

9. Нойман Э. Леонарда да Винчи и архетип матери / Пер. с англ. // Психоанализ и искусство. – М.: Ваклер, 1996. – С.95–152.

10. Тодоров Ц. Теория символа / Ц. Тодоров / [Пер. с фр. Б. Нарумова]. – М.: Дом Интел. Книги, Рус. Феноменом. Об-во, 1998. – 408 с.

11. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Издательская группа «Прогресс–Культура», 1995. – 624 с.

12. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

13. Хайдеггер М. О «Сикстинской мадонне» / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С.262–264.

14. Щур Е. Не слушай великих: почему правила жизни Стива Джобса вам никак не помогут [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

#### References

1. Bart R. Ritorika obraza // Izbrannye raboty: Semiotika. Pojetika: Per. s fr. / Sost., obshh. red. i vstup. st. G. K. Kosikova. – M.: Progress, 1989. – 616 s.

2. Belyj A. Simvolizm kak miroponimanie / A. Belyj / Sost., vstup. st. i prim. L. A. Sugaj. – M.: Respublika, 1994. – 528 s.

3. Bidermann G. Jenciklopedija simvolov / Per. s nem. / Obshh. red. i predisl. Svencickoj I. S. – M.: Respublika, 1996. – 335 s.

4. Bodrijar Zh. Simvolicheskiy obmen i smert'. – M.: Dobrosvet, 2000. – 387 s.

5. Golan Ja. Mif i simvol. – M.: Ruslit, 1993. – 375 s.

6. Kant I. Kritika sposobnosti suzhenija / Kant I. Sobr. soch. V 8 t. – M., 1994. – T.5. – 568 s.

7. Losev A. F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo / A. F. Losev. – 2-e izd., ispr. – M.: Iskusstvo, 1995. – 320 s.

8. Lotman Ju. M. Simvol v sisteme kul'tury // Stat'i po semiotike i topologii kul'tury. Izbr. stat'i v 3-h t. – Tallin: Aleksandra, 1992. – T. I. – 526 s.

9. Nojman Je. Leonarda da Vinchi i arhetip materi / Per. s angl. // Psihoanaliz i iskusstvo. – M.: Vakler, 1996. – С.95–152.

10. Todorov C. Teorija simvola / C. Todorov / [Per. s fr. B. Narumova]. – M.: Dom Intel. Knigi, Rus. Fenomenom. Ob-vo, 1998. – 408 s.

11. Toporov V. N. Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovanija v oblasti mifopojeticheskogo: Izbrannoe / V. N. Toporov. – M.: Izdatel'skaja grupa «Progress–Kul'tura», 1995. – 624 s.

12. Tjerner V. Simvol i ritual. – M.: Nauka, 1983. – 277 s.

13. Hajdegger M. O «Sikstinskoj madonne» / M. Hajdegger // Raboty i razmyshlenija raznyh let. – M.: Gnozis, 1993. – С.262–264.

14. Shhur E. Ne slushaj velikih: pochemu pravila zhizni Stiva Dzhobsa vam nikak ne pomogut [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

**Matviienko O. I., PhD, lecturer in philosophy, Uzhgorod National University (Ukraine, Uzhgorod), [lepan@ukr.net](mailto:lepan@ukr.net)**

#### The symbol in the worldview system

*The worldview features and patterns depend on many factors forming a relatively well-established unity. During the historical development, some factors take priority while others are losing their influence on formation of worldview system. The phenomenon of symbolic tools is held constant under any worldview processes.*

**Keywords:** picture of the world, historical development, worldview features and patterns, priority, symbolic tools, invariant.

\* \* \*

УДК 261.7

**Левченко Т. Г.,**  
кандидат філософських наук, доцент  
кафедри філософії та політології, Університет  
державної фіскальної служби України  
(Україна, Ірпінь), [nnguman@mail.ru](mailto:nnguman@mail.ru)

#### ТРИАДА «ВІРА–НАДІЯ–ЛЮБОВ» У ТЕОЛОГІЇ НОВОГО ЗАВІТУ

*Досліджуються головні тенденції в розв'язку тлумачення віри, надії, любові в новозавітній християнській традиції. Для Христа, апостолів Івана та Павла, головною категорією в триаді стає Любов (Agape, Caritas), що трактується не лише як головна властивість Бога, але як Його сутність. Така «любов, що дарує себе» характерна як для внутрішнього життя Божественної*

*Трійці, так і для діяльності Бога в творенні, втіленні, благодаті та спасінні. Бог є вірним і надійним, Благом і Істиною, саме як Любов, що дарує себе. «Віра, надія, любов» трактуються і як природні для людини психологічні акти, предметом яких є Бог, і як надприродні інтуїтивні акти пізнання Бога і сонання з Ним. Таким чином, створюється містико-метафізична інтерпретація триади «віра, надія, любов».*

**Ключові слова:** цінності, чесноти, віра, надія, любов.

В епоху глобальних трансформацій і постмодерну відбуваються радикальні зміни в суспільному й інтелектуальному житті, що потребують переосмислення понять віри та раціональності. Перш за все, інтенсивне переосмислення поняття віри пов'язане із теоретичними сумнівами у легітимності кордонів, які модерним світоглядом проведені між сакральним та секулярним. Практичне «повернення релігії» в публічну сферу також стимулює науковий інтерес до фідеїзму, ставить питання про місце особистої та спільнотної віри між науковою переконаністю у правильності знань, з одного боку, і фанатичним марновірством, з іншого боку. Усе важливішою стає актуалізація цінностей віри та любові, особливо після кризи 2008 року, багато у чому викликаною корупцією моралі, втратою солідарності та відповідальності. Звернення до основних цінностей християнської моралі передбачає їх адекватне осмислення, яке б спиралося на результати сучасної біблеїстики.

Прикладом традиційного аналізу концептів віри, надії та любові у Новому завіті є відповіді статті у «Словнику Нового Завіту» під редакцією Г. Кіттеля. Написані або самим Р. Бульгманом, або під його впливом, ці статті вже встигли втратити свою актуальність. Справа у тому, що уявлення теологів початку і середини ХХ століття про новозавітний концепт віри все ще були зумовлені більше їх теологічними системами, ніж біблійними текстами. Це не давало можливості досягти об'єктивного розуміння пов'язаних із «вірою» концептів любові та надії.

*Мета дослідження* полягає у комплексному філософсько-релігійознавчому аналізі новозавітної традиції тлумачення концептів віри, надії, любові.

Автори Нового завіту, виражаючи вчення Ісуса Христа та особисті погляди, розвивають вчення старозавітних авторів про вірність, надійність та любов як властивості Бога. Але при цьому принципово міняється роль любові. Любов тлумачиться вже не просто як одна із властивостей волі та сутності Бога, а як Його сутність. Відповідно до цього вірність та надійність Бога спричинюються Його любов'ю, а віра і надія людини стають вірою в любов та надією на любов. Таким чином, якщо в Старому Завіті центральною властивістю Бога та людини була вірність-віра, то в Новому завіті – любов. Доказ та розвиток цієї висхідної тези вимагає нового прочитання текстів Євангелій та Послань апостолів. Нажаль, звичайними для аналізу ключових місць Нового завіту, в яких йдеться про віру, надію та любов, є мотиви теологічні, а той й конфесійні. В той же час ці тексти мають велике філософське значення: хоч це тексти релігійної традиції, але апостоли Іван та Павло мали ґрунтовну теологічну та загальну освіту, і могли виражати складні ідеї власного об'єктивно-ідеалістичного світогляду. Ключове значення для розуміння поняття любові в новому завіті мають Перше послання ап. Івана та «Гімн любові» із 13 глави Першого послання до Коринтян апостола Павла. Світоглядна категорія надії розробляється майже

виключно в посланнях ап. Павла та його виступах, зафіксованих в книзі Діян Апостолів. Для розуміння категорій віри необхідно також виявити філософське та світоглядне значення цілого ряду тверджень не лише апостолів Павла та Івана, але й самого Ісуса Христа. Адже саме твердження Ісуса Христа щодо віри, надії та любові, безумовно, стали висхідними щодо розуміння цих категорій в християнській традиції, так само як в творах апостолів Івана та Павла знаходимо першу, але надзвичайно глибоку, рефлексію щодо цих категорій, що завершилась у ап. Павла формуванням тріади «віра, надія, любов».

В першому посланні ап. Івана (4:8) знаходиться теза, що стала центральною для всієї новозавітної теології. Апостол стверджує: «Бог є любов», ho Theos agape estin. Видатний український та російський патролог та біблеолог Микола Сагарда в своєму філологічно-теологічному коментарі на це місце з Нового Завіту зазначає: «Предики агаре поставлений без частки та виражає не якість лише, якою Бог володіє, але якість, якою Бог володіє, але якість, яка охоплює все, що Бог є: Бог не тільки має любов, але Він є любов, Він повністю любов, любов і нічого більше; Його сутність – любов. Любов є не лише визначення божественної волі, але є іменем для моральнісної природи Бога в її суттєвому та незмінному характері...» [1, с. 561].

Бог є любов і при чому любов–агаре. В давньогрецькій мові це слово було мало вживаним і означало любов, що прагне дати щастя істоті, яку любить, або в термінології М. Гартмана – «любов, що дарує». Слово агаре було свідомо використано перекладачами Тори на грецьку мову як відповідне за своїм значенням давньоєврейському «ахаб», любов. В Новому Завіті знаходять всій розвиток мотиви жертвовності любові, любові як дару, любові, як життя, що саме себе дарує через власну повноту. І слово агаре виявилось дуже вдалим для виразу саме такого виду любові, так само як слово egos було точним для виразу осмисленого Платоном виду любові. Очевидно, що «ерос» як прагнення до повноти життя не могло бути виразом для поняття любові як повноти життя, що дарує себе. Любов, що прагне до Предмету любові – це ерос, спрямований від нижчого до більшого, від «бідності» до «багатства», від всього до Єдиного. Любов Повноти Життя, що любить інше, породжує його чи творить, дарує не лише блага, але й себе, Повноту Життя – це агаре, спрямована від повноти життя до всього – чи нижчого, чи вищого. В християнській літературі періоду грецької патристики відомі випадки використання поняття еросу для позначення любові людини до Бога, але сам Бог є саме агаре і всезагальна любов, що дарує себе – це саме агаре. А оскільки саме жертвна любов є в центрі християнського світогляду, то і відповідний термін набув свого поширення. В давньогрецькій мові існують ще два слова і значенням любов: філе для позначення любові–дружби та ... для позначення сімейної любові. Ці два терміни, очевидно, також не були вдалим для позначення феномену всезагальної жертвовної любові. Але не слово агаре зумовило християнську концепцію любові, а навпаки.

Любов як сутність Бога проявляється перш за все в самому Божественному житті. Бог, будучи Любов'ю, не може породити Когось Божественного, але Іншого, ніж

Він Сам. Бог–«Я» породжує «Ти» Сина та «Ти» Святого Духа, будучи спонуканим до цього власною любов'ю.

Бог, як Любов за сутністю та Любов за життям Трьох Особистостей, проявляє власну любов у творенні світу. Сам задум створення світу народжується в спілкуванні любові Трьох Божественних Особистостей. А ціллю Бога є дарування щастя як просто існування, так і блаженного життя в Богові для розумних створених істот, інших ніж Він сам. Така ціль творення також характеризує Бога як любов, що прагнула для примноження любові.

Любов, до якої покликаний християнин, є жертвовною любов'ю дарування себе, свого життя, а не любовним прагненням до Предмету любові. Навіть у відношенні до Бога, християнин покликаний власне не до прагнення до Бога, а до жертви власним життям заради Богові. Християнин прагне до Бога не через трансценденцію до Нього, а через жертвну смерть свого життя, через жертву любові, коли життя віддається Богові та ближньому, віддається в любові заради любові, в надії на воскресіння свого життя в Богові та вічне буття в Ньому як Любові. Така діалектика, коли прагнення до Бога стає жертвою духовного вмирання, а не наростанням життя, як у Платона, і показує глибину зміни поняття любові: агаре не доповнює платонівський ерос, а повністю замінює його; вже не логіка прагнення як такого, а логіка дарування свого життя Богові.

Саме через те, що любов до Бога та ближнього є жертвовною агаре, можливі ті характеристики любові, що зазначені в знаменитому гімні апостола Павла про любов із Першого послання до Коринтян.

Перш за все, ап. Павло зазначає, що любов є єдино важливою для життя та спасіння (1 Кор. 13:1–3). Той, хто має любов – той і існує, живе. Власне жити – це жити в Богові. Бог є любов. Любов є життям Бога. Той, хто не має любові, не має Бога в собі, не має Божого життя. Той же, хто поза Богом – власне і не існує, є «ніщо» (1 Кор. 13:2). Наявність будь яких природних і надприродних властивостей, будь–які подвиги і жертви не можуть замінити любові. Якщо наявна любов – людина існує в Богові. Якщо любов відсутня, то не дивлячись на будь–які чесноти та дії – людина не існує в Богові, тобто не має Життя.

Ап. Павло описує властивості любові. «Любов довготерпить, любов милосердствує» (1 Кор. 13:4). Довготерпіння є проявом жертвовної любові, коли особистість, що любить, жертвує чимось із свого життя заради інших, поступається «простором життя» для інших. Це пасивна жертва, коли інших особистість «терпить», як би вони не діяли по відношенню до неї. Така пасивна жертва, значення якої багато разів підкреслено Ісусом Христом в своїх проповідях, коріниться в активній жертві – милосерді, милості. Остання характеристика любові приписувалась Богові та праведнику ще в Торі. Милосердя (євр. «рахамим») – ніжна любов, що співчуває всім як рідним та діє на їх користь, милість (євр. «хесед») – це свідомо доброта, що дарує блага іншому, що є вірним [2, с. 560–561]. Милосердя, милість – це активне дарування життя іншому, активна жертвна любов. Таким чином, за ап. Павлом активна та пасивна жертвовність є першими характеристиками любові. І саме оскільки любов є довготерпінням та милосердям, задрість, пиха,

гордість, бунтарство, егоїзм, гнів, бажання зла, радість від несправедливості є протилежними щодо любові, повністю несумісними з нею (1 Кор. 13:4–6). Жертовній любові властива підтримка істини, віри, надії, для неї характерні прощення та витримка (1 Кор. 13:6–7). Зі слів ап. Павла витікає, що істина, віра та надія є властивостями любові. Але фактично стверджується, що любов є джерелом ствердження істини в житті, і завдяки любові існує віра та надія.

Апостол Павло стверджує вічність любові, її постійність, на противагу тимчасовості віровчення пророків та знань містиків (1 Кор. 13:8–12). Любов є самим Богом, самим Божим життям, а тому є вічною. Любов є суттю і життя людини в причетності до Бога, сутністю вічного існування людини в Богові, спокоєм повноти життя в Ньому. Знання Бога містиками (духовний досвід спілкування з Ним) та віровчення пророків є тимчасовими, і лише сам Бог та життя в Ньому є вічними. Віровчення пророків та духовне знання містиків існують як причетність до Бога, і вони вже є великими досягненнями для людини, але любов є принципово вищою за них, оскільки любов – це не лише причетність до Бога, але Сам Бог. Віровчення пророків, духовне знання та любов як причетності до Бога є однаково екстатичними станами людини. Але любов вища і як причетність, оскільки є її повнотою. Повнота причетності до Бога в любові, повнота переживання Бога, вивисує над духовним знанням Бога та духовним пророчим видінням Його, як частковими переживаннями Бога. Благовістя Нового завіту є вищим за пророчі вчення та видіння, за духовні знання, лише тому, що є виразом любові. А самі віровчення та видіння пророків та духовні знання містиків мають власну повноту не лише в есхатологічній любові, але й її виразі – Благовісті. Любов та благовістя її є сповненням духовних прагнень та знань. Будучи есхатологічною перспективою любов є реальність і тепер, оскільки є вічною, а «тепер» (nun) не є виключеним із причетності до вічності.

Апостол Павло наголошує, що крім пророчеств та знань, любов «тепер» проявляється разом з вірою та надією. «Тепер перебувають віра, надія, любов, – оці три. А найбільша між ними – любов» (1 Кор. 13:13). Звичайно перекладають слово *menēi* не як «перебувають», а як «залишаються», але нам здається, що апостол хотів сказати, що стабільність вічної Божої любові тепер проявляється в стабільності темпоральних, але постійних в своїй діяльності людських віри, надії та любові. Віра і надія і самі переростають в свій максимум в любові, і зазнають цього ж перетворення через посередництво віровчення пророків та духовного знання. Адже екстатичні видіння пророків є певним здійсненням віри, а містичний досвід – здійсненням надії. Але такі здійснення є частковими, а любов є повним здійсненням всього – віри та надії, пророцтва та знання. Любов є повнотою Божественного життя, і перебування в ньому робить «знятими» віру та надію, пророцтво та знання. Дійсно, віру Богові, надію на нього, знання та пророцтво, людина має перебуваючи поза Богом і маючи з ним лише певні відносини причетності, більшої чи меншої. Так само людина і має любов до Бога. А перебуваючи в Богові, людина перебуває в Любові, живе Любов'ю, тоді як все інше

вже є здійсненим та перестало мати місце. В тому числі відпадає любов до Бога як прагнення до Нього, але вона ж існує як людський спосіб життя в єдності з Любов'ю, життям Любов'ю.

Життя людини є життям в причетності до Бога, в благодаті. Благодать – це Божий дар людям, дар Його як доброго, люблячого, милосердного. В грецькій мові «харіс», благодать було словом для позначення то, що приносить радість, насолоду, щастя. В Новому Завіті словом благодать називається лише одне, що згідно із апостолами дарує людям благо – Божя дія заради людей, для людей [3, с. 111]. Бог власними діями робить людей причетними до Себе, до перебування в Його діях. Така теорія причетності як діяльності Бога та буття в діяльності Бога була б якоюсь метафізичною механікою, якби не одне: ця діяльність Бога є любов'ю.

Отже, благодать як вияв Бога–Любові є любов'ю. Благодать не може не бути любов'ю, хоча чим би ще не був благодатний дар. А тому всі дари благодаті, і в тому числі віра та надія, – є любов'ю. Найважливішими характеристиками віри та надії є те, що вони перш за все є різновиди любові.

Таким чином, любов вже не є просто властивістю волі – такі погляди авторів Старого Завіту, але саме способом життя, життям. Те що любов є властивістю життя, не пов'язаною спеціально із здібністю волі, робить любов в Новому Завіті більш загальною реальністю в порівнянні з її статусом в старозавітному світогляді. Любов не тлумачиться в Новому завіті в якості прояву всіх властивостей людини в їх цілісності, як думають деякі дослідники. Любов є саме життям, способом життя, що є більш загальною реальністю, ніж прояв всіх властивостей людини в їх цілісності.

М. Гартман, досліджуючи таблиці цінностей, віднайдені людством в історичному розвитку, переконливо доводить, що християнська цінність жертовної любові, «любові, що дарує», має велике значення для філософії взагалі та етики зокрема. В європейську та світову духовність було привнесено новий принцип моральності, принципово інший, ніж антична полісна справедливість. І справедливість античності, і любов християнства, були принципами життя. Але справедливе життя античності ґрунтувалося на самій людині та її розумності, а життя в любові християнства – на Богові та людській вірі.

Звичайними твердженнями для християнства є положення, що Бог спасає людину, дарує їй блаженне життя в причетності до Себе, за віру. Стверджується, що Бог своєю абсолютно вільною волею вирішив спасати за віру особистості в Боголюдину Христа як особистого спасителя. Але спасительна віра в дійсності є різновидом любові, і Бог спасає за любов. Спасительна віра і є особистою люблячою вірою: така віра, що любить лише Любов і надіється лише на Любов, що єдине лише може спасти. Бог є особистий Спаситель, оскільки є Любов. Спасіння – це відносини особистої любові. Спасє Особистість–Бог, що любить. Спасє особистість людини, яку любить. Людина приймає Бога як свого особистого спасителя, тому що любить Бога. В вірі вже є любов, і в покаянні і в наверненні до Бога. І виправдання – це Любов–Бог, який любов'ю–благодаттю за любов віри спасає люблячого. Любляча віра та віруюча любов одне й те саме. Любов – суть євангельської віри.

«Неможливо сумніватися в тому, що Ісус вважає умовою спасіння ту саму праведну довіру до Бога, що й давні пророки» [4, с. 54]. Але тепер ця віра як вольова довіра до Бога існує у відносинах любові з Любов'ю. Ці відносини настільки реальні для людини, що їх переживає, що віра отримує власне підґрунтя в цьому досвіді любові, – так само як і надія. Адже надія на блаженство Царства Божого можлива завдяки досвіду любові – «Царство Боже в його цілющій і спасенній силі справді відчутне, але водночас в усій величчій його все ще не можна побачити» [Там само]. Тобто, надія отримує основу для себе переживанні початку Царства Божого, коли Ісус творить власні чудеса, але одночасно і залишається можливою саме надіятися, оскільки реальність Царства ще не виявлена з усією силою, а тому воно є предметом надії, а не знання.

Ісус не лише Син Божий, але й людина, і його людська віра «рухає гори» – зціляє хворих та воскресає їх не лише його Божественна Сила, але й його людська віра, «цілковите покладання на всемогутність Бога, що ним відзначається Ісус» [Там само].

В Старому завіті віра як довіра до Бога є довірою до Його слів та обіцянок. Ісус вимагає такої довіри до своїх слів. Також Ісус претендує на те, щоб йому довіряли так само, як Авраам та інші праведники Старого завіту довіряли самому Богові. Основу в цьому сам Христос та апостоли бачать лише в одному: Ісус Христос – теж Бог, Його слова – це слова Бога. Таким чином, в Новому Завіті не з'являється нового предмету для віри та надії, але таким Предметом так само, як і в Старому завіті, є Бог, а також існування в причетності до Бога. Старозавітна віра в Бога знаходить власне природне продовження в вірі в Ісуса Христа: довіра Богові стає довірою Його Синові.

У Новому завіті лише саме це існування в причетності тлумачиться як відносини любові, які вже наявні через кроки Бога назустріч людині, зроблені через життя та смерть Ісуса Христа. Людина, вірячи та надіючись, вступає в ці відносини любові, а отже віра та надія, в порівнянні із Старим завітом, мають характер менш вольовий і героїчний, але більш життєво-екзистенційний. Принципово важливо, що й в Новому завіті віра не стає пізнавально-гіпотетичною вірою, а залишається довірою, – хоч це вже довіра не стільки волі, скільки всієї особистості людини. Новозавітна віра є вірою faith, а не believe, довірою до Бога, а не гносеологічною «впевненістю» в пізаному. Автори Нового завіту вважають, що людина покликана не до пізнання Бога, а до відносин любові з Богом, до особистого життя в Богові. А тому завдання гносеологічно вірити в Бога, щоб цим замінити знання про Бога і знання Бога – не є серед цілей життя християнина, згідно із авторами Нового Завіту. Гносеоцентризм, характерний для світогляду Нового часу, в християнському світогляді самому по собі відсутній – в центрі уваги саме життя, хоча і надприродне. Автори Нового Завіту, так само як і Старого, вважають, що людина вже достатньо знає Бога ще до того як йому повірити, а тому віра не тлумачиться як заміник знання чи початок пізнання, а оцінюється як акт життєвий, екзистенційний. Знання Бога в Старому Завіті ґрунтувалося на спілкуванні пророків із Ним, на чудесах Бога, очевидних для

всього народу. В Новому завіті знання Бога є ще більш очевидно-на явним: Христос творить очевидні чудеса, говорить надприродні, але такі незаперечні істини, відкриває таку ідеальну моральність та любов, що можуть бути лише Божественними. Ці очевидності дозволяють говорити авторам Нового Завіту про те, що не лише апостоли, але й всі християни споглядають Божественне Життя, життя жертвовної любові, не лише на Хресті, але й в кожній дії Христа, в кожному Його слові та чуді. Очевидність Божественного характеру жертвовної любові Христа стає причиною очевидності буття Бога та Його Сина. Люди, що не вірять, – не вірять незважаючи на очевидність. Люди, що вірять, – вірять в згоді із очевидністю. Така нова ситуація збільшення простору для віри робить невір'я гріхом, що не має виправдань. Одночасно, і в Новому Завіті є простір для безосновної віри. Наприклад, в шостій главі Євангелія від Івана описується як Христос вимагає від іудеїв та власних учнів віри в те, що життя в Богові дарується через споживання Його тіла та крові. Такого роду твердження можуть бути прийняті лише вірою – довірям, що не має для себе жодних раціональних чи нерациональних очевидностей. Христос тут ставить учнів в ситуацію, аналогічну із тією, що була у Авраама, коли Бог дав йому ірраціональний наказ принести в жертву власного сина. Віра по відношенню до таких слів та наказів може бути лише вольовою чи екзистенційною довірою – перша виявлена Авраамом, друга виявляється християнами. Але загальна віра Богові через Христа, Його дії та слова, отримала на свою користь цілий світ очевидностей. Все життя Христа – від Різдва до Другого Пришестя є новим полем для віри, яке не утруднює її, але дає вірі більше підстав. Дж. Сантаяна правильно наголошує, що Євангеліє сповнене надзвичайно переконливих образів, в які хочеться вірити, які полонять уяву людини, стають простором для релігійної віри та думки, знання і життя [5, с. 95–121]. І всі ці образи є породженням агапе, жертвовної любові, що виявилась як сутність Божественного життя.

Таким чином, в Новому Завіті віра є вірою Любові, а надія – надією на Любов. Віра в Вірного своїм обіцянкам Бога перетворюється в віру в Бог-любов Трьох Особистостей, Бога-Творчу Любов, Бога-спасаючу любов. Христос усвідомлюється як виконання надії людства – подолання смерті. Але з'являється і нова надія – на друге пришестя месії. Христос виконав обіцянки Бога, але й дав нові, а тому віра і надія знову спрямовані в майбутнє, яке може створити лише Бог. Зв'язка любові з телеологією виникла ще у Платона. Телеологічність віри та надії виникає в Старому завіті, тому що для давніх євреїв в їх світогляді є Кому вірити і є на Кого надіятися. Християнство зберігає телеологічність віри, надії та любові, що буде переосмислена Кантом в його вірі розуму та прийнята в українській філософії В. Шинкарука [6; 7].

Телеологічність віри та її тотожність із надією через таку спрямованість на майбутнє виражені в ключовому місці послання до Євреїв: «Віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого. Бо нею засвідчені старші були. Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталося видиме. ... Догодити ж (Богові) без віри не можна. І той, хто до Бога приходить, мусить вірувати Богу, – що

Він є, і тим, хто шукає Його, Він дає нагороду» (Євр. 11:1–3, 6). Згідно із цим уривком, віра спрямована в майбутнє, якого ще немає. Бог існує, і праведники навіть спілкуються з ним. А от майбутнє не існує, і пізнати його як наявне і очевидне – неможливо. Майбутнє існує лише для Бога, оскільки Він є вічним і всі часи – наші минуле, теперішнє і майбутнє для Нього однаково існують і очевидні. Бог є повним паном майбутнього. Маючи надію на майбутнє блаженство, християни в цій надії можуть покладатися лише на Бога, на Його вірність власним обіцянкам, на Його самототожність, на неможливість для Нього перестати бути Благим і Любов'ю. Так само предметом віри є вже минуле, яке все не є очевидним – наприклад, сам момент створення світу. Віра в минуле, події якого дають підставу для надій на майбутнє – суттєва для християн. Віра Богові є підставою для надій на виконання сподіваного, на досягнення майбутнього блаженства, яке є невидимим. Адже під «невидимими предметами» (Євр. 11:1) не слід розуміти якогось ідеального світу, невидимого для чуттєвих очей, але такого, що споглядається інтуїцією–вірою. Така інтерпретація, розповсюджена серед російських релігійних філософів, була виправданою, якби ап. Павло був не християнським апостолом і єврейським мислителем, а платоніком і прибічником вчення Філона Олександрійського. Згідно з думкою ап. Павла, ясно вираженою в першій главі послання до Римлян, існування Бога є очевидним, так само як і вимоги природного морального закону, існування і життя ангелів. Невидимим є лише майбутнє, і християни не знають яким саме буде це блаженство Царства Божого. В Євр. 11:6 ап. Павло теж не говорить, що необхідно вірити в існування Бога. Це єдине місце в Біблії, де взагалі міститься твердження яке можна інтерпретувати як згадку про необхідність віри в існування Бога, а не знання, що Він є. Але грецький оригінал можна перекласти буквально лише так: «мусить вірувати Богу, – що Він є». Тобто мусить вірити Богу, який з'являвся і ясно засвідчив власне існування. Це Бог, що з'являється різноманітними способами і говорить «Я Бог Авраама, Ісаака і Якова», «Я Бог, що вивів Ізраїль із Єгипту», «Я є Той, Хто є». Отже, мова йде про віру–довіру Богу, який засвідчує власне існування, і вимагає віри в ці свідчення, а не віри в «докази існування», розроблені розумом. Віра пов'язана з очікування нагороди за праведне життя, життя в вірі та надії. Нагорода, що дається за віру, згідно із твердженнями Євр. 11:6 – це не теоретично–пізнавальна віра, але життя в довірі Богові. Той хто, живе в довірі Богові виконує всі заповіді Бога, слухається Його слів, живе в надії на Бога та любові до Бога. Теоретична віра як визнання існування Бога не є власне вірою, адже і демони знають, що Бог існує – а отже і вірять в це. Власне вірою є лише віра–довіра. Апостол Павло, як і інші автори Нового завіту, в розумінні віри наслідують давньоєврейську традицію. Немає жодного місця в Новому Завіті, з якого було б видно, що віра–довіра замінюється на теоретичну віру, віру–впевненість в містичному знанні, чи віру–впевненість в гіпотетичному знанні. Віра завжди залишається вірою–довірою, і пізнавальний елемент є другорядним, але він все–таки є – адже будучи життям, віра не може не знати себе.

Надання пізнавального значення вірі, надії, любові – як надприродним актам інтуїтивного пізнання Бога, пов'язане з осмисленням цієї тріади як виразу життя в Богові. Покликання людини – жити в причетності до Бога, і, живучи в причетності, – бачити Його і вірити і Нього (Ів. 6:40). І люди, живучи «біля Бога», визнають, що «повірили і пізнали» Божественність Сина (Ів. 6:69), а через це – пізнали Бога взагалі. Так само надія дає пізнання майбутнього царства Божого, на яке власне і мають надію. Любов як суть життя з Богом, дає пізнання самого Бога як любові та пізнання єднання з Ним як зв'язку любові. Віра, надія, любов не є при цьому актами містичної чи інтелектуальної інтуїції, але актами життя, що пізнає через своє життя вище Життя, пізнає єдність свого та Божого життів, їх життєве переплетіння, що наявне при всій різниці між безконечним і конечним. Віра, надія, любов не є виразниками «цілісного» чи «сердечного» пізнання – всі вирази вводили б в оману власною свободою для найрізноманітніших інтерпретацій. Слід говорити про пізнання життям, при чому це життя – любов, а тому – про пізнання любов'ю. Лише такий інтуїтивізм життя–любові може бути прийнятним для авторів Нового завіту в їх тлумаченні віри, надії, любові.

Віра як життєве пізнання Бога має власне продовження в вірі як пізнанні та прийнятті віровчення. З часом віра як визнання вчення церкви стане головним для католицької теології, але в ново завітні часи віра як прийняття вчення – елемент віри як життя. Прийняття благовістя, є не стільки прийняття вчення Христа і апостолів, що веде до спасительної віри як прийняття Христа як особистого спасителя. Така поетапність характерна для теологічного аналізу пізніших часів, відсутня в новозавітних свідченнях. Прийняття вчення – це прийняття Слова–Христа. Розриву між вірою у віровчення, сповіщення (керігму) і вірою в Самого Христа як Слово, що сповіщається в Благій Звістці (Євангелії) – не має.

Висновки. У результаті наших досліджень виявлено головну тенденцію в розвитку тлумачення віри, надії, любові в новозавітній християнській традиції. Для Христа, апостолів Івана та Павла, головною категорією в тріаді стає не Вірність, а Любов (Агаре, Caritas), що трактується не лише як головна властивість Бога, але як Його сутність. Така «любов, що дарує себе» характерна як для внутрішнього життя Божественної Трійці, так і для діяльності Бога в творенні, втіленні, благодаті та спасінні. Бог є вірним і надійним, Благим і Істиною, саме як Любов, що дарує себе. «Віра, надія, любов» трактуються і як природні для людини психологічні акти, предметом яких є Бог, і як надприродні інтуїтивні акти пізнання Бога і єднання з Ним. Таким чином, створюється містико–метафізична інтерпретація тріади «віра, надія, любов».

#### Список використаних джерел

1. Сагарда Н. И. Первое Соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико–эксгегетическое исследование / Н. И. Сагарда. – Полтава, 1903. – 669 с.
2. Словарь библейского богословия / [под ред. Ксавье Леон–Дюфура и др.]. – 2–е изд. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. – 1288 с.
3. Крук Р. Основы христианской этики / Роджер Крук. – М.: Триада, 2005. – 320 с.
4. Шнакенбург Р. Этичне послання Нового Завіту: [пер. з нім. Н. Комарова] / Р. Шнакенбург. – К.: Дух і літера, 2005. – 340 с.

5. Сантаяна Дж. Витлумачення поезії та релігії / Перекл. з англійської / Джордж Сантаяна. – Львів: Ініціатива, 2003. – 288 с.

6. Левченко Т. Г. Секуляризація християнського концепту віри в практичній філософії Канта / Т. Г. Левченко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – Вип.32 (45). – С.69–77.

7. Левченко Т. Г. Еволюція поглядів В. І. Шинкарука на віру, надію, любов / Т. Г. Левченко // Міжнародна наукова конференція [Сучасна українська: наукові парадигми мови, історії, філософії]. – Ч.6. / За загальною редакцією канд. філол. наук, доц. О. С. Черемської. – Харків: Вид. ХНЕУ, 2008. – С.236–243.

### References

1. Sagarda N. I. Pervoe Sobornoe Poslanie svjatogo apostola i evangelista Ioanna Bogoslova. Isagogiko-jekzegeticheskoe issledovanie / N. I. Sagarda. – Poltava, 1903. – 669 s.

2. Slovar' biblejskogo bogoslovija / [pod red. Ksav'e Leon-Djufura i dr.]. – 2-e izd. – Brjussel': Zhizn' s Bogom, 1990. – 1288 s.

3. Kruk R. Osnovy hristianskoj jetiki / Rodzher Kruk. – M.: Triada, 2005. – 320 s.

4. Shnakenburg R. Etychne poslannja Novogo Zavitu: [per. z nim. N. Komarova] / R. Shnakenburg. – K.: Duh i litera, 2005. – 340 s.

5. Santajana Dzh. Vytlumachennja poezii' ta religii' / Perekl. z anglijs'koi' / Dzhordzh Santajana. – L'viv: Inicijatyva, 2003. – 288 s.

6. Levchenko T. G. Sekuljaryzacija hristyjans'kogo konceptu viry v praktychnij filosofii' Kanta / T. G. Levchenko // Naukovyj chasopys Nacional'nogo pedagogichnogo universytetu imeni M. P. Dragomanova. Serija 7. Religijeznavstvo. Kul'turologija. Filosofija: [zb. naukovyh prac'] / red. rada: V. P. Andrushhenko (golova). – K.: Vyd-vo NPU imeni M. P. Dragomanova, 2014. – Vyp.32 (45). – S.69–77.

7. Levchenko T. G. Evoljucija pogljadiv V. I. Shynkaruka na viru, nadiju, ljubov / T. G. Levchenko // Mizhnarodna naukova konferencija [Suchasna ukrai'nistyka: naukovy paradymy movy, istorii', filosofii']. – Ch.6. / Za zagal'noju redakcijeju kand. filol. nauk, doc. O. S. Cherems'koi'. – Harkiv: Vyd. HNEU, 2008. – S.236–243.

**Levchenko T. G.**, PhD, Associate Professor of the Department of Philosophy and Political Science of University of the State Fiscal Service of Ukraine (Ukraine, Irpin), nnguman@mail.ru

### Triad «faith–hope–love» in New Testament theology

The article examines the main trends in the interpretation of faith, hope and love in the New Testament Christian tradition. For Christ, the Apostles John and Paul, a major category in the triad becomes Love (Agape, Caritas), which is treated not only as the main feature of God, but His essence. This «love that gives itself» typical for the inner life of the Divine Trinity, and for the activity of God in creation, incarnation, grace and salvation. God is faithful and trustworthy, good and truth, it is a love that gives itself. «Faith, hope and love» and are treated as natural to the human psychological acts for which the God and acts as supernatural intuitive knowledge of God and communion with Him. Thus, a mystical and metaphysical interpretation triad «faith, hope and love».

**Keywords:** values, virtues, faith, hope, love.

\* \* \*

УДК 2.933

**Гавеля О. Р.**,  
аспірантка гуманітарно–педагогічного  
факультету, Національний університет  
біоресурсів і природокористування України  
(Україна, Київ), 380509330001@ua.u

### АКСІОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ САМОСВІДОМОСТІ СУЧАСНОГО ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТІЯНИНА

Визначаються критерії наукового аналізу світоглядних відмінностей, які існують між представниками православних релігійних організацій в Україні: церков, конфесій, релігійних громад, управлінь, монастирів, місій, братств, недільних і загальноосвітніх шкіл, духовних навчальних закладів. Значна увага приділяється світоглядним відмінностям свідомості православних християн, які обумовлені їх приналежністю до різних груп віруючих: прихожан православних церков, ченців, черниць, священнослужителів, слухачів духовних навчальних закладів, учнів загальноосвітніх та недільних православних шкіл

та ін. На основі урахування соціокультурних, демографічних і політичних відмінностей, які існують між різними групами віруючих християн, у статті визначаються ціннісні засади, які можуть об'єднати всіх християн на шляху здійснення ними миротворчих та милосердних справ, сприяти налагодженню миру та міжконфесійної злагоди. Найвищими для християнина цінностями має стати любов до Бога, до людей, а основоположними чеснотами: чесність, терпимість і милосердя.

**Ключові слова:** православний християнин, релігійні організації, аксіологічні засади, світоглядні орієнтації, християнське вчення.

Актуальною проблемою сучасного українського суспільства є визначення аксіологічних засад формування самосвідомості сучасного православного християнина. Важливість дослідження окреслено існуючими на сьогоднішній день непорозуміннями, що виникають не лише між представниками різних релігійних конфесій, які сповідують християнське вчення, але й між православними релігійними організаціями в Україні. Розглянемо проблему в контексті тих християнських цінностей, які можуть об'єднати віруючих людей на шляху здійснення ними миротворчих та милосердних справ, сприяти налагодженню миру та злагоди між ними.

**Мета дослідження:** теоретико–методологічний аналіз аксіологічних засад самосвідомості сучасного православного християнина, з урахуванням соціокультурних, демографічних і політичних відмінностей представників різних груп віруючих християн.

**Завдання дослідження:** здійснити теоретико–методологічний аналіз проблеми; визначити критерії наукового аналізу світоглядних відмінностей, які існують між представниками православних релігійних організацій в Україні; виявити світоглядні особливості православного християнина, які визначаються його приналежністю до різних груп віруючих християн; проаналізувати критерії, які найкраще характеризують образ сучасного православного віруючого, його світоглядні орієнтації; визначити подальші перспективи дослідження означеної проблеми.

Теоретичну основу дослідження склали праці вітчизняних і зарубіжних учених: В. Л. Хромець, В. Д. Шинкарука, С. С. Ставроян, Б. Дубина, О. Малашенка, М. П. Мчедлова, Ю. А. Гаврилова, А. Г. Шевченка, Е. Джулімана та ін. [1–4; 7–10].

За даними департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України станом на 1 січня 2016 р. загальна кількість православних релігійних організацій налічується всього – 18676: Українська Православна Церква (Московського Патріархату) – 12334; Українська Православна Церква Київського Патріархату – 4921; Українська Автокефальна Православна Церква – 1188 та ін. [6]. Наведені цифри свідчать не лише про значну кількість релігійних організацій в Україні, а й про існування певних інституційних відмінностей, які виникли в сучасному православ'ї та викликають наш дослідницький інтерес в контексті формування аксіологічних засад свідомості сучасного православного християнина.

У звіті Департаменту про мережу церков і релігійних організацій в Україні визначається не лише кількість інституцій (церков, конфесій, релігійних громад, управлінь, монастирів, місій, братств, недільних і загальноосвітніх шкіл, духовних навчальних закладів), мас–медіа, у т.ч. друкованих аудіовізуальних / електронних, а й ченців і черниць, священнослужителів, у т.ч. іноземців, слухачів (денна / заочна ф. н.) духовних