Слід зазначити, що релігія та її норми необхідні сучасній людині не лише для індивідуального спасіння, але й для облаштування її земного життя, для вирішення соціальних проблем. “Індивідуальна етика” з її провідною ідеєю спасіння душі для царства небесного надто далека від актуальних життєвих потреб людей. Тому на сучасному етапі свого існування християнська етика носить не лише “індивідуальний”, але й суспільний характер.

Мораль і релігія, виступаючи різними формами суспільної свідомості, в історії суспільства значно впливали одна на одну. Це пов'язано з тим, що вони, як форми освоєння дійсності, мають деякі спільні характеристики. Подібність між ними виявляється насамперед у тому, що обидві вони в центрі своєї уваги тримають індивідуальну особистість в її ставленні до загального. Крім того, якщо головним у моралі виступає ставлення людини до суспільства, то аналогічним моментом у релігійній етиці є ставлення безсмертної душі до Бога. Реальна моральна відповідальність перед людьми постає ірреальною відповідальністю перед Богом. В світлі християнської етики Бог виступає останньою точкою співвіднесення цінності людських вчинків, а любов до нього і прагнення врятування душі складають вищий мотив діяльності людини. Це означає, що людський вчинок можна вважати моральним, якщо його здійснено заради Бога.

Зв'язок християнської етики з релігією виявляється також в тому, що вона включає в себе не лише моральні, а й релігійні приписи, порушення яких сприймається як порушення норм моралі. Такими моральними нормами в християнській етиці є віра у єдиного Бога, дотримання святих днів, відвідування служби у недільні та святкові дні, здійснення молитов, участь у сповіді і т.ін. З точки зору невірної людини, зазначені обрядово-релігійні норми не можуть виступати об'єктом моральної оцінки, проте в системі християнської етики вони несуть велике моральне навантаження. Якщо людина не дотримується ритуалів, то, незважаючи на високоморальні відносини з іншими людьми у повсякденному житті, з точки зору християнської етики вона не буде моральною особистістю.

Процес еволюції християнської етики відображається в модернізації соціально-етичних ідеалів, зразків поведінки людини. Так, змінилася ієрархія добрих вчинків та прийнятних з точки зору християнської етики рис характеру останньої. Ще у середині ХХ століття в ієрархії ідеалів ідеологи церкви відводили чільне місце самопожертві, мучеництву заради віри і Церкви. Друге місце посідав дух аскетизму, втілений у форму стримання тілесних бажань. Третє місце відводилося тілесній чистоті (невинність, цнотливість) і лише четверте – милосерддю. У другій половині ХХ ст. означені чесноти вже не могли залишатися зразками, гідними для наслідування. Так, після Другого Ватиканського собору католицька Церква опрацьовує нові особистісні ідеали, яким притаманні такі риси, як соціальна активність, любов до праці, наполегливість у подоланні перешкод і різновидів зла. Більшої уваги надається тому, що людина повинна робити, ніж тому, чого вона повинна

уникати, тобто наголошується на позитивній, а не на негативній стороні християнського соціально-етичного вчення. На думку богословів, Церква в минулому концентрувала увагу на уникненні зла, тобто на заборонах і застереженні від гріхів, але меншою мірою – на пошуках добра. Така ситуація відштовхувала людей від Церкви і від моралі, яка нею проповідувалася. Це змусило ідеологів Церкви за умов глобалізації і науково-технічного прогресу звернути більшу увагу на проблеми, які хвилюють сучасну людину і спонукають її до активного і критичного осмислення дійсності.

Християнська етика прямо чи опосередковано зачіпає соціальні проблеми. Саме тому постало й в наш час особливо актуальним є питання впливу Церкви на формування моралі суспільства, бо ж мораль знаходиться в тісному взаємозв'язку із світоглядом і виступає мораль тепер тлумачиться як категорія, що охоплює все багатоманітне життя людини. Згідно з соціальним вченням католицизму, будь-який вчинок людини можна охарактеризувати з точки зору моралі, незалежно від того, до якої сфери життя (економічної, соціальної чи політичної) він належить. Відтак все, що пов'язане з моральністю, підлягає моральній оцінці Церкви.

Між світоглядами людей і соціальних груп, з одного боку, і їх моральними позиціями й етичними теоріями – з іншого, наявний суттєвий зв'язок. Розглянемо це на прикладі християнської етики.

Впливові світогляду на мораль притаманна багатоаспектність. Світогляд – це не лише образ природного і соціального світу, а й певна система оцінок світу, відповідей на питання: що належить сприймати? за що варто боротися, а що слід відкинути? чому слід протистояти?

Релігійний світогляд виходить з того, що світ і людина створені Богом, який водночас виступає творцем моральних норм і суддею в оцінці людських вчинків. Виходячи з цього, земне життя має цінність і сенс за умови, якщо наближає людину до вічності. Сучасне богослов'я акцентує увагу на тому, що людина створена для Бога. “Поєднання людини з Богом може відбутися через реалізацію нею принципу любові: злука з Богом є метою Його Царства. Якщо людина є образом Бога, то Бог є джерелом і моделлю цієї любові. Отже, покликання до любові виявляється переважно тоді, коли людська істота прагне наслідувати цей взірць...” [Обер. Жан-Марі Моральне богослов'я.- Львів, 1997.- С. 32].

“Поєднання небесної і земної сфер” та проголошення церквою принципу “автономії земних реальностей” суттєво не вплинули на ситуацію: в оновленій теології включення людської діяльності до порядку творення і розвитку світу, тобто прагнення встановлення безпосереднього

есхатологічного зв'язку між земною діяльністю і вічним життям, не можна порівняти за своєю важливістю із “молитовною працею”. У співставленні з релігійною діяльністю земна праця цінується значно менше: “Цивільні і церковні закони зводяться до однієї мети – вдосконалення людини, але на різних рівнях, відповідно до зв'язку з остаточною метою. Цивільні закони спрямовані на досягнення глибшої довершеності надприродного стану через інтеграцію з Христом для більшої слави Божої. Отже, ці закони допускають реальний контакт і діалог з Богом. Покора у визнанні такої їх ролі, а також підлеглість цим заповідям – одні з найкращих критеріїв людської гідності і християнської моралі” [Там само.- С. 91].

Центром уваги католицької етики виступає “проблема сучасної людини”. У католицькому розумінні йдеться не про абстрактну, а про реальну, конкретну й історичну людину. Сферою своєї компетенції католицька етика проголошує не лише традиційні релігійно-етичні категорії: моральне благо (типологія добродетелей), моральне зло (типологія гріхів), надприродні заслуги, але й поняття демократії, гідності, цінності і прав особистості, соціальної рівності, соціальної справедливості тощо. За часів понтифікатів Павла VI та Івана Павла II ці поняття стали центральними у соціальному вченні католицької церкви.

Традиційно католицькі філософи і теологи визнають, що вони не можуть дати цілісне, несуперечливе тлумачення особистості. Один із засновників католицького персоналізму Жан Маритен називав особистість “великою метафізичною таємницею”. Пастирська конституція “Про церкву в сучасному світі” також визначає людину як “утаємнену істоту”. Це означає, що кожна людина залишається для себе загадкою, невирішеним питанням і лише Бог може дати людині повну й вірну відповідь на це питання. Головною рисою людської особистості Церква проголошує її людяність. В цьому розумінні духовним в житті людини вважається те, що відображається у релігії, а вже потім – у моралі.

Згідно з католицизмом, релігійно-моральна духовність виступає гарантом гідності й цінності особистості. Про такі властивості людини можна казати лише виходячи із догмату про “подобу Божу”. Бог є трансцендентною сутністю, що знаходиться невимірно вище за людину і панує над нею, але водночас й іманентна їй. Розгляд людини окремо від Бога тотожний приниженню її гідності і є спробою позбавити її людської суті. Після Другого Ватиканського собору традиційне обґрунтування особистості доповнюється новими аргументами, а саме: під гідністю людини слід розуміти таку перевагу особистості над створеними речами,

що не дозволяє використовувати особистість на зразок “речі” або “інструменту”.

В останні роки у вирішенні католицизмом питань моралі помітна одна характерна особливість. Остання полягає в тому, що гідність, цінність, права, обов'язки і призначення людини залежно від завдань, що розв'язуються Церквою кожного конкретного періоду, розглядаються диференційовано – або як категорії офіційної соціальної доктрини Церкви, або ж як абстрактні етичні, а інколи і юридичні норми. При цьому юридичний аспект, в якому інтерпретуються питання гідності, прав і обов'язків особистості, в свою чергу може виступати у вигляді загальноприйнятих світських норм і у вигляді норм церковного канонічного права.

Іншою особливістю сучасного соціально-етичного вчення католицизму виступає глобальне підведення під головні людські права своєрідного теологічного фундаменту. Теологічне обґрунтування прав і гідності людини виводиться з того, що, внаслідок створення людини за образом і подобою Бога, а Син Божий Ісус Христос став людиною і спокотував своєю смертю на хресті гріх роду людського, церква не може не мати і навіть повинна мати право голосу там, де йдеться про людину, її права і гідність. Лейтмотив останніх енциклік Ватикану такий: церква не надає переваги жодній із існуючих форм суспільного порядку, але вона оберігає інтереси людини, її права і гідність. Більшою мірою, ніж його попередники, папа Іван Павло II прагне пов'язати загальнолюдські соціальні проблеми з релігійними. Саме тому разом із проблемою миру, за його словами, цією “сферою непорушних прав людини”, ставиться “право на релігійну свободу”.

В світлі соціальних енциклік останніх римських пап рівність постає “природною” (відносини між людьми як особистостями) і “надприродною” (що виявляється у призначенні і спрямуванні всіх людей до однієї надприродної мети), а принцип соціальної справедливості ототожнюється із “загальним благом”. У свою чергу, кінцевою метою загального блага, а відтак і соціальної справедливості, церква проголошує вдосконалення людської особистості: спочатку – релігійне, потім – моральне, а через них – часткове вдосконалення суспільних відносин: “Економічна діяльність входить у план Божий”.

Дійсно, індустріальна революція призвела до суттєвих змін у людській історії. Етична християнська доктрина враховує подібні зміни. З точки зору богословів, економічний фактор спонукає до розрізнення релігійного та морального значення. “Йдеться одночасно про виконання космічної місії, яку Бог доручив людині, і, з людського аспекту, про

історичний прогрес, невидимо керований Богом, - пише католицький богослов Жан-Марі Обер.- Очевидно, що цей ріст у Божому Царстві, як наслідок Божої ласки, докорінно відрізняється від людського росту. Але люди покликані до цього подвійного призначення (де перше є на службі другого, яке дає йому повноту змісту)...” [Там само.- С. 268].

“Що є людина? В чому сенс її страждань, життя і смерті?” – запитує пастирська конституція “Про церкву і покликання людини”. Відповідь на це запитання, на думку католицьких теологів, дає церковне вчення про добро і зло та пов’язана з ними концепція свободи.

Традиційна католицька теодицея, захищаючи Бога і того, що ним створено, визнавала за людиною джерело зла, подеколи пов’язане з протилежною до Бога, диявольською силою. Внаслідок існування у людини душі, їй притаманна вільна воля, тобто можливий вибір між добром і злом. Людина творить зло, відвертаючись від подарованого Богом добра; зла тим більше, ніж від більшого добра вона відмовляється.

В сучасному соціально-етичному вченні католицизму переглядається концепція добра і зла. Людина залишається єдиним винуватцем зла, однак вона виступає “співавтором” матеріального світу і частково – самої себе, а тому й постає як “співавтор” добра. Зазначену можливість для обґрунтування причетності людини до творення добра надають запозичені сучасним католицизмом філософські теорії. З допомогою останніх суб’єктивні властивості людини розповсюджуються також і на добро.

Здійснюючи допомогу сучасному віруючому християнською позицією щодо добра і зла, теологи посилюють критику світського розуміння природи соціального зла, по-новому викладаючи церковне вчення про призначення людини, про її покликання до щастя через Бога. При з’ясуванні джерел зла вони вказують тепер не лише на первородний гріх, хоча для католицької етики і моральної теології він виступає головною причиною зла, а й, як зазначав Іван Павло II у посланні до єпископів з приводу VI сесії Синоду католицької церкви (1983), “на феномени, що мають соціальний вимір”.

Під час Собору католицькі теологи та етики визнали, що звична схема, що наводить віруючих і невіруючих на думку про зло як явище, пов’язане з самим Богом, має наступний вигляд. Бог постає як нескінченне добро, а зло – як його антипод. Внаслідок того, що існує антипод Бога, то Бог виступає істотою обмеженою, тобто перестає бути Богом, адже він дозволяє існування своєї протилежності. Приймаючи подібне трактування, людина приходять до ідеї, сформульованої у “Міфі про Сизифа” А.Камю: або ми невірні і тоді всемогутній Бог несе

відповідальність за зло, або ми вільні і відповідальні за зло, але тоді Бог не всемогутній.

Аналіз соціальних документів католицької церкви 50-60-х років ХХ століття веде до висновку, що саме ж з цього часу вона намагається вирішити альтернативу не шляхом її розв’язання, а шляхом її заперечення. Вже Іван ХХІІІ, наслідуючи концепцію Е.Жильсона, пропонував прийняти гіпотезу, згідно з якою всім створеним Богом формам буття, в тому числі й людині, притаманна певна автономія. Розвиваючи, в свою чергу, ідею “автономії земних реальностей”, соборна пастирська конституція стверджує, що людина виступає як дійсна причина своїх вчинків і діє співвідносно із своєю природою: “Гідність людини вимагає, щоб діяла вона за свідомим і свобідним вибором, тобто за внутрішнім спонуканням і переконанням, а не за якимсь сліпим внутрішнім примусом” [Душпастирська Конституція “Про церкву в сучасному світі” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 515]. З прийняттям такої концепції критика християнства із-за наявності зазначеної антиномії (любов Бога або зло в світі) втрачала свій сенс. Людина, з точки зору теологів, в дійсності належить самій собі, свобода людини є реальною свободою, поряд із повною відповідальністю за свою діяльність. В такому випадку слід “звільнити” Бога від відповідальності за все, що відбувається в світі, в тому числі й за існування у ньому зла.

В папських документах подібного витлумачення зазнають і страждання, які випадають на долю людини. “Земна цінність” страждань полягає в тому, що через страждання людина набуває повноти буття, її погляди стають ширшими, а відтак вона починає краще розуміти іншу людину. Крім того, стражданням властивий “есхатологічний сенс”. Ісус Христос, нагадає Іван Павло II, зазнав фізичних і моральних страждань. Завдяки розп’яттю і воскресінню Христа страждання набули особливої значущості, бо саме в них людина уподібнюється Сину Божому. Страждання стають необхідним випробуванням віри в Бога, який все знає і все передбачає, в тому числі й самі страждання.

Католицькі богослови неодноразово відзначали, що “Бог є любов”, але від страждань він не позбавляє нікого, навіть свого Сина [Там само.- С. 540]. Людський розум, нетерплячий і гордий, не завжди може зрозуміти необхідність і справжню мету страждань. Останні завжди утримують в собі певний аспект покаяння і виступають його своєрідною формою. Будь-яким своїм гріхом людина ніби ставить себе вище від Бога, а свою людську волю – вище за волю Бога. Страждання, в свою чергу, з необхідністю вказують людині на її визначене Богом місце у світі.

Страждання, що супроводжується думкою про Бога, - зауважує Іван Павло II, - поєднує людину з ним, стає необхідним фактором освячення світу. Існують люди, які добровільно шукають страждань, адже внаслідок цього поєднуються з розп'ятим за всі людські гріхи Христом. Завдяки тому вони розвивають свою особистість [Jan Pawel II. Salvifici doloris // Tygodnik Powszechny.- 1984.- № 9 - С. 4].

Новими тенденціями в католицькій соціально-етичній теорії періоду понтифікатів Івана XXIII і Павла VI, які відображено у філософських творах і соціальних документах Івана Павла II, виступають, по-перше, суб'єктивізація етики і, по-друге, поєднання її з моральною та догматичною теологією. Підґрунтям для переходу католицької соціально-етичної думки на позиції трансцендентного виміру соціального буття стали праці Романо Гвардіні (1885-1968), Карла Ранера (1904-1984), Тейяра де Шардена (1881-1955), І.Метца (народ. 1928) та інших релігійних філософів та теологів.

Поєднання етики з моральною теологією постало основою для нової богословської дисципліни. Зміст моральної теології розглянуто К.Войтилою у спеціальній статті "Чим має бути моральна теологія?" Визначаючи названу дисципліну, він писав, що це є наука, яка в світлі одкровення виводить обґрунтовані твердження про моральну цінність або про добро і зло людських вчинків [Ateneum Kaplanskie.- Warszawa.- 1959.- № 8.- Р. 97]. Своє розуміння автор протиставив традиційній томістській концепції, яка зводила моральну теологію лише до інтерпретування моральних норм Біблії й ігнорувала суб'єкта цих норм, його нормотворчу, відносно активну, на думку теолога, роль. За К.Войтилою, новий спосіб побудови моральної теології полягає у поєднанні її з теологією догматичною. Якщо моральна теологія, розмірковує він, буде не лише позитивним викладенням тих норм, що містяться в одкровенні та вченні церкви, а буде також спекулятивним методом, то за логікою речей вона має бути розповсюджена на ту галузь, яку зарезервувала за собою догматика.

Виведення із одкровення аргументованих тверджень про моральну цінність людських вчинків в свою чергу передбачає спекулятивне використання моральною теологією філософської етики. В праці "Оцінка можливості створення християнської етики на основі системи Макса Шелера", написаній в кінці 50-х років XX століття, К.Войтила ставив наступне питання: чи будь-яка філософська етика може виконувати службову роль щодо моральної теології? На думку теолога, таку роль може здійснити лише та з них, що враховує суб'єктивний світ людини та її інтуїцію.

Наголошуючи на необхідності доповнення моральної теології філософською етикою, К.Войтила стверджує, що етика також може стати наукою лише тоді, коли доповнюється даними одкровення. Без зазначеної взаємодії етики й моральної теології, на його думку, неможливе пізнання цінностей і їх класифікація. Лише завдяки одкровенню можна пізнати і, відповідно, визначити цінність та гідність людської особистості як джерела й основи окремих етичних норм.

Поєднуючи догматичну теологію з моральною теологією, Іван Павло II здійснює те саме завдання, яке свого часу вирішував Тома Аквінський, синтезуючи науку, філософію та теологію. Так, в Івана Павла II етика виконує службову роль щодо моральної і догматичної теології. У системі поглядів Аквіната аналогічним є статус науки і філософії. З точки зору Папи, етико-теологічний симбіоз дозволяє забезпечити інший погляд на дійсність, підживлюючи його не стільки даними людського розуму, скільки (і передусім) даними Божого одкровення.

Прагнення католицьких теологів віднайти точки дотику із сучасною теоретичною думкою, а, відтак звернення їх за допомогою до різних значущих для даної доби філософських теорій, мають свої підстави. Мотиви використання богословами мови філософських теорій викликані апологетичною метою: пристосувати християнство до світу, зробити його зрозумілим і значущим для сучасної доби. Проте аналогічне зрощення християнської віри – з філософськими теоріями загрожує поглиненням теології філософією, справжньої християнської віри теоретичними розмірковуваннями про неї і перетворенням її у різновид гуманістичного безрелігійного вчення. Саме тому ортодоксальні теологи завжди визначали межу припустимої інтерпретації і у збереженні недоторканості традиційного смислу положень християнства вбачали запоруку їх міцності, стійкості і безперечного авторитету.

Порівняно з модернізмом католицької і православної теологій модернізм протестантської теології не лише радикальніший у своїх претензіях, але й більш різноманітніший у формах вияву. Це пояснюється тим, що протестантизм з самого початку не мав єдиної Церкви, а виступав децентралізованим релігійним рухом, що включав в себе велику кількість різних напрямків і течій.

Протестантська теологія завжди випереджала в своїй еволюції інші типи християнської ідеології як гнучкістю реакцій на історичну дійсність, що постійно змінювалася, так і радикальністю теоретичних експериментів, що здійснювалися в її межах. Як свідчить історія, протестантизм прокладав шляхи релігійному модернізму в цілому. Внаслідок цього протестантський модернізм в його найостанніших,

найновіших проявах може слугувати своєрідним індикатором, що розкриває сутність тих процесів, які відбуваються в сучасній релігійній свідомості. Нинішній протестантський теологічний модернізм у багатьох моментах зумовлює підхід представників інших релігійних напрямків до проблеми модернізації релігії і її виведення із кризового становища.

При розгляді трансформацій протестантизму в ХХ ст. слід розмежовувати старі конфесії, породжені добою Реформації, і ті, що з'явилися пізніше і називалися “сектами”, а нині – неопротестантизм. На протигагу старим конфесіям, що мали безпосередній зв'язок з культурною традицією Європи, саме неопротестантизм набув практичного значення в житті такої важливої частини сучасного світу, як США. Він також все реальніше є присутнім в житті інших країн, включаючи й Україну, де використовує глибоке розчарування українців у власних традиціях, зокрема – у православній, а також – у комуністичному світогляді. З точки зору православних богословів “парадоксом церковної свідомості” є звернення людей до протестантських течій. Ці люди не шукають якоесь прикриття: вони бажають бути християнами сьогодні, а не в Царстві Небесному, приймають віру як безпосереднє завдання від Бога, яке належить виконати на землі.

Причину відходу від православ'я богослови вбачають у втечі його від реального світу, прагненні викинути, як “зайве психологічне сміття”, все, що стосується цього світу. Власне із-за цього, як справедливо зауважує А. Колесов, православ'я починає жити “на двох поверхах”. Незважаючи на те, що Церква в глибині своїй незмінна, за кожної нової історичної доби вона повинна розкриватися по-новому [Колесов А. Дар и ответственность // Православная община.- № 58.- С. 86].

Можна виокремити три головних напрямки, якими йдуть церковні діячі і релігійні ідеологи в пошуках подолання істотної суперечливості між релігійними традиціями, догматами, уявленнями і вимогами сучасного життя. По-перше, це зміни соціально-політичної діяльності церкви, переоцінка її позицій за важливими соціальними і політичними проблемами сучасності, перегляд її ставлення до релігійних і нерелігійних організацій, збільшення позарелігійної діяльності взагалі. По-друге, трансформація зовнішньої і внутрішньої організаційної структури церкви. По-третє, модернізація віроповчальної системи конфесій.

Теологи завжди розуміли, що християнство з метою виявлення своїх положень повинне використовувати мову того культурно-історичного середовища, в якому воно існує. Будь-яка теологія є передусім екзегетика, тобто не лише просте пояснення змісту священних

текстів, а й водночас їх витлумачення, що детермінується контекстом наявної культурно-історичної ситуації, засобами, які вона презентує, найяскравіше висловленими в організації конкретної доби.

Панорамі протестантизму у ХХ ст. притаманні різкі контрасти, невластиві іншим конфесійним типам християнства крайнощі, зокрема, з одного боку, ліберально-критичного спрямування (як правило, у традиційних конфесіях), а з іншого – фундаменталізму або яскравого есхатологічного очікування (як правило, в неопротестантизмі). Ці контрасти виявляються передусім у надзвичайно важливому для протестантизму теологічному ставленні до Біблії. Характерно, що протестантські вчені ліберального напрямку створили так звану біблійну критику, яка офіційно була прийнята і католицизмом з часів Енцикліки Пія XII (1943 р.), але яка й понині не має визначеного статусу у православ'ї. Водночас з цим лібералізмом з'явився і термін “фундаменталізм”, що означає абсолютизацію Священної книги. Сам цей термін виник як самоназва протестантських груп у США, які заявили про себе після Першої світової війни і зберігають віру в непогрішимість буквального смислу кожного біблійного тексту. Відтак “біблійна критика” і “фундаменталізм” – це два полюси протестантської свідомості, парадоксальний контраст яких свідчить про щось більше, ніж наявність у протестантизмі, як і у всіх конфесійних типах християнства, віруючих і теологів більш “ліберального” і більш “консервативного” напрямку. “Фундаменталізм” може здаватися консервативним, але за своєю суттю він настільки протилежний консерватизму, як і ультракритицизм.

Характерно, що після Першої світової війни з протестом проти ідеології ліберального протестантизму кінця минулого століття і спеціально проти позитивістського “історизму” в екзегезі виступили не прихильники вузького консерватизму, а засновники неоортодоксального руху, який більш відомий як “діалектична теологія”, начолі з Карлом Бартом (1886-1968). Неоортодокси скептично віднеслися до поняття “сакрального”, відрізняли поняття “віра” й “релігія”. Вони стверджували, що акт віри здійснюється всередині “секулярної” життєвої ситуації. Так, в проповідях Барта підкреслюється світський і життєвий колорит євангельських притч. Цю думку Барта можна охарактеризувати як послідовне осмислення в контексті ХХ століття центральних ідей протестантизму.

Ідеї благоговіння перед життям Альберта Швейцера збагатили сферу позаконфесійного гуманізму, засвоюючись поряд з ідеями Л. Толстого і Махатми Ганді і перегинаючись з вченням Дитриха

Бонхоффера про конкретний досвід інаковості ближнього як єдиний легитимний спосіб пережити трансцендентність Бога.

Синтез ідей “діалектичної теології” з екзистенціалізмом і ліберальним скепсисом при аналізі Нового Завіту породжує програму “деміфологізації”, запропоновану Рудольфом Бультманом, яка стала впливовою течією після Другої світової війни. Мислитель інтерпретував не лише певні аспекти євангельських текстів, зокрема про чудеса, але й парадигму Євангелія в цілому як “міф, непридатний для сучасної свідомості, і такий що підлягає критичній деструкції”. З його точки зору, для віри потрібен не “історичний Ісус”, про якого, власне, нічого неможливо знати, а тим більше не догматичні тези, що ототожнювались з “міфом”, а певний абсолютний екзистенційний вибір, перед яким розп’яття Ісуса поставило особистість віруючого.

Інший представник інтелектуального протестантизму - Пауль Тілліх прагнув витлумачити віру в термінах екзистенціалізму та психоаналізу. Поряд з ним можна назвати американського теолога Рейнольда Нібура, який намагався розробити підхід до сучасних соціальних та культурних проблем на основі “християнського реалізму”.

Крайні можливості ліберального протестантизму виявились реалізованими за посередництвом “теології смерті Бога”, що набула особливого розвитку в США у 60-ті роки ХХ століття. Прихильники цього напрямку пропонували визнати за Богом “реальність”, але відмовити Йому в “існуванні”. Аналогічною формою тих самих ідей виступає “теологія процесу”, пов’язана із спадщиною американського філософа А.М.Уайтхеда. Вона виходить з того, що Бог, знаходячись у відносинах взаємовпливів із світом, який змінюється, сам знаходиться в процесі розвитку. Відтак він виступає таким, що в цілому не існує. Подібні погляди, які радикально заперечували трансцендентність Бога, викладалися в Англії англіканським єпископом Дж.Робінсоном.

Позиція щодо “смерті Бога” має свої підстави. Адже жертви ХХ століття виявились такими страшними за масштабом, що це поставило під удар навіть долю Бога. І річ не лише в тому, що гітлерізм розпочав свідому провокацію проти Декалогу, випробування десяти заповідей їх запереченням, а марксистський атеїзм намагався затвердити життя під порожніми небесами. “Антропологічну катастрофу” спонукала загрозлива суперечливість цивілізації та екзистенції. Як вірно це підмітив С.Б.Кримський, “Людина виявилася розп’ятою між палеолітом свого духовного підпілля та науково-технічним прогресом, який став нагадувати сокиру в руках дикуна” [Кримський С.Б. Заклики духовності ХХІ століття.- К., 2003.- С. 4] Недаремно на Другому Ватиканському

Соборі наголошувалося, що сам гуманізм перетворився на спробу замінити релігію Бога, що став людиною, на релігію людини, що оголосила себе Богом. Отже, цивілізація робить людей богами раніше, ніж вони стають гідними статусу людини.

З іншого боку, знаходячись на таких позиціях, протестантська теологія втрачає свою ідентичність, перетворюється на один з видів розумової гри, притаманній культурі постмодернізму, поряд з поставангардистським мистецтвом, “аналітичною психологією” К.Г.Юнга, структуралізмом і постструктуралістичним деструктивізмом тощо. Релевантність для віруючих, яка обіцяє їм звільнення від табу, ним самим і забирається, адже в ситуації всездозволеності лібералізм перестає бути привабливим. Тому К.С.Льюїс справедливо казав про таких “теологів без Бога”, що люди більше поважали б їх, якщо б вони проголосили себе атеїстами.

Незважаючи на те, що перед усіма конфесіями постає одне й те ж завдання – враховувати сучасну дійсність, вирішується воно все ж залежно від конкретних інституційних і теологічних традицій того чи іншого напрямку християнства.

Так, характерною властивістю сучасного християнства в цілому постає прагнення створити соціальну програму. Зокрема, соціальній програмі протестантизму властивий широкий спектр питань, серед яких чільне місце посідають: свобода совісті, права і гідність особистості; церкви і нація; церкви і держава; церкви і суспільно-політичне життя; християнські конфесії та інші релігії; християнська етика та світське право; здоров’я особистості і народу; економіка, праця, власність; війна, мир, військова служба; злочин і покарання; наука, освіта, культура; проблеми екології; соціальне служіння церков; церкви та світські засоби масової інформації [Социальная позиция протестантских церквей России // Отв. ред. В.П.Крушельницкий.- М., 2003].

Послідовність тем, які розглядаються у документі, відображає пріоритети Церков: людина, сім’я, церква, суспільство, держава, світове співтовариство. У центрі всього знаходиться людина як “образ і подoba Божа”, із своїми здібностями, правами і відповідальністю, гідністю, потребами і турботами. Над усім цим постає Бог, що “дає життя, наділяє кожного правами і можливістю служити одне одному та суспільству в цілому, створюючи і підтримуючи утворений Ним світ.”

Найважливішою складовою протестантської духовності постає віротерпимість. Така позиція протестантизму впливає з того, що людство все ще не досягло тієї ступені толерантності, при якій всі без винятку політичні, суспільні й релігійні організації безумовно діяли б за

принципами злагоди, коли віротерпимість посідала б особливо відповідальне місце у правосвідомості людей. “Толерантність – це повага, прийняття і правильне розуміння багатоманіття культур нашого світу, форм самовираження і способів виявлення людської індивідуальності,” – наголошується у соціальній концепції протестантизму. Сутність толерантності – активно доброзичливе ставлення до кожної людської особистості, громадянська згода у демократичній державі. Християни і всі люди доброї волі повинні визнавати право будь-якої людини мати власний світогляд. Діалог завжди кращий, ніж протистояння. Тому люди мають навчитися доходити злагоди без взаємних звинувачень і без взаємної ненависті, злості вміти обговорювати різні точки зору. Мета діалогу – не досягнення єдності у думках, що повсякчас тягне за собою принизливе загальне підпорядкування певній панівній ідеології, а рівноправне, шанобливе партнерство. “Толерантність щодо чужих переконань – найкраща профілактика екстремізму,” – наголошують протестанти [Там само.- С. 10].

Ще однією характерною рисою соціальної доктрини протестантизму є ставлення до взаємовідносин Церкви і нації. З цього приводу зазначається, що помилковою слід вважати думку про прихильність Бога до конкретної країни внаслідок сповідання її громадянами певної релігії. Жоден народ не може бути переконаним, що національні успіхи виступають природним результатом його виняткової праведності. Небезпека подібних тверджень полягає в тому, що вони слугують передумовою для переваг однієї релігії або конфесійної організації за рахунок дискримінації інших, для ініціювання відповідних віросповідних законів, подеколи відносячи такі дії до “божественного доручення.”

Що стосується міжетнічних відносин, то протестанти зокрема зазначають, що Церкви не поділяють народи на малі і великі, більш чи менш значущі. Культурна, етнічна різноманітність держави є нашим загальним досягненням. Це повинне взаємозбагачувати народи. Церкви з повагою ставляться до культури певного народу, етнічних спільнот, закликаючи віруючих виявляти увагу та зацікавленість їх менталітетом, культурними цінностями. Визнаючи нові реалії і здійснюючи свою місію, Церкви відкриті до діалогу і не прагнуть ліквідації відмінностей між культурами. Навпаки – їх метою є плідотворна і творча взаємодія цих культур.

Одночасно з широким культурним обміном між країнами, регіонами і окремими групами людей необхідно забезпечувати умови для збереження своєрідності культури кожного народу. Разом з тим, потреба

у самовизначенні не повинна призводити до проявів націоналізму, ксенофобії, культурної ізоляції і замкненості. Церкви виступають на захист унікальності кожної людської особистості і своєрідності спільнот.

Окремо в документах висловлюється розуміння протестантами поняття “любов до Батьківщини.” Остання виявляється передусім у діяльності, спрямованій на зростання рівня добробуту країни і суспільства. “Ми цінуємо нашу історичну і культурну спадщину з її вічними духовними і моральними цінностями, - наголошується у соціальній концепції.- Виступаючи частиною нашого народу, ми своїм творчим служінням здійснюємо внесок до його загального розвитку” [Там само.- С. 12].

Визначаючи свою позицію в питанні “Церква та суспільно-політичне життя”, протестанти визнають, що, по-перше, люди релігійні, високоморальні можуть розходитися у поглядах щодо політичних і соціальних питань, по-друге, відокремлення Церкви від держави не є перешкодою для служіння заради вдосконалення суспільства і держави, по-третє, взаємна терпимість, конструктивний діалог і співробітництво поєднують людей, сприяють вдосконаленню суспільства та збереженню релігійної свободи. Натомість заперечується така точка зору, згідно якої кожний, хто не поділяє цих поглядів сприймається ворогом, а також вважається неприпустимою політична діяльність, що тягне за собою розбрат і ненависть.

Відкритість і толерантність, як нові передумови співіснування протестантів з іншими релігіями, значно вплинули на їх позицію щодо останніх. Так, ними декларується рішучість сприяти подоланню будь-якого відчуження і ворожнечі між людьми, в тому числі й на релігійному ґрунті. Церкви визнають все, що веде до відкритого діалогу і терпимості у відносинах між людьми, а зрештою сприяє гідності людської особистості. Для досягнення задекларованої позиції протестантськими Церквами здійснюються такі кроки:

- спільні дії в межах існуючого законодавства, спрямовані на захист релігійної свободи;
- спільні проекти із соціального служіння суспільству;
- зустрічі на різних рівнях для молитов про мир, єдність у суспільстві, про тих, хто при владі, про народ;
- проведення спільних семінарів на різні богословські теми, в тому числі з питань сімейного життя, освіти, здоров'я та ін., спрямовані “на взаємне збагачення у пізнанні Господа Ісуса Христа та поліпшення якості життя.”

Що стосується ісламу, іудаїзму, буддизму та інших релігій, то кожна з цих релігій має свій погляд на Бога і Всесвіт, людину, її життя і смерть. Тому протестанти закликають до миру, гармонії, поваги й терпимості до послідовників різних релігійних переконань, до всіх людей доброї волі, незалежно від їх світоглядного вибору.

Проте однозначно негативною є позиція протестантів щодо оккультизму. “Звертання до оккультної практики є вираженням людської непокори Богові й одна з найнебезпечніших форм ідолопоклоніння,” – стверджують вони. Водночас протестантами здійснюються кроки для відокремлення їх духовної практики від культової практики неохристиянства. Останнє отримало у них назву псевдодуховних релігійних культів, які, на думку протестантських богословів, розвиваються у трьох напрямках: лібералізму, для якого властива надмірна “гнучкість” і некритичне ставлення до гріховних елементів земних культур, що призводить до хаосу в духовному житті, непомітному злиттю з світом. В результаті зникають межі між Церквою і світом; еклектизму, тобто безпринципному поєднанню різних, несумісних, а часом – протилежних духовних вчень; екуменізму – руху за формальне об’єднання не лише різних християнських конфесій, а й інших релігій, що веде до неприпустимих компромісів в сфері духовного буття [Лещук І.І. Лабіринти духовності (Екологія духу).- Одеса, 2001.- С. 28].

Крім того, богослови протестантизму застерігають від фанатичного шляху до духовності. Під фанатизмом вони розуміють пристрасну, крайню степінь відданості своїм поглядам, поєднану з нетерпимістю до чужих поглядів і прагнень, засновану на сліпій вірі у достовірність своїх суджень та дій всупереч аргументам і фактам реальності. У даному разі фанатиком можна вважати людину, яка відрізняється несамовитою релігійністю, крайньою нетерпимістю, а також надзвичайно віддану якійсь справі або ідеї.

Йдеться про формування особливої “екології духовності”, адже внаслідок поширеного вжитку поняття екології стало універсальним і асоціюється з безпечним співіснуванням (сумісністю) різних об’єктів як матеріального, так і духовного світу. Зокрема, протестантськими богословами вживаються поняття “екологія релігії”, “екологія свідомості” тощо. В цілому, така позиція випливає з соціальної доктрини протестантизму, де наголошується на взаємозв’язку між екологічною і духовною кризами.

Протестантські богослови вважають, що соціальні проблеми і фізичні страждання людей найчастіше походять від проблем духовного характеру. Тому у своєму соціальному служінні церкви допомагають

долати не лише “наслідки гріха” (приміром, зростання кількості розлучень, дитяча злочинність, демографічна криза, різного плану залежності), але й працюють над подоланням їх причин, пропонуючи суспільству програми духовно-морального оздоровлення. При цьому християнин повинен турбуватися не лише про власний добробут, а й про покращання якості життя інших людей за принципом: “Возлюби свого ближнього, як самого себе.” Рефреном звучать слова, що декларують позицію протестантизму у галузі соціальної справедливості: “Християнське милосердя і любов протягуються за межі людської справедливості – вони не суперечать їй, але набирають сили там, де справедливість безсила. Справедливість може вимагати покарання винного, але виправити його вона безсила. Натомість любов і милосердя не перестають боротися за грішну людину, прагнучи відновити зневажену нею самою людську гідність” [Социальная позиция протестантских церквей России.- С. 65].

Такий протестантський ірраціоналізм в інших питаннях межує з суворим практицизмом. Наприклад, щодо проблеми злочину і покарання зазначається, що злочинці не повинні відчувати себе безкарними. Державні структури (у тому числі – правоохоронні органи) покликані сприяти зміцненню законності і гарантувати, по можливості, невідворотність справедливої відплати. В розділі “Економіка. Праця. Власність.” програми наголошується, що завзята праця та підприємливість мають винагороджуватися. У господарській діяльності це відбувається через отримання доходу та прибутку, а також морального задоволення від реалізації своїх здібностей. З християнської точки зору, прибуток, який одержується під час праці, не є засобом накопичення заради задоволення власної жадібності та егоїзму, а можливістю послужити благу – своєму, своїй родині та ближніх.

Підсумовуючи, слід зазначити, що в сучасному світі нічого не розуміється “само собою”, а потребує свідомого вибору, зусилля, націнності. Нині сутності християнства більш відповідає статус апостольської віри, безпритульної віри місіонерів і катехуменів, що діють поза захистом державних інституцій. Тотальна антропологічна криза, яка є характерною властивістю доби постмодерну яскраво виявляється, зокрема, там, де політичні сили не змогли добитися політичної перемоги. Ця криза стосується передусім спадковості поколінь, тобто психологічної можливості для батьків практикувати свій авторитет, а для спадкоємців – приймати пропоновані цим авторитетом цінності. Реальність нашого часу ставить під питання вже не гармонію цих відносин, а їх основи. Якщо раніше людина вірила, за словами С.К’єркегора в те, що про буття Бога в

ранньому дитинстві їй розповів батько, то нині людина може прийняти Бога без будь-яких моральних або обрядових зобов'язань внаслідок своїх релятивістських або гедоністичних переконань, коли будь-яке зобов'язання видається наївним, нав'язливим, застарілим. Так зване “пермесивне” суспільство сучасних високорозвинених країн не подібне репресивному суспільству тоталітаризму, але вседозволеність першого, як і заборони другого, припиняють для “простої людини” дію старого соціального зобов'язання: належати до місцевого приходу, хрестити дітей, у неділю разом із всім селом або кварталом йти до церкви. Іншими словами, назавжди закінчилася “косянтинівська доба”, коли християнство разом із державною владою давало буттю цілих народів загальнообов'язкову норму.

З іншого боку, та обставина, коли в своїх традиційних ареалах християнська віра із автоматично успадкованого атрибуту нації перетворюється на предмет особистого вибору, постає корисним для культурної творчості під знаком християнства. Йдеться не лише про “акультурацію” християнського віровчення, його перехід на інші “культурні коди”, що пов'язано із синкретизмом і двовір'ям в традиційно нехристиянських країнах. Так, у XIX столітті лише протестантизм корелював з престижним становищем культури. Водночас в країнах православних і католицьких віра залишалася “побутовим сповідництвом” народних мас. На початку XX століття, навпаки, з'являється велика кількість православних і католицьких мислителів, письменників, що займають помітне місце у європейській культурі. Приміром, Жак Марітен, Етьєн Жильсон, Габріель Марсель, Романо Гвардіні, Вол.Соловйов, М.Бердяєв, С.Франк, А.Лосєв. Це також католики в літературах традиційно не католицьких: в англійській – від Грема Гріна до Дж.Р.Толкіна, а в німецькій – від Гертруди фон Ле Форт до Генріха Белля.

Для християнського життя і культури XX ст. властивий тип “конвертита”, “наверненого”, такого, що прийшов ззовні – із атеїзму чи релігійного індуферентизму, з іншої конфесії, релігії. Наприклад, католицький філософ Жак Марітен – нащадок кальвіністів, так само німецька католицька поетеса Гертруда фон Ле Форт і православний мислитель Олів'є Клеман. Захисник католицизму в англійській літературі Честертон був нащадком пуритан, а О.Мень - сином єврейки, що прийняла православ'я.

В наш час християнство не потребує політичної охорони внаслідок утримання силою внутрішньої динаміки. Змінилася соціальна позиція західного християнства. Новим фактором в житті християнства

XX століття виступає екуменічний рух за возз'єднання християн різних віросповідань. Він обумовлений ситуацією християнства як віри, що заново пропонує себе нехристиянському світу. Людина, яка в акті особистого вибору стає християнином, рідше успадковує конфесійну культуру своїх прашурів, але й взаємні претензії конфесій стають для неї менш актуальними.

Нова доба ставить питання про істотну серцевину християнського вчення, яка виявляється крізь окремі особливості того чи іншого типу. В такому разі для християнства існує небезпека редукціонізму, Проте певна міра спрощення стає адекватною відповіддю на жорстоку реальність радикального виклику християнству з боку тоталітаризму та секулярного релятивізму. В цьому випадку йдеться про інтелектуальну чесність, що не примушує відмовитися від віроповчальних переконань, але зобов'язує бачити в реальній історії і житті різних конфесій справжню любов до Христа, одного й того ж для всіх віруючих у нього.

## **§6. Змирщення християнства та відстороненість його від світу**

Глобальні соціальні, політичні й культурні катаклізмами XX століття проявили себе передусім у знеціненні чи запереченні глибинних основ Західної чи Європейської цивілізації. А оскільки християнство вважається її базовою основою, то це дало привід наголошувати на його кризі, бо ж саме християнство, мовляв, за нових умов уже перестало відповідати запитам і проблемам сучасної людини з її культом утилітарної раціональності.

Втім тут відразу треба внести ясність: парадоксально, але так звана християнська цивілізація ніколи так і не була за своєю суттю християнською. Цей висновок ґрунтується на тій підставі, що обстоювані нею мораль, культура, політика, право, освіта і т.д. жодним чином не відповідали вимогам християнського віроповчального закону, стрижень якого складає морально-етична доктрина.

З огляду на останнє, зауважувати на якійсь тотальній кризі, яку сьогодні переживає християнство, було б абсолютно неправильно. І це на тій підставі (підкреслимо тут це ще раз), що його традиційні новозавітні віроповчальні положення (і передусім морально-етичні норми) тільки з великою натяжкою вписуються в рамки сучасного світу: християнство