

задовольнити і які не піддаються його логіці. Без сумніву, ринкові механізми несуть певні позитиви: полегшують обмін продуктами, в центр інтересів ставлять волю і схильності людини. Але з цими ж ринковими механізмами пов'язана небезпека ідолопоклонства, яке не приймає до уваги існування тих вічних благ, що за своєю природою не можуть бути товаром. Римо-Католицька Церква визнає позитивний характер ринку та підприємницької діяльності, але й одночасно вказує, що вони мають бути спрямовані на спільне благо. Підприємство не можна вважати лише об'єднанням капіталів. Ця вимога необхідна також і в епоху глобалізації економіки, про яку неодноразово згадує Папа Іван Павло II. Тому є вкрай необхідною співпраця країн, великої людської сім'ї та міжнародних організацій.

Таким чином, як бачимо, економічна проблематика та питання гуманізації економіки є надзвичайно важливою для Римо-Католицької Церкви. В її соціальній доктрині наголошується на тому, що творцем, центром і метою всього економічного життя є людина. А тому об'єктивна мета економіки полягає у творенні таких матеріальних передумов, які б уможливили індивідам і суспільним групам гідний розвиток людини, забезпечували всебічний розвиток культурного життя. Економічний розвиток має бути не найвищою цінністю, а лише засобом, який може знадобитися для досягнення справді головних цінностей. Важливішими мають бути гідність і свобода людини, сім'я, релігія, мораль і культурні цінності.

*Ю.Недзельська** (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ХРИСТИЯНСЬКО-БОГОСЛОВСЬКОГО ВИТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІТЬ»

Поняття «особистість» багатозначне і багатогранне у своїй основі, а тому повсякчас складало в науці неабияку трудність у визначенні його сутності і змісту. Приміром, в Античності «особистість», як така, розчиняється в понятті «суспільство». «Людини» ще немає, а є рід, громада, народ, які лише кількісно утворюються з маси різних індивідів, керованих і підпорядкованих якійсь одній ідеї (звичаєвій, родо-плем'яній чи етно-релігійній), обстоюваній цим суспільством. Іншими словами, в таких суспільствах окремий індивід не був єдиним і неповторним у своєму роді; його індивідуальність (розуміємо – особистість) зводилася лише до загального, колективного. Це підтверджують іудейські та ранньохристиянські тексти. В них відсутня ідея «особистості»: всі заповіді, настанови звернуті не до «індивіда», а винятково до «людей» - чи то до

* Недзельська Юлія Костянтинівна – аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди.

«єврейського народу», як те маємо у Старому Завіті, а чи то «віруючих» взагалі, як у ранньому християнстві.

Варто зазначити, що в Старому Завіті всі євреї часто постають у вигляді колективного персоналізованого віруючого. Це наявне вже у відомих Десяти заповідях, в яких звернення до всього народу виступає зверненням до нього, як до одного віруючого: «І Бог промовляв всі слова оці (зрозуміло, до людей, народу – Ю.Н.), кажучи: Я Господь, Бог *твій*¹²², що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. Хай не буде *тобі* інших богів передо Мною! *Не роби* собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. *Не вклоняйся* їм і не служи їм, бо Я Господь, Бог *твій*, Бог заздрісний, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто держиться Моїх заповідей. *Не призывай* Імення Господа, Бога твого, надаремно, бо не помилує Господь того, хто призиватиме Його Імення надаремно...» (Вих. 20:1-7). Підкреслимо, фрази «Бог *твій*», «не роби», «не вклоняйся», «не призывай» тут звернуті не конкретно до когось одного, не до індивіда як особистості, а до всіх.

Це ж саме знаходимо й у Новому Завіті. Навіть слова головної християнської молитви, яку, настільки можна вірити Євангеліями, безпосередньо дав своїм послідовникам Спаситель, звернуті до Бога не від імені якогось конкретного «Я», а виключно від імені «**нас**». «Він же промовив до них: Коли молитесь, говоріть: Отче *наш*, що еси на небесах! Нехай святиться Ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліба нашого насущного дай *нам* на кожний день. І прости *нам* наші гріхи, бо й самі *ми* прощаємо кожному боржникові нашому. І не введи *нас* у випробовування, але визволи нас від лукавого!» (Лк. 11:2-4).

Подібне не є випадковим, оскільки і в Старому, і в Новому Завіті наявна не лише означена вже нами вище ідея колективного віруючого, а й колективної відповідальності за відступ від Бога, порушення його заповідей. Пригадуємо, як часто Всевишній карає всіх за прогріхи когось одного, або якоїсь групи грішників.¹²³ Подібна ідея колективної відповідальності присутня і в ранньому проіудейському християнстві, зокрема в апостола Павла. Павло дає зрозуміти, що той, хто «їстиме хліб чи питиме чашу Господню негідно», тобто недостойно споживатиме євхаристійну трапезу,

¹²² Тут і далі курсив наш.

¹²³ Наприклад, покарання всіх єгиптян за небажання одного фараона дати всім євреям волю; покарання всіх євреїв поневоленням язичниками в різні періоди їх історії за відступ від Бога (і то ж далеко ж не всіх, але якоїсь частини з народу!). Навіть зруйнування Єрусалиму в 70 р. н.е. імператором Титом і остаточне розпорощення євреїв по світу подається іудаїзмом і сьогодні, як покарання від Яхве за гріхи всього Ізраїлю.

буде винним у бідах усієї громади віруючих. Більше того, апостол навіть зауважує, що така, як на його погляд, недостойність спричинила хвороби і навіть смерть окремих віруючих («через це поміж вами багато недужих та хворих, і багато-хто заснуло», тобто померли) (1 Кор. 11:20-30).

Водночас, в іудейських і християнських текстах обстоюється й інша позиція, за якою індивід (кожна людина) є «образом і подобою» Бога, але «образом і подобою» не особистісно не за визначенням, а лише потенційно, що може розумітися як певне керівництво до дії, до реалізації. Суть цього визначення полягає в тому, що людина є вінцем Божого творіння, яка наділена низкою необмежених обдарувань раціонального, психічного та духового порядку, вольових якостей, права вільного вибору та відповідальності за свої вчинки, що притаманні лише самому Богові, але які існують десь далеко в ембріональному стані і ще вимагають своєї реалізації, при чому реалізації кожним окремо для себе і в собі. Інакше кажучи, кожний віруючий повинен реалізувати себе як «образ і подобию» Бога, відкрити в собі свою божественність, свій статус вінця Божого творіння.

І попри ті проіудейські інтонації колективної відповідальності за гріх одного, які позначились і на ранньохристиянських текстах, не говорячи вже тут про відсутність в них осмислення людини як «досконалої особистості», християнство запропонувало модель перетворення віруючого індивіда на віруючу особистість шляхом містичного поєднання з Христом, з божественним, чого, підкреслимо, до християнства тогочасний світ ще не знав. Християнство наголошує на тісному і до того ж постійному контакті з божественним через віру, молитовний досвід, містичний акт, екстатичну умоглядність.

Ось як ця модель звучить в апостола Павла: «Зодягніться Господом Ісусом Христом, а догодження тілу не обертайте на пожадливість!» (Рим. 13:14); «Зодягніться в повну Божу зброю, щоб могли ви стати проти хитрощів диявольських» (Еф. 6:11); «Отож, зодягніться, як Божі вибранці, святі та улюблені, у щире милосердя, добротливість, покору, лагідність, довготерпіння. Терпіть один одного, і прощайте собі, коли б мав хто на кого оскарження. Як і Христос вам простив, робіть так і ви! А над усім тим зодягніться в любов, що вона союз досконалости!» (Кол. 3:12-14).

Як бачимо, мету і завдання віруючого складає містичне переживання «зодягнення» Господом Ісусом Христом, його божественними якостями і головне – його досконалою любов'ю-агапе. Християнин повинен жити, робити, діяти так, як чинив би це на його місці сам Христос. «І живу вже не я, - наголошує апостол, - а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер, - живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе» (Гал. 2:20).

Іриней, єпископ Ліонський – найвидатніший богослов донікейського періоду (II ст.) – першим запропонував розрізнити «образ» і «подобу». Під *образом* він розумів раціональне начало і вільну волю в людині як такій. *Подібність* же він вважав наданим зверху даром Божої справедливості.

Людина, наділена розумом і свободою вибору, може розвинути цей дар через підпорядкування себе Божим заповідям, тобто волі Божій.

На думку митрополита Іларіона (Огієнка), «образ» – це духовна істота людини, її розумність, свобода волі, дар творчості, безсмертність і таке інше. А «подоба» – це здатність людини до внутрішньої досконалості, це постійне прагнення людини до Бога як до свого Першообразу. Людина створена за образом Божим – і то вся людина, а не тільки її дух: природа і дух злились в людині в одне ціле. Але «образ» Божий не можна розуміти як звичайну подібність. В людині, в самій її істоті лежить божественна основа.¹²⁴

Протестантська ж теологія виходить з того, що образ Божий, відображений в людині, припускає раціональність і моральність людини, але саме ці визначальні моменти людського буття втрачені або перекручені гріхом. Поруч з цим, в ряді сучасних протестантських творів обстоюється й інша точка зору: кожна людина вже від народження є «образом» Божим, але не кожен може стати, точніше, досягти рівня чи статусу його «подоби», оскільки це уможлиблюється лише шляхом віри в Христа і ведення чесного життя, заснованого на християнському віровченні.

Так чи інакше, але принципово відмінне осмислення чи переосмислення людини, яке подає християнство, неначе остаточно звільняє її від влади Космосу і природи й ставить у цілковиту залежність від Бога, але залежність не сліпу, не патологічно боязливу, а ґрунтовану на новому Законі Любові. Виходячи з цього вже людиною богоподібною, вона отримує певну самоцінність, незалежну від космогонічних сил; в ній поступово зароджується ідеальне уявлення про неї саму як про центральну та найвищу мету світобудови, про вершину Божого творіння. Віруючи, молитовно розмірковуючи, вона починає трактувати себе як божественне начало і діяти так, неначе це вже діє не вона, а сам Христос діє через неї. В цьому й полягає християнська ідея людини як безумовної цінності.

Оскільки Бог є дух, то образ Божий виявляється в духовних властивостях людини, тобто в розумі, свідомості, здатності любити і вірити. Відповідно у невіруючого образ Божий затьмарений (Еф. 4.17-24). Водночас образ Божий відображає також і людське тіло, оскільки тіло віруючого є не чим іншим як храмом Духа Святого (1 Кор. 6:19).¹²⁵

Загалом поняття «особи» має велике значення в християнській теології, оскільки відноситься до тих характерних властивостей людини, які створюють передумови її навернення до Бога й усвідомлення необхідності своєї зміни, тобто зречення своєї гріховної натури і відродження свого божественного «Я». Цю ідею ми віднаходимо вже в словах євангельського Спасителя: «Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого

¹²⁴ Іларіон (Митрополит) Обоження людини – ціль людського життя. Богословська студія.- Вінніпег, 1954.- С. 14.

¹²⁵ Азбука християнства. Словарь-справочник важнейших понятий и терминов христианского учения и обряда.- М., 1997.- С. 17.

Царства. ... Коли хто не родиться з води й Духа, той не може увійти в Царство Боже» (Ів. 3:3-5).

То ж, щоб стати новою людиною, власне, особистістю, яка починає жити у відповідності до статусу «образу і подоби» Божої людини мусить народитися «згори», тобто «ще раз» (в оригіналі грецького тексту стоїть слово *anōthēn*, яке буквально слід перекладати і як *згори*, але і як *знову*, *ще раз*, *спочатку*). Саме через акт народження «згори» віруюча людина орієнтується на зміцнення себе в трансценденції, на існування не лише в самій собі, як храмові Божому, а й водночас і на тривалу й неминучу орієнтацію на цілісне, повноцінне буття з Богом і в Богові. Відтак буття такої особи означає самовладання суб'єкта як такого у свідомому вільному відношенні до всієї дійсності й її нескінченної основи, Бога.¹²⁶

Можна вести мову про деякі спільні риси, що характерні християнським концепціям особистості різних конфесій. Переважна більшість з них дотримуються думки, за якою головною ознакою особистості є її духовна сутність – наявність вічних душі й духу, які прагнуть до Бога. Подібна ідея трихотомічної структури людини була висунута ще апостолом Павлом, який чітко розмежував тіло, душу і дух людини, при цьому лише дух людський він вважав вічним, тією частинкою людського ества, яка не вмирає, а існує поза тілом вічно десь в божественному світі.

Принагідно зазначимо, що, на відміну від Павла, деякі богослови обстоюють ідею не «трискладової» людської природи, а саме її «двоскладність», розрізняючи в людині лише її духовне і матеріальне. Певною мірою, це виявляв також паулінізм, оскільки часто і в апостола язичників відслідковується ототожнення душі й духу, які в той чи інший спосіб виступають під одним – духовною сутністю людини. Втім, переважна більшість теологів таки дотримуються трихотомічної структури людини, поділяючи людину на три начала – тіло, душу й дух. Важливо також відзначити, що в християнській традиції поняття «тіло», «тілесне», а також «плоть», «плотське» часто вживаються не в прямому змісті, а у моральному значенні, бо, згідно з віровченням, «тіло», «плоть» є провокатором гріха і зла. А оскільки завданням віруючого є постійне вгамовування тілесних потягів, постійне відсторонення від благ «цього світу», то, виходячи з цього, й все тілесне постає як сфера гріха. За цією системою, душа є джерелом психічних явищ – розуму, волі, вищих почуттів, дух же постає побудником зв'язку з Богом, центром богопізнання. Подібного погляду дотримувалися й більшість Отців Церкви.

Лише завдяки наверненню до Бога і переважно через відродження своєї духовної частини людина отримує вищу цінність, набуває суму вдосконалень, які позбавляють її вже від вад і помилок. «Богоспілкування»

¹²⁶ Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник.- Львів, 1996.- С. 336.

вважається і атрибутом, і ознакою саме релігійної особистості. В окремих конфесіях, переважно неопротестантського толку, «богоспілкування» може розцінюватися як досягнення віруючим стану культивуваці «чистої» особистості, для якої головним є не буттєва соціальна діяльність, а відхід від світу, остаточне зречення всього і вся у світі. На віроповчальному рівні подібне й нині обстоє православія щодо правил ведення чернечого життя, а також Свідки Єгови і деякі з неохристиянських течій. Безперечно, подібні ідеї абсолютного зречення матеріального мають місце і в Новому Завіті, але, подальша історія християнства доводить, що подібна категоричність щодо цього століттями пізніше була послаблена. Справа в тому, що абсолютне зречення світу першими християнами було обумовлене фактом очікування швидкоплинного Другого пришествя Христа і Кінця світу (якщо вірити Новому Завіту, то це повинне було статися десь впродовж I ст. н.е.).

Розвиваючи традиційне християнське вчення про людину, сучасні християнські ідеологи оперують вже поняттями «особистість» та «індивід» («індивідуальність»), яким надається своя інтерпретація. Так, *індивід* вважається включеним у природу, в суспільство, натомість *особистість* дещо протиставляється йому. Одначе, незважаючи на певне осучаснення вчення про людину, незмінною залишається головна ідейна посилка щодо протиставлення в людині двох її начал – матеріального і духовного, яка була започаткована ще самим Ісусом з Назарету і посилена апостолом Павлом і яка й стала основою християнської антропології. Зазначимо, що поруч з поняттями *індивід* чи *особистість*, християнське богослов'я оперує й таким поняттям, як *іпостась* (*особистість*). Останнім прийнято позначати самосвідомість, частинку чистої, абсолютної особистості Бога, яка, по суті, означає *божественну особистість*, особистість самого Бога. З точки зору християнського богослов'я, особистість трансцендентна матеріальному світу, хоча й перебуває в тілесній оболонці. Людина залежить від навколишнього матеріального середовища лише як індивід, тобто з огляду на свою тілесність як матеріальну оболонку, духовна ж сутність особистості не може бути змінена матеріальним впливом, оскільки ця частина її природи є іманентною духовно-божественному.

Справжній вплив тіла на душу полягає не в якомусь збагаченні душі, породженні в ній позитивного змісту, а лише в загальному її ослабленні або обмеженні. Матеріальне виступає як «в'язниця» душі. Діяльність душі (за трискладовою концепцією про сутність людини – духу) визначається лише її внутрішньою богоподібною природою. Саме тому особистість є вільною. Але і визначається, і тим паче вільною особистість стає винятково тоді, коли перебуває у стані постійної орієнтації на божественне, коли, за словами апостола, відчуває свою «зодягненість» в Христа, споглядає й молитовно розмірковує про світ «горішній». Відтак, така «свобода» є найважливішою рисою духовної діяльності людини. Свобода духу, з християнської точки зору, є не лише свободою вибору між прагнення до Бога і відокремленням від нього, вибору між орієнтаціями на тілесне чи духовне, а головне –

свободою, яка надає особистості можливість усвідомлювати у виборі на користь божественного себе, власне, особистісно, якій притаманні риси самого Бога, зрештою, усвідомлювати сповна природу своєї духовної вільності. Людина, як свого часу писав В.Соловйов, «тільки тому може вільно, внутрішньо єднатися з божественним началом (тобто Богом – *Ю.Н.*), що вона сама, у певному розумінні, є божественною, точніше – причетна до Божества».¹²⁷

Вільне спрямування особистості віруючого до Бога як до істини й мірила всіх речей супроводжується постійною боротьбою з потребами *плоти*, з її гріховними нахилами, які намагаються взяти верх над духовним і відірвати духовне в людині від небесних її прагнень, приземлити її, говорячи словами того ж Платона, закувати в «кайдани плоти». Ось як ця теза звучить у Павла: «Думайте про те, що вгорі, а не про те, що на землі. Бо ж ви вмерли, а життя ваше сховане в Бозі з Христом» (Кол. 3:2-3). Бути мертвим для світу – ось та нова ідея, яку вперше проголосило християнство і яка була незнаною жодній релігійній системі до нього.

Але, зміст, суть цього зречення полягає у зреченні чи відході від грішних, злих явищ, що наявні в світі. Світ, взятий сам по собі, є творінням Божим і за визначенням не може бути злом. У іншому випадку християнський Бог-Отець буде тоді поставати злим Деміургом, а це нонсенс у світлі християнства, тому що за останнім Бог є Любов'ю, Вищим і Досконалим Добром. Світ постав з його доброти і з його любові і є досконалим. Недосконалим його робить гріх, точніше – недосконалі коректури в нього постійно намагається вносити первородний гріх, що увійшов у світ через акт Адамового гріхопадіння. Сам же по собі світ чуттєвих речей не є злом, як не є злом і сама по собі людина, бо ж все це є творінням досконалого Бога Любові. Ми тут не будемо торкатися положення, що й сам Бог християнства постає вже не Богом іудеїв, оскільки Він не карає за гріх, а з Любові милує й прощає і ця його Любов проявилася перш за все в жертві його Сина – Ісуса Христа, який добровільно взяв на себе весь гріх людства, добровільно заплативши за нього своїм життям. «Бо так Бог полюбив світ, що віддав Сина Свого Єдинородного, щоб кожен, віруючий у Нього, не згинув, але мав життя вічне. Бо Бог не послав Сина у світ, щоб судити світ, але щоб світ був спасений через Нього» (Ів. 3:16-17). Відтак ця новозавітна ідея зречення світу абсолютно не передбачала зречення всього фізичного світу, суспільства, етнічного, сімейно-родинних зв'язків.

Варто відзначити, що християнська ідея свободи особистості, з одного боку, в ранньохристиянській церкві знімала з іудейського Бога всю відповідальність за зло у світі, а з іншого – надавала право і можливість віруючому відчути себе причетним до нового новозавітного Бога любові. Відтак якщо люди й здійснюють злі вчинки, то відповідальність за це несуть лише вони одні, оскільки це є тільки наслідком їх вільного вибору. Злий вчинок свідчить лише про слабкість людини, яка добровільно обрала шлях

¹²⁷ Соловьев В.С. Сочинения.- М., 1994.- С. 27.

підкорення себе фізичному світу і в такий спосіб відмежувала себе від Бога та його Любові. Наприклад, Юстин Мученик розробляв вчення про те, що кожна людина неминуче несе відповідальність за власні вчинки. Згодом це вчення стало частиною офіційного віровчення Церкви. Гріх Адама розглядається як первинний тип гріха, що згодом здійснюється кожним грішником, але наслідки якого можна зупинити через віру в Ісуса Христа і шляхом прилучення до його Церкви. Падіння Адама – це історія гріха кожного індивіда.¹²⁸

Однією зі стрижневих властивостей особистості богослови вважають її здатність до пізнання, завдяки чому й пізнається істина, Бог. Головним же засобом пізнання божественного є віра в одкровення, а також наближення до Бога шляхом містичного досвіду, тобто через внутрішнє «освянення», що наступає у процесі молитви. Поруч з цим, дуже важливою властивістю особистості є її вічність, незнищенність. То ж обґрунтуванню вічності особистості або її безсмертя богослови приділяють не менше уваги, ніж обґрунтуванню буття самого Бога. Так чи інакше, але з подачі іудаїзму християнство дало шанс людині через воскресіння бути вічною, при чому перебувати у вічності з самими Всевишнім як своїм Творцем. Одним з найголовніших доказів на користь незнищеності особистості є посилення на обмежену можливість вдосконалюватись в порівняно короткий термін земного життя. Навіть якщо визнати, що окремі християнські конфесії обстоюють й нині суто іудейську антропологічну доктрину, за якою душа є смертною і загробного світу не існує (принаймні так це подає іудейське Святе Писання - Старий Завіт), не говорячи про те, що, на відміну від пауліністичного християнства, початкове палестинське іудеохристиянство стояло якраз у цьому суто на іудейських віроповчальних рейках. Але, не вникаючи зараз у деякі особливості цих уявлень про сутність людини, і іудеохристиянство, і паулінізм, і сучасні християнські конфесії проголошують, що справжнє досконале буття особистості відкривається у воскресінні і після удостоєння права увійти до «спадку Божого», Царства Небесного за рішенням Христового суду.

Примітно, що сучасні богослови, переважно протестантського і неопротестантського напрямків, вже дедалі менше пишуть про засудження плоті, придушення матеріальних потреб, про аскетизм. Одним з напрямків таких модернізаційних тенденцій є визнання богоподібною не лише духовної складової людини, а й матеріальної. Дехто з них навіть відверто прагнуть зняти другорядність з матеріальної діяльності людини і включити її в число тих компонентів, які передають образ Божий в людині.

Наприклад, сучасний канадський православний богослов С.Ярмусь в структурі віруючої особистості важливе місце приділяє якраз її тілесним можливостям. Він звертає увагу на те, що в християнстві якраз проповідується саме повага до людського тіла, без якого взагалі не можлива

¹²⁸ Теологический энциклопедический словарь.- М., 2003.- С. 1383.

будь-яка духовна діяльність особистості. Мислитель зазначає, що християнин повинен розуміти своє тіло, як храм Духа Святого (1 Кор. 6:19) і саме так його витлумачувати.¹²⁹

Ще одним напрямком модернізації релігійного вчення, пов'язаним із включенням в число цінних властивостей особистості, подається прагнення до спілкування з іншими людьми, не лише в ім'я безпосередньо релігійних цілей, але й для покращення земного життя інших людей, в тому числі й невіруючих. Саме в соціальній сфері найяскравіше виявляються принципи християнської духовності. Стосунки з іншими людьми повинні визначатись і регулюватися заповіддю «люби ближнього свого як самого себе» (Мт. 22:39). Життя людини в системі соціальних відносин вимагає оздоровлення й відносин з іншими людьми в площині родини, громади, місця праці, держави і т.ін. Від гармонізації у світлі новозавітних принципів системи цих відносин залежить дуже багато. Кожна людина, а тим більше віруюча, повинна дбати про добрий стан цієї системи, бо ж від неї залежить все інше.¹³⁰

Показово, але в сучасному православному богослов'ї проповідується не лише критерії оцінки діяльності віруючого по «вертикалі» (зв'язок «людина» – «Бог»), а й по «горизонталі» (зв'язок «людина»-«людина»-«суспільство»). Саме зв'язку по «горизонталі», тобто таким питанням як співвідношення віри і сім'ї, держави все більше приділяється увага в працях сучасних богословів.¹³¹ «Любов до самого себе є своєрідним мірилом любові до інших людей, а відтак одне неможливе без іншого. Але любов до себе у християнина мусить бути поєднана з добровільним зреченням себе самого»¹³², тобто зречення лише свого гріховного «єго» і аж ніяк не передбачає зречення всього себе в комплексі і свого життя в суспільстві.

Варто також зазначити, що «горизонтальний», а не «вертикальний» зв'язок проповідується деякими сучасними богословами й у відношенні до Бога. Наприклад, Олександр Мень зазначає, що метою людини є єднання з Богом. Оскільки образ Божий відбивається в людині, то вона є співтворцем Бога. Людина повинна стати співрозмовником, в певному сенсі другим «Я» для Бога. Людина є не просто образом і подобою Бога, а вона є його соратником і його відображенням.¹³³ «Бути людиною, - зауважує В.Франкл, - значить, бути спрямованим не на самого себе, а на щось інше».¹³⁴

¹²⁹ Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори.- К., 2002.- С. 376.

¹³⁰ Там само.- С. 377.

¹³¹ Див.: Михаил, арх. (Мудьюгин). Введение в основное богословие.- М., 1995.

¹³² Борушко С. Проблема парадокса в богословии // Богомыслие.- 1992.- Вып. 3.- С. 147.

¹³³ Александр Мень отвечает на вопросы слушателей.- М., 1999.- С. 53.

¹³⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла.- М., 1990.- С. 284.

Але, з огляду на всі ці положення, християнство все ж створює нездійснений ідеал особистості, надаючи в такий спосіб безмежне поле до постійної самореалізації і вдосконалення особистості. Ідеал у повній мірі завжди недосяжний для людини, яка, перебуваючи в тілі, живе у цьому світі і саме це є гарантом гартування духовних здатностей особистості, постійного приведення своїх духовних якостей до зразку «образу й подоби» Божої. Відтак реально існуюча особистість віруючого постійно, хоча й не кардинально, відрізняється від ідеального образу, який обстоює Церква і яким виступає досконала особистість Другого Адама – Ісуса Христа.

«За християнським уявленням особистість священна, - зауважує папа Іван Павло II. - Зв'язок із Богом є невід'ємною частиною самого існування особистості. Бути особистістю для християнина – значить, бути живим образом Бога, значить, відчувати внутрішню залежність від трансцендентної дійсності, значить, виявляти присутність божественного у світі. Коротше кажучи, для християнина особистість є живим зв'язком із Богом».¹³⁵ При чому, незважаючи на обстоюване християнством традиційне його положення про «зречення самого себе», тобто своєї гріховної суті, природних злих нахилів і негідних тілесних пожадлиостей, християнство водночас не принизило людину, не скалічило її, як особистість, не пригнітило її світлом божественного, не забило її патологічним страхом очікування Божих покарань. «Навпаки, християнство, незважаючи на те, що воно визнавало людину як натуру гріховну і наскрізь просякнуту гріхом, піднесло її до рангу вінця Божого творива, надало їй можливість відчути себе впевненою особистістю. Більше того, знаходячи в християнстві для себе нові смисли життя, людина усвідомлювала водночас значущість себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. ... Відтак людина-християнин, віруючи в божественну любов, увірувала водночас і в саму себе».¹³⁶ Відродження особистості, її реалізація в якості вінця Божого творіння, надання їй для відкриття й розкриття в житті вищих смислів – ось той далеко неповний базис, яким оперує християнство нині і який воно запропонувало людині ще в часи апостольської проповіді.

¹³⁵ L'Allocuzione del Papa All'UNESCO (2 giugno 1980) // L'Osservatore Romano.- 2-3.06, 1980.

¹³⁶ Павленко П.Ю. Платон і християнство.- Біла Церква, 2001.- С. 62.