

Вітер Д. В.

доктор філософських наук, старший науковий співробітник, професор кафедри філософії та права, Дніпродзержинський державний технічний університет (Україна, Київ), vdv_n@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКО–ТЕОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ ЦЕРКВИ: ПИТАННЯ ПІДХОДУ ТА МЕТОДУ

Розглядаються питання розвитку сучасних принципів та підходів теоретичної рефлексії соціальної проблематики в християнській теології; визначаються основні напрями, що набувають актуальності з точки зору методології теологічного дослідження суспільних проблем.

Ключові слова: лібералізм, методологія, соціальна доктрина, суспільство, теологія, філософія, християнство.

Історичний розвиток та зміни сучасної філософської парадигми у християнській теології зазнали потужного впливу ідей Відродження, Просвітництва, романтизму, а також соціальних процесів, пов'язаних з та науковою і промисловою революцією, зростанням рівня технологізації суспільства. Це створило певне русло, в якому рухається християнська теологія, набуваючи загальних тенденцій наближення до світської культури, у тому числі й філософської. Подібний перебіг подій суттєво змінює основні доктринальні положення християнства, трансформуючи як соціальні уявлення теологів, так і більш ґрунтовні традиційні сотеріологічні, есхатологічні, еклезіологічні, й навіть догматичні постулати, адже загальним контекстом еволюції християнської теології виявляється прагнення адекватності сучасній філософській і науковій парадигмі постмодернізму.

Вибудовуючи власну теоретичну конструкцію картини світу, постмодернізм намагається позбавитися релігії як елементу традиційного світоглядного комплексу, а разом з нею й історичного процесу з його детермінантами, підтримуючи тон, заданий П. Куртцем [1], для якого історія не є передвизначеною. Але водночас вона позбавлена і будь-яких закономірностей. І це на фоні переможних реляцій щодо демократичних змін та ідей універсальних людських прав, які заволоділи свідомістю більшої частки людства, та їх протилежності – авторитарної релігійності фундаменталістського спрямування.

У складній ситуації сучасного суспільного розвитку утворюється певна напруженість у відносинах між християнством, що орієнтується на особистість, та необхідністю постійної актуалізації власної доктрини в межах сучасності, що невтримно розширюються. В християнській теології та загалом у християнстві виникає нагальна потреба бути актуальним та адекватним сучасним запитам як особистості, так і суспільству в цілому, що обумовлює потужний рух у напрямі змін традиційних теологічних підходів до осмислення явищ об'єктивної дійсності, до, власне, рефлексії соціального як даності в християнстві. І вже не онтологічні та гносеологічні повороти філософії після Канта і Гегеля утворюють загальний контекст розвитку християнської теології, а саме суспільна проблематика змушує її надавати відповіді на питання взаємовідносин церкви та суспільства, динамізм якого потребує від теологів перегляду не тільки теоретичних підвалин своїх доктрин і концепцій, але й

методологічних засад осмислення соціальних проблем сучасного суспільства.

Християнська теологія намагається рухатися в руслі загального соціально–філософського контексту, в якому стикаються не просто різні культури, а різні способи мислення. Так, Дж. Гріма [2] акцентує увагу на проблемі методу в соціальній доктрині церкви, а М. Хабігер [3] вводить до контексту досліджень соціального вчення проблеми більш значні – зміни, що відбуваються в методологічних засадах соціального вчення та причини, які призводять до них. Певною мірою відокремленими від загального аналітичного контексту залишаються спроби дослідити вплив сучасної філософської методології на формування та розвиток соціальної доктрини. При цьому важливими елементом осмислення соціальної доктрини стає критичний підхід, який реалізується В. Байнертом [4] і К. Кітінгом [5] в процесі аналізу католицького фундаменталізму та його наслідків не тільки в сфері релігійного, але й суспільного, що залишається контрапунктом теоретичних пошуків П. де Лобье [6], Ж. Канапа [7], А. Інґліша [8], які доповнюються загальним аналітичним дискурсом, спрямованим на дослідження проблем ідеологізації релігійного комплексу та відображення її наслідків в соціальній доктрині, а також спробами осмислити перспективи розвитку філософської парадигми християнської теології, як це робить Ф. Блонд [9].

Критичний підхід до аналізу соціальної доктрини католицизму, особливо в сфері аналізу теологічної етики, методології та змісту соціального вчення застосовує Ч. Каррен [10]. Аналіз здійснюється з точки зору не тільки етики, але й теології та церковної історії. Методологічно Ч. Каррен орієнтується на розуміння католицького соціального вчення, представленого як сукупність дванадцяти папських енциклік (починаючи з *Reverentium Novarum* Лева XIII), двох документів II Ватиканського собору та двох пастирських послань єпископів США, що використовуються в рамках спроби систематизувати та реконструювати історичні події розвитку соціальної доктрини католицизму.

Ч. Каррен намагається звернути увагу не стільки на безпосередньо церковному вченні, скільки на методологію його аналізу, виявляючи протилежні і часто суперечливі позиції (наприклад, відмінності та конфронтація між М.–Д. Шеню та Іоанном Павлом II з приводу розуміння самого поняття соціальної доктрини Церкви). Але в більш широкому контексті це можна розуміти як провладну орієнтацію, підсилену політичними інтересами католицької церкви, яка не може позбавитися елементів “партійності філософії”, що перетворюються на “партійність теології”. У чистому вигляді вони, звісно, відсутні, але характер соціального замовлення є притаманним соціальній доктрині загалом, яка майже не приділяє уваги проблемі світоглядних орієнтацій й відволікається від власне самого доктринального змісту католицизму, догматичних основ католицького віросповідання. Системний аналіз, проведений Ч. Карреном, дає йому можливість стверджувати, що фундаментальною основою католицького соціального вчення є антропологічний підхід, послідовне застосування якого дозволяє вдосконалити вчення церкви у політичних та

економічних питаннях, визначивши середину між двома теоретичними демаркаціями – індивідуалізмом та колективізмом.

Свого часу Д. Бонхьоффер, впритул наближаючись до ідей К. Барта, намагався зайняти критичну позицію, що не заважало йому залишатися в рамках ліберальної теології. Критика стосувалася переважно протестантської концепції дешевої благодаті, якій Д. Бонхьоффер протиставляє концепцію істинної благодаті, що є вищою за дешеву. З теоретико-методологічної точки зору це вказує на наближення до ортодоксального традиційного розуміння, але з одночасним зверненням до сучасності, що фактично звужує можливості теології в осмисленні суспільних процесів, оскільки передбачає відсутність соціальної активності та втручання в реальну практику соціально-політичної боротьби. І вже Е. Юнгель засвідчує кризу теології після II Світової війни. Частково не поділяючи поглядів Д. Бонхьоффера, він намагається обґрунтувати богословський реалізм, приймаючи теологічні ідеї Р. Бультмана, і прагнучи розробити питання відношення божественного до людського в реальному житті.

Послідовність, з якою Е. Юнгель впроваджує власний теологічний реалізм, як методологічний принцип, в усі сфери теології, не призводить його до створення системи соціальної теології. Навпаки, він доходить традиційного для протестантської теології висновку про трансцендентність бога світу, вдаючись до елементів містики, чужинної для протестантизму в його прагненні бути адекватним сучасним суспільним реаліям та мати відповіді на всі питання, що виникають у сучасної людини як соціального суб'єкта. Фактично Е. Юнгель залишається на позиції божественного втручання в усі сфери суспільного буття, й за необхідністю регулювання їх. Активність і самостійність людини при цьому втрачається, адже людська діяльність стає чітко визначеною та обумовленою божественним провидінням. Провіденціалізм у Е. Юнгеля переважає, але обмежує та ставить під сумнів важливі такі елементи соціальних уявлень протестантизму, як відповідальність, відкриваючи шлях екзистенціалізму.

З точки зору методології, екзистенціалізм, що органічно вписався у протестантську теологію в другій половині XIX ст., не задовольняв нове покоління теологів, що зіштовхнулося з реаліями II Світової війни. І якщо екзистенціалізм, особливо французький, став потужним філософським напрямом, що відроджував шопенгауєрівський песимізм та ніцшеанський нігілізм, полемізуючи з хайдеггерівською онтологією, призвів до розвитку католицького екзистенціалізму, то протестантизм намагається зміни основну методологічну платформу філософсько-теологічної рефлексії суспільної проблематики, розширивши її до питання взаємовідносин християнства, релігії загалом, зі світом. Пріоритетним з точки зору екзистенціалізму в соціальній доктрині виявляється аналіз умов особистісного існування в світі, що створює підґрунтя для розвитку відповідної методології, доповненої феноменологічними ідеями. Але далі феноменологічної редукції, яка виявляється в соціально-філософському аналізі слабким аргументом, католицизм не просунувся,

що призвело до повернення к ідеям критичної теорії суспільства та неомарксизму в його ревізійських варіантах, або вип'ячування максималізму та суб'єктивного персоналізму Г. Марселя в його варіанті екзистенціалізму.

Ситуація з методологічними пошуками в християнській теології радикально змінюється після II Ватиканського собору, оскільки після-соборний період в католицизмі та протестантизмі зазнає потужного впливу ідей І. Конгара, пов'язаних з методологією інтерпретації біблії, біблійною герменевтикою та екзегезою. Разом з А. де Любаком І. Конгар намагався відтворити в теологічному мисленні ситуацію складних взаємовідносин церкви та політичних подій сучасності через переоцінку наслідків контрреформації, еклезіології та літургічного богослов'я, що призвело до активного розвитку методології біблійної інтерпретації та визначило тенденції подолання дуалізму між природою і благодаттю на основі деконструкції. У дискусію, що виникла з приводу останнього, втрутився К. Ранер [11], який замість теологічної основи намагався підвести під вирішення дуалістичної проблеми природи і благодаті філософську основу, розвиваючи трансцендентний томізм на основі схоластичної методології у тому вигляді, як вона була представлена в неосхоластиці. К. Ранера не задовольняє це методологічне підґрунтя, і він здійснює спробу інтегрувати томізм та кантівський трансценденталізм, вичленовуючи з нього метод трансцендентальної діалектики, щоб проілюструвати можливість координації трансцендентного (бог, одкровення) та іманентного (людські розум, воля), певною мірою повертаючись до проблематики, озвученої теологією культури П. Тілліха, але позбавленої системності.

Загалом ідеї теології культури мають потужний вплив на розвиток методології, у тому числі й філософської, в різних християнських деномінаціях. Хоча висновки з неї далеко не завжди узгоджуються один з одним, частіше перетворюючись на протиріччя. Наприклад, не зовсім логічним є розвиток на основі теології культури містицизму Г. фон Бальтазаром [12], який під впливом А. фон Шпееера пропонує медитативні методи філософської та теологічної рефлексії соціальної проблематики в напрямку соціалізації віруючих та вирішенні проблем відношення мирян до церкви. Містицизм Г. фон Бальтазара впритул наближує теологічну думку до суб'єктивізму, яким характеризуються погляди Р. Бультмана і К. Ранера, та позбавитися якого прагне Е. Шиллебекс, аналізуючи взаємовідносини церкви і світу. На основі ідей теології кризи щодо відновлення історичних джерел Е. Шиллебекс знов повертається до екзистенціалізму, що особливо помітно в його рефлексії щодо соціально-політичної проблематики.

Загальний же контекст розвитку методології в християнській соціальній теології не задовольняє деяких теологів. Так, Г. Кюнг [13] піддає потужній критиці теоретико-методологічні розробки в сфері християнської віри та методів, орієнтуючись на міжрелігійний діалог сучасності, в якому релігія пов'язана з культурою, пропонуючи реформування католицизму в напрямі вироблення єдиної світової етики, що викликає протиріччя в християнській

есхатології та соціальних поглядах основних християнських деномінацій. Сцієнтистський підхід демонструє А. Макрат, намагаючись розробляти “наукову теологію”, в якій здійснює спроби обґрунтувати взаємодію християнської теології та природничих наук, розвиваючи ідеї природничої теології [14]. Певною мірою поділяючи погляди атеїстичної апологетики Р. Доукінза, А. Макрат апелює до концепції “меме”, виступаючи проти еволюціонізму Ч. Дарвіна в атеїстичній апологетиці. Особливої критики з боку А. Макрата зазнає розуміння Р. Доукінзом християнської теології, а у полеміці з Д. Деннетом він намагається довести, що релігійна віра не є шкідливою для здоров’я суспільства і є необхідною для забезпечення моральних та етичних засад здорового суспільства. Погляди А. Макрата досить наочно характеризують тенденції розвитку протестантської теології в умовах глобалізації, оскільки він позиціонує себе з традиціоналізмом, зміст якого розуміє у зверненні до патристики. Звернення до праць Т. Торранса і Дж. Пейкера дає можливість А. Макрату поступово, хоча й переважно зверхньо і декларативно, знов увести до протестантської теології передання, розповсюджуючи його на сферу вирішення питань суспільного розвитку. Відтак, А. Макрат намагається розглядати в єдності проблеми християнської догматики у зв’язку з ідентифікацією та соціальним буттям.

Історичний та есхатологічний метод розвивається В. Панненбергом [15], який вступає в дискусію з К. Бартом та Р. Бульманом у питанні віри та історії. Раціоналізм, який пропонує В. Панненберг в якості основи знань, на які повинна спиратися віра і які можуть бути винесені за межі віри, стає методологічною позицією, що дозволяє постулювати необхідність уваги теології до соціальної реальності, і водночас вимагає пошуку відповідності теології іншим типам світогляду, у тому числі й нерелігійного та атеїстичного. Розробляючи систематичну теологію, В. Панненберг намагається поєднати раціоналізм та есхатологізм в межах єдиної концепції культури, головним принципом якої проголошується тринітаризм.

Історицизм як методологічний принцип християнської теології завойовує міцні позиції поза межами європейського континенту, про що свідчать праці П. Форсайта, С. Додда, С. Муля, доповнюючись есхатологією та патристичними ліберальними студіями, що переносяться в рамки традиційного тринітарного контексту (Дж. Ламп, М. Уайльз) як основа інтерпретації християнської доктрини в умовах сучасності. При цьому відбувається оновлення праксеологічної парадигми на основі ідей Просвітництва та концепції участі бога в суспільному житті (Г. Баттерфілд), що стає підґрунтям апології значимості християнської віри для сучасного суспільства. У цілому не-континентальна теологічна думка (переважно британська) рухається в межах парадигми раціоналізму, яка пов’язується з прагненнями застосування різних теологічних традицій та зміною акцентів з християнської віри на необхідність позиціонування християнства в цивілізації на основі застосування філософії як методу інтерпретації (особливої важливості при цьому набуває філософська

герменевтика) з метою створення раціональної теології. Хоча філософія у даному випадку детермінована нормами культури, що діють у даний конкретний момент, що суттєво обмежує можливості формування адекватного богословського бачення проблем сучасності та утворює поле для розвитку інтегривських уявлень в аспекті поєднання віри та теології. Останній факт призводить до спроб наблизити науковий світогляд і теологічні уявлення (Т. Торранс), а також обумовлює спроби подолати віру не в межах виключно парадигми раціоналізму, а на основі ідей континентального екзистенціалізму (Дж. Маккуаррі), в якому вбачається шлях виведення віри з реального життя людини.

З іншого боку, раціоналізм стає основою запровадження в теологію ідей аналітичної філософії, діалогічну концепцію про що розвиває Р. Суїнберн. Але превалювання теології культури залишається загальним руслом для розвитку теологічної думки, що в експлікації на сучасність з її динамізмом призводить до ствердження культурної доміанти у виникненні та зміні форм філософії та релігії у напрямі апологетики плюралістичної теології (Дж. Хік) або концепцій адаптивного християнства, трансформованого під постмодернізм (Д. Кьопіт), тобто фактично християнства, що перетворюється на загальне культурне середовище. Хоча можлива і дещо інша позиція (Д. Маккіннон), в якій дослідження взаємовідносин між філософією та теологією набувають розширеного тлумачення. При чому і філософія, і теологія залишаються паралельними формами рефлексії, що мають принципове значення як контрапункти життя.

Не зважаючи на теоретичне навантаження, що виявляється при першому погляді, стала традиція не-континентальної теологічної думки має значно виражений практичний аспект, що пов’язує теоретико-методологічні принципи філософії і теології з сучасним соціально-політичним контекстом в межах етичних концепцій розвитку суспільства. Вираження це знаходить у численних дебатах з приводу впливу теології на реальне життя та відповідного відображення в теології соціальних аспектів буття, що охоплюють значну кількість глибоких проблем, пов’язаних з формуванням та розвитком громадянського суспільства, глобалізації, перспектив постмодернізму в сфері теоретичної філософської та теологічної думки, комунітаризмом. Ліберальна проблематика у даному випадку відступає на другий план, поступаючись місцем проблемам соціально-філософської парадигми християнської теології.

Етичний компонент, притаманний тій самій британській теологічній думці, набуває істотних переваг і в американському теологічному модернізмі. Так, В. Верпеховські на основі традицій богословської етики обґрунтовує принципову теоретико-методологічну позицію, в якій переважають проблеми трансцендентного та іманентного; історичизму та дескриптивності; таких парадигмальних форм філософської та теологічної рефлексії, як ідеалізм, скептицизм і нігілізм, що позбавлені реалізму соціально-політичного життя; ізоляціонізму християнства та заперечення цінності християнської

культури. Хоча в цілому В. Верпеховські лише узагальнює ідейну спадщину Р. Нібура, в її інтерпретації П. Рамсеєм, С. Хауервасом, Б. Віддунгом.

Зовсім іншої теоретико-методологічної форми набуває філософсько-теологічна думка в рамках теології процесу, представленої Е. Фарлі, Г. Кауфманом, Ш. Трейсі. При чому досить важливим є врахування того, що сама теологія процесу не має цілісності [16], і може бути поділена на два основні напрями, хоча і з загальною для теології процесу методологічною платформою. Ці напрями характеризуються відвертим ревізіонізмом, що ґрунтується на авторитеті К. Барта, та лібералізмом, позбавленим авторитетів. Останній розвивається на основі ідейної спадщини томізму, К. Барта, Р. Нібура та екуменічної теології, що сприймається з позицій теоретичного і методологічного релятивізму, обґрунтованому тяжінням ліберального напряму теології процесу до деяких методологічних напрацювань літературознавства, філософії, соціології та антропології. Це утворює певне специфічне проблемне поле теології процесу, яка переймається головним чином питаннями критицизму та пошуком відмінностей релігійних текстів різних релігійних і культурних традицій та спільнот (Г. Фрей, Р. Тімманн). Метою такого методологічного дисонансу стає розробка філософських форм апологетики, спрямованих на проблеми інтерпретації євангельських текстів та можливостей застосування до них філософської герменевтики.

Коротко підсумовуючи, можна зазначити, що сучасна християнська теологія перебуває на розпутьті в своїх теоретико-методологічних пошуках парадигми аналізу суспільних процесів. І поки що головним принципом такого аналізу стає критичний підхід, що привертає увагу перш за все, оскільки, з одного боку, дає можливість вести розмову про системність дослідницького підходу, який застосовується, наприклад, у католицизмі, та є наближенням за формою до соціальної філософії, а з іншого – призводить до викривлень у змісті не тільки соціальної доктрини, але й основ віровчення конкретної деномінації. Відтак, проблеми філософського та релігієзнавчого аналізу християнського суспільного вчення не в останню чергу пов'язані з методологічною ситуацією, що утворилася в теології останнім часом та є основою розвитку соціальної теологічної думки. Ураховуючи, що “ключовим фактором, відповідальним за зміну парадигм, є зіткнення різних культур”, одним з важливих питань у даному випадку стає аналіз методологічної бази конкретних філософсько-теологічних парадигм, які є основою формування та розвитку соціальних доктрин християнських церков, що дає можливість не тільки вичленити загальні напрями теоретичної рефлексії, але й встановити найбільш суттєві методологічні пріоритети сучасної християнської теології.

Список використаних джерел

1. Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание. – М.: Наука, 2005. – 306 с.
2. Grima G. Method in the Social Teaching of the Church // *Melita Theologica*. – 1982. – V.33. – P.11–33.
3. Habiger M. A Change in the Basis and Methodology of the Church's Social Teaching? // *Social Justice Review*. – 1988. – №79. –

P.19–25.

4. Beinert W. “Katholischer” Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? – Regensburg: F. Pustet, 1991. – 176 s.
5. Keating K. Catholicism and fundamentalism: The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”. – San Francisco: Ignatius Press, 1988. – 360 p.
6. Лобье де, П. Три града. Социальное учение христианства. – СПб.: Алетея, 2000. – 412 с.
7. Канапа Ж. Социальная доктрина церкви и марксизм. – М.: Прогресс, 1964. – 415 с.
8. English A. The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy. – London: Routledge, 2007. – 160 p.
9. Blond Ph. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology. – London: Routledge, 1997. – 392 p.
10. Curran Ch. E. Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis. – Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002. – 261 p.
11. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Ранер Карл. – М.: ББИ, 2006. – 662 с.
12. Бальтазар Х. У., фон. Теология истории. Очерк. – М.: Институт св. Фомы, 2006. – 136 с.
13. Кюнг Г. Куда идет христианство? Теология на пути к новой парадигме // *Путь*. – 1992. – №2. – С. 144–182.
14. McGrath A. Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution from the Sixteenth to the Twenty-First Century. – San Francisco: HarperOne, 2007. – 557 p.
15. Pannenberg W. Christianity in a Secularized World. – London: SCM, 1989. – 381 p.
16. Ковальчук С. Протестантский модернизм в США: анализ “процесс-теологии”. – Рига: “Зинатне”, 1991. – 136 с.

References

1. Kurtz P. Novyj skepticizm: Issledovanie i nadezhnoe znanie. – M.: Nauka, 2005. – 306 s.
2. Grima G. Method in the Social Teaching of the Church // *Melita Theologica*. – 1982. – V.33. – P.11–33.
3. Habiger M. A Change in the Basis and Methodology of the Church's Social Teaching? // *Social Justice Review*. – 1988. – №79. – P.19–25.
4. Beinert W. “Katholischer” Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? – Regensburg: F. Pustet, 1991. – 176 s.
5. Keating K. Catholicism and fundamentalism: The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”. – San Francisco: Ignatius Press, 1988. – 360 p.
6. Lob'e de, P. Tri grada. Social'noe uchenie hristianstva. – SPb.: Aleteja, 2000. – 412 s.
7. Kanapa Zh. Social'naja doktrina cerkvi i marksizm. – M.: Progress, 1964. – 415 s.
8. English A. The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy. – London: Routledge, 2007. – 160 p.
9. Blond Ph. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology. – London: Routledge, 1997. – 392 p.
10. Curran Ch. E. Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis. – Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002. – 261 p.
11. Raner K. Osnovanie very. Vvedenie v hristianskoe bogoslovie / Raner Karl. – M.: BBI, 2006. – 662 s.
12. Bal'tazar H. U., fon. Teologija istorii. Oчерk. – M.: Institut sv. Fomy, 2006. – 136 s.
13. Kjung G. Kuda idet hristianstvo? Teologija na puti k novoj paradigme // *Put'*. – 1992. – №2. – S. 144–182.
14. McGrath A. Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution from the Sixteenth to the Twenty-First Century. – San Francisco: HarperOne, 2007. – 557 p.
15. Pannenberg W. Christianity in a Secularized World. – London: SCM, 1989. – 381 p.
16. Koval'chuk S. Protestantskij modernizm v SShA: analiz “process-teologii”. – Riga: “Zinatne”, 1991. – 136 s.

Viter D. V., doctor in philosophy, senior researcher, professor of the department of philosophy and law, Dneprodzerzhinsk State Technical University (Ukraine, Kiev), vdv_n@mail.ru

Philosophical and theological reflection of the social doctrine of the Church: the question of the approach and method

The questions of modern principles and approaches of social problematic theoretical reflection development in the Christian theology considered; the main

direction, that updated in aspect methodology of theological research the social problems determined. The questions of modern principles and approaches of social problematic theoretical reflection development in the Christian theology considered.

Keywords: Christianity, liberalism, methodology, philosophy, social doctrine, society, theology.

Витер Д. В., доктор философских наук, старший научный сотрудник, профессор кафедры философии и права, Днепродзержинский государственный технический университет (Украина, Киев), vdv_n@mail.ru

Философско–теологическая рефлексия социальной доктрины церкви: вопросы подхода и метода

Рассматриваются вопросы развития современных принципов и подходов к теоретической рефлексии социальной проблематики в христианской теологии; определяются основные направления, актуальные с точки зрения методологии теологического исследования общественных проблем.

Ключевые слова: либерализм, методология, общество, социальная доктрина, теология, философия, христианство.

* * *

УДК281.96:233

Вергелес К. М.

кандидат філософських наук, ст. викладач, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (Україна, Вінниця), kvergeles@gmail.com

ПРАВОСЛАВНА АНТРОПОЛОГІЯ: ГОЛОВНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Аналізується православна антропологія в плані розробки її головних методологічних засад. Розглядаються три головні принципи православної антропології – христологічний, пневматичний, особистісний. Основним положенням є те, що людина є особистістю, яка наділена високою духовністю, власними уподобаннями, яка реалізує свою свободу.

Ключові слова: людина, особистість, православна антропологія, методологія, принципи, свобода, Боголюдство, Боговітлення.

Сучасний період характеризується особливою увагою до проблеми людини – це стосується, в першу чергу, таких наук, як філософія, релігієзнавство, психологія, біологія, культурологія, етика та ін. Справа в тому, що сучасна людина опинилася в кризовій ситуації – з одного боку, економічна криза, що просякає практично всі суспільства, а з іншого боку, – криза духовна, яка розпочалася ще у кінці ХХ ст.

Людина проникла не тільки в таємниці мікросвіту, але й в простори космосу. Сьогодні відбуваються бурхливі соціальні, культурні, релігійні зміни. Відбувається й процес перетворення людини, її розуму і почуттів, який незмінно пов'язаний з посиленням особистісного початку, як в галузі соціальних змін, так і в галузі культури, релігії, історії, психології та ін. Саме це з необхідністю вимагає більш глибокого і всебічного, комплексного дослідження сутнісних характеристик людини, її функцій в соціумі, її відповідальності й її можливостей як духовної істоти. Людина – це найбільша цінність з усіх цінностей, що існують на Землі. І водночас – проблема людини – вічна і завжди найактуальніша. Вона розкриває глибинні світоглядні питання про місце і призначення людини в світі, який пізнається і перетворюється самою людиною і заради неї. У світі немає нічого складнішого, ніж соціум, а в самому соціумі найбільш велична проблема – це людина. Проблема людини є філософсько–релігієзнавчою проблемою настільки, оскільки і філософія, і релігія є проблемами суто людськими. Сьогодні українського суспільства – це постійні пошуки миру, духовності й моралі, які дозволять

побудувати громадянське суспільство. І не останню роль у цих пошуках відігравала та відіграє православна антропологія.

Людина в релігії, її почуття, думки та мрії привертала увагу багатьох дослідників – як вітчизняних, так і зарубіжних. До таких відомих вчених слід віднести праці С. Аверінцева [1; 2], М. Бердяєва [3], Б. Вишеславцева [4], П. Гайденко [5], Ф. Голубинського [6], В. Горського [7], С. Грузенберга [8], С. Кримського [9], В. Панненберга [12; 13], К. Ранера [14], М. Філіпяка [15] та ін.

Православна антропологія потребує своєї методології, а в зв'язку з тим, що православна антропологія є приналежною до богослов'я, тоді й методологія її буде, у певній мірі, знаходитися в богословському просторі, торкатися богословських проблем. В якості предмету православної антропології необхідно виділити людину, причому людину віруючу. Йдеться про людину, яка має містичний та Богоодкровенний досвід. Православна антропологія з'являється на ґрунті біблійної антропології. Однією з головних проблем біблійної антропології є глибокі розрізнення між старозавітною і новозавітною антропологією. Боговітлення принципово змінило ставлення не тільки до людини, але й до її майбутнього. Деякі православні дослідники вважають, що християне розглядають Старий Завіт крізь призму Нового Завіту. Тобто, йдеться про різне тлумачення, наприклад, потойбічного життя людини, прощення гріхів та ін.

Одним із важливих текстів Біблії є “Шестоднев”. Справа полягає в тому, що осмислення, тлумачення, вся екзегеза “Шестоднева” є найважливішим джерелом антропологічного знання. Зовсім інше значення мають історичні тексти – вони, безперечно, не являються протоколами долі та описуваннями змін у житті людини, але свідчення про життя пращурів відкривають для нас великі можливості дізнатися про найважливіші події: про життя і смерть, любов і ненависть, про зустрічі з людьми і Богом, про праведність і пристрасті. Біблійна старовина – це генеза культури, релігії, мови. Водночас, за допомогою реконструкції, можна побачити особливості мислення попередніх генерацій, їх віру, страхи та надії, зрозуміти їх внутрішній світ.

Слід зазначити, що типовими для старозавітних текстів є пророцтва, а їх зміст, у багатьох випадках, наповнений антропологічними характеристиками. Деякі з пророцтв й дотепер залишаються таємницею, яку тільки прагне відкрити святоотецька екзегеза. Антропологія Старого Завіту в концептуальному сенсі розкривається у цілісній системі понять. Безперечно, ці поняття не мають достатнього рівня науковості, вони – суто богословські й поетичні. До них належать наступні поняття: “душа”, “дух”, “тіло”, “плоть”, “слово”, “доля”, “Бог”, “Божественне”, “Одкровення” та ін. Наприклад, таке поняття як “образ Божий” з'являється тільки в перших главах Буття, пізніше – ні, а термін “серце” – це поняття більш пізньої антропології. Старий Завіт у цьому аспекті не є усталеним і це є теж важливим аспектом для біблійно–антропологічних досліджень. Старий Завіт у більшій мірі звертався до внутрішніх потенцій людини, але не знав про порятунок. Не йдеться й про свободу, творчість та обожнення людини