

Рівненський державний гуманітарний університет
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЛАПУТЬКО АННА ВАЛЕРІЇВНА

УДК 261.6

АНТРОПОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ БІОЕТИКИ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів та текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ А. В. Лапутько

Науковий керівник: Васильєва Ірина Василівна, доктор філософських
наук, професор

Рівне–2021

АНОТАЦІЯ

Лапутько А. В. Антропологічні основи християнської біоетики.. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Рівненський державний гуманітарний університет Міністерства освіти та науки України, Рівне, 2021; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

Вперше здійснено релігієзнавчий аналіз антропологічних основ християнської біоетики. Досліджено, що у сучасних біоетичних дослідженнях та практиці їх реалізації простежуються два протилежних світоглядних напрями: етичного абсолютизму в християнській філософії та етичного релятивізму в утилітаризмі й прагматизмі. Християнська біоетика опирається на антропологічну концепцію людини як цілісної особистості й соціальної істоти. Теза про гідність людської особи міститься в біблійній концепції про створення людини на образ і подобу Божу. Християнська антропологічна концепція базується на сприйнятті особистості як нероздільної єдності тілесного й духовного. Людина своїми вчинками на основі сумління приймає чи не приймає добро, яке їй обіцяв Бог. Антропологічна тематика впродовж історії християнства широко осмислювалася та досліджувалася, зважаючи на таємницю Боговтілення як догмат віри. Сучасна християнська біоетика в основному розвивається Католицькою церквою, що зумовлено трьома факторами: більшою схильністю католицьких лідерів до регуляції всієї поведінки особистості та спільнот; значним розвитком християнської антропології у католицькій теології ХХ століття; використанням мови персоналістичного неотомізму, яка дозволяє при усій гуманістично-ліберальній формі висловлювань проповідувати традиційний консервативний сенс. Католицька церква дотримується чіткої позиції стосовно біоетичних проблем, що базується на визнанні цінності й гідності людського життя та дотриманні прав людини. Цей критерій не припускає жодних винятків: ні в аспекті соціальної приналежності, ні віку, ні

суспільно-державної політики тощо. Сучасна християнська біоетика визнання цінності людського життя, якому присвячена енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*», є визначальним стрижнем католицької антропології, що базується передусім на таємниці боговтілення Ісуса Христа. В енцикліці «*Fratelli tutti*» папа Франциск намагається надати ідеї для спільного протистояння випробуванням, пов'язаним з епідемією Covid-19. Критикується характерне для суспільства споживацтва перетворення особистості в індивіда, тенденції уніфікації, пов'язані з глобалізацією. Пропонується радикальне прийняття етичного положення про гідність особистості як фундаменту для соціального порядку і правового устрою. Надається нова теорія досягнення соціальної згоди з урахуванням реалій комунікативного суспільства. Православна біоетика розвивається від повтору положень католицької біоетики до більш неформальних підходів, що враховували б конкретні життєві обставини особистості та надавали свободу дії навіть всупереч формальним правилам соціального вчення. Протестантська біоетика стала ареною культурних війн між прибічниками абсолютної свободи суб'єкта та прихильниками «руху за життя».

Метою дослідження є релігієзнавче вивчення антропологічних основ християнської біоетики.

Об'єктом дослідження є традиційна та сучасна богословська антропологія як основа християнської біоетики.

Предметом дослідження є конфесійній різновиди богословської антропології як фундамент теоретичної та практичної християнської біоетики.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше здійснено релігієзнавчий аналіз антропологічних основ християнської біоетики.

Вперше досліджено, що у сучасних біоетичних дослідженнях та практиці їх реалізації простежуються два протилежних світоглядних напрями: етичного абсолютизму в християнській філософії та етичного релятивізму в утилітаризмі й прагматизмі. Християнська біоетика опирається на антропологічну концепцію людини як цілісної особистості й соціальної істоти. Теза про гідність людської особи міститься в біблійній концепції про створення людини на образ і подобу Божу. Християнська антропологічна концепція базується на сприйнятті

особистості як нероздільної єдності тілесного й духовного. Християнські моральні норми слід сприймати в контексті феномена дару: все життя, серед іншого – особистісне, є дарованим існуванням, що підтримується благодаттю та завдяки їй розвивається. Християнська позиція базується на переданні та інтерпретації біблійного уявлення про людську особистість як реалізацію Божого задуму. Людина – єдине створіння, що покликане до життя задля неї самої; створена за образом і подобою Божою; основною метою її життя є прямування до Бога та покликання до Божого блаженства. Людина наділена гідністю суб'єкта та цінністю, які є метою самі в собі. Людина – нероздільна й неповторна єдність тілесного і духовного. Не можна надавати виключну перевагу лише біологічній чи тільки психічній природі людини, адже вони цілісно є джерелами моральної відповідальності; матерія зростання людини базується на поєднанні чуттєвого та духовного життя. Людина своїми вчинками на основі сумління приймає чи не приймає добро, яке їй обіцяв Бог. У результаті такої світоглядної картини формується теоантропоцентричний світогляд, у центрі якого – діалогічні відносини Бога і людини.

Виявлено, що антропологічна тематика впродовж історії християнства широко осмислювалася та досліджувалася, зважаючи на таємницю Боговтілення як догмат віри. Антропологічні студії мали кінцевою метою нав'язати особистості свідоме прийняття значних моральних обов'язків або через доктрину про повну гріховність людини, або через вчення про широкі можливості для людського розвитку після гріхопадіння. Парадоксально, що Православна церква завжди була прибічницею оптимістичної антропології, але у соціальній доктрині РПЦ про гідність людини визнає положення песимістичної антропології у дусі деяких течій августіанства та протестантизму, щоб на цій основі легітимізувати патерналізм як модель соціально-політичної поведінки. Але в цілому християнська антропологія від давнини до сьогодення розвивається як все більш оптимістична і гуманістична, легітимізуючи вчення про гідність і вроджені права особистості, доводячи, що людина покликана існувати у діалозі з Богом, і що людина повинна так само перебувати у центрі релігійного світогляду як і Бог. Діалог або спілкування особистості та Бога стає центром

християнського світогляду на початку XXI століття, що зумовлює динамічний діалогічний характер сучасної християнської антропології.

Показано, що сучасна християнська біоетика в основному розвивається Католицькою церквою, що зумовлено трьома факторами: (1) більшою схильністю католицьких лідерів до регуляції всієї поведінки особистості та спільнот; (2) значним розвитком християнської антропології у католицькій теології XX століття; (3) використанням мови персоналістичного неотомізму, яка дозволяє при усій гуманістично-ліберальній формі висловлювань проповідувати традиційний консервативний сенс, чим і користуються папи римські для розвитку власного бачення антропологічних основ біоетики, що поєднують визнання абсолютної гідності особистості з ригористичними моральними вимогами до осіб та спільнот.

Доведено, що сучасна християнська біоетика визнання цінності людського життя, якому присвячена енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*», є визначальним стрижнем католицької антропології, що базується передусім на таємниці боговтілення Ісуса Христа. Цінність людського життя є тим виміром, який виходить поза межі конфесійності у простір універсального гуманізму, що почав утверджуватися з документів Другого Ватиканського собору. Проблема етичного контролю в медичних дослідженнях та правових кодексах у світлі цінності людського життя потребує нового етапу дискусії в сьогоденні. Доволі спрощена і катехитична форма подання енцикліки не сприяла прийняттю академічними колами теологів та філософів, для яких більш переконливими є праці, наприклад, Карла Ранера з глибоким синтезованим стилем проникнення в таємницю буття Бога та людини. Католицьке соціальне вчення пропонує дотримуватися класичного уявлення про права людини, але розширити їх на ще ненароджених, бореться із «культурою антисолідарності», що визнає за можливе вбивство деяких особистостей на різних стадіях їх розвитку з різних причин.

З'ясовано, що в енцикліці «*Fratelli tutti*» папа Франциск намагається надати ідеї для спільного протистояння випробуванням, пов'язаним з епідемією Covid-19. Критикується характерне для суспільства споживацтва перетворення

особистості в індивіда, тенденції уніфікації, пов'язані з глобалізацією. Пропонується радикальне прийняття етичного положення про гідність особистості як фундаменту для соціального порядку і правового устрою. Надається нова теорія досягнення соціальної згоди з урахуванням реалій комунікативного суспільства. Останні папи радикально підкреслюють, що сьогодні у житті особистостей і народів стає все більше ознак взаємозалежності. Глобалізація сприяє зменшенню значення кордонів, що розділяють людство, яке стає однією родиною. Глобалізований капіталізм сприяє уніфікації індивідів, знеціненню значення особистості. Папи Бенедикт XVI та Франциск наголошують на малій ефективності панівної економічної та політичної системи, що стала безальтернативною після падіння комуністичної системи. Наголошується на тому, що сам по собі правовий порядок та оновлений капіталізм не здатні подолати множини соціальних криз та знецінення особистості, а тому необхідний новий соціальний устрій, який би засновувався на етичних принципах соціального вчення та сучасної християнської теології, був би значним проявом солідаризму у всіх сферах соціального життя.

Обґрунтовано, що православна біоетика розвивається від повтору положень католицької біоетики до більш неформальних підходів, що враховували б конкретні життєві обставини особистості та надавали свободу дії навіть всупереч формальним правилам соціального вчення, якщо це відповідає загальній інтенції на збереження і розвиток життя. Протестантська біоетика стала ареною культурних війн між прибічниками абсолютної свободи суб'єкта та прихильниками «руху за життя».

Уточнено положення про те, що Католицька церква дотримується чіткої позиції стосовно біоетичних проблем, що базується на визнанні цінності й гідності людського життя та дотриманні прав людини. Цей критерій не припускає жодних винятків: ні в аспекті соціальної приналежності, ні віку, ні суспільно-державної політики тощо. На відміну від утилітаристського біоетичного підходу, що в центрі ставить суспільне добро, якому повинна підпорядкуватися окрема особа, християнська антропологічна концепція визначає цінність та гідність людської особистості стрижнем і головною метою.

Набуло подальшого розвитку твердження про те, що розвиток християнської антропології зумовлений не лише релігійними ідеями, а й гуманізмом античної філософії. *Розвинуто* положення про те, що в християнському соціальному вченні утвердження рівності на основі рівної гідності особистостей веде не лише до внутрішнього духовного становлення людини, її індивідуального чи колективного шляху до здобуття Царства Божого, але і побудови суспільства сталого розвитку.

Ключові слова: духовність, гідність особистості, християнство, права людини, свободи, православ'я, католицизм, образ та подоба Бога, християнська антропологія, біоетика, християнське соціальне вчення.

ANNOTATION

Laputko A.V. Anthropological foundations of Christian bioethics. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

Dissertation for the degree of the candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.11 – religious studies. – Rivne State University for the Humanities of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Rivne, 2021; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

For the first time a religious analysis of the anthropological foundations of Christian bioethics was carried out. It is investigated that in modern bioethical researches and practice of their realization two opposite worldview directions are traced: ethical absolutism in Christian philosophy and ethical relativism in utilitarianism and pragmatism. Christian bioethics is based on the anthropological concept of man as a holistic personality and social being. The thesis of the dignity of the human person is contained in the biblical concept of the creation of man in the image and likeness of God. The Christian anthropological concept is based on the perception of the individual as an inseparable unity of the physical and the spiritual. Man, by his actions on the basis of conscience, accepts or does not accept the good that God has promised him. Anthropological themes throughout the history of Christianity have been widely understood and studied, given the mystery of the Incarnation as a

dogma of faith. Modern Christian bioethics is mainly developed by the Catholic Church, due to three factors: the greater propensity of Catholic leaders to regulate all the behavior of individuals and communities; significant development of Christian anthropology in Catholic theology of the XX century; using the language of personalistic neotomism, which allows for all humanistic-liberal forms of expression to preach the traditional conservative meaning. The Catholic Church has a clear position on bioethical issues, based on the recognition of the value and dignity of human life and respect for human rights. This criterion does not imply any exceptions: neither in terms of social affiliation, nor age, nor public policy, and so on. Modern Christian bioethics of recognizing the value of human life, to which the encyclical of Pope John Paul II «*Evangelium Vitae*» is dedicated, is the defining core of Catholic anthropology, based primarily on the mystery of the incarnation of Jesus Christ. In encyclical «*Fratelli tutti*» Pope Francis seeks to provide ideas for confronting the trials of the Covid-19 epidemic. The transformation of the individual into an individual, the tendencies of unification connected with globalization, characteristic of the consumer society, are criticized. A radical adoption of an ethical position on the dignity of the individual as a foundation for social order and the rule of law is proposed. A new theory of social consensus is given, taking into account the realities of communicative society. Orthodox bioethics develops from the repetition of the provisions of Catholic bioethics to more informal approaches that would take into account the specific life circumstances of the individual and provide freedom of action even contrary to the formal rules of social teaching. Protestant bioethics has become the scene of cultural wars between supporters of the subject's absolute freedom and supporters of the «movement for life».

The aim of the study is to study the anthropological foundations of Christian bioethics.

The object of study is traditional and modern theological anthropology as the basis of Christian bioethics.

The subject of research is the confessional variety of theological anthropology as the foundation of theoretical and practical Christian bioethics.

The scientific novelty of the obtained results is that for the first time a religious analysis of the anthropological foundations of Christian bioethics was carried out.

It was first investigated that in modern bioethical research and the practice of their implementation there are two opposite worldviews: ethical absolutism in Christian philosophy and ethical relativism in utilitarianism and pragmatism. Christian bioethics is based on the anthropological concept of man as a holistic personality and social being. The thesis of the dignity of the human person is contained in the biblical concept of the creation of man in the image and likeness of God. The Christian anthropological concept is based on the perception of the individual as an inseparable unity of the physical and the spiritual. Christian moral norms should be seen in the context of the phenomenon of the gift: all life, including personal life, is a gifted existence that is sustained by grace and develops through it. The Christian position is based on the transmission and interpretation of the biblical idea of the human person as the realization of God's plan. Man is the only creature called to live for himself; created in the image and likeness of God; the main purpose of her life is to go to God and to call to God's bliss. Man is endowed with the dignity of the subject and the value that is the goal in itself. Man is an inseparable and unique unity of the physical and the spiritual. It is impossible to give exclusive preference only to the biological or only the mental nature of man, for they are integrally the sources of moral responsibility; the matter of human growth is based on a combination of sensory and spiritual life. Man, by his actions on the basis of conscience, accepts or does not accept the good that God has promised him. As a result of such a worldview picture, a theocentric worldview is formed, at the center of which are the dialogical relations between God and man.

It was found that anthropological themes throughout the history of Christianity have been widely understood and studied, given the mystery of the Incarnation as a dogma of faith. The ultimate goal of anthropological studies was to impose on individuals a conscious acceptance of significant moral responsibilities, either through the doctrine of complete sinfulness of man, or through the doctrine of the great possibilities for human development after the fall. Paradoxically, the Orthodox Church has always been a supporter of optimistic anthropology, but in the ROC's social

doctrine of human dignity it recognizes the position of pessimistic anthropology in the spirit of some currents of Augustinianism and Protestantism, in order to legitimize paternalism as a model of sociopolitical behavior. But in general, Christian anthropology from ancient times to the present is developing as increasingly optimistic and humanistic, legitimizing the doctrine of dignity and innate rights of the individual, arguing that man is called to exist in dialogue with God, and that man must be at the center of religious worldview. Dialogue or communication between the individual and God becomes the center of the Christian worldview at the beginning of the XXI century, which determines the dynamic dialogical nature of modern Christian anthropology.

It is shown that modern Christian bioethics is mainly developed by the Catholic Church, which is due to three factors: (1) the greater tendency of Catholic leaders to regulate all the behavior of individuals and communities; (2) the significant development of Christian anthropology in twentieth-century Catholic theology; (3) the use of the language of personalistic neothomism, which allows for all humanistic-liberal forms of expression to preach the traditional conservative meaning, which is used by popes to develop their own vision of the anthropological foundations of bioethics, combining recognition of absolute dignity with rigorous moral requirements for individuals and communities.

It has been proved that the modern Christian bioethics of recognizing the value of human life, to which Pope John Paul II's encyclical *Evangelium Vitae* is dedicated, is the defining core of Catholic anthropology, based primarily on the mystery of the incarnation of Jesus Christ. The value of human life is a dimension that goes beyond confession into the space of universal humanism, which began to be established from the documents of the Second Vatican Council. The problem of ethical control in medical research and legal codes in the light of the value of human life requires a new stage of discussion today. The rather simplified and catechetical form of presentation of the encyclical did not promote the acceptance by academic circles of theologians and philosophers, for whom the works of, for example, Karl Rahner with a deeply synthesized style of penetrating the mystery of God and man are more convincing. Catholic social doctrine proposes to adhere to the classical notion of human rights, but

to extend them to the unborn, struggling with a "culture of anti-solidarity" that recognizes the possible murder of certain individuals at different stages of their development for various reasons.

It has been found that in the encyclical "Fratelli tutti" Pope Francis is trying to provide ideas for joint opposition to the trials associated with the Covid-19 epidemic. The transformation of the individual into an individual, the tendencies of unification connected with globalization, characteristic of the consumer society, are criticized. A radical adoption of an ethical position on the dignity of the individual as a foundation for social order and the rule of law is proposed. A new theory of social consensus is given, taking into account the realities of communicative society. The last popes radically emphasize that today in the lives of individuals and peoples there are more and more signs of interdependence. Globalization is helping to reduce the importance of the boundaries that divide humanity, which becomes one family. Globalized capitalism contributes to the unification of individuals, the devaluation of the value of the individual. Popes Benedict XVI and Francis emphasize the low efficiency of the dominant economic and political system, which became unalterable after the fall of the communist system. It is emphasized that the legal order and renewed capitalism alone are not capable of overcoming many social crises and devaluations of the individual, and therefore the need for a new social order based on ethical principles of social teaching and modern Christian theology would be a significant manifestation of solidarity in all spheres of social life.

It is substantiated that Orthodox bioethics develops from repeating the provisions of Catholic bioethics to more informal approaches that would take into account specific life circumstances of the individual and provide freedom of action even contrary to the formal rules of social teaching, if it corresponds to the general intention to preserve and develop life. Protestant bioethics has become the scene of cultural wars between supporters of the subject's absolute freedom and supporters of the "movement for life."

The provision that the Catholic Church adheres to a clear position on bioethical issues, based on the recognition of the value and dignity of human life and respect for human rights, has been clarified. This criterion does not imply any exceptions: neither

in terms of social affiliation, nor age, nor public policy, and so on. In contrast to the utilitarian bioethical approach, which focuses on the public good to which the individual must submit, the Christian anthropological concept defines the value and dignity of the human person as the core and main goal.

The assertion that the development of Christian anthropology was conditioned not only by religious ideas but also by the humanism of ancient philosophy was further developed. The position is developed that in Christian social teaching the assertion of equality on the basis of equal dignity of individuals leads not only to the inner spiritual formation of man, his individual or collective path to the Kingdom of God, but also to building a society of sustainable development.

Key words: spirituality, dignity of personality, Christianity, human rights, freedoms, Orthodoxy, Catholicism, image and likeness of God, Christian anthropology, bioethics, Christian social teaching.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1.Лапутько А. (2020). Між секулярним та релігійним – гідність як вища цінність людського духу. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 28 (11), 99-108. DOI 10.33930/ed.2019.5007.28(11)-9.

2.Лапутько А. (2020). Еволюція категорії «рівність» у християнстві. *Мультиверсум. Філософський альманах*, Випуск 2 (172), Том 2, 135-147. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.2.2.10>.

3.Лапутько А. (2020). Цінність людського життя в енцикліці «*Evangelium Vitae*» Івана Павла II. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 29 (12), 58-67. DOI 10.33930/ed.2019.5007.29(12)-6.

4.Лапутько А. (2021). Антропологічна концепція людини як цілісної особистості в католицькій традиції біоетики. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 30 (1), 69-78. DOI 10.33930/ed.2019.5007.30(1)-7.

5.Laputko A. (2021). The concept of human dignity as a basis for cooperation of the Catholic Church with State and Public Organizations. *Skhid*, 1(1), 67–72. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1\(1\).225562](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1(1).225562).

Статті в іноземних наукових періодичних виданнях:

6.Laputko A.,Vasylieva I., Hololobova K., Nechushkina O., Kobrzhytskyi V., Kiriienko S. (2021). Attitudes of medical students towards artificial termination of pregnancy and euthanasia in the context of christian ethics. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Special Topic: Contemporary Interaction between Religion and Medicine in Eastern. Volume 41, Issue 1, 91-105 (Web of Science, особистий внесок 50%).

7.Laputko A. (2021). Sources of the doctrine of human dignity in the social teachings of Patriarch Bartholomew. *Międzynarodowe czasopismo naukowe*, №95, Część 2, 62-65.

8.Laputko A. (2020). Social doctrine of the encyclic of the Pope Francis 2020. *Virtus: Scientific Journal*. Montreal, Canada, № 49, 65-69.

9.Laputko A. (2021). Pope Francis's Social teaching about the Human Dignity. *Modern Science*. Praha, № 2, 102-110.

Публікації в інших наукових виданнях:

10.Білогорцева А. (2010). Релігійний чинник у процесах суспільної трансформації. *Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості*: матеріали XXVII Міжнародна науково-практична конференції «Роль релігійних та світських інтелектуальних еліт у розбудові громадянського суспільства». Донецьк: ІПШ «Наука і освіта», 66-67.

11.Білогорцева А. (2011). Проблеми трансформації суспільної свідомості на межі III тисячоліття: релігієзнавчий аспект. *«Дні науки філософського факультету – 2011»*. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2011», 20-21 квіт. 2011 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 5-7.

12.Білогорцева А. (2012). Проблеми взаємозв'язку релігійної та екологічної свідомості у сучасному суспільстві. *«Дні науки філософського факультету – 2012»*. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2012», 18-19 квіт. 2012 р.: [матеріали доповідей та

виступів] / редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», Ч.4, 84-86.

13.Лапутько А. (2019). Проблеми здоров'я та здорового способу життя в контексті християнської традиції. *Релігія та медицина: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. (присвяченій пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького))*. К.: Вид-во НМУ ім. О. О. Богомольця, 226-228.

14.Лапутько А. (2020). Вопросы диалога религии и науки в современном высшем медицинском образовании. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького)*. К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, 133–135.

15.Лапутько А. (2020). Питання викладання християнської біоетики в медичних ВНЗ України. *Розвиток особистості студента – майбутнього фахівця: матеріали XX міжнародної наук.-практ. конференції імені засновника Київського медичного університету Валерія Володимировича Поканевича*. К.: КМУ УАНМ, 84-86.

16.Laputko A., Iryna V. Vasylieva, Kateryna O. Hololobova, Ruslan S. Tsymbaliuk, Olha V. Nechushkina, Viacheslav V. Kobrzhytskyi, Serhii V. Kiriienko (2021). Artificial termination of pregnancy in Ukraine: bioethical, philosophical and religious aspects. *Wiadomości Lekarskie*. Volume LXXIV, Issue 3 Part 2, March 2021. P. 731-735. DOI: 10.36740/WLek202103231 (Особистий внесок 50%).

17.Лапутько А. (2021). Питання гідності людини: релігієзнавчий та біоетичний аспекти. *Scientific Collection «InterConf», (44): with the Proceedings of the 8th International Scientific and Practical Conference «Scientific Research in XXI Century» (March 6-8, 2021)*. Ottawa, Canada, 252-255.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	16
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК ОСНОВИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ БІОЕТИКИ.....	25
Висновки до першого розділу.....	44
РОЗДІЛ 2. ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ В РЕЛІГІЙНІЙ ТА СВІТСЬКІЙ КУЛЬТУРІ.....	47
Висновки до другого розділу.....	62
РОЗДІЛ 3. ХРИСТИЯНСЬКА ПЕРСОНАЛІСТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ОСНОВА СУЧАСНОЇ БІОЕТИКИ.....	64
Висновки до третього розділу.....	111
РОЗДІЛ 4. ОНОВЛЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА БІОЕТИКИ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ.....	116
Висновки до четвертого розділу	145
ВИСНОВКИ.....	150
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	165

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Християнська соціальна етика пропонує цілісну біоетичну доктрину, яка має власні конфесійні різновиди та динамічно розвивається у зв'язку з парадигмальними змінами в християнській антропології, новими викликами для християнського та світського гуманізму, пов'язаними з глобальними епідеміями і випадками знецінення людського життя у різних соціальних контекстах. Розвиток християнських уявлень про гідність людини підготував появу та розвиток європейського гуманізму, що з необхідністю призвело до створення гідних умов життя людини, розвитку біоетики. Водночас, християнська біоетика наголошує на абсолютній гідності особистості від її зачаття до смерті, розширено тлумачить право на життя та має власні уявлення про межі дозволеного втручання медицини у тілесну складову суб'єктивності. Сьогодні християнська біоетика активно шукає нові теоретичні засади для власного подальшого розвитку, оскільки попередні форми персоналізму, виражені в енцикліках 1968 і 1995 років, з їх численними обмеженнями свободи людини стосовно форм індивідуальної та родинної поведінки, зазнають очевидної кризи. А це призводить і до дискусій щодо можливого оновлення всієї християнської соціальної етики на основі нового розуміння біблійного вчення про людину, класичної та постмодерної християнської теологічної антропології. Нова апеляція до радикального етичного ідеалізму заради утвердження соціальної етики загалом та збереження християнської біоетики зокрема знайшла вираз в абсолютизації гідності особистості в соціальних доктринах сьогоденної Католицької церкви та Вселенського патріархату. Сьогодні сучасне богослов'я переживає як значну трансформацію богословської антропології, так і поглиблення знань про історичні типи християнських антропологічних вчень. Антропологізація богослов'я через бачення у суб'єктивному досвіді запоруки переконливості християнської релігії спричинила бум інтересу до богословської антропології у ХХ столітті. Бурхливий розвиток теології спілкування та богословського комунітаризму дозволив богословській антропології залишитися в центрі уваги

після кризи антропоцентризму в богослов'ї та початку пошуків джерел істинності християнства у досвіді спільнот, в інтерсуб'єктивній явленості релігійності. Значні трансформації у світській біоетиці, принципові дискусії щодо абортів та евтаназії вийшли за межі полемік в етичних комісіях та академічного обговорення, стали елементом ідеологічних війн у цілій низці країн «постхристиянського світу». Сьогодні ці дискусії активізувалися в Україні і часто вони ініційовані прибічниками християнського консервативного руху за життя, що монополізують право висловлюватися від імені всіх християн. Ця активізація дискусій навколо біоетики відбувається на фоні трансформацій українського законодавства у напрямку його пристосування до норм сучасного європейського права, а на останнє великий вплив має рух нового секуляризму з його повним запереченням релігійних цінностей як соціально значимих. Переконаність противників християнської біоетики в самоочевидності їх картини світу та універсальності лише їх принципів часто є епістемологічно наївною, і перехід від протистояння різних переконань до дискусій за суттю біоетичної проблематики можливий лише за умови розуміння антропологічних основ християнської біоетики, якими вони є сьогодні та якими були в традиції. Релігієзнавство гостро потребує досліджень особливостей богословської антропології християнства з акцентом на виявленні усіх засад цінностей та принципів християнської біоетики як з огляду на теоретичну, так і на практичну значимість проблематики.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

Метою дослідження є релігієзнавче вивчення антропологічних основ християнської біоетики.

Для здійснення поставленої мети необхідно вирішити такі основні дослідницькі завдання:

- представити теоретико-методологічні засади релігієзнавчого дослідження богословської антропології як основи християнської біоетики;
- проаналізувати джерела християнського гуманізму в релігійній та світській культурі;
- виявити основні особливості християнської персоналістичної антропології як основи сучасної біоетики;
- дослідити оновлення християнської антропології та біоетики на початку XXI століття;
- визначити конфесійні особливості підходів до формування норм християнської біоетики та практик їх реалізації в сучасних умовах.

Об'єктом дослідження є традиційна та сучасна богословська антропологія як основа християнської біоетики.

Предметом дослідження є конфесійній різновиди богословської антропології як фундамент теоретичної та практичної християнської біоетики.

Теоретико-методологічна база. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі сучасного богослов'я та релігієзнавства. При написанні дисертаційного дослідження застосовано загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного релігієзнавства – об'єктивність, неупередженість, позаконфесійність, цілісність, світоглядного та методологічного плюралізму. У дисертаційній роботі також використані такі загальнонаукові методи: опис, узагальнення, аналіз та синтез. Для вирішення дослідницьких завдань були використані такі основні методи: історико-генетичного та історико-філософського аналізу, системного релігієзнавчого аналізу, компаративного методу, релігієзнавчої герменевтики.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше здійснено релігієзнавчий аналіз антропологічних основ християнської біоетики.

Наукова новизна сформульована в таких узагальнених положеннях, що виносяться на захист:

вперше:

- досліджено, що у сучасних біоетичних дослідженнях та практиці їх реалізації простежуються два протилежних світоглядних напрями: етичного абсолютизму в християнській філософії та етичного релятивізму в утилітаризмі й прагматизмі. Християнська біоетика опирається на антропологічну концепцію людини як цілісної особистості й соціальної істоти. Теза про гідність людської особи міститься в біблійній концепції про створення людини на образ і подобу Божу. Християнська антропологічна концепція базується на сприйнятті особистості як нероздільної єдності тілесного й духовного. Християнські моральні норми слід сприймати в контексті феномена дару: все життя, серед іншого – особистісне, є дарованим існуванням, що підтримується благодаттю та завдяки їй розвивається. Християнська позиція базується на переданні та інтерпретації біблійного уявлення про людську особистість як реалізацію Божого задуму. Людина – єдине створіння, що покликане до життя задля неї самої; створена за образом і подобою Божою; основною метою її життя є прямування до Бога та покликання до Божого блаженства. Людина наділена гідністю суб'єкта та цінністю, які є метою самі в собі. Людина – нероздільна й неповторна єдність тілесного і духовного. Не можна надавати виключну перевагу лише біологічній чи тільки психічній природі людини, адже вони цілісно є джерелами моральної відповідальності; матерія зростання людини базується на поєднанні чуттєвого та духовного життя. Людина своїми вчинками на основі сумління приймає чи не приймає добро, яке їй обіцяв Бог. У результаті такої світоглядної картини формується теоантропоцентричний світогляд, у центрі якого – діалогічні відносини Бога і людини;

- виявлено, що антропологічна тематика впродовж історії християнства широко осмислювалася та досліджувалася, зважаючи на таємницю Боговтілення як догмат віри. Антропологічні студії мали кінцевою метою нав'язати особистості свідоме прийняття значних моральних обов'язків або через доктрину про повну гріховність людини, або через вчення про широкі можливості для людського розвитку після гріхопадіння. Парадоксально, що Православна церква завжди була прибічницею оптимістичної антропології, але

у соціальній доктрині РПЦ про гідність людини визнає положення песимістичної антропології у дусі деяких течій августіанства та протестантизму, щоб на цій основі легітимізувати патерналізм як модель соціально-політичної поведінки. Але в цілому християнська антропологія від давнини до сьогодення розвивається як все більш оптимістична і гуманістична, легітимізуючи вчення про гідність і вроджені права особистості, доводячи, що людина покликана існувати у діалозі з Богом, і що людина повинна так само перебувати у центрі релігійного світогляду як і Бог. Діалог або спілкування особистості та Бога стає центром християнського світогляду на початку ХХІ століття, що зумовлює динамічний діалогічний характер сучасної християнської антропології;

- показано, що сучасна християнська біоетика в основному розвивається Католицькою церквою, що зумовлено трьома факторами: (1) більшою схильністю католицьких лідерів до регуляції всієї поведінки особистості та спільнот; (2) значним розвитком християнської антропології у католицькій теології ХХ століття; (3) використанням мови персоналістичного неотомізму, яка дозволяє при усій гуманістично-ліберальній формі висловлювань проповідувати традиційний консервативний сенс, чим і користуються папи римські для розвитку власного бачення антропологічних основ біоетики, що поєднують визнання абсолютної гідності особистості з ригористичними моральними вимогами до осіб та спільнот;

- доведено, що сучасна християнська біоетика визнання цінності людського життя, якому присвячена енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*», є визначальним стрижнем католицької антропології, що базується передусім на таємниці боговтілення Ісуса Христа. Цінність людського життя є тим виміром, який виходить поза межі конфесійності у простір універсального гуманізму, що почав утверджуватися з документів Другого Ватиканського собору. Проблема етичного контролю в медичних дослідженнях та правових кодексах у світлі цінності людського життя потребує нового етапу дискусії в сьогоденні. Доволі спрощена і катехитична форма подання енцикліки не сприяла прийняттю академічними колами теологів та філософів, для яких більш переконливими є праці, наприклад, Карла Ранера з глибоким синтезованим

стилем проникнення в таємницю буття Бога та людини. Католицьке соціальне вчення пропонує дотримуватися класичного уявлення про права людини, але розширити їх на ще ненароджених, бореться із «культурою антисолідарності», що визнає за можливе вбивство деяких особистостей на різних стадіях їх розвитку з різних причин;

- з'ясовано, що в енцикліці «Fratelli tutti» папа Франциск намагається надати ідеї для спільного протистояння випробуванням, пов'язаним з епідемією Covid-19. Критикується характерне для суспільства споживацтва перетворення особистості в індивіда, тенденції уніфікації, пов'язані з глобалізацією. Пропонується радикальне прийняття етичного положення про гідність особистості як фундаменту для соціального порядку і правового устрою. Надається нова теорія досягнення соціальної згоди з урахуванням реалій комунікативного суспільства. Останні папи радикально підкреслюють, що сьогодні у житті особистостей і народів стає все більше ознак взаємозалежності. Глобалізація сприяє зменшенню значення кордонів, що розділяють людство, яке стає однією родиною. Глобалізований капіталізм сприяє уніфікації індивідів, знеціненню значення особистості. Папи Бенедикт XVI та Франциск наголошують на малій ефективності панівної економічної та політичної системи, що стала безальтернативною після падіння комуністичної системи. Наголошується на тому, що сам по собі правовий порядок та оновлений капіталізм не здатні подолати множини соціальних криз та знецінення особистості, а тому необхідний новий соціальний устрій, який би засновувався на етичних принципах соціального вчення та сучасної християнської теології, був би значним проявом солідаризму у всіх сферах соціального життя;

- обґрунтовано, що православна біоетика розвивається від повтору положень католицької біоетики до більш неформальних підходів, що враховували б конкретні життєві обставини особистості та надавали свободу дії навіть всупереч формальним правилам соціального вчення, якщо це відповідає загальній інтенції на збереження і розвиток життя. Протестантська біоетика стала ареною культурних війн між прибічниками абсолютної свободи суб'єкта та прихильниками «руху за життя».

Уточнено:

- положення про те, що Католицька церква дотримується чіткої позиції стосовно біоетичних проблем, що базується на визнанні цінності й гідності людського життя та дотриманні прав людини. Цей критерій не припускає жодних винятків: ні в аспекті соціальної приналежності, ні віку, ні суспільно-державної політики тощо. На відміну від утилітаристського біоетичного підходу, що в центрі ставить суспільне добро, якому повинна підпорядкуватися окрема особа, християнська антропологічна концепція визначає цінність та гідність людської особистості стрижнем і головною метою.

Набуло подальшого розвитку:

- твердження про те, що розвиток християнської антропології зумовлений не лише релігійними ідеями, а й гуманізмом античної філософії;

- положення про те, що в християнському соціальному вченні утвердження рівності на основі рівної гідності особистостей веде не лише до внутрішнього духовного становлення людини, її індивідуального чи колективного шляху до здобуття Царства Божого, але і побудови суспільства сталого розвитку.

Теоретичне значення отриманих результатів полягає в тому, що вони сприятимуть подальшому осмисленню антропологічних основ християнської біоетики. Виважене релігієзнавче осмислення особливостей сучасної християнської біоетики в цілому та її конфесійних різновидів дозволяє надати нові засади для розвитку діалогу із світською біоетикою. Релігієзнавчий аналіз богословської антропології як основи біоетики дозволяє сформулювати цілісне уявлення про сучасний християнський світогляд у цілому.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що її ідеї та основні положення можуть бути використані при вивченні актуальних проблем етики, в навчальному процесі в лекційних курсах, на семінарських заняттях із основ біоетики, релігієзнавства, богослов'я, психології релігії, антропології, філософії, культурології, етики в світських та богословських вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідних підручників та посібників, експертних

матеріалів тощо. Матеріал цього дослідження може бути застосованим при розробці нормативних та спеціальних курсів, а також факультативів.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою, яка представляє ідеї та розробки здобувачки, сформульовані самостійно заради забезпечення досягнення поставленої мети і вирішення визначених завдань. Використані у тексті дисертації ідеї, гіпотези та думки інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї, тези, положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-теоретичних семінарах та засіданнях кафедр: кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця, богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: Міжнародній науково-практичній конференції «Роль релігійних та світських інтелектуальних еліт у розбудові громадянського суспільства» (Донецьк, 2010); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2011» (Київ, 2011); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2012» (Київ, 2012); Міжнародній науково-практичній конференції, присвяченій Всесвітньому дню здоров'я 2012 року (Київ, 2012); XV Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні парадигми вищої медичної освіти» (Київ, 2015); Міжнародній науково-практичній конференції (присвяченій пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) «Релігія та медицина» (Київ, 2019); II Міжнародній науково-практичній конференції, присвяченій пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) «Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу» (Київ, 2020); XX Міжнародній науковій конференції імені засновника Київського медичного університету Валерія Володимировича Поканевича «Розвиток особистості студента – майбутнього фахівця» (Київ, 2020); VIII International

Scientific and Practical Conference «Scientific research in XXI century» (Ottawa, Canada, 2021).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи висвітлені у 17 публікаціях, зокрема: 5 – у фахових виданнях із філософських наук, 4 – в іноземних наукових періодичних журналах, 8 – в інших наукових збірниках.

Структура та обсяг цієї дисертаційної роботи й послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження та впливають із поставленої мети й основних завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел і літератури. Повний обсяг роботи становить 180 сторінок, основна частина дисертації – 160 сторінок, список використаної літератури та джерел нараховує 211 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК ОСНОВИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ БІОЕТИКИ

В умовах сучасного інформаційно-техногенного суспільства людство зіткнулося з новою антропологічною реальністю. Все більше науковців визначають амбівалентний характер розвитку сучасної техніки та технологій, оскільки вони надають людині не тільки вагомі соціальні блага, а й мають непередбачувані негативні наслідки, зокрема, антропологічні, екологічні, соціальні загрози тощо. Особливі небезпеки пов'язані з виходом технонауки на рівень оперування живою матерією на молекулярному, генетичному, нанорівнях, можливостями зміни самої природи людини. У свій час М. Гайдеггер прозорливо попереджував, що «... за допомогою технічних засобів готується наступ (атака) на життя і сутність людини, з яким не зрівняється навіть вибух водневої бомби» [176, с. 108]. Наприкінці ХХ ст. цей прогноз набув рис реальності. Фантастичні досягнення молекулярної біології, генної інженерії, біоінформатики, біомедичних технологій тощо, надали можливість людині втручатися у фундаментальні основи життя, спадковості. За влучним висловом В. Велькова вже «настав час другого вигнання з Раю, коли людина «у поті лиця свого» сама буде «створювати і худобу свою, і злаки свої», і гени роду свого» [2]. Як відомо, ще на початку 70-х рр. ХХ ст. В. Р. Поттер, засновник біоетики, вихід із кризових ситуацій пов'язаних зі стрімким, безконтрольним розвитком новітніх технологій, пов'язував з «наведенням мосту» між природничонауковою та гуманітарною культурами, об'єднанням двох найважливіших та конче необхідних елементів – біологічних знань та загальнолюдських цінностей [177, с. 9]. Сьогодні біоетика як сучасний міждисциплінарний напрям знань і соціальної практики інтегрує наукові і ціннісно-нормативні підходи, які містяться не тільки у філософії, етиці та у різних формах секулярних знань, а й релігійних підходах. Особливе значення у розвитку біоетики мала християнська

духовна традиція. Ми погоджуємося, з думкою, що саме в контексті цього впливу, а також персоналістичної біоетики загальноєвропейських цінностей, слід розглядати і обґрунтування принципів біоетики у міжнародному дослідницькому проєкті БІОМЕД II «Основні етичні принципи в європейській біоетиці та біоправі», зокрема, людської гідності, цілісності та уразливості людини [196, с. 115]. У християнській духовній традиції поняття гідності є базовим поняттям, яке ґрунтується на вченні про людину як єдину у світі істоту створену Богом за Його образом і за Його подобою (Бут. 1:26). Тому у християнстві гідність людини підноситься значно вище, ніж у світському її розумінні, адже людина постає не тільки як творіння поряд з іншими творіннями господніми, а й як «мікротеос», трансцендентна цінність, оскільки у самій людській природі відображена Божественна природа Абсолюту. Якщо у світській культурі поняття гідності постає як морально-етична категорія, яка вказує на особливе ставлення людини як до самої себе, інших людей, а також з боку суспільства, то в християнській духовній культурі поняття гідності має не тільки духовно-моральний, а й онтологічний зміст. Принцип гідності людини в християнстві пов'язується з цілісністю людини як духовно-душевно-тілесного творіння. У сучасній християнській антропології сформульовано поняття «тілесної особи» – не може існувати людська особа, яка не була одночасно «я» духовним і я «тілесним». Папа Іоан Павло II казав про «одухотворене тіло» і «втілеснений дух». Цей підхід розвивали й видатні православні архіпастири ХХ ст., лікарі архієпископ Лука (В.Ф. Войно-Ясенецький) і митрополит Антоній Сурожський. Професор медицини В.Ф. Войно-Ясенецький, обґрунтовуючи нерозривний взаємозв'язок між духом, душею і тілом людини, відзначав, що «... дух вже в ембріональному стані тіла формує його. Всім клітинам тіла притаманна духовна енергія, а життя від Духа» [140, с. 199, 200].

Особливе значення в контексті біоетики має притаманне християнському євхаристичному етосу ставлення до життя як безцінного Божого дару. Православний богослов митрополит Іоан Зізіулас акцентує увагу на первинному розумінні та здійсненні євхаристії як виразу вдячності за дар буття [67, с. 114]. Оскільки життя є фундаментальним благом для людини,

морально виправданим ставленням до нього буде наступне: безпосередньо – це повинно бути відношення прийняття життя як дару, який необхідно берегти, плекати й любити; опосередковано – необхідно прийняти смерть, коли вона стає неминучою [109, с. 159]. Отже, сьогодні спільною християнською позицією є визнання сакральності, недоторканості людського життя, невід’ємної гідності і цінності людини з моменту зачаття й до природного завершення її життя. Тому абсолютно неприпустимим з позицій християнського морального вчення є не тільки намагання сучасної людини «поправити» Творця вдосконалюючи власну природу «за власним образом» за допомогою сучасних біомедичних технологій (генна інженерія, репродуктивне клонування тощо), а й штучне переривання вагітності (за виключенням випадків пов’язаних переважно з медичними показниками, передусім загрозами життю матері), різні форми активної евтаназії, які легалізовані сьогодні в таких країнах як Нідерланди, Бельгія, Люксембург.

У сучасній медичній вищій освіті особливого значення набуває питання оптимізації професійної підготовки лікарів та інших фахівців галузі охорони здоров’я України. Відповідно до Закону України про освіту (від 01.07.2014 р.) підготовка магістрів передбачає розвиток у студентів таких компетентностей як формування інтелектуальної культури, оволодіння основами наукової методології, виховання моральної відповідальності як спеціаліста. У зв’язку з цим, важко переоцінити значення соціально-гуманітарних дисциплін, саме у професійній підготовці майбутніх працівників системи охорони здоров’я України.

Особливе значення у формуванні особистості студента-медика має викладання біоетики, враховуючи міждисциплінарний, інтегративний характер цього напрямку сучасних знань і соціальної практики. Проте, «біоетика... по суті виходить за межі звичайної міждисциплінарності, оскільки йдеться про інтеграцію наукових (раціональних) і ціннісно-нормативних підходів, які містяться не тільки у філософії, етиці, а й в інших формах духовної культури, передусім релігії. Біоетика ґрунтується на діалозі та взаємодії не тільки природничих наук, медицини і гуманітарних знань, а й науки та релігії, філософії

та богослов'я (теології), в питаннях збереження життя на планеті в усіх багатоманітності його форм, виживання та стійкого розвитку людства в умовах інформаційно-техногенної цивілізації». Український філософ І.В.Васильєва справедливо наголошує на необхідності забезпечення в процесі викладання цієї дисципліни діалогічності, рівнопредставленості різних напрямів світської біоетики та релігійних підходів, їх аналізу, співставлення [34, с. 162].

Згідно результатам соціологічної служби Центра Разумкова (2019 р.), «число, тих, хто визнав себе віруючим становить 66 %, серед яких 64,9 % відносять себе до православ'я, 1,6 % – римо-католицизму, 9,5 % – греко-католицизму, 1,8 % – протестантизму, 8% ідентифікують себе як «просто християнин» [58, с. 12, 14]. Тому в процесі викладання біоетики серед вітчизняних студентів медичних ВНЗ важливо зосередитися на актуальних питаннях життя, здоров'я та ін. проблемах біомедицини в контексті християнського етосу.

Бурхливий розвиток біоетики після її появи у 1971 році зумовлений об'єктивними потребами суспільства і особливо медиків у етичній оцінці різноманітних дій, у діяльності етичних комітетів, які б допомагали приймати гуманні рішення у складних ситуаціях. Відповідно до цього звичним є таке визначення нової дисципліни: «Біоетика — це наука, що вивчає та аналізує моральність людських дій в біологічно-медичній галузі та в охороні здоров'я, стосовно її відповідності моральним нормам і вартостям» [99, с. 1]. Загальним уявленням після Нюрберзького процесу стала переконаність у тому, що норми моралі та права не можуть бути довільно нав'язувані державою або прийматися у результаті простої домовленості. Загальним стало визнання, що цілком можливі злочини проти людяності, відповідальність за які можлива навіть якщо не існувало правил, які б такі злочини забороняли, або ж навпаки, існували правила, що зобов'язували до таких злочинів. І біоетика звернула увагу на те, що деякі експерименти над старими чи інвалідами мали місце й після Другої світової війни навіть у США, і все це було кричущим порушенням прав та гідності людини. «Так, наприклад, у 1963 році, в Брукліні, під час експериментів в *Jewish Chronic Disease Hospital* особам похилого віку, без жодної згоди з їх сторони, за

допомогою уколів були введені живі ракові клітини для “експериментування” перебігу та розвитку даного виду хвороби. Після того, як це було виявлено відбувся публічний скандал, однак самі лікарі чистосердечно зізнавалися, що думали, що вони можуть робити будь-які “експерименти” лише щоби вони були на благо науки. Це лише один з випадків, а їх було чимало. Ці експерименти пригадали нам про варварське експериментування в концтаборах в період нацизму» [Там само]. Звичайно, що біоетика і повинна була сприяти дотриманню прав і свобод усіх людей незалежно від стану їх здоров’я та навіть стану второпності [Там само]. Завданням біоетики було встановлення нової культури відносин між лікарем та пацієнтом, яка б передбачала більшу відповідальність лікарів, більше врахування ними норм та цінностей загальнолюдської моралі, а також вироблення нових правил, які були б формально закріплені та надавали хворим та їх рідним гарантії щодо уникнення зловживань і злочинів. Італійський дослідник Е. Сгречча цілком вірно зауважує: «етична оцінка такої науки, як медицина, не може бути відділена від вчення, що розглядає людська істота у всій його повноті. Було б помилковим намагатися розглядати хворого «виключно з наукової точки зору», оскільки в процесі відносин, в які вступають між собою лікар і пацієнт, відбувається виявлення всіх тих цінностей, що розкриваються при зустрічі людських особистостей. Повага іншого як цілі і відмова від використання його як засобу – ось корінь персоналістичного антропологічного підходу, але також і основа для «інформованої згоди». Право на життя розглядається багатьма як «право всіх прав», але воно ж є і вагомою підставою для того, щоб не залишати пацієнта на термінальній стадії його хвороби» [143, с. X], турбуватися про нього за будь-яких обставин. Відповідно, біоетика завжди спирається на антропологію, і в цьому є її перший рівень, що відповідає на питання про те, якою є множина висновків із цілісного бачення людини [143, с. XI]. Другий рівень стосується створення принципів біоетики на основі висновків з антропології [Там само]. І лише на третьому рівні пропонуються конкретні правила та процедури [Там само]. Звичайно, що головні світоглядні дискусії точаться навколо принципів першого рівня, тобто безпосередніх висновків з антропології. І різні проекти антропології, які пропонує сучасний гуманізм,

задаються цілком різні стратегічні бачення того, якими мають бути норми біоетики. Найбільш драматичним є саме світоглядне протистояння різних бачень людини. Важливо, щоб при обговоренні конкретних проблем у біоетичних комітетах не приймалися рішення виключно з точки зору більшої користі для суспільства, а зберігався пріоритет прав людини, розвивалася сформована біоетикою культура поінформованості пацієнта, дотримання принципів інформованої згоди, врахування можливості відмови від певних дій, якщо вони суперечать совісті пацієнта, що вже стало частиною звичайної клінічної практики [143, с. X], але сьогодні ставиться під сумнів. Релігійна антропологія у її християнських інваріантах виступає найбільш радикальною формою апології гідності людини, а тому не дивно, що біоетика часто мислиться самими віруючими як інструмент для їх впливу на ситуацію, на світогляд та практики, які є панівними в сучасному суспільстві. Значний прогрес у медицині створив передумови для зміни традиційного способу людського життя, для можливості трансформацій особистої ідентичності, і все це створює нові виклики для традиційної християнської антропології [99, с. 1]. Відповіддю на всі ці виклики стає формування оновленого персоналістичного вчення про людину, яке б враховувало досягнення сучасної філософії та теології, стало б сучасним виразом гуманізму. Наприклад, отець Ігор Бойко так описує протистояння трьох моделей біоетики: «Певні моделі біоетики є в особливий спосіб присутні в культурі і суспільстві. До найголовніших та загально визнаних моделей належать такі: **Ліберально-радикальна модель.** У цій моделі морально дозволеним є те, що людина робить у своїй *свободі*. Єдиною існуючою цінністю є свобода, а отже свобода стає нормою. Тут слід зауважити, що коли свобода буде зрозумілою в абсолютний спосіб, перетвориться вона у силу, яка розкладатиме суспільне життя і саму людину. Свобода має завжди іти в парі з правдою і відповідальністю. **Соціологічно-утилітаристична модель.** На підставі цієї моделі була вироблена концепція “якості життя” (quality of life), яка багато в чому суперечить поняттю святості життя. На думку прихильників цієї моделі людська особистість прирівнюється до категорії чуттєвості, оскільки вони вважають справжніми людськими особистостями лише тих, хто є здатний

відчувати задоволення або біль. **Персоналістична модель.** Моральні критерії цієї моделі знаходяться в самій людині, як *особі*. Саме тому, що людина є особою, людина є цінністю об'єктивною, надприродною і недоторканою, а отже має характер нормативний. Через те вона повинна бути трактована у своїй: *інтегральності (цілісності), розумності, свободі і відповідальності, етичності, в основному праві на життя*. Морально добрим та виправданим у даній моделі є все те, що береже, оздоровлює та проявляє людину, як особу, а злом вважається все те, що переслідує, применшує, ображає, інструменталізує чи врешті-решт просто елімінує особу» [99, с. 2]. Очевидно, що для християнського світогляду сучасних богословів та церковних авторитетів дві перші моделі виражають світогляд релятивізму, і не дивно, що вони теоретично і практично поєднуються у протистоянні з «цілісним персоналізмом». Те, що християнство виступає захисником людини не є дивним для релігієзнавства. З самого початку процесів модернізації християнства усі богословські та релігійно-філософські течії мали таку спрямованість. Більше того, до сьогоденного панування ірраціоналізму та лібералізму християнські богослови часто захищали власну цілісну антропологію від однобічного раціоналізму та фаталізму. Будь-які протистояння є умовними, оскільки християнство різноманітно пристосовується до реальності, а з високих ідеалів гуманізму може виводитися безліч обмежень етичного і канонічного порядку. Але сама тенденція наявна, і дійсно, сучасна біоетика є тією дисципліною, в якій християни намагаються захистити «природний порядок», але вже за допомогою ствердження персоналістичного гуманізму.

Християнське вчення наголошує на богоподібній гідності людини як єдиної у світі істоти створеної «за образом і подобою Божою» (Бут. 1:26). Якщо «образ» постає як те, що людина отримала при створенні її Богом, свідчить про відображення в людській природі Божественної природи Абсолюту, то «подоба» – це те, що повинна людина досягнути через вдосконалення, трансценденцію, щоб відповідати нашому покликанню стати причасниками Божественної природи. Поняття людської гідності має не тільки онтологічний, але й глибинний духовно-моральний, трансцендентальний зміст, що зумовлює особливе значення принципу людської гідності в контексті християнської духовної традиції [35].

«Церква виходить із заснованих на Божественному Об'явленні уявлень про життя як безцінний дар Божий, про невід'ємну свободу і богоподібну гідність людської особистості, покликаної «до пошани вишнього звання Божого во Христі Ісусі» (Флп. 3,14), до досягнення досконалості Небесного Отця (Мф. 5,48), до обоження, тобто причастя Божеского єства» (2 Пет.1.4) [153]. Застосування різних способів переривання або знищення людського життя (штучний аборт, евтаназія, екстракорпоральне запліднення, контрацептивні засоби з абортативними діями тощо) означає не тільки посягання на цей унікальний богоданий дар, а й руйнування цілісності людини. Оскільки людське життя починається вже з моменту зачаття, «... дух вже в ембріональному стані тіла формує його. Всім клітинам тіла притаманна духовна енергія, оскільки вони є живими, а життя від духа» (свт. Лука (В.Войно-Ясенецький)). Тому людська істота має бути шанована як людська особа від моменту свого зачаття до природної смерті.

Ми не можемо не погодитися з думкою української дослідниці С.В.Пустовіт, що «для того, щоб біоетика мала претендувати на публічність, інституційність і універсальність, вона повинна бути поза рамками будь-яких релігійних традицій» [132, с. 158]. Проте висвітлення підходів християнської біоетики (поряд з іншими її релігійними версіями) має важливе значення у формуванні студентів не тільки раціонально-логічного, а й психоемоційного емпатійного ставлення до проблем життя. Наріжним каменем християнського етосу постає милосердя, любов і повага до гідності кожної людини як творіння Божого, а його ключовою властивістю є людинолюбство, так у Євангелії знаходимо заповідь: «Полюби ближнього твого, як самого себе» (Мф. 22:39), що має особливе значення для студентів саме у вищих медичних закладах.

За слова митрополита Антонія Сурожського: «Підхід лікаря до пацієнта не може бути просто «науковим»; у нього повинно бути співчуття, жалість, прагнення допомогти, повага до людини, здатність полегшити його страждання» [4]. Крім того, слід враховувати саме релігійні підходи в біоетиці є протиположними до сцієнтисько-технократичним напрямом в секулярній біоетиці, а християнський етос з його аскезою-антитезою бездуховності споживацького ставлення до життя

у різноманітності його форм до людини, її здоров'я. В процесі викладання біоетики потрібно не тільки рівна представленість різних напрямів світської біоетики та релігійної біоетики, а й дух софійності, плюралізму, діалогічності, що потребує більш широкого використання проблемних методів викладання інтерсуб'єктивних форм організації аудиторної та позааудиторної роботи.

В переліку здобутків кінця XX і початку XXI століття значне місце посідає біоетика як самостійна наука і світоглядний дискурс. Перш за все, людина стикається з проблемою гармонійного співвідношення тілесного та духовного у власній природі. Але ще більше значення має відношення нормативних цінностей та стихії життя, що і відображено у самому терміні, оскільки βίος – з грецької мови означає життя, а ἦθος – звичай, мораль. Як стверджували Макс Шелер та інші філософи, самі по собі цінності безсильні, а життя саме по собі – сліпе, і лише поєднання цінностей та життєвої енергії надає можливості для повноцінного людського особистого розвитку. Між ідеальними цінностями та життєвою енергією відбувається сама людина. Її шлях від народження чи формування фізичного тіла до становлення власне людиною, повноцінною розвинутою особистістю стає предметом як чисельних світських наук (антропології, філософської антропології, фізіології, психології тощо,) так і релігійної антропології в цілому і християнського вчення про людину зокрема. Розвиток біомедичних наук теж демонструє феномен цілісності людини, який при порушенні співвідношення тілесного та духовного з необхідністю сколихне людське суспільство новими запитамі, новим переосмисленням співвідношення духовного, соціального, економічного, політичного в контексті людського буття.

Розвиток біомедичних наук загострює декілька ключових питань людського духу. Зокрема, 1) проблема меж людського життя (проблема абортів, евтаназії); 2) проблема відношення до людини, як до біологічного матеріалу, до продукту (штучні запліднення тощо); проблема феномену людської особистості (вплив на біологічні процеси з метою зміни статі тощо). Зазначені питання вказують на існуючу загрозу появи «антропологічного відчуження, суб'єктом якого є людина (наприклад, *in vitro*), позбавлена частини своїх сутнісних характеристик і в результаті втрата нею власної природи» [13]. Осмислення

християнством означених питань здійснюється у двох напрямках – в богословських рефлексіях щодо природи людини та у взаємодії церков з державою та суспільством.

В контексті богослов'я концептуалізація підходів до проблемного поля біоетики з позицій християнського віровчення відображена в соціальних доктринах церков та низці документів, пов'язаних з окремими питаннями біоетики. Зокрема, ключовими документами, в яких розкривається позиція Української православної церкви щодо питань біоетики є «Основи Соціальної Концепції Руської Православної Церкви» (2000), «Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини» (2008) та «Концепція Української Православної Церкви щодо розвитку паліативної допомоги в Україні».

В цілому, оцінюючи здобутки та небезпеки розвитку біотехнологій Українська Православна Церква базує свої підходи та вчення на «уявленні про життя як безцінний дар Божий» та на розумінні людини, яка має «невід'ємну волю та богоподібне достоїнство людської особи», яка покликана «до почесі вишнього покликання Божого в Христі Ісусі» (Флп. 3, 14)), до «досягнення досконалості Небесного Отця (Мф. 5, 48) і до обожнення, тобто до причастя Божого єства (2 Пет. 1, 4)» [153]. Відтак, в контексті християнської антропології проблема феномену життя вирішується теоцентрично – джерелом життя людини та кінцевою його метою є Бог. Розглядаючи проблему абортів, першочергово акцентується увага на тому, що «зародження людини є даром Божим, тому з моменту запліднення будь-який замах на життя майбутньої людської особи є злочином», в християнському контексті – гріхом. Процес зародження людського життя описується як творчий акт Бога: «Твої руки працювали наді мною й створили всього мене цілком... Чи не Ти вилив мене, як молоко, і, як сир, згустив мене, шкірою і плоттю вдягнув мене, кістками й жилами скріпив мене, життя й милість дарував мені, й турбота Твоя оберігала дух мій... Ти вивів мене з утроби» (Іов. 10, 8-12, 18)» [Там само]. На розумінні життя як творчого акту Бога базується і заборона абортів. Апологет II століття Афінагор писав: «Жінка, яка вчинила викидень, є вбивця і відповідатиме перед Богом. Бо... зародок в утробі є

жива істота, про яку піклується Господь» [Там само]. Християнство також дає чітку відповідь на питання про те з якого моменту можемо вважати людину людиною «Той, хто буде людиною, вже людина», — запевняв Тертулліан на межі II й III століть. На тому акцентує і святий Василій: «У нас немає розрізнення плоду утвореного й ще не утвореного» [Там само].

Питання контрацепції та можливості застосування нових біомедичних методів у процесі зародження людського життя порушує значно ширше коло питань, серед яких свобода людини, яка за умов неправильного її використання може протидіяти задуму Бога щодо «продовження людського роду», що «є однією з головних цілей богоустановленого шлюбного союзу» [Там само]. Водночас, «поширення ідеології так званих репродуктивних прав, що пропагується нині на національному та міжнародному рівнях» [Там само] створює умови для «ставлення до людського життя як до продукту, який можна обрати за власними схильностями і яким можна розпоряджатися нарівні з матеріальними цінностями» [Там само], що суперечить християнському розумінню життя як дару Бога.

Відтак, продовження людського роду шляхом, який порушує цілісність шлюбного союзу, зокрема донорство статевих клітин, сурогатне материнство тощо, тобто «використання репродуктивних методів поза контекстом благословенної Богом родини стає формою богоборства, здійснюваного під виглядом захисту автономії людини та хибно зрозумілої свободи особи» [Там само].

Оцінюючи здобутки генної інженерії церква акцентує увагу і на небезпеках, які вона може породити, зокрема оскільки, генна терапія статевих клітин пов'язана із зміною геному у ряді поколінь, то «може спричинитися до непередбачуваних наслідків у вигляді нових мутацій та дестабілізації рівноваги між людським суспільством і навколишнім середовищем», а «зловживання генетичною інформацією» може спровокувати «різного роду дискримінації» [Там само].

В означених питаннях загострюється споконвічна християнська проблема свободи волі людини та узгодження її волі з волею Бога, вибір між

людською незалежністю у праві на ствердження власного життя за власними правилами та уподобаннями та необхідністю узгодження власного вибору із правилами прописаними іншою Істиною. В суспільному контексті акцент здійснюється на свободі людини реалізовувати її життя у спосіб властивий її уподобанням, оскільки її свобода та її унікальність є її найсуттєвішим правом. Християнські конфесії в цілому та Православ'я зокрема, утверджуючи ті ж самі цінності людського духу, між тим, базуються на традиційних уявленнях про сутність людини, її стосунки з іншим та Богом, не враховуючи реалій часу, темпи змін якого з неминучістю породжують і нову людину, якої Православна церква намагається уникнути.

Католицька церква має значно більшу кількість документів, в яких розкривається офіційна позиція церкви щодо питань біоетики, зокрема це декларація Другого Ватиканського собору *Gaudium et spes* («Про церкву в сучасному світі», 1965) [126], Енцикліка Павла VI *Humanae Vitae* («Про контроль над народжуваністю», 1968) [121], Енцикліки Іван Павло II *Veritatis splendor* («Про деякі основні проблеми морального вчення Церкви», 1993), *Evangelium Vitae* («Про цінність та цілісність життя людини», 1993), Компендіум соціального вчення Церкви (2004) [85], Енцикліки Бенедикта XVI *Deus Caritas Est* («Про християнську любов» 2005) [19] та *Caritas in Veritate* («Про цілісний розвиток людини в любові та істині», 2009) [20], апостольський лист папи Франциска *Gaudete et exsultate* («Заклик до святості в сучасному світі», 2018) [201], а також його ж документ *Donum Vitae* («Дар життя», Інструкція про повагу до людського життя на його початку і гідність впровадження людського роду) [55], Інструкція Конгрегації доктрини віри «*Dignitas Personae*» відносно деяких проблем біоетики [208], декларації цієї Конгрегації щодо скоєння абортів [41].

В цілому позиція Католицької церкви в контексті проблем біоетики має доволі спільних рис із Православною позицією, оскільки обидві церкви виходять із тлумачення цінності людського життя як благої дії Бога. Розглядаючи проблеми біоетики Католицька церква виходить з уявлення про феномен життя як творчу дію Бога, через це людське життя наділяється святістю та найбільшою цінністю з моменту зачаття аж до смерті і є «знаком та вимогою недоторканності

особи, якій Творець подарував життя» [55]. Відтак, життя людини є недоторканим і у питаннях абортів Католицька церква є суголосною Православній. У Енцикліці «*Mater et Magistra*» (Мати і вчителька) Папи Івана XXIII наголошується на тому, що «порушуючи закони життя, людина ображає Його Божественну Велич, руйнує себе й усе людство» (п. 194), а у Енцикліці Папи Лева XIII *Regum Novarum* (Нові речі) [92] право на життя визнається найважливішим серед усіх прав людини.

Уявлення про право на життя поглиблюються питаннями штучного регулювання народжуваності (контрацепції, стерилізації, евгеніки, абортів) в Енцикліці Папи Пія XI *Casti Connubii* («Непорочне подружжя») [129]. Також у цьому документі висловлюється думка про те, що захищати ненароджених дітей повинна держава.

Антропологічний поворот у розкритті ключових питань, які стосуються проблем біоетики здійснюється в Пастирській конституції про Церкву в сучасному світі *Gaudium et Spes* (Радість і надія). В конституції наголошується на тому, що людина, а також «все, що суперечить самому життю, чи то будь-який тип вбивства, геноциду, абарту, евтаназії або навмисного самознищення, що порушує цілісність людської особистості», повинна бути «суб'єктом і метою усіх соціальних інститутів» (п. 25, 27). Таким чином, людина проголошується метою і центром суспільного розвитку, а будь-які дії проти життя, гідності та цілісності людини оголошуються неприпустимими. У документах II Ватиканського собору підкреслюється богоподібність людини, оскільки «в Христі людська природа ввійшла в середину Пресвятої Трійці» і людина «з тілом та душею, з серцем та совістю, з розумом та волею» [61, с. 573], тобто у цілісності її природи повинна бути центром як служіння Церкви, так і державних інституцій.

Означений антропологічний поворот зумовив розвиток вчень про гідність кожної людської особистості, яка і є основою права людини на життя. Зокрема, в Енцикліці *Humanae vitae* (Передавання життя) Папи Павла VI йдеться про необхідність захисту гідності подружжя та гідності зачатої дитини, акцентується увага на необхідності традиційного шлюбу в межах якого здійснюється

природний подружній акт як гідна дія «для зачаття та розвитку майбутнього людського життя».

Гідність людини, постає ключовим антропологічним засновком і у міркуваннях папи Франциска щодо завдань глобальної біоетики. На пленарній зустрічі Папської Академії «За життя» 24 червня 2018 р. він наголосив на тому, що «відправною точкою біоетики повинна бути не смерть чи хвороба, а переконаність в гідності кожної людини» [86].

В контексті протистояння тенденціям розуміння людини як біоматеріалу, які формуються свідомо чи несвідомо новітніми досягненнями біотехнологій Католицька церква формує «екологію людини», серцевиною якої є утвердження глибокої переконаності «у невідкличній гідності людської особи, такої, якою її любить Бог, гідності кожної особи на кожному етапі й у кожних обставинах її існування» [Там само]. Папа Франциск акцентує увагу на наявності двох шляхів розвитку суспільної праці щодо людини – шлях «прекрасної роботи життя» та шлях «брудної роботи смерті». Існуючі в сучасному суспільстві тенденції до певного вихолощення людського духу, розвитку індивідуалізму та егоїзму, які виносять Іншого як цінність на периферію людських цінностей та утвердженню егоїстичного «Я» як споживчого блага Понтифік визначає як «брудну роботу смерті», яка послідовно здійснюється суспільством. Напроти, утвердження Іншого як цінності та мети, народження та виховання нової особи, яка належить до життя Божих дітей є «прекрасною працею життя».

Між «прекрасною працею життя» та «брудною роботою смерті» розвивається важлива антропологічна риса людини – служіння Іншому, яка убезпечує від того, щоб людина перетворилася на «людину-дзеркало», яка бачить лише себе саму й нічого іншого» [Там само]. Відмежовуючи себе від ближніх, ізолюючи себе від Господа, людина замикається в собі, «від чого її життя стає порожнім, а справи – безплідними подібно до дерева, що росте далеко від води» [63], для людини «це означає осліпнути й не бачити «життя та його динамізму», як дару, отриманого від інших, що повинен, у свою чергу, бути «відповідально» відданим на служіння іншим» [86].

Виходячи із зазначених двох шляхів праці людського духу Папа Франциск формулює основне завдання біоетики, яке безпосередньо формується на антропологічних основах. На його переконання, головним завданням біоетики є «знешкодити співництво з брудною працею смерті» [Там само]. Для цього предметом біоетики повинно бути не питання життя та смерті, здоров'я та хвороби, а «глибока переконаність у невідкличній гідності людської особи, такої, якою її любить Бог, гідності кожної особи на кожному етапі й у кожних обставинах її існування» [Там само].

Новітні антропологічні виклики, зумовлені розвитком біотехнологій, загострили питання відношення людини до власного тіла. У енцикліці «*Laudato si'*» Папа Франциск продовжує розвивати категорію Іншого, як необхідну складову людської природи, покликаної до здійснення себе у зустрічі з Іншим, понтифік, зокрема, наголошує на тому, що «навчитися приймати власне тіло, дбати про нього та шанувати його значення, є суттєвим елементом екології людини» [189]. В процесі екології людини формується і здатність «цінування свого тіла в його жіночому чи чоловічому вираженні», що «є необхідним для того, щоб розпізнавати себе самих у зустрічі з іншим, відмінним від себе» [Там само].

Але найсуттєвішою антропологічною основою, на якій повинна базуватися як і екологія людини, так і розвиток біоетики, є любов, оскільки лише досконала Любов здатна змінювати світ та людину на краще. Любов, як фундамент, на якому будується «вся реальність та її остаточне призначення» [63] відіграє вирішальну роль у преображенні людини, оскільки тією мірою, якою людина здатна відкритися Любові, буття людини «себе переростає» і лише в Любові можливо «прийняти у себе Іншого, щоб жити в Іншому» [Там само]. В такому стані любові порушені питання перетворення людського духу на благо споживання унеможливується і утверджується відношення до усіх форм людського життя (ембріон, юність, старість, хвороба тощо) з любов'ю і «захист невинного ненародженого» стає «чимось зрозумілим, рішучим і пристрасним, бо на карті стоїть гідність людського життя, що завжди є священним», і однаково священним є «життя вбогих, які вже народилися, що борсаються серед злиднів,

покинутості, виключення, торгівлі людьми, прихованої евтаназії хворих і похилих віком, позбавлених опіки, нових форм рабства та будь-яких форм відкинення» [201].

Усі зазначені антропологічні основи підходу до оцінки біоетики Католицькою церквою підсумовуються Папою Франциском в його зауваженні на тому, що тема цінності та гідності людського життя не повинна лише зосереджуватись на питаннях моралі, права чи етики, але повинна втілитися в глобальній антропології. Зокрема, понтифік наголошує на тому, що «Глобальна біоетика спонукає нас до глибокого й об'єктивного розпізнавання цінності особистого та спільнотного життя, яке завжди повинно знаходити захист і сприяння, також і в найважчих умовах». Поза усвідомленням означеного, «жодне чисто юридичне врегулювання чи технічні допоміжні засоби не зможуть самостійно забезпечити умови та стосунки, що відповідатимуть гідності людської особи» [Там само].

Відтак, ключовим підходом Католицької церкви до біоетики є продовження позиції «змагання зі «світською ментальністю» [Там само], яка на думку понтифіка перетворює людський дух на «пересічний», в той час, як в дійсності продовжується велика духовна боротьба за людину і будь-які прояви знецінення людського духу та природи є проявами «лукавого», який не є «міфом». Біоетика, в такий спосіб, в антропологічній перспективі починається в теології збереження творіння і завершується в есхатології, саме тому Папа Франциск закликає протистояти «нашіптуванням лукавого», використовуючи «могутню зброю» молитви і Святих Тайн, та живучи життям, пронизаним ділами милосердя [Там само].

Проблема людської здатності усвідомлювати необхідність здійснення духовного вибору між добром та злом і, в кінцевому результаті, його здійснювати порушується в одній із перших богословських робіт з проблем біоетики Германа Енгельгардта, православного професора філософії в університеті Райса (Х'юстон, Техас) «Основи християнської біоетики» (The Foundations of Christian Bioethics). В роботі розглядається важливе для проблем біоетики питання про походження моралі. Розкриваються дві протилежні точки

зору на це питання. Зокрема, відповідно до слів ап. Павла «Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не мавши Закону, самі собі Закон, що виявляють діло Закону, написане в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки (До Римлян 2:14-15), людині іманентно притаманні моральні норми, вони наявні в природі людини, відтак є загальними для усіх народів незалежно від віросповідань чи світоглядів [199, р. 18]. З іншого боку історія розвитку моралі та існуючі розбіжності в питаннях моралі швидше підштовхують до висновку Річарда Рорті про те, що мова моральних розміркувань та мова совісті обумовлені виключно випадковими збігами обставин і не мають жодних засновків ні в розумі, ні в Бозі [199, р. 35]. Останнє пояснює складність вирішення проблем біоетики, оскільки, якщо моральне не є іманентно притаманним людині, тоді суспільні домовленості щодо дотримання тих чи інших моральних норм завжди будуть відносними і будуть базуватись на певних процедурах добровільної згоди та примирення інтересів учасників, тобто змінюватись відповідно до історичних обставин та тих чи інших уподобань чи переконань соціальних груп, які будуть домінуючими у виборі моральних уподобань.

Розвиваючи означене питання, Герман Енгельгардт показує, що сучасна біоетика не базується на християнському уявленні про іманентність моралі, а відштовхується від принципу свободи та автономії особистості та засновується на основі добровільної згоди. Означене розкриває проблему співвідношення християнського та світського розуміння біоетики та показує межі впливу християнства на процеси розвитку біоетики, які нерідко обмежуються теоретичною формою, оскільки надання медичних засобів для реалізації тих чи інших людських потреб базується не на моральних засновках, а на механізмах економічного буття.

Відтак, у роботі Г.Енгельгардта розкривається зазначена і у підходах Католицької церкви і Православної суперечність світських антропологічних засновків біоетики та християнських. Зокрема, основоположна риса людини – свобода, вважається найбільшою цінністю як у християнстві, так і в суспільній моралі, водночас втілення її формує доволі відмінні образи сучасної особистості.

Зокрема, Енгельгардт підкреслює: «орієнтація на досягнення взаємного задоволення та самореалізації в сексуальних відношеннях несумісна з традиційним сприйняттям шлюбу як таїнства, що веде до союзу з Богом. Пропаганда максимального споживання є разюче відмінною від християнського ідеалу аскетизму. Ліберальне розуміння свободи неможливо поєднати із ідеалом патріархальної сім'ї, де ієрархічно та чітко розподілені ролі між членами родини. І це протистояння оформлюється в конкретну політичну програму, яка усіма доступними способами покликана дискредитувати традиційний стиль життя» [199, р. 143].

У дійсності цінність людської гідності, утверджена в сучасному суспільному просторі не може бути виведена виключно із християнської ідеї людини, а є результатом розвитку гуманізму. Водночас, християнська антропологія, безумовно, є в основі цієї ідеї. Взаємодія християнських церков із державними інститутами в контексті проблем біоетики, в першу чергу вводить християнську антропологію в сучасний біоетичний дискурс, який функціонує в межах широкого плюралістичного світового середовища. Варто визнати, що і в християнському контексті ідея гідності людини є, більшою мірою, результатом еволюції богословської думки, оскільки спостерігаються трансформації у її тлумаченні, ніж вона має своє коріння в текстах Нового та Старого Завітів. Безумовно, біблійне розуміння гідності особи відрізняється від сучасного філософського його розуміння та утвердження цієї гідності в юридичних документах. Християнська антропологія, в такий спосіб, отримує імпульс для розвитку від антропологічних тенденцій в суспільному просторі, з якими вона не може не рахуватися, оскільки в противному випадку залишиться на узбіччі історії та перетвориться на «жінку Лота» за слушним порівнянням сучасного грецького богослова Х.Стамуліса, на мертво тіло, що існує озируючись лише назад.

Між тим, внесок християнської антропології у вирішення складних питань людського духу та життя, у відстоювання цінності людського особистості, у протистояння згубним тенденціям перетворення людини на товар, є безсумнівним. Водночас, діалог суспільства та християнства у напористому

поступі біотехнологій не є вичерпаним на сьогодні, скоріше він знаходиться на середині його шляху.

Визнаючи важливість аналізу антропологічних засад християнської біоетики релігієзнавці звертають увагу на історичну динаміку в етичних та антропологічних уявленнях християн, чого самі богослови часто не визнають. Християнська антропологія змінюється не лише в залежності від конкретних історичних обставин та шкіл, а й трансформується відповідно від почергових змін епох християнського світогляду. З цим пов'язана необхідність виділяти традиційну, модерністську і постмодерністську християнські антропології. Звичайно, що самі теологи надають перевагу термінам антропологія біблійного світогляду, доби патристики і схоластики, антропологія доби модерну, антропологія доби постмодерну. Г.У. фон Бальтазар намагався відійти від таких класифікацій, запропонувавши говорити про три доби у розвитку теології – об'єктно орієнтованої метафізики, добу суб'єктивізму (від Шлейєрмахера до Бульмана), добу постметафізики. Очевидно, що християнський персоналізм, який є основою для християнської біоетики, народжується у першу добу, розвивається у другу і набуває нових форм у третю добу. При цьому процес власне надання нових форм антропологічним вченням дуже активний у теології, але ще не зачепив настільки ж радикально соціальне вчення церкви, яке багато у чому залишається все ще під впливом екзистенціалізму та персоналізму початку ХХ століття. Сьогодні поворот до постметафізичного богослов'я змінює уявлення Бога на більш динамічні, а це веде і до більш розмитих уявлень про людину. Однак, в цілому персоналізм, у тому числі – тріадологічний, все ще втримує християнську теологію та антропологію від релятивізму. Саме дозволяє оптимістично дивитися на подальшу долю біоетики, оскільки при всіх змінах у розумінні соціальності, у еклезіології, у теорії відносин Бога і світу, вчення про абсолютну гідність особистості не редукується, а, навпаки, оновлюється. Персоналізм християнської антропології набуває нових імпульсів від розвитку постметафізичних теорій спільнотності, діалогу, комунікації, від формування нового повернення до етичного ставлення до іншого, яким би цей інший не був і як би він себе не вів. Теологія та соціальне вчення церкви дійсно ставлять в

основу персоналістичне етичне відношення, яке виявляється у конкретній взаємодії, в це надає як самій антропології, так і біоетиці менш схоластизованого і менш формалізованого характеру. Залежність теології, богословської антропології та біоетики від трансформацій світогляду є перш за все залежністю від впливів філософії, і яскраво ці впливи можна бачити вже при формуванні традиційної (домодерної) християнської антропології.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу теоретико-методологічні засад релігієзнавчого дослідження богословської антропології як основи християнської біоетики можна зробити наступні попередні висновки.

У переліку здобутків кінця ХХ і початку ХХІ століття значне місце посідає біоетика як самостійна наука і світоглядний дискурс. Перш за все, людина стикається з проблемою гармонійного співвідношення тілесного та духовного у власній природі. Але ще більше значення має відношення нормативних цінностей та стихії життя, що і відображено у самому терміні, оскільки βίος – з грецької мови означає життя, а ἔθος – звичай, мораль. Як стверджували Макс Шелер та інші філософи, самі по собі цінності безсильні, а життя саме по собі – сліпе, і лише поєднання цінностей та життєвої енергії надає можливості для повноцінного людського особистого розвитку. Між ідеальними цінностями та життєвою енергією відбувається сама людина. Її шлях від народження чи формування фізичного тіла до становлення власне людиною, повноцінною розвинутою особистістю стає предметом як чисельних світських наук (антропології, філософської антропології, фізіології, психології тощо), так і релігійної антропології в цілому і християнського вчення про людину зокрема.

Розвиток біомедичних наук теж демонструє феномен цілісності людини, який при порушенні співвідношення тілесного та духовного з необхідністю сколихне людське суспільство новими запитамі, новим переосмисленням співвідношення духовного, соціального, економічного, політичного в контексті людського буття. Християнська антропологія сьогодні є предметом дослідження філософів, богословів та релігієзнавців, оскільки сучасний соціум порушив

доволі суттєві питання співвідношення життя та смерті, людського тіла та людського духу. У бурхливому обговоренні проблем абортів, евтаназії, соціальної нерівності науковий погляд на вирішення означених питань та християнське бачення не збігаються, що створює дисонанс у суспільній свідомості, яка в своєму змісті має велику частину християнських уявлень про людину, навіть у світському контексті, оскільки усталеним є розуміння людини не лише як тілесної, але і духовної сутності.

Маючи спільний об'єкт дослідження, теологи, філософи і релігієзнавці доходять різного висновку щодо основ формування християнської антропології, оскільки слідує різними шляхами дослідження. Теологічні дослідження хибують однобічним підходом через те, що не враховують впливу античної думки та створеного нею способу мислення апологетів християнства. Водночас, філософські та релігієзнавчі дослідження на сьогодні не позбавлені тієї ж помилки, оскільки більшою мірою фокусуються на чинниках виключно філософських впливів. У розділі розкрито існуючі підходи до досліджень християнської антропології, здійснений аналіз взаємовпливу і взаємозв'язку філософської думки та основоположних уявлень про людину раннього християнства в процесі становлення християнської антропології. Богословсько-антропологічні засади християнської біоетики аналізуються переважно у дискурсі протистояння між прихильниками свободи абортів та противниками абортів. Проте, релігієзнавчий аналіз християнських засад біоетики має стосуватися значно ширшого кола проблем.

Розвиток релігієзнавчих студій принципів християнської біоетики та її основ у богословсько-антропологічному світогляді стримується тим, що ці теми часто аналізуються формально і схоластично, над аналізом переважає реферативність та описовість. Ефективна методологія аналізу теоретичних засад християнської біоетики, особливо у конфесійних різновидах християнської антропології, має враховувати залежність християнської біоетики від (1) зміни парадигм у розвитку богослов'я; (2) ідейних коливань у вчительстві церков на моральні теми; (3) впливу теорій та практик, що переважають у певні історичні

часи в інтелектуальному просторі «християнського світу» (тепер – «постхристиянського світу»).

Аналіз біоетики неможливий без розуміння зміни парадигм у богословській антропології від модерної до постмодерної. Сьогодні в працях вітчизняних філософів, релігієзнавців простежуються звернення до дослідження проблем людини не тільки на основі філософії, але й звернення християнської антропології з врахуванням духовних вимірів буття, зокрема йдеться про таких науковців: В. Бондаренко, О. Бродецький, І. Васильєва, К. Вергелес, Т. Гаврилюк, А. Колодний, Л. Конотоп, Р. Мартич, О. Предко, О. Філоненко, Л. Филипович, Ю. Чорноморець. Водночас, потребують подальшого дослідження питання взаємовпливів християнської та античної філософії у формуванні християнських поглядів на людину, аналіз сучасного оновлення богословської антропології тощо.

РОЗДІЛ 2

ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ В РЕЛІГІЙНІЙ ТА СВІТСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Однією із вічних проблем філософії, та, власне, і одним із вічних питань людського духу, є питання про сутність людини. І не зважаючи на те, що на сьогодні, здається, таїна людини майже розкрита на рівні фізіології, психології та інших наук про людину, що дозволило в контексті фізичного тіла досягнути значного збільшення середнього віку людини, водночас до абсолютного усвідомлення та розкриття її інтелектуального, творчого та духовного потенціалу ще далеко. Не виключено, що проблема криється у фрагментарності та значному діапазоні наук про людину. Навіть філософське вчення, яке покликане дати цілісну антропологічну концепцію у відповіді на «одвічне питання – що є людина?» поділилось «на низку окремих антропологій: соціальну, культурну, структурну, релігійну, історичну тощо» [44, С. 5].

Щодо релігійного тлумачення феномену людини, то і тут картина відповідей щодо її сутності є доволі строкатою. Але в цій мозаїці можемо виділити важливу спільну рису – людина розуміється як важлива складова надприродного. Зокрема, у християнстві загальним для усіх конфесій та деномінацій є розуміння людини як образу та подоби Бога.

Власне, така висока оцінка сутності людини є основним лейтмотивом широкого діапазону антропологій: від релігійних її тлумачень як похідного від надприродного до Фейрбахівського твердження про те, що в релігійних уявленнях людина виразила власні найпотаємніші прагнення – бути досконалою, щасливою, безсмертною тощо [164]. І в цих прагненнях відображене усвідомлення людиною гідності власного духу.

Відтак, гідність є ключовою характеристикою і базовим поняттям вчень про людину. Оскільки воно тісно пов'язане з правами та обов'язками людини, дослідження цієї проблеми виходить далеко за межі власне християнства і є предметом права, моралі, соціології тощо. В українському релігієзнавстві та богослов'ї ця тема досліджується широким колом фахівців з залученням

історичного, компаративного, герменевтичного, феноменологічного методів. Зокрема, в контексті революції Гідності Л.Филипович, О.Горкуша дослідили та розкрили місце розуміння гідності людини в становленні громадянського суспільства та ролі релігії в сучасних соціально-політичних процесах [166]. П.Яроцький, О.Саган, П.Чорноморець, Т.Гаврилук та інші розкривають проблему гідності людини в контексті сучасних та історичних реалій Католицької, Православної та протестантських церков. Базовими документами християнського розуміння гідності є соціальні доктрини церков, а міжнародне визнання гідності як базової характеристики людини затверджено низкою міжнародних документів, зокрема, Всесвітня декларація прав людини (1948) починається зі слів «Беручи до уваги, що визнання гідності, притаманного усім членам людської сім'ї...» [66].

Досліджуючи християнське розуміння гідності, відштовхуємось від базового християнського принципу – джерелом будь-якого християнського твердження є Біблія, а в контексті Православ'я та Католицизму також Святе Передання. Відповідно до біблійного одкровення, людина є образом та подобою Бога «І сказав Бог: сотворімо людину за образом нашим і за подобою нашою...» (Бут. 1:26). Означене також повторюється і в чисельних інших місцях Святого Письма, зокрема – Бут. 5:1, 9-6; Прем. 2:23; Еф. 3:14 – 15; 5:1; Мф. 5:48 та ін.

Дане положення логічно вказує на те, що людська природа «має невід'ємну гідність» [119]. Що ж таке гідність? У вільній енциклопедії «Вікіпедія» знаходимо таке тлумачення – «Гідність — це поняття моральної свідомості, яке виражає уявлення про цінність всякої людини, як моральної особистості, а також категорія етики, що означає особливе моральне ставлення людини до самої себе і ставлення до неї з боку суспільства, в якому визнається цінність особистості» [162]. У християнстві цінність особистості/людини підноситься значно вище, ніж у світському її розумінні, оскільки апостол Павло зауважує: «ви викуплені дорогою ціною» (1 Кор. 6:20), а апостол Петро називає християнина «родом обраним» (1 Пет. 2:9). Реагуючи на слова апостола Макарій Єгипетський закликає людину: «Пізнай своє благородство, а саме, що покликаний ти в

царську гідність...» [100]. Наведені приклади вказують на те, що у християнстві розуміння гідності виходить за межі категорій моральної свідомості чи категорії етики, яка вказує на особливе ставлення людини до самої себе чи з боку суспільства. Гідність людини вказує на її особливе положення в духовній ієрархії, в її духовній та інтелектуальній вищості над усіма іншими творіннями Бога.

Означене розуміння підтримують на розвивають богослови з часів Святих Отців і до сьогодні. Архімандрит Кіпріан Керн акцентує увагу на особливому розуміння гідності людини у православ'ї. На його думку, «жодна богословська система, поза православ'ям, не піднімалась до такої піднесеної думки про людину» [80, С. 424]. Водночас, у своїй книзі «Антропологія святителя Григорія Палами» він показує на прикладах чисельних цитат, що розуміння гідності та цінності людини є надбанням уже раннього християнства, апологетів та патристів. Зокрема, Філон Олександрійський надав доволі поетичну характеристику людини: «Людина є чудовий відбиток чудового образу, виліпленого за образом ідеального Первообразу» [80, С. 100], а святитель Григорій Богослов застерігає людину, «якщо будеш про себе думати кепсько, то я нагадаю тобі, що ти – Христова тварь, Христова дихання, Христова честь, а тому разом і небесний, і земний... Ти – створений бог, який через страждання Христові йде до нетлінної слави» [80, С. 152].

Але, водночас, звернемо увагу на те, що раннє християнство, знаходячись в певних історичних умовах, було специфічним глашатаєм гідності людини, утвердженням її в суспільній свідомості в супереч панівним в тогочасному суспільстві уявленням про людину, які коливались в широкому діапазоні від визнання рабства як норми людського співбуття до виділення особливого прошарку вільних громадян. І абсолютно закономірним, відповідно до таких суспільних реалій, є твердження Афанасія Великого про те, що християнство повертає людині її гідність, уподібнюючи її Христу, без усвідомлення цього високого покликання людина є рівною тварині. Безпосередньо християнство здійснює суттєву метаморфозу, оскільки Христу

властиво «підняти людське до Божественного, незначне до всесильного і всезнаючого» [12, С. 28 – 29].

Не менш значиме розуміння гідності людини знаходимо і у сучасних богословів. Зокрема Антоній Сурозький наголошує: «Наше уявлення про людину є значно більш величніше, ніж уявлення тих, хто намагається зробити людину максимально більшою в двовимірному світі, із якого виключається Бог» [6, С. 274].

Немає ніяких сумнівів в тому, що суголосним є розуміння гідності людини і Католицькою церквою. Обґрунтування людської гідності базується на тому, що Син Божий «у деякий спосіб об'єднався з кожною людиною» (Caudium et Spes. n. 22) [126].

Відтак, гідність, у християнстві, є онтологічною складовою людини, яка не змінюється навіть після гріхопадіння. Втілення Бога Слова засвідчило, що і після гріхопадіння гідність не була втрачена людською природою, бо в ній залишився незнищеним образ Божий, а відтак, і можливість відновлення людського життя в повноті його початкової досконалості. Прийняття Господом Ісусом Христом повноти людської природи крім гріха (див. Євр. 4, 15) показує, що гідність не поширюється на спотворення, що виникли в цій природі в результаті гріхопадіння [119].

Наступними питаннями, які тісно пов'язані із розумінням гідності людини, є питання прав та свобод, моральних норм та любові. У Соціальній концепції Української православної церкви, зазначається, що «Право — особлива сфера, відмінна від суміжної з нею етичної сфери: воно не визначає внутрішнього стану людського серця, оскільки Серцевідцем є лише Бог» [Соціальна концепція Української Православної церкви]. Відтак, права людини походять із її богоподібної гідності. Визнаючи гідність людини людське суспільство, крок за кроком, почало визнавати і її права на свободу. І лише в такому випадку, соціально прийняте та юридично закріплене ставлення до гідності людини з боку суспільства та держави, гарантує всі необхідні умови життя та розвитку особистості.

В історичному поступі західних суспільств саме християнське розуміння гідності слугувало розвитку гуманізму. В обґрунтуванні прав людини на основі людської гідності, яка походить від особливого зв'язку людини з Богом, базується і внесок християнства в розвиток розуміння людських свобод починаючи з Нового часу. Без сумніву, коли б відстоювання прав, свобод та гідності людини базувалося лише на суспільних засадах, які в основі своїй є плінними, тоді б навряд чи людський дух піднявся до розуміння універсальності прав людини, які не залежать від заслуг особистості, її дій, а базуються на трансцендентній основі. Не буде перебільшенням сказати, що сучасний рівень гуманістичної суспільної свідомості та основних правових документів, які утверджують права та свободи людини є наслідком впливу християнських антропологічних уявлень, однією із ключових, в цьому контексті, категорій є гідність.

Зауважимо і на основоположних церковних документах, у яких богословські уявлення про людину знайшли своє втілення на рівні визнання її прав. В контексті Католицької церкви ключовими у цьому питанні є документи Другого Ватиканського собору, в яких визнається, що здійснення загального блага та основі визнання гідності людини та громадянських свобод призвело до значущих змін у суспільстві (*Gaudium et Spes*, 73) [126]. Пролунало на соборі і усвідомлення необхідності активної позиції Церкви в декларації прав людини: «Сучасна людина знаходиться на шляху до досконалого розвитку своєї особистості та постійно зростаючого усвідомлення та отримання своїх прав» (*Gaudium et Spes*, 41) [Там само].

В контексті православ'я гідність визнається невід'ємною, онтологічною складовою образу та подоби Бога, але, водночас, вважається і певною релігійно-моральною категорією: «... в східній християнській традиції поняття «гідність» має в першу чергу моральний сенс, а уявлення про те, що гідне, а що не гідне, міцно пов'язано з моральними та аморальними вчинками людини та з внутрішнім станом її душі» [119]. Це твердження важливе для усвідомлення православного розуміння людини в цілому. Визнаючи гідність, як онтологічну складову людини, східна традиція, водночас, акцентує увагу більшою мірою на

її відсутності через гріхопадіння. Внутрішній світ людини, в такий спосіб, розкривається як специфічна арена боротьби гідного та аморального, а відтак, негідного способу дій, думок, прагнень людини. Відтак, домінантним в східному православ'ї, зокрема, в Російській православній церкві залишається і в сьогоденні акцент на «невідповідності (в людині – авт.) думок, слів та вчинків богоданій гідності» [Там само] та необхідності з боку людини «нести свідоцтво перед Богом та Церквою про свою негідність». Відтак, претендуючи на вираз загально православної позиції щодо розуміння гідності, в «Основах вчення Російської Православної Церкви» підкреслюється, що «збереження людиною богом дарованої гідності та її зростання в ній обумовлене життям у відповідності до моральних норм, оскільки ці норми виражають первозданну, а, відтак, і істину природу людини, не затьмарену гріхом» [Там само]. На основі таких уявлень виводиться і прямиий зв'язок між гідністю людини та її моральністю. Більше того, визнаючи наявність гідності православна церква акцентує увагу на тому, що це покладає на людину утвердження її моральної відповідальності.

Варто зауважити, що співвіднесення гідності із чеснотами та аскетизмом християнина було основним засновком і християнських отців-богословів. В умовах становлення нової світоглядної парадигми – християнства, поставала потреба і формування нового типу людини, відповідної основоположним заповідям Христа. Відтак, утверджуючи високе покликання людини, її божественну складову, гідність її внутрішнього духу, необхідно було і виховувати людину в якій ці чесноти досягали заданої величі. Тому, паралельно із декларуванням гідності в людині виховувались смирення, ширість, покора, мудрість, милосердя та любов [60, С. 36 – 42].

Не оминаючи увагою проблему враженості гріхом людської природи, а, відтак, її «недостатності» Католицька церква, між тим, більшою мірою акцентує увагу на шляху її подолання через трансценденцію людини до її Першоджерела, що надає людському життю сенсу та цілісності. Похідним від такого розуміння є розуміння та утвердження в свідомості загалу позитивних уявлень щодо людини та декларування того, що «людину слід розглядати в категоріях

цілісності, цінувати її геній та поважати, зважаючи на вроджену гідність у захоплюючому Божому плані» [44, С. 88].

Можемо виділити три доленосні правові документи в яких закріплені основні права людини. Зокрема, вперше було занотовано рівність усіх людей, у ст.1 Декларації прав людини та громадянина 1789 року: «Люди народжуються і залишаються вільними і рівними у правах», а також право кожної людини на власність, право суду, право недоторканності житла та інші невідчужувані права на гідне життя [56]. Право на підприємницьку діяльність, інтелектуальну власність, виборче право, право вільного пересування, право на свободу слова закріплено у Всезагальній декларації прав людини, 1949 року [66]. Саме у цій декларації гідність людини розуміється як основа свободи, справедливості та загального миру. І безпосередньо права розвитку особистості, такі як релігійні свободи, право на освіту, на власну думку тощо занотовані у Хартії основних прав Європейського Союзу, схваленій 2000 року. В означеному документі гідність також відноситься до невідчужуваних та всезагальних цінностей: «Усвідомлюючи своє духовне і моральне надбання, Європейський Союз ґрунтується на неподільних і загальних цінностях – гідності людини, свободі, рівності та солідарності» [172].

Попри, здавалося б остаточне утвердження гідності людини як в християнському контексті, так і в правових європейських документах, світ демонструє чисельні та грубі його порушення, що не оминуло і Україну. Неодноразово уже в новітній історії незалежної України спостерігаються спроби приборкання волелюбного духу народу та нав'язування йому чужерідних ідеологій. Водночас, прагнення до свободи та гідності, яке з такою любов'ю плекалося Тарасом Шевченком, знайшло свій вияв і в нещодавній Революції Гідності. Небезпідставним, як це є зрозумілим із проведеного вище аналізу є уявлення про те, що «релігія, а щонайбільше саме релігійні ідеї та цінності, відіграли неабияку роль у підготовці та перебігу Революції Гідності. Засвоєні із віровчення прямо чи опосередковано, ці ідеї підготували необхідний світоглядно-культурний ґрунт. Трансформовані у світогляді в екзистенційну потребу людської гідності, яка забезпечується правдою, справедливістю та

свободою суспільства та особистості, ці релігійні цінності проявились в історичній дійсності» [48, С. 45].

Разом із тим, відповідно до основного вектору церковної політики народний вираз права на гідність отримав різну оцінку та різні наслідки в діяльності Церков. Щодо Католицької церкви, то варто зауважити, що «особливу увагу Католицькі церкви в Україні приділяють подоланню соціальних негараздів українського суспільства. Служіння Римо-Католицької церкви в Україні характеризується продовженням інтегральної лінії Католицької церкви після II Ватиканського собору, загальним виразом якої є антропоцентрична та гуманістична спрямованість» [204]. В цілому означений напрям притаманний і Православній Церкві України на відміну від Української Православної Церкви, яка в теоретичному контексті у тлумаченні гідності людини спирається на «Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу та права людини», а в практичному її вияві виявилась заложницею ідеологічної системи Росії.

Як бачимо, базова антропологічна цінність християнства – гідність, проголошена апологетами християнства ще 2000 років тому, пройшла довгий шлях утвердження в суспільній свідомості, долаючи на своєму шляху усі вияви викривлення та пригнічення людського духу, перетворюючи людське суспільство на єдину сім'ю не лише в контексті релігійної єдності, Церкви як єдиного Тіла Христового, але і у світському її виразі. Саме розвиток християнських антропологічних уявлень призвів до відміни рабства, а згодом до визнання права на життя, на рівність та свободу.

Водночас, як показує вище проведений аналіз, світське утвердження гідності, прав та свобод людини в практичній його площині в певні періоди історії людства було і є неабияким викликом для християнських церков. І тому, християнське розуміння гідності людини, балансує на межі теоретичного його проголошення та практичного його втілення, слугувало просуванню ідей гуманізму, спроможності його протистоянню згубним, принижуючим дух людини проявам суспільних форм життя, в діалектиці соціальних та релігійних форм буття. І нерідко саме християнське розуміння гідності людини призводило

до соціальних революцій і, навпаки, потужні секулярні процеси примушували церкви до повернення та переосмислення їх базових антропологічних засновків.

Християнська антропологія сьогодні є предметом дослідження філософів, богословів та релігієзнавців оскільки сучасний соціум порушив доволі суттєві питання співвідношення життя та смерті, людського тіла та людського духу. В бурхливому обговоренні проблем абортів, евтаназії, соціальної нерівності, науковий погляд на вирішення означених питань та християнський вкотре в історії не збігаються, що створює дисонанс в суспільній свідомості, яка в своєму змісті має велику частину християнських уявлень про людину, навіть у світському її контексті, оскільки усталеним є розуміння людини не лише як тілесної, але і духовної сутності. Маючи спільний об'єкт дослідження, теологи, філософи і релігієзнавці доходять різного висновку щодо основ формування християнської антропології, оскільки слідують різними шляхами дослідження. Теологічні дослідження хибують однобічним підходом, оскільки не враховують впливу античної думки та вихованій нею спосіб мислення апологетів християнства. Водночас, філософські та релігієзнавчі дослідження на сьогодні не позбавлені тієї ж помилки, оскільки більшою мірою фокусують на чинниках виключно філософських впливів. В дослідженні розкрито існуючі підходи до досліджень християнської антропології, здійснений аналіз взаємовпливу та взаємозв'язку філософської думки та основоположних уявлень про людину раннього християнства в процесі становлення християнської антропології.

Основою богословських антропологічних вчень є Святе письмо, в якому людина визначається образом та подобою Бога; вчення Отців Церкви в яких уявлення про сутність людини поглиблюються відповідно до догматів про Трійцю та дві природи Ісуса Христа; містичні одкровення ісихастів, які є основою тверджень про реально можливе обоження людини. У релігієзнавстві вважається, що джерелами формування християнської антропології постають: 1) Біблія; 2) давньогрецька філософія; 3) соціо-культурні умови формування християнства [43, с. 19].

Відтак, на ранніх етапах свого становлення християнські уявлення про людину піддавались трансформаціям відповідно до змін у суспільному житті.

Архімандрит Кіпріан Керн два періоди розвитку ранньохристиянської антропології: 1- донікейський та 2 період великих догматичних суперечок. В цих двох періодах ключову роль відіграють «антропологію пустині», «антропологію містиків» та «антропологію богословських синтезів». “Одночасно з антропологією богословських трактатів та догматичних суперечок – зауважує Кіпріан Керн – у церковній свідомості зрів і інший підхід до проблеми людини. Це антропологія пустині, чернечої келії та містичних одкровенень. Покоління аскетів та споглядальників опрацювали власне вчення про людину, яке базується більшою мірою на внутрішньому самозаглибленні, на вивченні свого сокровенного світу душі, ніж на богословській діалектиці та передумовах античної філософії. Цей напрям в антропології обійти неможна. Він, не створюючи протиріч в святоотецькій традиції, доповнює все ж таки досвід церковної свідомості та вносить інше забарвлення у вчення про світ та людину” [80, с. 219].

Антропологія ісихазму, як досвідна антропологія, набула досить великої популярності в кінці ХХ століття і в Україні. В умовах руйнації Радянського Союзу, в стані економічної та політичної розгубленості людина відчувала і духовний вакуум, в якому уявлення про реально можливе духовне піднесення над марністю буденності надихало до пошуку істини.

Відтак, біблійні уявлення про людину вийшли за межі християнської антропології і знайшли своє місце і в суспільній свідомості, як конкуруючі із теорією Дарвіна. Розглянемо основоположні біблійні положення щодо створення людини Богом та розуміння її призначення.

У книзі Буття 1:26 – 29 стверджується: “І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою”. Саме це твердження сьогодні набуло широкого розповсюдження і є актуальним для широкого загалу. Біблійне розуміння сенсу буття людини також не позбавлене популярності. Саме в уявленнях про людину чітко прослідковується здійснений християнством поворот від античного космоцентризму до християнського антропоцентризму. Людина уже в Старому Завіті постає не лише як частина космосу, річ серед речей, а як сутність вища від природи, повелитель усього, що створено для неї:

“і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі” (Бут. 1:26) [43, с. 20].

Уже на сторінках Старого Завіту людина наділяється свободою волі у духовному її тлумаченні, на відміну від античної філософії в якій свобода ототожнювалась із розумом та інтелектом. І хоча таке розуміння свободи найбільшою мірою стверджувалось в процесах теодицеї, паралельно воно призвело і до утвердження світського гуманізму. Відтак, свобода волі є найвищою духовною чеснотою людини, образом та подобою Бога, відповідно до Книги Левит 11: 45, де Бог наказує: “Будьте святими, тому що я Святий”.

В Новому Завіті розуміння «образу Божого» в людині поглиблюється і збагачується христологією. Центром новозавітної антропології виступає Боголюдина Христос. Відтак, у Христі відбувається діалектичне поєднання теоцентризму та антропоцентризму, оскільки Христос є метою людського буття, як і людина була метою втілення Христа. Відтак, починаючи з часів апологетики християнська антропологія розвивається в межах наступних питань: “якою мірою людина може уподібнитись Христу”, “у чому Христос є людиною, а в чому – Господом”. Відповіді на ці питання призводять до вчення про узгодження двох волей, людської та божественної, не як боротьби, а як поєднання. Христологічність антропології, певною мірою, виводить християнську антропологію за межі теорії, оскільки через Христа християнин не лише пізнає, якою людина повинна бути, але і те, якою людина реально стає [43, с. 21].

У подальшому розвитку християнських антропологічних уявлень відіграли значну роль філософські вчення античності. Зокрема, антропологічне вчення апостола Павла, яке, небезпідставно, розуміють як особливу антропологічну школу [198, р. 51 – 101] вважають продовженням антропологічних поглядів Платона. Означене обґрунтовується також і українськими вченими П. Павленком та І. Мозговим.

Окрім платонізму, християнська антропологія зазнала суттєвого впливу і стоїцизму. “Концепції *ἀταραξία* καὶ *ἀπάθεια* – “атараксії” та “апатії” (незворушності та байдужості) – сама система стоїцизму з орієнтацією на

самозбереження формулює логіку майбутньої насамперед католицької антропології. Через дуалізм духовності та тілесності, обґрунтування цих ідей в елліністичну епоху в творчості Галена та Птоломея завершується ціцероновським гуманізмом, коли в мозаїці його творчості він намагається поєднати мудрість з красою та користю і тим самим створити всеохоплюючу систему світобачення, центром якої стає людське буття” [22, с. 16].

Синтез античної філософії та іудейської теології здійснюється у творчості батька християнства Філона Александрійського [150, с. 40]. Античне поняття Логос ототожнюється з біблійними поняттями “людина Бог”, “небесний Адам”. Такий філософсько-теологічний підхід дозволив поєднати трансцендентного Бога з раціонально-людським. Означене мало не лише теоретичне теологічне значення, але і практичне антропологічне, оскільки людина виділилась із космічного цілого античної філософії та посіла центральне місце у всесвіті. Це, безумовно, формувало новий тип людини, яка згодом побудує гуманістичне суспільство.

У встановленні вчення про подвійну природу людини – божественну та людську, окрім вчення Філона Александрійського, значну роль відіграли праці Тертуліана, Орігена. Останню крапку в боротьбі з розповсюдженим на той час вченням про вічне переселення душ із тіла в тіло було поставлено Тертуліаном і утверджено вчення про індивідуальність та вічність душі [156]. Для античності есхатологічні уявлення про вічність індивідуальної душі, а, відтак, і тіла були новітніми. В сучасному світі, водночас, обидві концепції нерідко діалектично узгоджуються в суспільній свідомості.

Міркування Орігена, справжнього “апологета” християнства [2, с. 390], не зважаючи на те, що були засуджені церквою, водночас, задали напрям розвитку етично-антропологічній проблематиці. В його роботах, на противагу Філонівському Логосу та Клементієвському містичному Логосу увага приділяється історичній постаті Логоса — Христа. У розкритті процесу сходження «душі на ті ідеальні вершини, з яких вона зійшла, визначальну роль відіграє віра, за якою йде знання (епістеме, гнозис), за знанням — мудрість і нарешті душа підіймається до безпосереднього споглядання істини, тобто теорії.

Сама ж теорія спирається на “праксіс”, а останній носить етичний характер, джерелом якого є ідея любові. Містичним посередником між Богом та людиною є Христос — Логос» [43, с. 27].

Любов, як ключова категорія новозавітної антропології, набула актуальності і у сьогодення, як у православ'ї (І.Зізіулас, С.Сахаров тощо), так і в католицизмі (Бенедикт XVI, папа Франциск): “Любов довготерпить, любов милосердствує, не задрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують,— та припиняються, хоч мови існують,— замовкнуть, хоч існує знання,— та скасується” (1 Кор. 13: 4-8). Ця концепція в подальшому найбільше розроблялась християнськими богословами, які впроваджували антропологічно-гуманістичну проблематику, і пройшла шлях еволюції від розуміння любові як основної заповіді християнства до проголошення Любові, як сутнісної складової людини, що домінує над вірою та знаннями [43, с. 22].

Окреслені питання були основоположними у розвитку патристичної антропології, як практично-етичної антропології, до якої постійно звертаються християнські богослови і сьогодення. Зважаючи на те, що антропологічні уявлення формувались, як показано вище, в тісній взаємодії онтологічно-метафізичних, гносеологічних, аксіологічних та есхатологічних питань, християнські уявлення про людину здійснювали потужний вплив на формування нового типу світогляду західної цивілізації.

В період патристики розвивається холістична антропологія. В роботах представників Каппадокійської школи — Григорія Нисського, Василя Великого та Григорій Назіанзіна набуло концептуального оформлення осмислення людини в контексті історії, онтології, психології та фізіології. В роботах Григорія Нисського “Про устрій людини”, Немесія Емеського “Про природу людини” та св. Іустина “Про воскресіння” знаходимо тлумачення людини не лише як об'єкту спасіння, але і як саморегулюючої системи. Григорій Нисський зв'язок душі та тіла описує доволі поетично як знайомство, дружбу та любов, які

зберігаються і після смерті: “В душі і після розлучення з тілом залишаються деякі знаки... поєднання, бо ж впізнали багатий та Лазар (один одного) в раю. На душі залишається нібито відбиток (тіла), і під час оновлення вона знову візьме на себе це (тіло)” [49]. А в контексті есхатології розробляється вчення про спасіння усіх людей, не залежно від праведності чи неправедності життя [Там само].

Остаточної систематизації антропологічні уявлення набувають у творців східної патристики – Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна. Джерелом досвідної антропології та містичних ідей є богослов'я Діонісія Ареопагіта, який розробляє вчення про шляхи богопізнання, відомі як катафатичний та апофатичний. Позитивний (катафатичний) шлях пізнання

Зауважимо, що твори Діонісія Ареопагіта в подальшій історії християнської релігійно-філософської думки середньовіччя стали головним джерелом містичних ідей. Найширше антропологічні уявлення розкриваються у вченні про богопізнання. Так, мислитель виділяє два шляхи, які стали основними у християнській теології [59]. Перший шлях – позитивної (катафатичної) теології – це певна аналогія між реальним світом предметів та людини і Богом як творцем усього суцього. Через пізнання навколишнього світу предметів, людина може піднятися до пізнання найвищих категорій – Життя, Блага, Світла тощо.

Але, більш адекватне пізнання Бога здійснюється шляхом заперечної (апофатичної) теології. Послідовно заперечуючи щодо Бога будь-які властивості, які притаманні створеному світу речей, людина піднімається до пізнання нетварного. Отже, у богослов'ї Діонісія Ареопагіта обґрунтована абсолютна непізнаваність сутності Бога для людського розуміння [190].

Вірний шлях пізнання є той, власне, який і був вказаний Христом – Любов. В Ареопагітиках процес творіння світу тлумачиться як процес самовідчуження божественної доброти та любові. У працях “Небесна ієрархія” та “Церковна ієрархія”, у дусі платонізму, любов наділяється космічною функцією: вона не лише веде від Бога до світу, але і рухає усіма істотами, знову направляючи їх до джерела їхнього життя – Бога. Лише на шляху любові людина здатна здійснити те, що не можна здійснити шляхом розуму – пізнати Бога. Пізнаючи любов, людина за життя досягає обоження – теозису [182, с. 83 – 108].

Розуміння того, що Бог є усім і в усьому є результатом співвідношення іманентності та трансцендентності, які долаються на шляху любові. Відтак, Бог є Початок та Кінець усіх сутностей, як “їх Початок, оскільки Він є їхньою Причиною, їх Кінець, оскільки Він є їхньою найвищою метою” [180, с. 55], а буття, відповідно є богоявленням (теофанією). В працях Діонісія Ареопагіта здійснено поворот до “внутрішньої людини”, оскільки теофанія досягає свого найвищого виразу в людині.

Важливою постаттю християнського богослов'я, який визнається останнім голосом грецької Патристики [2, с. 405] і вагомість та оригінальність думки якого “недооцінена не лише пізнішими мислителями візантійського неоплатонізму, а й сучасними дослідниками” [182, с. 279] є Максим Сповідник. Саме в його творчості була створена позитивна антропологія “ в якій людське не є тільки розумним і споглядальним, а й розсудливим, вольовим, пристрасним, тілесним... Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, виваженості та любові. Богообразність природна властива всім людям, богоподібності набувають внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є надприродним життям” [182, с. 289 – 290]. Відтак, людина покликана до цілеспрямованого розвитку божественного в ній. Означене є серцевиною антропології богослова і базовим засновком вчення про обоження [80, с. 232 – 233]. Тема очищення серця відіграла важливу роль у становленні антропології ісихазму, оскільки “Людина, яка очистила серце своє, не лише пізнає властивості творінь Божих, але і, перейшовши усю лестивцю їхню, узрить, по можливості, і самого Бога” [104].

Отже, у дослідженні здійснено аналіз християнського розуміння гідності людини. Розкриваються біблійні джерела та засновки розуміння гідності як онтологічної складової людини, її образу та подоби Бога. Показано, що гідність особи невід’ємна від розуміння її прав та свобод, а тому, боротьба за гідність та права людини є невід’ємною частиною проповідування істин християнства. Розвиток християнських уявлень про гідність людини підготував появу та розвиток європейського гуманізму, що з необхідністю призвело до створення

гідних умов життя людини. В християнстві розуміння прав людини нерозривно пов'язане із відповідальністю, справедливістю, милосердям, свободою та любов'ю до ближнього.

Відтак, християнські уявлення про людину зазнали суттєвого впливу античної філософії. В цьому процесі відбувалось взаємне збагачення ідеями, зокрема, античні уявлення про людину збагатились розумінням людини, як духовної істоти, водночас, і іудейське розуміння людини як образу та подоби Бога отримало більш глибоке розкриття цієї ідеї філософською думкою античності. Означений взаємовплив філософії та богослов'я продовжується і в сьогоденні. Враховуючи те, що в християнстві не існує догмату про людину, уявлення про її сутність значно простіше піддаються трансформаціям відповідно до змін, які відбуваються в соціумі. Сучасний світ, можливо як ніколи раніше, як би це парадоксально не звучало, потребує звернення до антропологічних ідей християнства, особливо в контексті розвитку богослов'я. Більшість понять християнської антропології протягом часу набули значних розбіжностей в традиціях Сходу та Заходу, що потребує додаткового аналізу. Антропологія є одним із факторів, який одночасно наближує християнські конфесії одна до одної та їх роз'єднує. Враховуючи той факт, що Схід та Захід, минуле та теперішнє мають своєю підставою Отців християнської Церкви, їхні антропологічні ідеї мають позачасову актуальність.

Висновки до другого розділу

У результаті аналізу джерел християнського гуманізму в релігійній та світській культурі можна зробити наступні попередні висновки. Християнська антропологія та її положення, які застосовують у біоетиці, мають власне походження не лише у релігійних ідеях, а й у концепціях античної філософії. Більше того, християнські уявлення про людину зазнали суттєвого впливу античної філософії. В цьому процесі відбувався синтез ідей, зокрема античні уявлення про людину збагатились розумінням людини як духовної істоти, водночас, й іудейське розуміння людини як образу та подоби Бога отримало більш глибоке розкриття цієї ідеї філософською думкою античності.

Означений взаємовплив філософії та богослов'я продовжується і в сьогоденні. Враховуючи те, що в християнстві не існує догмату про людину, уявлення про її сутність значно простіше піддаються трансформаціям відповідно до змін, які відбуваються в соціумі. Сучасний світ, можливо, як ніколи раніше, як би це парадоксально не звучало, потребує звернення до антропологічних ідей християнства, особливо в контексті розвитку богослов'я. Більшість понять християнської антропології протягом часу набули значних розбіжностей у традиціях Сходу та Заходу, що потребує додаткового аналізу. Антропологія є одним із факторів, який одночасно наближує християнські конфесії одна до одної та їх роз'єднує. Враховуючи той факт, що Схід та Захід, минуле й теперішнє мають своєю підставою Отців християнської Церкви, їхні антропологічні ідеї наділені позачасовою актуальністю. Досягнутий у патристичній антропології синтез спадщини античної філософії та релігійних ідей визначив подальші особливості християнського гуманізму. Зокрема, саме християнськими впливами можна пояснити перемогу в патристичній традиції тієї точки зору, що людина є самою собою з моменту зачаття, і саме з цього моменту визначаються особливості її тілесності та надається особиста душа, яка твориться конкретно в цей момент. Оцінки ембріона як особистості привела до тієї теорії, що особистість є саме фактом буття, іпостассю (екзистенцією), і лише в другу чергу є визначеною самосвідомістю та певною множиною волінь і бажань.

РОЗДІЛ 3

ХРИСТИЯНСЬКА ПЕРСОНАЛІСТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ОСНОВА СУЧАСНОЇ БІОЕТИКИ

Наріжним каменем антропологічного повороту ХХ століття, який здійснило християнство, можемо вважати обґрунтування положень про гідність людини. Базуючись на твердженні про те, що людина є образом та подобою Бога, християнство заявило що кожна людина, виключно за своєї належності до роду людського, без будь-яких додаткових її досягнень, є вершиною творіння Бога та є рівною в сім'ї інших рівних їй. Означене покладене в основу християнських соціальних доктрин в цілому і Соціальної доктрини Католицької Церкви зокрема. Вона спонукає до роздумів про людську абсолютну рівність перед Богом, незалежно від походження людини, її культурного середовища, моральних пріоритетів, світоглядних уподобань.

В хартії ООН «Загальна декларація прав людини» (1948) [66] також наголошується на вагомості усвідомлення людської гідності, як основі прав людини. Безумовно, в означеній хартії відсутнє посилання на розуміння людини як образу Бога. Але, не зважаючи на те, що світське право та документи Католицької церкви базуються на різних вихідних засновках розуміння людини, вони мають спільні погляди на важливість людської гідності. Положення про гідність та права людини у світській філософії права після 1945 року вважається самоочевидним. Сьогоднішня філософія права кінця ХХ – початку ХХІ століть вважає це положення також таким, що інтерсуб'єктивно приймається спільнотами у результаті дискусій щодо цінностей та морально-правових принципів діяльності. Традиційна християнська теологія визнавала гідність людини лише при співвіднесеності людини з Богом. Але сучасна теологія вказує на очевидність та досвід як додаткові джерела для визнання гідності людини. До інтерсуб'єктивної згоди як додаткового джерела морально-правових принципів та норм зберігається критичне ставлення, оскільки прийняття такої

згоди як критерію істини хоч у якомусь відношенні може привести до світоглядного релятивізму, якого церкви намагаються всіляко уникати. Це вказує на актуальність цієї теми в сучасному світі, в якому декларуються гасла рівності та гідності людини та тлі їх чисельних та грубих порушень.

В католицькій соціальній доктрині проблема гідності розглядається в широкому діапазоні проблем сучасного світу від зачаття людини до її переходу до потойбічного життя. Відтак, гострими питаннями сьогодення є цінність людського життя в контексті як абортів, так і проблеми евтаназії; гідний рівень життя людей з обмеженими можливостями; проблеми глобальної соціальної та економічної нерівності тощо.

В Катехизисі католицької церкви відмічається, що «людське життя повинно поважатися та захищатися з моменту зачаття» [78]. В низці основоположних документів Католицької Церкви, які є суголосними міжнародним правовим документам, декларується, що права людини на гідне життя вважаються універсальними, непорушними та невідчужуваними. Зокрема, на Другому Ватиканському соборі було проголошено, що «...все, що порушує цінність особи людської, як скалічення, тортури, завдані тілу та душі, насильство в напрямку психічного примусу; все, що принижує людську гідність (...), все те і подібні справи і практики є чимсь ганебним; заперечує людську цивілізацію, це є ганьба тих, які допускаються до того, ніж тих, хто скривджений, і це є найбільш противне честі Творця» [61, с. 528].

Відповідно до основної цілі II Ватиканського Собору – «осучаснення» (*aggiornamento*) Церкви, у тексті Конституції *Gaudium et spes* відображена зміна підходу Католицької церкви до співжиття із сучасним світом. На відміну від попередніх документів Церкви, які в першу чергу завжди базувались на доктринальних основах, які даються в Об'явленні, означений документ базується на аналізі складових суспільного життя, таких як культура, сім'я, політика, війна і мир, суспільство, економіка, тощо. Таким чином, новий підхід полягає в розумінні того, «що людина спочатку живе у цьому світі, стикається з тими чи іншими проблемами у різних світових питаннях, і вже потім потребує освітлення цих проблем світлом Євангелія. Крім того, такий підхід підкреслює, що Церква

Христова є Його Тілом, тобто що Бог прийшов у цей світ, Втілювався, бо полюбив цей світ, прийняв на себе всі справи і клопоти цього світу, і вже тоді просвічував цей світ своїм Словом, преображаючи його» [126].

Конституція *Gaudium et spes*, безумовно, є виваженим документом, в якому була здійснена спроба висловити позицію церкви стосовно усіх форм суспільного життя в такий спосіб, щоб цей документ був дороговказом у вирішенні складних питань сучасності на базових засновках християнства. Не зважаючи на те, що, між тим, і цей документ не оминула критика і «навіть в межах конкретної держави із відносно врівноваженою ситуацією між конфесіями, з'являється критика на адресу Католицької церкви та її соціального вчення, яке змінило перспективу Божої благодаті на інтереси та добробут в секулярному світі» [131], цей документ і на сьогодні є базовим щодо розкриття позиції Церкви в сучасному світі. Означену зміну, професор П.Яроцький описав в такий спосіб: «Теологія спасіння поступається місцем теології збереження створіння. Есхатологічна теологія буття людини у потойбічному світі витісняється інноваційною теологією сталого розвитку людства у поцейбічному, реальному світі буття» [1592, с. 8].

Таким чином, фундаментом, на якому вибудовується соціальне вчення Католицької церкви після II Ватиканського собору є антропологія [45]. Вирішення соціальних проблем бачиться через усвідомлення людини центральним суб'єктом суспільних відносин, що дає підстави вважати соціальне вчення католицизму антропоцентричним, а його ключовою категорією – гідність людини. Наголошення на необхідності шанування гідності людини, цінності її життя лунає в чисельних післясоборних енцикліках. Зокрема, в енцикліці Лева XIII «*Regum Novarum*» («Нові Речі», 1981 р.) зауважується, що гідність людського «духу» є «тим, що носить образ і подобу Божу» [92]. Відтак, гідність є фундаментальною ознакою людини, яка забезпечує рівність в усіх формах її буття. У богослов'ї Пія XII розуміння людської гідності набуває статусу формалізованої доктринальної засади католицької теорії прав людини. Продовження і розвиток концепція гідності набуває в роботах Івана XXIII, Павла VI та Івана Павла.

Безумовно, соціальними чинниками розробки питань гідності людини були соціальні потрясіння ХХ століття, які найбільшою мірою загострили питання цінності людської особи. Але і проблеми сьогодення, в суспільстві, яке, на перший погляд, досягло рівня розвиненого правового гуманізму постійний наголос на гідності людської природи не втратив своєї актуальності. Оскільки, як зауважив Павло VI, з одвічного та історичного змісту гідності людської особистості можна вивести практичний зміст поняття спільного блага людських спільнот [45].

Незважаючи на змістовні релігійні та правові міжнародні документи щодо визнання права та захисту людської гідності сучасний світ далекий до стану спільного добробуту та є повним конфліктів як на територіях країн третього світу, так і в розвинених країнах. Однією із гострих проблем, з якою стикається зараз Європейський Союз через військові дії на Близькому Сході та також Україна через війну на Сході, є масові міграції населення, в яких людина нерідко є незахищеною як у фізичному, так і психологічному аспектах. В контексті Близького Сходу проблема міграції тісно пов'язана із проблемою торгівлі людьми, оскільки міграція здійснюється на великі відстані та нерідко поза законом. Причиною незаконної міграції нерідко є неможливість та неготовність країн Європейського Союзу приймати великі потоки біженців. Але, навіть, за умов отримання статусу біженця на законних підставах, людина знаходиться в стані тривоги та стресу через нові культурні та соціальні обставини, в яких їй доводиться починати нове життя.

Означена проблема є площиною практичного втілення програмних документів щодо гідності людини та її права на гідне життя. Католицька церква наголошує на необхідності усвідомлення державами відповідальності за гідність та життя людей і виховує своїх вірних у відкритості до біженців, наголошуючи на тому, що це є абсолютно християнська якість. Голова німецьких католицьких єпископів, архієпископ Мюнхена Райнхард Маркс зауважує: «Якщо ми не прийдемо на допомогу, якщо ми побудуємо мур і надалі будемо допускати, щоб на наших кордонах тонули та задихались люди, це дійсно поставить під загрозу християнську Європу» [84]. Архієпископ звертає увагу на загрози в подібній

ситуації і наголошує на тому, що в небезпеці може опинитися християнська ідентичність європейського континенту.

Католицька церква в узгодженості із урядом європейських країн надає притулок біженцям як в монастирях, так і церковних приміщеннях, відповідно до заклику Папи Франциска щодо того, щоб кожен монастир в Європі прийняв по одній сім'ї біженців.

Зауважимо на тому, що позиція Католицької церкви щодо біженців базується на загальному розумінні «гуманітарної діяльності зі спасіння життя, організації медичної та юридичної допомоги, проживання, харчування, освіти та в цілому інтеграції біженців в приймаючі суспільства» [32].

Означене вказує на практичний вияв здійснення поваги до гідності людини, її утвердження з боку Католицької церкви. Слушною є оцінка архієпископом Марксом ситуації, що склалася, як не лише політичного та суспільного виклику, але і, в першу чергу, як виклику християнській Європі: «Проблема біженців може змінити церкву. Але готовність прийняти та підтримати біженців – невід'ємна частина генетичної ідентичності християнства. А Європи – бути все ще християнською» [32]. Таким чином, питання біженців для церкви – це питання цінностей.

Закономірно, тут спостерігається безпосередній зв'язок соціального та антропологічного буттєвих вимірів. Акцентуючи увагу на збереженні християнської Європи, необхідно усвідомлювати, що концепт «християнська Європа» – це перш за все людина – християнин і лише потім соціальні програми церкви. Пророчою в цьому аспекті є енцикліка Папи Франциска «Світло віри», яка в цілому має гуманістичний та антропологічний характер [63]. В Енцикліці наголошується на тому, що церква повинна відновити властивий вірі характер світла. Це те світло, яке покликане освітити все людське життя. І це те світло, яке є дороговказом для людини-християнина, яке «виводить нас поза наші замкнені у собі «я» на безмежні простори спільного життя» [63, п. 4].

Варто зауважити, що проблеми біженців неабияк загострили проблему «християнина-номінального» та «християнина дійсного». Відомо, що державні та церковні програми допомоги біженцям наражаються нерідко і у багатьох

країнах та активний суспільний супротив. І в цьому відношенні в Енцикліці Папа Франциск застерігає, що людина яка «замикається в собі, ізолює себе від Господа і від ближніх; від чого її життя стає пустим, а справи – безплідними подібно до дерева що росте далеко від води» [63, п. 19].

В умовах новітніх соціальних викликів Папа Франциск, «продовжуючи започатковану Бенедиктом XVI лінію теології любові», говорить про Бога, як про досконалу Любов і вказує на її вирішальну здатність змінювати світ і людину. «В світлі віри, яка поєднана з любов'ю Франциск знаходить шлях на якому здійснюється служіння справедливості, законності та миру» [42, с. 220 – 224].

Із зазначеного вище стає очевидною активна позиція церкви щодо узгодження академічного та практичного богослов'я. Церква проголошуючи та розтлумачуючи вищі істини втілює їх у повсякденне життя і, нерідко, є в авангарді вирішення антропологічних та соціальних проблем. В такий спосіб, базовим принципом соціального служіння Церкви є принц субсидіарності, згідно якого приватні особи, організації та структури громадянського суспільства, включаючи церкви, можуть ефективніше ніж державні та міждержавні політичні організації вирішувати соціальні проблеми [32].

Безумовно, не оминає своєю увагою Католицька церква і соціальні проблеми українського суспільства. Тут ми спостерігаємо продовження інтегральної лінії Католицької церкви після II Ватиканського собору. Серед широко спектру соціального служіння виділимо ті приклади, які суголосні проблемам біженців та самотніх осіб. Тут варто звернути увагу, що Католицька церква демонструє свою турботу про людину з перших кроків її життя. Зокрема, при католицьких монастирях у Вінниці, Львові, Тернополі, Києві та інших міст, як і при пологових будинках, лікарнях, були відкриті і відкриваються надалі «Вікна життя» для немовлят від яких відмовилися батьки [40]. Не залишаються поза увагою і самотні матері. Зокрема, діє мережа соціальних центрів для самотніх матерів. Релігійна місія РКЦ в Україні «Карітас-Спес» у межах проекту «Надія» відкрила вже третій такий дім [115]. Відкрито реабілітаційний центр для дітей з проблемних сімей. Не залишаються поза увагою й інші соціальні проблеми. Так, у Запоріжжі при католицькому монастирі створено «Чоловічий

будинок святого брата Альберта» [180]. Він розрахований на 30 постійних місць для проживання безхатченків. Існують їдальні для нужденних, наприклад, «Добрий хліб» при римо-католицькому храмі Бога Отця Милосердного [204].

Активна соціальна робота Римо-Католицької церкви призвела до значного поширення її присутності на теренах України. Зокрема, «станом на 1 січня 2019 р. в Україні діє 897 зареєстрованих та ще 10 незареєстрованих громад, 5 братств, 41 місія, 111 монастирів, у яких підв'язуються 664 ченця, 10 духовних навчальних закладів, у яких навчається 378 слухачів, видається 20 періодичних видань. В Україні служать 707 священників латинського обряду, 346 з яких іноземці. Варто зауважити, результати подані без урахування Української Греко-Католицької Церкви, Мукачівської єпархії Греко-Католицької Церкви та Вірменської Католицької Церкви в Україні [137]. Серед згаданих громад в Україні діють чисельні рухи та спільноти: спільнота Живого Розарію, рух Світло-Життя, зокрема Домашня Церква, Родина Родин, міністранти, скаути, Родина Кольпінга, Лицарі Колумба, Легіон Марії, Католицька Акція, Неокатехуменальна Дорога, Спільнота Тезе, Францисканський Орден світських, Релігійна Місія «Дім Серця», «Рух Назаретських Родин», Апостольство Доброї Смерті, Віднова у Святому Дусі, Третій Домініканський орден та інші» [204].

Таким чином, сучасні соціальні негаразди постали суттєвим викликом для співпраці релігійних та державних, громадських організацій. Католицька церква у цій співпраці займає одне із провідних місць, слідуючи генеральній лінії розвитку Церкви, заданої Другим Ватиканським собором. Незважаючи на те, що на рівні базових засновків світське та християнське розуміння концепції гідності людини відрізняються, Католицька церква вступає в співпрацю з державними та громадськими організаціями з метою захисту людської гідності. Цей діалог здатен мати реальні результати у вирішенні проблем людського життя та розвитку, створення більш справедливого та мирного суспільства.

Отже, у результаті дослідження концепції людської гідності як вона виражена у її католицьких та світських правових документах розкриваються спільні ті відмінні риси її розуміння. Показується, що, незважаючи на суттєві базові засновки, концепція гідності людини є основоположною у вирішенні

новітніх соціальних проблем. Людська гідність, в таких спосіб, являється основою плідного діалогу між Католицькою церквою та світом з метою створення суспільства миру, поваги та благополуччя. Також критично важливою для християнських богословів є релігійне розуміння рівності.

Проблема рівності в онтологічному контексті, тобто як певного стану буття, в історії філософії та богослов'я була порушена, власне, лише християнством. Оголосивши, що людина є образом та подобою Бога, воно оголосило про рівність усіх перед Богом, виходячи із антропологічних засновків, що вказує на існування певної онтологічної рівності людей, через їхню належність до певного роду створеної Богом природи. Проводячи аналогію між рівністю іпостасей Святої Трійці, які знаходяться в повноті особистісного взаємного спілкування в Любові, християнство стверджує і телеологічну цілісність та узгодженість кожної людини. Водночас, з метою уникнення тенденції абсолютизації індивідуальності, в християнстві образ Святої Трійці в людині розуміється і тлумачиться нерідко не в контексті вияву його в окремій людині, а в різноманітних людських об'єднаннях, в яких люди перебувають у спілкуванні [50]. Таке розуміння образу Божого в людині може називатися соціальною аналогією і має тісний зв'язок з трансформаціями суспільного розуміння категорії «рівність».

З метою розкриття означеної теми використовувались праці апологетів християнства, соціальні доктрини церков, праці сучасних богословів та релігієзнавців.

Еволюція уявлень про рівність починається в античному світі. Задовго до приходу Христа греки розробили такі поняття, як правда (*αλήθεια*), справедливість (*δικαιοσύνη*), звичай (*παράδοση*), звичайне право (*παραδοσιακός νόμος*) тощо. А у філософії Пафігора остаточно була сформована необхідність узгоджувати життя людини із «належною мірою», яка була критерієм справедливості. Відтак, піфагорійці заклали підвалини тривалому розумінню природно-правових уявлень: «справедливе складається у відплачуванні іншому рівним» [133, с. 30]. В такий спосіб в античному світі рівність розумілась в морально-правовому контексті, в той час як соціальна нерівність сприймалась як

закон космічного цілого. З приходом християнства, незважаючи на проголошену рівність усіх людей перед Богом, уявлення про соціальну нерівність тривалий час залишались на рівні античного їх розуміння, але потребували християнського обґрунтування.

Соціально-політична специфіка станово-кастових суспільств, характерною рисою яких було розуміння спадкових привілеїв та безправ'я як встановленої норми, набуває свого обґрунтування в категоріях теоцентризму. В такий спосіб соціальні розшарування суспільства тлумачились як встановлена Богом норма і уявлення про рівність виражаються в категорії однакових можливостей лише у питаннях досягнення Царства Божого. Виходячи із такого засновку, раннє християнство проголошувало заклики до примирення між антагоністичними соціальними групами, між бідними та багатими, оскільки всі люди є братами у вірі Христовій, які створені єдиним Богом-Творцем. Тут продовжують лунаати, сформовані у греко-римському світі, уявлення про долю, трансформовані у християнстві в уявлення про Промисел Божий щодо кожної людини. Відтак, соціальні розшарування мають своє підґрунтя не в особливостях соціально-правових світських відносин, а у божественному провидінні. Зокрема, Августин закликає до моральної відповідальності у стосунках між різними прошарками, оскільки, не зважаючи на різні соціальні умови життя, усі мають рухатися до єдиної мети – «І нехай перший не обманює, а другий не пригнічує», щоб усі «рука об руку» йшли до Царства Божого [139, с.184-185].

Водночас, уявлення про матеріальні блага співвідносяться із антропологією і отримують уже в ранньому християнстві суттєвих трансформацій. Багатство розглядається тут як суттєва перепона на шляху до Царства Небесного. Відомим виразом цього є слова із Мт. 19:20 «Легше верблюдові пройти крізь вушко голки, ніж багатому увійти в Царство Боже», що вказує на суттєве зміщення у християнстві акценту із соціально значущого до антропологічно значущого. І, якщо на шляху до Царства Божого бідному необхідно було з терпінням та любов'ю визнавати своє становище, то багатому вказувалось на негативну роль його статків у цьому процесі. Августин проводить межу між соціальним багатством та внутрішнім, духовним багатством людини,

наголошуючи на тому, що той, хто роздасть все бідним, той не втратить, а навпаки – збагатиться [23].

В такий спосіб в ранньому християнстві спостерігається наявність певного *компромісу між уявленнями про соціальну рівність та антропологічну рівність* перед Богом. Саме тому, в ранньому християнстві проблема рабства розглядалась не в контексті необхідності соціальних змін, а в контексті необхідності внутрішніх змін людини і рабство тлумачилось як причина гріха, спокута якого відбувається кожним відповідно до тих умов життєвих, які визначає для нього сам Бог і «це буває не інакше, як по суду Божому, в Ньому нема неправди і Який вміє розподіляти різні покарання відповідно до вини тих, хто грішить» [24, с. 348]. Проблема соціальної нерівності виноситься, в такий спосіб, на «периферію» мислення, в той час як духовно-моральний стан людини в авангард. Бути рабом гріха оголошується більшою проблемою у порівнянні із соціальними проблемам. Відповідно, Августин пояснює, що «краще бути рабом у людини, ніж у похоті; бо сама похоть панування, щоб не говорити про інших, зі страшною жорстокістю спустошує душі смертних своїм панування» [23, с. 347].

Закладене раннім християнством розуміння рівності, як необхідності певного компромісу між соціальним та антропологічним, з акцентом на абсолютній рівності між людьми лише на шляху до Царства Божого, було тривалий час панівною концепцією християнства.

Новітні уявлення про рівність, які отримують свій розвиток і у християнстві, але із значним запізненням, формуються в соціальних утопіях Відродження та у філософії Просвітлення. Тут ми можемо припустити вплив християнських уявлень про рівність на трансформації цієї категорії у соціальній площині. Ідея рівності перед Богом підштовхує мислителів до пошуку рівності у природному стані. І феодально-класовій світобудові протиставляються ідеї природної рівності, справедливості та братерства. Відтак, ідея особистісних заслуг людини перед Богом у на її шляху до Царства Божого, втілюється в соціальну концепцію «кожному по справам його» з акцентом на тому, необхідності розподілу соціальних благ не за належністю людини до того чи

іншого прошарку, а відповідно до її особистісних заслуг та властивостей. Означені ідеї були викладені в «Декларації прав людини та громадянина», великому досягненні Великої Французької революції (1789) [56], реального втілення ідей гуманізму, які, без сумніву, мають своє коріння в християнській антропології.

У християнстві ж усталені в апологетиці уявлення про рівність людини, в сутності своїй, зберігались і до початку ХХ століття з невеликими змінами акцентів. В Енцикліці папи Пія XII «*Summi Pontificatus*» акцентується увага на базових принципах християнства, хоча Понтифік, відповідно до трагічних подій початку ХХ століття, і зауважує на їхньому забутті. Базовим засновком соціально-антропологічних міркувань виступає твердження про те, що «Всі люди мають одне походження, одну природу, одну вищу мету, одного Відкупителя та одне покликання» [64]. Водночас, на думку Понтифіка, базова, онтологічна єдність людей загубилась в соціальних катаклізмах і світ знаходиться в «забутті тієї взаємної людської спільності та любові, яка вимагається спільним походженням та рівністю розумної природи усіх людей, до яких би племен вони не належали» [Там само]. В дусі проголошених апологетами християнства істин визначається і мета життя окремої людини та людства в цілому: «від однієї крові Він [Бог] створив рід людський, щоб мешкали по усій землі, призначивши наперед визначені часи та межі їхньому проживанню, щоб вони шукали Бога» [Там само]. Відтак, єдність людської природи є засновком «єдності людського роду, з точки зору як права, так і дійсності» і це є основоположним вченням Церкви «не зважаючи на законні відмінності народів». Відтак в християнстві утверджується принцип єдності в різноманітті. Тут можна прослідкувати *першу сходинку еволюції категорії рівності від апологетичної рівності кожної окремої людини перед Богом до рівності у різноманітті людських культур*, і «якщо уважно розглядати цю єдність людського роду, що засвідчується правом та дійсністю, то окремі люди уявляються нам не розрізненими, подібно до піщаних крупинок, а скоріше такими, які зібрались разом, під дією як природного, так і вищого спонукання та приречення, у відповідному злагодженому порядку та у взаємній, відповідно до

різниці часів, співдружності, що змінюється» [Там само]. Відповідно до зміни акценту, питання соціальної нерівності переноситься у іншу площину і наголошується на необхідності усвідомлення онтологічної рівності людей не на індивідуальному рівні, а на рівні роду людського. Відтак, Понтифік наголошує: «І коли народи досягають більш високого ступеня просвітлення і починають розрізнятися один від одного за умовами життя, вони не повинні від цього порушувати єдності людської сім'ї, а скоріше збагачувати її, ділитися своїми перевагами та духовними благами та підтримувати взаємний обмін цінностями, який може бути здійсненим та успішним лише тоді, коли живою та полум'яною любов'ю об'єднуються в братерський союз всі сини одного Отця, усі люди, які є викупленими пролиттям єдиної Божественної крові» [Там само].

Відтак, на початок ХХ століття спільним у соціально-правовому та християнському розумінні рівності було визнання природного стану соціальної нерівності, але, водночас, природного права людини та рівність не лише в духовному контексті, але і в соціальних досягненнях. Означене розуміння рівності є домінуючим і на початку ХХІ століття. Але, все ж таки, відповідно до новітніх соціальних викликів, можемо спостерігати елементи еволюції і тут. Причиною означених змін є перехід від «переважно середньовічної парадигми через етап прийняття модерного світогляду до постмодерного» [90].

Починаючи з Пастирської конституції про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*» (Радість і надія) [126], в якій закладений поворот до людини [101], утвердження антропоцентризму як ключової парадигми ХХІ століття прослідковується, тією чи іншою мірою, в усіх основних християнських конфесіях [167]. Розуміння людини, у відповідних сучасному світові тлумаченнях співвідношення свободи та благодаті, співвідношення природи та благодаті, тісно пов'язане зі змінами у розумінні рівності в сучасній суспільній свідомості. Певною мірою, можемо сказати, що йдеться про повернення до індивідуалізму, де окремий індивід визнається найбільшою цінністю, як в очах Бога, так і в соціальному вимірі.

У богослов'ї особистості загострюється увага на тому, що розуміння образу Бога в людині як особистості не ототожнюється із свідомістю чи

мисленням, чи волею, або ж іншими якостями людської природи. Таким чином, особистість розуміється як основоположна людська якість. Таке розуміння, відмінне від суспільного розуміння, де особистістю не народжуються, а стають, здобуваючи певні інтелектуальні та моральні чесноти, вказує на те, що людина є особистістю в будь-якому її стані, від внутрішньо утробного її розвитку до будь-яких психічних чи моральних вад, в тому рахунку і в стані смерті свідомості. Відтак, розуміння образу Божого як особистості вказує на те, що цей образ не може бути зруйнований в людині гріхом і тому ніяка людська поведінка чи дія не може бути підставою антигуманного ставлення до людини [77; 97; 151]. В таких спосіб, у розумінні рівності людської долаються межі її тлумачення в площині антропологічно-соціальної, наповнюючи її морально-естетичним змістом.

Отримує нового звучання, вірніше, нових акцентів і головна заповідь Ісуса Христа «возлюбити ближнього свого як самого себе» (Мк. 12:31). У богослов'ї Бенедикта XVI червоною ниткою проводиться ідея любові, як основа людського співтовариства, тобто здійснюється поворот до «вчення, основним поняттям якого буде не поняття природного закону, а поняття любові» [179]. Оскільки Бог є Любов, він діє в людині як в її індивідуальному вимірі, так і в соціальному контексті через її здатність любити. В любові егоїстична замкненість людини на собі долається, людина виходить за її межі і здатна вмістити в себе Бога та на рівні любові відбувається поєднання людини з Богом, іншою людиною та природою і людина підноситься над усіма можливими поділами, перетворюючи власне «Я» в «МИ» і, зрештою, «усім в усьому» є Бог [19, с. 12].

На думку Понтифіка любов здатна бути основою соціального вчення церкви, оскільки в ній поєднується секулярне та сакральне в соціальній дійсності. Через істину, любов і справедливість можливо побудувати суспільство справедливості та соціального блага.

В контексті *розуміння рівності остаточно руйнуються її обмежувальні кордони соціальною дійсністю* і лунає заклик, не лише до внутрішнього духовного становлення людини, її індивідуального чи колективного шляху до

здобуття Царства Божого, але і побудови суспільства сталого розвитку. І хоча, кардинал Кордес наголосив на тому, що завданням Церкви не є будувати нове та справедливе суспільство, а провадити людей до спасіння, порушені в енцикліці «Caritas in Veritate» (Любов в істині) питання економіки, людини, глобалізації, релігійного життя в умовах інтеграції вказують на широту мислення Понтифіка, його спробу показати людське суспільство як цілісний живий організм, який потребує нових взаємин секулярного та сакрального. Закономірно в цьому контексті, що Енцикліка, присвячена проблемам цілісного розвитку починається зі слів: «Любов у істині, яку Ісус Христос засвідчив Своїм земним життям і, передовсім, Своєю смертю і воскресінням, є головною рушійною силою правдивого розвитку кожної особи і цілого людства» [20, с. 3]. Основою побудови такого суспільства повинні бути критерії морального діяння, які походять із «любви у істині», і якими є *справедливість і спільне благо*. Отже, кожен християнин покликаний до любові також і в суспільному житті, що вказує *на докорінну зміну акцентів від смиренного прийняття соціальної дійсності в її даності, до заклик кожної людини до її зміни*. Безумовно, Церква не може запропонувати конкретних кроків вирішення глобальних проблем, але сповнюючи місію істини, закликає до формування суспільства, відповідного до гідності і покликання людини.

Еволюцію християнського (в межах нашого дослідження католицького та православного) розуміння рівності, на даному етапі історії людського суспільства, завершує, певною мірою, діалектично поєднуючи в собі попередні шляхи, богослов'я нинішнього Папи римського Франциска. Основні еволюційні зміни у розумінні рівності знайшли своє відображення у трьох необхідних підставах здійснення людиною її образу Бога, її істинної природи. Зокрема, мовиться про Бога як джерело походження людини, її невід'ємну складову. Іншою підставою є сама людина, закладена в її образі Бога, здатність до істинної віри, надії та любові. Третьою підставою є Церква, яка поєднує в собі дві попередні. Водночас, в енцикліці «Світло віри» місія Церкви розкривається не лише в контексті спрямування людини (в індивідуальному її аспекті чи в колективному) до Царства Божого, але і у спрямуванні людства, на

християнських засновках, до вирішення глибинних проблем сучасного суспільства для екзистенційного, морального та гуманітарного розвитку націй [63]. Понтифік наголошує на тому, що «віра не є приватною справою, цілком індивідуалістичним поняттям чи суб'єктивною думкою < > Віра стає діяльною в християнині на основі отриманого дару, любові, яка наближає наші серця до Христа (пор. Гал. 5,6) і чинить нас учасниками великого паломництва Церкви впродовж історії аж до кінця світу» [там само]. Велику роль у цьому паломництві відіграє і світло любові, яке у поєднанні з вірою «преображає віруючого який у вірі Йї відкрився, і якраз у цьому відкритті себе дарованій Любові його буття себе переростає» [там само]. І в цьому процесі людина здатна «прийняти в себе Іншого, щоб жити в Іншому» [там само]. На цих засновках, вірі та любові, Папа Франциск вважає, необхідно здійснювати служіння миру, законності та справедливості [200].

Проголошені на початку ХХІ століття християнськими богословами гасла, здавалося б, відповідно їхньої високої мети, та рівня сучасної суспільної свідомості, повинні були б, з необхідністю, призвести до омріяного тисячоліттями суспільства миру, злагоди та добробуту. Водночас, спостерігаючи за новими викликами, які не поквапились постати перед людством та Церквою після проголошення рівності та гідності людини у свій повноті її індивідуального та суспільного життя, можемо стверджувати, що еволюція християнства про рівність буде продовжуватись.

Наступними гострими питанням сучасного світу, які тісно пов'язані з категорією рівності є проблеми релігійних та сексуальних меншин, аборти, евтаназія, расова дискримінація тощо. Питання, які сколихують сьогодні суспільства на усіх рівнях їхнього функціонування. Зокрема, доволі резонансною було нещодавно висловлена, в межах документального фільму «Франческо» позиція Папи щодо легалізації одностатевих союзів. Якщо слідувати інтегральній лінії Церкви щодо рівності людини у всіх її сферах буття та базувати свої міркування на тому, що образ Божий властивий кожній людині, означена позиція є доволі закономірною. Але традиційні моральні засади вимагають від особистості, чию гідність захищає соціальне вчення та біоетика чітко окресленої

«природності», і це нас повертає до центрального значення антропології для всіх цих питань. Без антропології будь-яке окреслення «природності» буде довільним та маніпулятивним, а, отже, буде відкидатися суспільством. Саме тому при всякому утвердженні біоетики відбувається постійна актуалізація засад антропології.

Підсумовуючи вище зазначене зауважимо, що категорія рівності у християнстві розглядається в діалектиці соціального та антропологічного. Водночас, саме у християнстві розуміння рівності набуває онтологічного виразу оскільки людина розуміється як образ та подоба Бога. Еволюція уявлень про рівність безпосередньо пов'язана з розвитком суспільної свідомості щодо походження та функціонування соціальних прошарків суспільства. Базуючись на головному гаслі про рівність усіх людей перед Богом у досягненні Царства Божого, уявлення про соціальну рівність розвивались в діапазоні від ствердження соціальної нерівності як нормального стану суспільства, оскільки воно є задумом Бога щодо шляхів людського спасіння до утвердження рівності людини у всіх сферах її буття, в тому рахунку і в соціальному бутті. Рівність, в даному випадку є тим фактором, який скеровує християн до побудови суспільства сталого розвитку на основі християнських чеснот. Означена еволюція категорії рівність відбувалась в тісному взаємозв'язку соціального та релігійного. Проголошена християнством істина про рівність людей перед Богом, закріпившись у суспільній свідомості знайшла свій вияв в ідеях гуманізму та надихнула до соціальних змін. Водночас, утвердження прав та свобод в соціальній дійсності надихало християнство на розуміння людини як образу Богу не лише в індивідуальному аспекті, але і як роду людського в цілому. Саме таке розуміння збагатило християнську категорію рівності утвердженням уявлень про особистість як основоположну рису образу Божого в людині. Останнє винесло уявлення про рівність людини за межі дихотомії індивідуального та соціального.

У Римсько-католицькій церкві антропологічна концепція опирається на сприйняття сакральності й непорушності людського життя на основі віри, що Бог – джерело життя, яке, в свою чергу, сприймається як Його дар. Духовно-тілесна цілісність особи, яка є вільною та відповідальною, основною своєю метою має

прямування й устремління до Бога. Особа є основою християнського персоналізму, головним критерієм моральних оцінок та дій, об'єкт і мета людської активності. Отже, гідність та добро цілісної особи – головний принцип християнської антропологічної концепції та основоположний критерій християнської біоетики. Для розуміння християнської позиції щодо проблем біоетики необхідно розкрити традицію осмислення людської особи як центру будь-яких наукових чи соціальних експериментів.

Католицька церква дотримується чіткої позиції стосовно біоетичних проблем, що базується на визнанні цінності й гідності людського життя та дотриманні прав людини. Цей критерій не припускає жодних винятків: ні в аспекті соціальної приналежності, ні віку, ні суспільно-державних вимог та політики тощо. На відміну від утилітаристського біоетичного підходу, що в центрі ставить суспільне добро, якому повинна підпорядкуватися окрема особа, християнська антропологічна концепція визначає цінність та гідність людської особистості стрижнем і головною метою. Парадигма утилітаризму вирішує питання не на користь буття особи, адже визнає примат якості життя: моральні правила мало беруться до уваги, акцентується на максимальній користі, зокрема для соціуму загалом, а не для окремої особистості.

Серед програмних Католицької церкви документів варто виділити такі: енцикліка папи Павла VI «*Humanae vitae*» (1968), «Хартія працівників охорони здоров'я» (1994), підготовлена Папською радою з апостольства серед працівників охорони здоров'я, та енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium vitae*» (1995). Оскільки означені документи потребують доволі широкого аналізу та вимагають великого об'єму праці, то в нашій дослідженні опиратимемося передусім на перші два з них. Для підкріплення наших висновків проаналізуємо одну доповідь кардинала Йозефа Ратцінгера, майбутнього папи Бенедикта XVI, в якій представлено глибокі узагальнення щодо антропологічної концепції людини в Римсько-католицькій церкві. В українській релігієзнавчій науці проблеми християнської антропології розглядали Тетяна Гаврилук, Іван Остащук, Юрій Чорноморець, праці яких слугуватимуть для нас методологічним взірцем.

Метою дослідження є аналіз антропологічної концепції людини як цілісної особистості у католицькій традиції біоетики. Відповідно до поставленої мети, слід розкрити визначені завдання: проаналізувати окремі основоположні документи Апостольської Столиці щодо проблем біоетики та висвітлити основні риси християнської концепції антропології в їхньому застосуванні до оцінки питань біоетики.

У сучасних біоетичних дослідженнях та практиці їх реалізації простежуються, якщо максимально узагальнити, два протилежних напрями: «етичного абсолютизму, представленого християнською етикою, та етичного релятивізму, що випливає з утилітаризму й прагматизму. Християнська біоетика опирається на антропологічну концепцію людини як особистості й соціальної істоти. Етичний релятивізм у різноманітних своїх модифікаціях базується на матеріалістичній та натуралістичній концепції людини» [108, с. 588].

Задля того, щоб уникнути сприйняття викладу антропологічного церковного вчення як припорошених часом священних таблиць, слід розкрити сучасне і практичне розуміння людської особи – як цілісної та унікальної, гідної й вільної.

Процитуємо синтезоване формулювання з документу про основні положення віри Римської церкви. Катехизм Католицької церкви як систематизований компендіум віровчення узагальнено формулює основні положення розуміння людської особистості: «Гідність людської особи коріниться в її створенні на образ і подобу Божу; вона здійснюється у її покликанні до Божого блаженства. Людині властиво вільно прямувати до такого завершення. Людська особа своїми свідомими вчинками приймає – або не приймає – добро, обіцяне Богом і підтверджене моральним сумлінням. Люди формують себе самі і внутрішньо зростають: з усього їхнього чуттєвого і духовного життя вони роблять матерію свого зростання. За допомогою благодаті вони зростають у чеснотах, уникають гріха, а якщо вчинили його, то покладаються, як блудний син, на милосердя нашого Небесного Отця. Таким чином вони наближаються до вдосконалення любові» [78, арт. 1700, с. 410]. Саме на цій основі й базується антропологічна концепція про людську особистість.

Інші документи, послання *ex cathedra*, доповіді офіційних осіб Церкви, викладання богословських дисциплін у церковних навчальних закладах тощо відповідають цьому тезисному викладу віри щодо природи та сутності людини.

Карл Ранер на початку антропологічного розділу в своєму фундаментальному курсі про основи богослов'я відзначає особистісно-суб'єктне розуміння людини: «Особистісне відношення до Бога, істинно діалогічна історія спасіння, в якій беруть участь Бог та людина, прийняття людиною свого власного, унікального, вічного спасіння, поняття відповідальності перед Богом та Його судом – всі ці висловлювання християнства – незалежно від того, як їх можна точніше інтерпретувати, – уже мають на увазі: людина є тим, що ми про неї сказали, – особистість та суб'єкт» [134, с. 34-35]. Ці названі позиції також особливо підкреслюються в розумінні біблійного слова, зверненого до людини, заповіту, молитви тощо, але це вимагає окремих широких досліджень – як антропологічних, так і герменевтичних.

Енцикліка папи Павла VI «*Humanae vitae*» («*Humanae vitae tradendae munus gravissimum...*» – «Найважливіший дар передачі людського життя...») присвячена передусім питанням контролю над народжуваністю, але вона стала важливою офіційною позицією Католицької церкви в широкому полі біоетики, що почало активно дискутуватися на Заході в другій половині ХХ ст. Безпосереднім поштовхом Святого Престолу до ретельного осмислення цієї проблеми стало рішення ООН та ВООЗ контролювати народжуваність, виправдовуючи це фактором різкого зростання населення планети та прагненням забезпечити гідний «прожитковий мінімум». Такий позірно благий і гуманний намір турботи про людину в глобальному масштабі, на жаль, не враховував цінності та гідності людської особи – бралися до уваги лише суто статистичні та економічні показники. А серед способів «вирішення» цієї загальнолюдської проблеми в першу чергу пропонувалися стерилізація, контрацепція та аборти. Тому, наражаючись на критику навіть серед ліберальних католицьких кіл, папа Павло VI оприлюднив цей документ. Відзначимо, що документ готувався кілька років, і це було одразу після завершення Другого ватиканського собору, тому навіть окремі католицькі інтелектуали вважали, що його стиль доволі різкий та

надто консервативний, закритий перед прогресом думки та цивілізації. З іншого боку, фактично в 1968 р., коли вийшла енцикліка, минуло трохи більше двох десятиліть, як закінчилися немислимі жахіття експериментів над людиною у Другій світовій війні. Католицька церква не могла залишити без уваги та свого офіційного слова нові спроби вирішення контролю над народженням.

На початку другого розділу енцикліка чітко визначає цілісне розуміння людської особистості, застерігаючи від односторонності й тенденційності: «Питання передавання людського життя слід, як і кожне інше питання, яке стосується людського життя, розглядати не лише з біологічної, психологічної, демографічної чи соціологічної точки зору; потрібно радше розглядати цілу людину, ціле завдання, до якого вона є покликана; не лише її природне і земне існування, але й надприродне і вічне» [121, арт. 7]. Папа Павло VI наголошує на ролі відповідального батьківства в справі продовження роду, коли слід враховувати не тільки біологічні чи чуттєво-емоційні фактори, але й ситуацію фінансову, економічну як у просторі своєї родини, так і в загальному горизонті держави чи людства: «Завдання відповідального батьківства вимагає від підругів, щоби вони визнали свої обов'язки перед Богом, самими собою, своєю сім'єю та людським суспільством, зберігаючи при цьому належний порядок добра та цінностей. З цього випливає, що вони, сповняючи завдання передавання життя, не мають права діяти свавільно, так неначе визначення морально допустимих шляхів залежало би від їхнього власного довільного розсуду» [121, арт. 10].

Засуджуючи аборти, стерилізацію (тимчасову чи довготривалу) як способи регулювання народжуваності, папа критикує аргументи їхніх прихильників, згідно яких йдеться про «менше зло» для окремої держави чи людства загалом: «Ніхто не має права для виправдання цих навмисно вчинених неплідними актів висувати аргумент, що слід вибирати зло, яке видається менш важким; або що такі акти становлять певну єдність з попередніми чи пізнішими плідними актами і таким чином беруть участь у їхній єдиній та однаковій [моральній] доброті. Навіть якщо іноді дозволено допускати менше моральне зло, щоби запобігти більшому, або щоби сприяти чомусь морально більш

вартісному, то тим не менше ніколи не дозволено – навіть з найсерйозніших підстав – чинити зло заради доброї цілі: тобто хотіти чогось, що по своїй природі порушує моральний порядок і через те – негідне людини; це [правило] залишається в силі також і тоді, коли таке діється з наміром сприяти благу чи захистити благо індивіда, сім'ї або людського суспільства» [121, арт. 14]. Згідно енцикліки, церква покликана проголошувати «моральний закон в його цілості, природний і євангельський» [121, арт. 18], чітко усвідомлюючи звинувачення певними колами в формалізмі, консерватизмі чи ретроградстві. Тут слід додати, що християнська церква не є «законотворцем», вона не створює моральні правила й закони відповідно до суспільно-політичних чи соціально-культурних тенденцій, а передає те, що їй дане в Євангелії.

Усвідомлюючи складність особистих рішень відповідальних батьків папа звертає увагу на есхатологічну перспективу людського життя, яке не закінчується в земному вимірі: «Тим не менше, надія на це життя освітлюватиме їхню дорогу наче яскраве світло, якщо вони мужньо намагатимуться „жити тверезо, праведно і благочестиво в нинішньому віці“, знаючи з певністю, що „проминає образ світу цього» [121, арт. 25]. Ці слова звучать доволі драматично, єпископ Риму ніби пророче відчував численні біоетичні зловживання проти цілісності людської особистості, про які ще не йшлося в кінці 1960-х рр.

Окрім послання та заохочення до католиків та всіх людей доброї волі, енцикліка окремо звертається до інститутів державної влади: «Щоби вирішити проблему приросту населення, державна влада може і повинна йти іншим шляхом: шляхом мудрої і передбачливої сімейної та освітньої політики, яка запевняє моральний закон і свободу громадян» [121, арт. 23]. У цій же композиційній частині документу відзначається роль міжнародних організацій у забезпеченні соціальної справедливості та врівноваженні рівня життя у багатих і бідних країнах. На жаль, ця проблема фінансового благополуччя та рівня життя на сьогодні ще більш загострилася, тому так часто папи Іван Павло II, Бенедикт XVI та Франциск апелюють до міжнародного співтовариства в подоланні прірви між багатими суспільствами й бідними, що, зрештою, своїми наслідками має і нехтування цінністю людського життя в різноманітних соціальних

експериментах та підштовхуванні людей до морально неприйнятних вчинків. Слід відзначити, що біоетика може сприйматися індивідуалістично, на прикладі конкретної особи, а може розглядатися в соціальному вимірі – й тут найвиразнішим прикладом є саме сім'я як базова ланка суспільства.

Церкву часто звинувачують у відстороненій суворості вимог, що ставляться до етики людського життя, проте щоб не бачити їх так однобоко, необхідно цілісно зрозуміти позицію християнства, зокрема і в аспекті остаточної мети людського життя, про що, зокрема, відзначав кардинал Йозеф Ратцінгер на одній із конференцій, присвячених біоетиці: «Саме проблема останнього виміру життя ставить перед людиною – у християнській концепції моральності – основоположну вимогу відповідальності. Іншими словами, якщо відповіді, які в окремих етичних проблемах надає католицьке вчення, будуть відділені від цілісної візії, яку дає віра, та позбавлені фундаменту, який становить інтегрований із нею образ людини, то вони будуть незрозумілі, і – як наслідок – сприйняті хибно» [210, s.11].

Майбутній папа Бенедикт XVI з властивою йому глибокою проникливістю у сутність предмету обговорення відзначив граничність ситуацій, яких стосується біоетика та які часто мають відношення до «рамки» (народження і смерті) людського життя. Але ще більш драматичним є стан пацієнтів, які постають перед лікарем у розпачі через нереалізовані плани чи відчуття поразки в житті [210, s.12].

З перспективи часу можемо резюмувати, що питання контролю над народжуваністю до сьогодні є одним із дражливих та дискусійних, а в деяких країнах позиція щодо інтегрального бачення людської особистості може наражатися навіть на переслідування через порушення концепції влади.

Апостольська Столиця з ініціативи Папської ради у справах душпастирства служби охорони здоров'я підготувала «Хартію працівників служби охорони здоров'я» (1994) у межах діяльності Папської академії Pro vita (За життя) та за узгодженням із Конгрегацією у справах доктрини віри, адже положення цього документу повинні бути згідними з віровченням.

Повага до гідності людини базується на її природі та особливому задумі Божому щодо неї: «Людська істота є справді “єдиним створінням на землі, яке Бог покликав до життя задля неї самої”. Все на землі створене для людини. Тільки людина, створена за образом і подобою Божою (Бут. 1, 26-27), не є і не може бути спрямована до жодної іншої мети поза самим Богом й існує лише для Нього. Тільки людина є особою – вона має гідність суб’єкта і цінність, які є метою самі в собі» [173, арт. 38]. Християнська антропологічна концепція базується на сприйнятті особистості як нероздільної єдності тілесного й духовного: «Людське тіло, субстанціально поєднане з нематеріальною душею, не можна вважати лише комплексом тканин, органів і функцій, його не можна прирівнювати до тіла тварин: тіло людини є невід’ємною складовою особи, що через нього проявляється й виражається. Кожна людська особа у своїй цілковитій неповторності складається не лише з духу, а й з тіла, і тому в тілі і через тіло реально стає доступною сама особа в конкретній реальності» [173, арт. 39]. В такій інтегральній цілісності людської особистості медична допомога покликана надавати не тільки вузьку «технічну» допомогу в лікуванні певної хвороби, але й враховувати взаємозалежність духовного, емоційного, інтелектуального та тілесного факторів [173, арт. 40], особливо важливо на цьому наголосити в світлі сьогоденної тенденції вузької спеціалізації в наданні медичної допомоги, коли не враховуються комплексно навіть і фізичні показники в діагностуванні та терапії.

У зверненні до лікарів та науковців Йозеф Ратцінгер порівняв працю медика зі священним служінням – саме так вона розумілася ще в стародавньому світі: «Людське життя має сакральний характер. Хто торкається людського життя, входить у сферу, зарезервовану для Бога, і тому професія лікаря не є звичайною професією, але святою у глибокому значенні цього слова. Сакральний характер ставить етичне зобов’язання, тобто виключає сприйняття особи як об’єкта, яка ніколи не стане річчю, що служить іншим завданням ніж є сама – вона завжди свята <...> Не випадково перші медичні школи розвивалися при храмах Асклепія» [210, s. 22].

Кардинал Й. Ратцінгер відомий добрим знанням та пропагуванням текстів отців церкви та й загалом прихильністю до скарбів давньої літургії й літератури. У своїй промові він зацитував Климента Александрійського, який сказав: «Найбільш божественною справою Бога, справою, найбільш гідною царя всесвіту, є зцілення людства» (Paed. I 12). Христос у цьому тексті трактується як справжній Асклепій, божественний лікар, вірець та приклад кожного лікаря. Головний титул “Christus-Soter”, Спаситель, розумівся таким чином: співстраждання Бога з нами, знаком якого є страждання Христа, означає зцілення не тільки нашої душі, але людини в її неподільній цілісності» [210, s. 21-22]. Ці приклади з патристики й античної культури свідчать про глибоку традицію нероздільного розуміння медицини як мистецтва раціонального та сакрального.

Католицький погляд на сприйняття людини заперечує перевагу психічного виміру як виключного джерела моралі, адже біологічна природа також сприймається як «джерело моральної відповідальності»: «суб’єктивні прагнення і відчуття не повинні змушувати нас нехтувати об’єктивними характеристиками тілесного стану. Тенденційна перевага перших над другими становить джерело сучасної психологізації етики і права, що на підставі індивідуальних прагнень (і технічних можливостей) визначає моральність поведінки і втручань, які стосуються життя. Працівники служби охорони здоров’я не можуть не враховувати природи тілесного виміру людської особи, задовольняючи бажання, чи то виражені суб’єктивно, чи кодифіковані у правових нормах, що суперечать правді життя» [173, арт. 41]. «Сакральний характер життя» [173, арт. 43] визначає відповідальність медико-санітарних служб у збереженні цього дару Божого. Водночас, надмірне акцентування лише на фізичній природі людини також є викривленням інтегрального сприйняття особистості. Завдяки «моральному динамізму» [210, s. 15] людина щоразу більше відкривається на єднання з Богом.

У «Хартії працівників служби охорони здоров’я» акцентується, що, окрім фахового професіоналізму, медичні працівники повинні дотримуватись етичних норм, які «засновані на повазі до гідності особи і прав хворих» та «повинні бути вказівкою й нормою не тільки для досліджень, а й для використання одержаних

результатів» [173, арт. 6]. Для медиків католицького віровизнання рекомендується пройти певні навчальні курси в сфері моралі та біоетики, щоб бути компетентними в нерідких ситуаціях складного етичного вибору, що може бути викликом як для сумління лікаря, так і вирішенням долі пацієнта; або ж виступати порадником у цій царині для родичів чи опікунів [173, арт. 7]. Окрім централізованої системи охорони здоров'я, прописаних і затверджених протоколів лікування, кодексу професійної діяльності та функціональних обов'язків, важливою є «гуманізація медицини», бо «жодна установа сама по собі не замінить людської сердечності, людського співчуття, людської любові та ініціативи, коли йдеться про допомогу іншим у їх стражданні» [173, арт. 9]. Створення такої «цивілізації любові та життя» забезпечується на двох основних рівнях: особистому (лікар-пацієнт) та суспільному (система охорони здоров'я). У критичному розгляді способів запліднення все-таки підсумовується, що народжена дитина жодним чином не несе тягару моральної відповідальності батьків чи лікарів: «Негативна моральна оцінка безумовно стосується способів, якими здійснюється запліднення, а не плоду, народженого внаслідок їх застосування, адже ним завжди є людська істота, яку належить прийняти як дар Божої доброти і виховати з любов'ю» [173, арт. 30], – цінність людської особистості тут є визначальною.

Йозеф Ратцінгер відзначає, що християнські моральні норми видаються жорсткими і віддаленими від реальної людини, якщо їх сприймати поза феноменом дару: «Християнські моральні норми залишаються незрозумілими для того, хто не бере на себе щирої відповідальності за інших, тобто не приймає логіки безкорисливого дару з себе для автентичного добра іншої особи, дару з себе – задля життя іншого» [210, s. 16]. Без такого підходу неможливо пробувати осягнути таємницю прощення гріхів і спасіння, що здійснилася на хресті, а також сенс людського страждання та болю, які, хоча і «не ушляхетнюють» (Ю.Тішнер), але сприймаються в світлі життя вічного. Проте тільки в світлі розуміння заповіту Бога з людиною, Його «інтимного» зв'язку з нею можна глибоко сприйняти дар і поділитися ним з іншим: «Зрештою, не можу жертвувати себе іншій особі, якщо не відкрию, що Бог як перший пожертвував мені себе самого

<...> Бог становить остаточну гарантію мого дару, яка запевнює його безкорисливість, що стає можливою тільки завдяки довірі Богові» [210, s. 17].

Християнська етика не є сухим компендіумом із теоретичної аксіології чи антропології, а практикою пізнання іншого: «Моральність народжується радше з пізнання цінності особи. Цю цінність об'являє стосунок Бога до людини, Його безмежне жертвування Себе в Ісусі Христі. Моральність будується на тому, що Бог учинив і чинить для кожної людини. З цього випливає цінність людини, а також відповідне відношення до неї» [210, s. 19], зокрема в ситуаціях біоетичних виборів.

Отже, на основі основних документів Римсько-католицької церкви, зокрема «Катехизму Католицької Церкви», «Хартії працівників служби охорони здоров'я» та енцикліки «*Humanae vitae*», які стосуються цілісного розуміння людської особистості в світлі біоетичних викликів, можемо підсумувати, що 1) християнська позиція базується на переданні та інтерпретації біблійного уявлення про людську особистість на основі Божого задуму, за яким людина – єдине створіння, що покликане до життя задля неї самої; створена за образом і подобою Божою; основною метою її життя є прямування до Бога та покликання до Божого блаженства; 2) людина наділена гідністю суб'єкта та цінністю, які є метою самі в собі; 3) людина – нероздільна й неповторна єдність тілесного і духовного; не можна надавати виключну перевагу лише біологічній чи тільки психічній природі людини, адже вони цілісно є джерелами моральної відповідальності; матерія зростання людини базується на поєднанні чуттєвого та духовного життя; 4) людина своїми вчинками на основі сумління приймає чи не приймає добро, яке їй обіцяв Бог.

Особливо великим кроком для розвитку біоетики стала публікація енцикліки папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*», що надавала конкретні біоетичні висновки з прийняття принципів гідності людини та рівності усіх особистостей. Ця енцикліка стала вершиною антропологічних розмислів папи Івана Павла II, який все життя намагався надати надійний теоретичний фундамент для християнської біоетики та принципів католицької моралі.

У Римсько-католицькій церкві антропологія розвивається передусім у тісному зв'язку з віровченням, проте виходить і у площину широкого діалогу з філософською думкою як інших християнських конфесій, так і з академічними науковими колами. *Magisterium Ecclesiae* як повчальний (а не дослідницький) корпус є обов'язковим вихідним пунктом систематизованих католицьких філософських і теологічних теорій в осмисленні проблеми людини. Католицька антропологія має своїм завданням поєднати те, що говорить Бог про людину (офіційне віровчення), з тим, як осмислює людина саму себе (філософія). Офіційні документи Апостольської Столиці, до яких належать і енцикліки, розкривають найважливіші актуальні питання, серед котрих, безумовно, є і проблема людини та її цінності.

Енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*» одразу після своєї назви «уточнює», до кого саме звернено це послання та про що в ньому йдеться: «до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та всіх людей доброї волі про вартість і недоторканість людського життя» [76]. Отже, своєрідний епіграф вказує, що виклад її змісту стосуються усіх людей, адже проблема цінності людського життя є універсальною та вічною.

Основним джерелом для нашого дослідження є текст енцикліки «*Evangelium Vitae*». У розкритті теми нашої дослідженні звернемося також до праць видатного теолога Карла Ранера, вплив якого впродовж останніх десятиліть на католицьку думку є доволі значним і його можна вже зарахувати до класики християнського богослов'я [134]. Окремі аспекти антропологічної тематики в контексті цінності людського життя дослідимо на основі аналізу розвідок італійського кардинала Тарчізіо Бертоне та українського пурпурата Мар'яна Яворського [205]. В українській релігієзнавчій науці проблемі цінності людського життя в католицькій антропології присвячено кілька праць, які і використаємо у нашій підрозділі. Тетяна Гаврилюк окремий розділ своєї монографії «Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття» присвятила саме католицизму [44]. Іван Остащук дослідив окремі аспекти концепції людини у сучасній католицькій антропології в контексті науково-технічних викликів ХХІ століття [120]. Наталія Скринник у розкритті етичного

й аксіологічного вимірів української національної ідеї аналізує поняття «чеснота», досліджує розуміння й інтерпретацію гідності людини в сучасній антропоцентричній складовій теології УГКЦ, зокрема на основі праць митрополита А.Шептицького та корпусу вчення про людину після Другого Ватиканського собору [149].

Метою дослідження є аналіз шляхів теоретичного утвердження цінності людського життя в енцикліці папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*». До основних завдань нашої дослідженні належить розкрити основні положення енцикліки в загальному контексті сучасної католицької антропології та зіставити з окремими тезами католицького богословського вчення про людину.

Антропологічна тематика впродовж історії християнства широко осмислювалася та досліджувалася, зважаючи на таємницю Боговтілення як догмат віри. Звісно, що в нашій дослідженні обмежимося лише окремими аспектами проблеми цінності людини у вченні католицької теології та філософії, але, принагідно, задля увиразнення контексту, виділимо кілька топосів, над якими працюють богослови: «людина – Боже творіння, спрямоване на зустріч із Ним; Друга Особа Пресвятої Трійці прийняла людську природу; людина несе відповідальність за власне самотворення й розвиток; призначенням людини є участь у божественному житті; відкуплення, яке здійснив Христос, не досягло повного результату, тому людина свою гріховність здатна перемогти лише за допомогою Бога; повнота реалізації людини сповниться після фізичної смерті і в “кінці часів”; людська природа здатна преобразитися дією благодаті» [120, с. 107]. Більшість із названих антропологічних проблем піднімаються як в аналізованій енцикліці, так і у вченні папи Івана Павла II впродовж його тривалого понтифікату.

Кароль Войтила, ще у період свого служіння та наукової діяльності до обрання на кафедру святого Петра, займався проблемами етики та філософської антропології, основними з праць цього періоду є «Любов і відповідальність» та «Особа і чин» [72]. У цій дослідженні не будемо аналізувати названі книги, але відзначимо, що в них у доволі ґрунтовній формі розкриваються такі непрості теми як феноменологія морального вчинку особистості та відкриття засобами

сучасної філософії внутрішньої регуляції моральнозначимих дій особистості. Таким і було завдання автора: уможливити доступність осягнення змісту цих етико-антропологічних праць. К. Войтила ніби неквапливо «веде» свого читача сторінками своїх книг, присвячених людському буттю. Ці праці – дуже популярні та поширені в колах захисників біоетичних цінностей, правда, на сьогодні задля переконливості аргументів необхідно звертатися до більш нових праць, зокрема і католицьких авторів.

Папа Іван Павло II в енцикліці «*Evangelium Vitae*» базує своє послання на основі Святого Письма, як це прийнято у формулюванні віровчення чи морального компендіуму християнської церкви. На самому початку єпископ Риму виводить розуміння цінності людського життя з таємниці Боговтілення, коли Господь визнав гідність земного життя людини Своїм втіленням: «Світанком спасіння стало народження Дитяти, звіщене як радісна новина: «Бо я звіщаю вам велику радість, що буде радістю всього народу: Сьогодні народився вам у місті Давидовім Спаситель, він же Христос Господь» (*Лк. 2, 10-11*). Джерелом цієї «великої радості» є, ясна річ, прихід Спасителя, але Боже Народження виявляє також і глибокий сенс будь-якого людського народження і свідчить про те, що місяньська радість є підставою і виповненням радості, яку приносить, приходячи у світ, кожна дитина (пор. *Йо. 16, 21*)» [76, арт. 1]. У цьому вже була радикальність втілення Слова в порівнянні з поганськими міфічними наративами, в яких боги вважали для себе принизливим жити земним життям: вони могли лише ненадовго зійти в світ людей, а потім ніби поспіхом втікати в свої небесні обителі. Зрештою, сама назва енцикліки «*Євангеліє Життя*» вказує на християнську радість, що випливає з «доброї новини» про втілення Сина Божого задля спасіння роду людського.

Карл Ранер у високій богословській формі виражає таємницю боговтілення (можна використати церковнослов'янським синонімом «вочеловічування»), коли Творець приймає людську природу як свою: «вічний Логос самого Бога прийняв людську природу. Втілення Бога є за такого розуміння унікальним вищим станом повної сутнісної реалізації людської реальності, яка полягає в тому, що Людина існує у відданні себе абсолютній

таємниці, що іменується Богом» [134, с. 298-299]. Ця таємниця повноти підносить на найвищий рівень цінність людського життя, вказуючи на те, що історія земного буття стає історією самого Сина Божого, Логос стає людиною. І тут акцент не тільки в словах, якими передається воля Божа, а саме на перебуванні Логосу в світі людей, «адже слова, які промовляв людина Ісус у якості посланця Бога про Бога, Бог міг би викликати і в якомусь іншому пророкові та висловити їх через нього. Людина Ісус повинен був бути самодрокровенням Бога сам по собі, а не тільки через Свої слова, і Він не міг би бути по-справжньому таким самодрокровенням, якщо би сама людськість не була б висловлюванням Бога» [134, с. 307]. Бог виражає Своє послання до людини в її ж людській природі, яка після цього отримує особливу цінність та гідність.

Юрій Чорноморець у дослідженні візантійського неоплатонізму, зокрема щодо антропології Максима Сповідника, відзначив: «Образом Божим є розумна та розсудлива душа. Бог є Розумом, Логосом і Життям, а людина відповідно до цього є розумом, розсудком і життям. Ці три сили людської душі визначають людську специфіку, є особливими ознаками людини. Людина є живою істотою, а отже, вона є душею, що оживляє тіло, має життєву силу. Людина є розумною, оскільки здатна здобувати знання й навіть досягати мудрості. Вона є розсудливою, оскільки здатна до морального життя, до того, щоб здобувати чесноти. А тому визначення людини як розумної істоти є недостатнім. Повне визначення мало б бути таким: “розумна істота, здатна до морального життя”. Наявність тіла вимагала ще додавання до цього визначення: “смертна тілом, безсмертна душею”» [182, с.285-286]. Як бачимо, східна та західна антропологія є суголосними («двома легенями») в аргументації щодо цінності людського життя на основі Боговтілення.

Ісус Христос завжди буде основою розуміння цінності людського життя: «Таємниця втілення відкриває світу Сина Божого, але також розкриває і гідність та покликання кожної людини. Ісус Христос як втілене Слово – це ключ до вірного розуміння того, що по-справжньому означає бути людиною <...> По-перше, втілення – це прийняття Богом людської природи. По-друге, втілення також охоплює і все творіння як частину нових й особливих відносин, які з цього

часу існують між Богом та людством» [3, с. 233]. Реалізація людського щастя, соціальної справедливості та миру можлива тільки при дотриманні поваги до людського життя в усіх його проявах.

Проте повноти своєї земне життя набуває в перспективі вічності: «На високість цього надприродного покликання *вказує велич та надзвичайна вартість людського життя* і в його земній одміні. Життя в часі є головною умовою, першим кроком і неодмінним складником суцільного та неподільного процесу людського існування. Цей процес несподівано і беззастережно опромінений обітницею і відновлений даром Божого життя, яке виповнюється у вічності (пор. *1 Йо. 3, 1-2*) <...> жива людина – є першою головною дорогою Церкви» [76, арт. 2]. Влучне порівняння людини як «дороги Церкви», яке використано ще на завершення Другого ватиканського собору в 1965 р. у пастирській конституції про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*» («Радість і надія»), котру затвердив папа Павло VI, увійшло в активне слововикористання в богословській та філософській мові. Кардинал Тарчізіо Бертоне, колишній державний секретар Апостольської Столиці (2006-2013), зауважив: «Людину слід розглядати в категоріях цілісності, цінувати її геній та поважати, зважаючи на вроджену гідність у захоплюючому Божому плані. Людина є першою дорогою, яку церква мусить подолати у виконанні своєї місії, дорогою, визначеною самим Христом, яка незмінно проходить через таємниці втілення та спасіння» [цит. за: 120, с. 107].

Іван Павло II звертає увагу на відповідальність державних чи транснаціональних інституцій, рішення яких нерідко перетворюють їх на т. зв. «структури гріха», котрі підштовхують до антилюдських вчинків, створюють умови для того, щоб піддатися на спокусу обрати смерть (у широкому розумінні) замість життя: «Рішення, спрямоване проти життя, народжується часом з важких чи навіть драматичних обставин: глибокого страждання, самотності, браку економічних перспектив, депресії і страху перед майбутнім. Обставини такого штибу можуть значно пом'якшити особисту відповідальність, і зрештою вину тих, хто приймає такі злочинні за своєю природою рішення. Проте сьогодні ця проблема виходить за межі особистих обставин (хоча їхню роль не можна

нехтувати), бо заторкує також культурну, суспільну й політичну площину, на яких виникає найбільш шкідливий і тривожний її аспект, а саме: дедалі поширеніша тенденція вважати названі *тут злочини проти життя як законними виявами особистої свободи, котрі належить визнавати й захищати як справжні права індивідів* [76, арт. 18]. Соціально-політична сфера у багатьох державах має прагнення змінити традиційне християнське уявлення про життя, що в своїй основі є ігноруванням його цінності. Негується класичний принцип римського права *«hominum causa jus constitutum est»* («право встановлене для добра людини»), життя переводиться в утилітарну предметну площину.

Після постулювання підстав цінності людського життя, в енцикліці розкриваються тривожні й драматичні спроби підважити цю істину в сучасних суспільствах, до яких належить війна, насилля, зловживання біоетичними аспектами. Відзначимо, що папа підписав енцикліку 25 березня – в Урочистість Благовіщення – особливий день у Католицькій церкві, коли молитовні інтенції передусім спрямовані на захист зачатих дітей, особливо тих, яким загрожує аборт; прийнятою є практика «духовного всиновлення» ненародженої дитини: людина молиться за невідому їй дитину протягом дев'яти місяців (до Різдва), щоб вона щасливо народилася. «Марійний папа» в енцикліці за взірець ставить Богородицю, сам документ закінчується молитовним ввіренням захисту життя Діві Марії.

Простежуючи за початком Книги Буття перше вбивство, папа відзначає причини сучасної загрози людському життю: «ми маємо тут справу з ширшою реалією, яку мусимо визнати за справжню *структуру гріха*: її характерною прикметою є експансія культури антисолідарності, що приймає в багатьох випадках вид автентичної “культури смерті”. Шириться вона внаслідок сильних культурних, економічних і політичних тенденцій, що відбиті у концепції суспільства, найважливішим критерієм якого є успіх» [76, арт. 12]. Підкреслення антисолідарності виражає цілий спектр проблем як особисто-індивідуального, так і соціального виміру. Проте в християнстві спільнотність та відкритість на іншу людину є важливою не тільки в комунікативному аспекті, але й у вираженні любові та прийняття цінності іншого. Близький друг папи Івана Павла II

львівський митрополит Мар'ян Яворський у більш академічній філософській формі формулює основу католицької антропології щодо самовираження в спілкуванні з іншим, зокрема Богом: «Усвідомлення собі, що я є “я” у повному сенсі завдяки іншому “ти”, що в онтологічному аспекті не може існувати відособлено, і водночас, що людське “ти” не створює мене як такого, але уже визначає, змушений прийняти, що в основі мого особового буття, мого “я” перебуває “Ти” абсолютне (Абсолют – як Особа), яке мене конститує та завдяки якому я є саме “я”. Якщо особове “я” не може бути повністю пізнане без “ти”, то повнота його розуміння міститься в абсолютному “Ти”» [205, s. 277]. Кардинал Мар'ян Яворський окреслює той спосіб, як Бог створює людське «я» – від речей скінченних до непроминальних. Однак, основоположним моментом також є людська свобода: «якщо розумітиму мою залежність від Бога за взірцем залежності від тимчасових речей, то викривлю мій стосунок до Нього та Його творче діяння стосовно мене. Тоді не буде місця на людську свободу» [Там само]. В енцикліці «*Evangelium Vitae*» чітко визначено, що сенс та, відповідно, цінність людського життя міститься в стосунках із Богом, саме в такій перспективі відкривається «надія, що спасає» та допомагає долати страждання й випробування.

Проблема людської свободи – окрема та потребує широкого осмислення як у католицькій, так і в православній чи протестантській філософській і богословській думці. Звернемо увагу, що основа розуміння свободи людини була одним із наріжних каменів Реформації, а згодом і Контрреформації. Іншими словами, надто спрощено розуміти причини появи протестантизму лише через економічні й політичні фактори – вони містилися і в глибоких богословських проблемах.

Як відзначила Т. Гаврилук, «Іван Павло II неодноразово наголошує на притаманній людині “трансцендентній гідності”, на необхідності пошани невід’ємної гідності людини як одному із головних стовпів людської цивілізації. Гідність людини є проявом надприродної її складової, яка здійснює людину як особу, як образ Божий» [44, с. 111-112]. Ці заклики папа формулював не тільки в офіційних документах, але часто проголошував у своїх проповідях та промовах.

В дослідженні причин ігнорування цінністю людським життя автор вважає, що в сучасності хибно розуміється свобода як вседозволеність у площині егоїзму та споживацтва. Попри те, що після Другої світової війни людство виробило цілий об'єм декларацій та законі, хартій та постанов, які стосуються найвищого пошанування життя, вони не часто не працюють саме через загострений індивідуалізм та консумпціонізм: «джерелом суперечності між офіційними деклараціями прав людини і їх трагічним запереченням на практиці є *розуміння свободи*, яке абсолютує значення людської індивідуальності не залишаючи місця для солідарності, повної згоди з іншими і служіння їм. Щоправда, подеколи відібрати зачате чи при смертне життя спонукає погано усвідомлений альтруїзм або звичайне людське співчуття, та все ж не можна заперечити, що як така, культура смерті є виявом цілковито індивідуалістичного розуміння свободи; вона остаточно стає сваволею “сильніших” і спрямовується проти слабших, приречених на загибель» [76, арт. 19]. Карл Ранер у загальній богословській характеристиці християнського життя відзначає, що основоположною його рисою є саме «життя в свободі» [134, с. 556]. Свобода є реалістичним і критичним відкриттям дійсності, що передбачає «відкритість абсолютній істині, абсолютній любові, абсолютній необмеженості людського життя у безпосередньому зв'язку з тим, кого ми називаємо Богом <...>, оскільки ми оголошені звільненими Христом для життя в свободі» [Там само]. Енцикліка «*Evangelium Vitae*» є продовженням думок Другого ватиканського собору про загрози життю [76, арт. 3], а з перспективи часу, який минув від її оприлюднення, можемо сказати, що ці проблеми лише урізноманітнилися та ускладнилися.

Іван Павло II акцентує на низці біоетичних проблем, які стають можливими через систему державного законодавства та ментальності сучасної людини Заходу: «складається й утверджується новий культурний клімат, за якого злочини проти життя набувають аспекту дотепер не знаного, можна сказати, ще негіднішого. Глибоке занепокоєння викликає те, що громадська думка великою мірою виправдовує злочин проти життя, посилаючись на закон про особисту свободу, і під цим приводом домагається для таких злочинів не тільки безкарности, але й прямого схвалення державою, аби мати змогу чинити

їх цілком вільно й навіть користуючись безкоштовною допомогою системи охорони здоров'я» [76, арт. 4]. Християнин повинен критично оцінювати культурний контекст, у якому доводиться жити, як це сформулював Карл Ранер – бути реалістом, навіть якщо дійсність є песимістичною: «християнин бачить реальність такою, якою вона є. Християнство не зобов'язує його дивитися на цю реальність його світу, яка пізнається досвідним шляхом, у його життєвому досвіді, з оптимізмом <...> Християнин є тим, хто вірить, що він у цьому короткому бутті приймає насправді останнє, радикальне рішення, яке не підлягає перегляду, в якому йдеться про справді останнє, радикальне блаженство або про постійну, вічну загибель» [134, с. 557]. Цей песимізм долається остаточною вірою в перемогу Бога реальності зла любов'ю, що і здійснилося на хресті, який став, за визначенням Ганса Урса фон Бальтазара, «судом» над гріхом, який взяв на Себе Ісус Христос.

Спрямування енцикліки до усіх католиків та людей доброї волі пов'язано із закликом захищати життя різноманітними способами – від зачаття до природної смерті, що наражається на критику в різних колах.

Означений християнський реалізм повинен і стосуватися й оцінки медичних питань, які торкаються сфери нівелювання цінності життя людини: «Зазначимо, що робляться спроби покрити медичними означеннями деякі злочини проти життя зародженого чи того, що добігає природного кінця. Це має відвертати увагу від того, що насправді під загрозою є право конкретної людини на існування» [76, арт. 11]. Згідно цього документу, загрози людському життю слід передусім шукати в осмисленні ідентичності людської особи.

Іван Павло II в іншому своєму документі, постсинодальній апостольській адгортації «*Ecclesia in Europa*», на порозі третього тисячоліття звернувся до європейської спільноти із закликом цінувати людську особистість, яка має небезпеку бути знеціненою та зневаженою у постіндустріальному суспільстві: «Ми є свідками поширеної фрагментації екзистенції; переважає почуття усамітнення; множаться поділи <...> Однією з причин згасання надії є спроби нав'язування антропології без Бога і без Христа. Такий тип мислення довів до того, що вважається людину за абсолютний центр реальності, що дозволяє їй

таким чином всепереч природі речей зайняти місце Бога, але саме Він творить людину. Забуття Бога довело до відкидання людини і тому не слід дивуватися, якщо в цьому контексті відкрився величезний простір для вільного розвитку нігілізму на полі філософії, релятивізму у сфері теорії пізнання й моральності, прагматизму та навіть цинічного гедонізму в структурі щоденного життя» [206, art. 8, 9]. Іншими словами, папа діалектично пов'язує між собою христологію та антропологію й наводить приклад стану речей, коли загострено секулярне життя призводить до фрагментованої реальності ігнорування людської особистості, котру тлумачиться виключно як об'єкт реалізації економічних планів. Кароль Войтила, зважаючи на свій досвід проживання в реальності фашизму та комунізму, в доволі відвертій, можна сказати, простій формі, далекій від академічної теології, передає своє розуміння антропології на основі вчення Католицької церкви. Папа розумів Європу як феномен етичний, духовно-ціннісний, чому підпорядковані виміри політичний, економічний, правовий тощо. І в такому підході не вбачаємо якогось вузького конфесійного ригоризму чи нетолерантності у відношенні людей інших релігій, агностиків чи атеїстів, адже вони також черпають із культурно-цивілізаційних західних благ і цінностей, які не змогли б сформуватися без християнства. У свою чергу, повага до людини, її цінності детермінує і проблему співвідношення багатих і бідних суспільств, розподілу ресурсів між ними, що в останні десятиліття набуває щоразу більшого контрасту, зрештою, глобальна пандемія 2020-2021 рр. це виразно підкреслює.

Енцикліка «*Evangelium Vitae*» визначає кордон між культурою життя та культурою смерті, ідентифікатором якого є відношення до цінності людського життя.

Отже, як представлено у нашому дослідженні, визнання цінності людського життя, якому присвячена енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium Vitae*», є визначальним стрижнем католицької антропології, що базується передусім на таємниці боговтілення Ісуса Христа, Його спасительної місії в земному просторі, коли незмінний Логос став самоодкровенням Бога. Аналіз католицького антропологічного дискурсу доводить, що цінність людського

життя є тим виміром, який виходить поза межі конфесійності в простір універсального гуманізму, про що вперше в Католицькій церкві почали говорити на Другому ватиканському соборі. Піднята проблема етичного контролю в медичних дослідженнях та правових кодексах у світлі цінності людського життя потребує нового етапу дискусії в сьогоденні. Водночас, із перспективи чверті століття, яка минула від часу виходу енцикліки, можемо відзначити, що доволі спрощена і катехитична форма її подання не сприяла прийняттю академічними колами теологів та філософів, для яких більш переконливими є праці, скажімо, Карла Ранера з його глибоким синтезованим стилем проникнення в таємницю буття Бога та людини.

Оскільки наше дисертаційне дослідження присвячене антропологічному виміру в християнському розумінні біоетики, то відзначимо позицію італійського вченого Мауріціо Фаджіоні в його окресленні поняття «католицька біоетика»: її основною рисою є те, що вона представляє собою антропологічну модель, яка своїм джерелом має Об'явлення та була опрацьована й систематизована в теологічному осмисленні. Ця антропологічна основа відзначається такими основними рисами: 1) людина існує у стосунках із Богом (людина – це істота, яку Бог створив); 2) людина – це тілесна й духовна єдність; 3) людина – це образ і подоба Бога (*imago Dei*); 4) людина живе в Ісусі Христі [цит. за: 211, s. 109]. Компроміс між світською та християнською біоетикою можливий та важливий у правовій чи політичній площинах, при обговоренні питань у регіональних чи міжнародних біоетичних комітетах, але не в релігійній етиці чи моральній теології, котрі не можуть поступитися своїми принципами віровчення [211, s. 110]. Біоетичні дискусії між представниками різних світоглядних таборів неухильно зводяться до антропологічної проблеми: «Можливість консенсусу може закінчитися там, де, на переконання якоїсь зі сторін суперечки, порушується те, що важливе для цінності людства, звісно, передбачаючи, що саме людство є цінністю, але з визнанням цього не маємо великої проблеми. Проблему маємо з визначенням, в чому проявляється його цінність. Можна впевнено підсумувати й узагальнити, що полеміка в біоетиці є не стільки етичною, скільки антропологічною» [211, s. 111].

Світська етика виходить із більш загальних антропологічних принципів, які не враховують фідеїстичний зміст релігійних традицій: «людина, будучи творцем культури і носієм коду, самореалізується завдяки органічній єдності своєї антропологічної сутності – біологічної і соціальної» [7, с. 8].

Полемічний характер багатьох питань біоетики пов'язаний не тільки з різними світоглядними парадигмами, але й із самою природою біоетики: «Біоетика на практиці була та є ефектом більшою мірою інтуїтивної потреби розпізнавання моральної цінності вчинку та прямування за тим, що добре, ніж плодом теоретичних рефлексій та аналізу. Щонайменше в своїх джерелах впливає з реакції на проблеми, які виникають. У такому значенні вона є наукою, котра твориться спонтанно, природним чином відповідає на проблеми, що постають» [207, s. 26].

Іван Павло II у своїй програмній енцикліці «Redemptor hominis» («Відкупитель людини») (1979) на початку свого понтифікату звернувся і до антропологічного питання як одного з визначальних. Папа цитує документи Другого ватиканського собору, рішення якого він намагався весь час реалізовувати, про людину: «Христос є новим Адамом, який власне об'являє таїнство Отця і своєї любові <...> Він – це та досконала людина, яка дітям Адама привернула подібність до Бога, яку вже спочатку знеформив гріх. Бо Він прийняв людську природу, не знищив її, а отже, ним самим для нашого добра, підніс її до високої гідності. Бо своїм вочленням сам же Син Божий, до певної міри, з'єднався з кожною людиною» [75, арт. 8, с.18]. Кардинал Йозеф Рацінгер, відзначаючи народження Ісуса Христа як найважливішу подію в історії, зауважує: «Бог стає людиною, Той, хто є Творцем і Вічним Логосом, сходить у людське існування і поєднується з ним, бо ж він сам і є цією Людиною, – отож усе це задає цілком інший масштаб. Сам Бог сходить у людське існування – і стає людиною» [136, с. 197-198].

Антропологію Іван Павло II поєднує з етикою, називаючи любов «людською величиною таїнства відкуплення»: «в цьому вимірі людина знаходить величність, гідність і цінність, властиві своїй людській природі» [75, арт. 10, с.20]. Бачимо тут у звертання до аксіології в окресленні цінності людини

в розумінні Церкви та в світлі теології й біблійного одкровення. Юзеф Тішнер в аксіологічному аналізі першої енцикліки папи Івана Павла II «*Redemptor hominis*» відзначає її квінтесенцію та підкріплює паскалівськими гносеологічними рефлексіями: «Якщо Бог – Відкупитель людини, значить, у Бозі ми виявляємо велич і гідність людини. Так колись розумів християнство Паскаль “Пізнання Бога без пізнання своєї ницості приводить до гордині. Пізнання своєї ницості без розуміння Бога приводить до відчаю. Пізнання Ісуса Христа виступає посередником між ними, адже в Ньому ми знаходимо і Бога, і свою ницість”. Іван Павло II розставляє інші акценти, але в тому ж плані: “глибоке захоплення цінністю та гідністю людини називається Євангелією” (*Typis Poliglottis Vaticanis*, с. 27)» [158, с. 155-156]. Польський філософ відзначив як головну рису цієї енцикліки не захист віри (хоч це там теж присутнє), а «християнський етос». Будучи тривалий час знайомим із Каролем Войтилою та глибоко проаналізувавши «*Redemptor hominis*», Ю. Тішнер мав підстави відзначити: «Всі пейзажі навколишнього нам світу пропускаються в душі автора ніби через сітку, сплетену з етичної чутливості. Одні аспекти виділяються, а інші залишаються в тіні. Чутливість – ось проекція у завтрашній день. Вона ж виказує перевагу, яка стала принципом: людина важливіша Церкви» [158, с. 156].

На основі порівняння христології та антропології папа Іван Павло II формулює метафору про людину як дорогу Церкви. Спочатку пригадує положення ортодоксального вчення про Сина Божого в контексті роздумів про неприпустимість входити в логіку політики чи сучасного економічного життя: «Тим головним шляхом Церкви є Ісус Христос. Він – це наша дорога “до дому Отця” – Він є теж дорогою до кожної людини» [75, арт. 13, с.26]. Відомі слова, які часто цитуються в літературі з антропології, етики, еклезіології, біоетики, папа сформулював в окремій статті (14-ій) енцикліки під назвою «Всі дороги Церкви ведуть до людини». Отож, наведемо їх: «людина – це ота перша дорога, якою повинна крокувати Церкву, виконуючи свою місію. Вона є першою й основною дорогою Церкви, тією дорогою, яку визначив сам Христос, тією дорогою, яка незмінно веде через Таїнство Воплочення й Відкуплення» [75, арт. 14, с.27-28].

Згідно такого розуміння антропології, в етичному вимірі наукових експериментів та медичного прогресу «життя людини має залишитися недоторканим. Ми повинні визначити тут межу, за яку наші експерименти не можуть виходити. Людина не є предметом – кожен індивід представляє присутність Бога у світі» [136, с. 126].

Ю. Тішнер робить філософське узагальнення тез енцикліки про двосторонність зв'язку Бога (через Ісуса Христа) з людиною – іншими словами, вбачає в цьому доцільне розв'язання класичної дискусії в філософії між теоцентризмом і антропоцентризмом. Автор вважає, що в енцикліці «*Redemptor hominis*» дилема щодо «структури онтології» між позиціями, хто є в центрі (Бог чи людина), вирішується в парадигмі діалогізму. Ю. Тішнер пише, що така позиція допомагає уникнути однобокості в релігійній філософії чи то в сторону теоцентризму, чи то в напрямі антропоцентризму, в яких протилежна позиція виявляється недооціненою або й відкинutoю: «Той, хто ставить Бога у центр буття, може втратити людину, хто ставить у центр людину, може втратити Бога. Проте ця суперечка (вона ж дилема) виникає тільки тоді, коли послідовно не визнається, що простір спілкування людини з Богом – простір особливий: діалогічний. Коли Бог звертається до людини, а людина до Бога, проблема “центризму” зникає. Адже хто і для кого є “центром” у сердечному діалозі? Як ти – мій, так і я – твій. Два ключових поняття енцикліки, – поняття Бога та поняття людини – перебувають у лоні діалогу: Бог – Відкупитель людини. А людина? Людина – єдине на землі буття, якому Бог “бажає заради нього самого”» [158, с. 157].

Ю. Тішнер свою рецензію написав практично одразу після появи енцикліки в 1979 р. та підсумував, що в її основі «особливий християнський етос, закорінений у переживанні людської гідності», а саме послання – «діалог, який відкриває, а не закриває горизонти та вуста» [158, с. 162]. До речі, саме пізньолатинське слово *encyclius* походить від грецького *ἐγκύκλιος* (*enkyklios*), що означало – «окружний», «загальний» – так називали листи в ранній церкві, звернені до локальних спільнот у певному регіоні. Ю.Тішнер у своєму аналізі цей документ часто називає послання, лист – так він виразніше підкреслює, що

папа прагнув долати самим діалогічним стилем і різноманітні кордони (національні, релігійні, культурні тощо).

Під час однієї з зустрічей з єпископами Бразилії, які в 2002 р. прибули до Риму з візитом *ad limina apostolorum*, Іван Павло II у заклику до пастирської допомоги родинам акцентував на важливості донесення моральної позиції Церкви у відношенні сексуальності, що нерозривне з повагою до гідності людського життя, а не є якимось середньовічним рудиментом аскетичного ідеалу: «Можна побачити, що в основі цієї кризи міститься розрив між антропологією та етикою, позначений моральним релятивізмом, за яким дії людини оцінюються не за незмінними об'єктивними критеріями, властивими створеній Богом природі, а у відповідності з цілковито суб'єктивним судженням про те, що є найбільшим благом для індивіда. Так відбувається семантична еволюція, в результаті якої вбивство починають називати добровільним відходом з життя при допомозі лікарів, переривання вагітності за медичними показниками» [цит. за: 163, с. VIII]. Правда, вважаємо, що «семантична еволюція» не найбільш вдале порівняння, оскільки воно надто нейтральне: розвиток (еволюція) значень властивий практично всім словам чи лексичним сполученням (фразам, поняттям, категоріям тощо). Тут, радше, йдеться у посланні папи про викривлення семантичної інформації, коли базовий аспект значення втрачається чи підміняється. Але суть позиції Івана Павла II в тому, що коли втрачається антропологічна основа у цих біоетичних дискусіях, то людина, її гідність наче «виключається» з поля зору – й «автоматично» це суперечить християнській етиці.

Дотримання й розуміння антропологічного орієнтиру важливе і в питаннях рішень та побажань пацієнта щодо лікування – особливостей прийняття чи відмови від терапії, згідно його волі. У медичній сфері зазвичай не розроблено протоколів, які б враховували етичні цінності пацієнта: «Серед рішень, включених у тексти найбільш поширених завчасних вказівок, переважно зустрічаються розпорядження, які стосуються медико-допоміжних процедур. Проте було б проявом антропологічного редукціонізму не враховувати вказівки, котрі стосуються духовних цінностей особистості, а також щодо її відповідності

у відношенні до власної сім'ї. Людина – одиниця психосоматична та суспільна. Заради її повного блага не можна ігнорувати ці сторони її людської сутності» [1, с. 35]. В медичних дослідженнях може виникнути ситуація появи «нової антропології», яка «наприклад, зосереджена на здоров'ї, а тому виразно одностороння: адже базове для такого підходу поняття здоров'я має очевидні обмеження <...> ось, можливо, найбільш поважний ризик, якому ми піддаємося, приймаючи нову парадигму здоров'я: вона претендує на знання відповіді на питання “що таке людина?”» [127, с. 470]. Цінність людського здоров'я не є визначальною в християнській етиці: і тут йдеться зовсім не про подвиги мучеництва в ранньому християнстві чи в тоталітарних режимах сучасності, а про розуміння людського життя в світлі безсмертя душі, відповідно до антропологічної концепції на основі образу і подоби Божої та Боговтілення Ісуса Христа. Відповідно, «відповідно наші ідеї та цінності повинні опиратися не на те, що пропонує штучно сконструйована парадигма, а на реальність людської особистості. Тоді здоров'я займе своє справжнє місце – як цінність, яка стосується людського життя, будучи відображенням його цінності, – а методи розподілу ресурсів в охороні здоров'я, котрі базуються на такій цінності, як особистість, будуть проникнуті повагою до життя та гідності людини, а також сприятимуть укріпленню солідарності та субсидіарності між народами» [127, с. 475]. Хоча ця цитата взята з тексту, написаного на початку XXI ст., але як же вона актуальна в 2020-2021 роках, коли людство через виклик пандемії усвідомлює, що повернутися до попереднього (наскільки це буде можливо) способу життя можна тільки спільними зусиллями.

Антропологічний аспект розуміння особливо важливий і в питаннях юридичного регулювання біоетики: і тут саме ключова роль богословів та релігієзнавців, адже від правників не завжди слід вимагати знання питань етики – необхідний виважений діалог, а не диктат своєї позиції (релігійний безапеляційний фундаменталізм чи ригористичне відкидання моралі в площині юриспруденції). Церква вважає, що потрібна так звана «антропологічна вимога, тобто необхідність такого розуміння людини, яке зобов'язує поважати гідність будь-якої людської особистості: образа, завдана гідності людини, навіть якщо і

мотивована помилковим релігійним почуттям, – це образа, завдана Богові, а пошанування Бога повинно конкретизуватися у повазі до людини, створеної за Його образом і подобою. Безумовно, повагу до людини не можна сприймати обмежено, тобто лише як повагу тільки її переконань, а передусім – як повагу до її життя з моменту його виникнення як фундамент усіх інших людських благ» [142, с. 42]. Кардинал Еліо Сгречча, який займав найвищі посади щодо біоетичних питань у Римсько-католицькій церкві (секретар Папської ради з питань родини, президент Папської академії життя), відзначав, що антропології, які зосереджена або лише на матеріалістичній базі (біологічна природа, тілесність), або суто на суб'єктивованій духовності, обмежені. Необхідно відстоювати «реалістичну, унітарну та універсальну антропологію», яка цілісно розуміє людину: «такий реалістичний підхід до розгляду тіла й духа в єдності особистості може стати основною для зіставлення різноманітних етичних позицій: не може бути етики без антропології та не можна виходити з антропології, яка не має під собою реальних основ та не розглядає “всецілісність” особистості» [142, с. 44].

Православна біоетика є тією частиною соціального вчення православних помісних церков, що найбільш послідовно слідує за всіма принципами католицької біоетики. Також аналогічні висновки можна зробити щодо православних богословів, хоча іноді зустрічаємо їх намагання перевершити католицьких колег у своїй теології живого, у богословському розумінні відносин з Богом, значення аскетизму для біоетики тощо.

Американський професор, дослідник проблем біоетики Х'юго Трістрам Енгельгардт молодший, життєвий шлях якого був позначений духовними пошуками, в яких він від практикуючого римо-католика перейшов у Православну церкву, в наукових працях представляв християнський погляд на біоетику та медичну етику крізь призму православної традиції. Науковець дефініює поняття християнської етики, у протиставленні «світської етики»: «Християнська етика – це не просто вправи у спогляданні та не просто любов або солідарність з іншими. Це спосіб життя, любові, дії, який заснований на богослужінні та неустанній молитві. Поза цим контекстом навіть любов до

ближнього не можна зрозуміти або здійснити у всій повноті» [188, с. 45]. Можемо припустити, що американського дослідника захопила містико-аскетична традиція ісихазму з його практикою умної молитви: багатовіковий досвід духовності християнського Сходу захоплює чимало людей із західних країн. Х. Т. Енгельгардт виходить саме із глибини духовності православ'я в своїх академічних наукових дослідженнях. Він вважає, що доведенням невідомості світської етики в площині медицини та біоетики є те, що вона, попри заяви об'єднати всіх у позиції щодо біоетики, так і не запропонувала універсального погляду. Вважає, що протестанти і католики через різноманітні погляди щодо питань абортів, контрацепції, стерилізації, репродуктивних технологій не змогли запропонувати дієвої відповіді на «хрестовий похід проти страждань і смерті» [188, с. 46] систем охорони здоров'я. Тут, на нашу думку, можна не погодитися щодо біоетичного вчення Римсько-католицької церкви, яка опрацювала і представила доволі детальний компендіум стосовно біоетики, інша справа, що навіть різних католицьких інтелектуальних кіл та політичних еліт немає єдиного погляду на те, що пропонує Апостольська Столиця – тут прикладом може бути відношення окремих католицьких ієрархів до президента США Джо Байдена (католика за віросповіданням), який рішуче підтримує доступність абортів: на його адресу лунають звинувачення у його некатолицькості та пропозиції не дозволяти йому приймати причастя. Х. Т. Енгельгардт вважає, що християнська етика не змогла об'єднати християн у спільній позиції щодо біоетичних питань: «розділення, відособлення, сектантський дух, готовність засуджувати вірування та дії інших як аморальні (моралізм), нездатність дати відповіді, що б об'єднували, і, зрештою, акцент на конкретних спільнотах, який породжує взаємне відчуження» [188, с. 50]. На окремих прикладах доводить свою думку про це, наприклад: католицьке вчення про чистилище та вчення про можливість спокутувати земними стражданнями (відповідно, заборона на евтаназію) кару за вчинені гріхи не може поділятися протестантами. Проте, на думку філософа, і дискурс філософії модерну не може запропонувати єдиної парадигми біоетики: «Для того щоб запропонувати загальноприйнятну (“канонічну”) світську мораль, разом із відповідною біоетикою, треба мати конкретну теорію блага, уявлення

про моральне почуття, нормативне розуміння людської природи, визначену моральну традицію, сукупність базових вказівників моральної інтуїції тощо. Сподівання на те, що можна знайти обов'язковий для усіх канонічний моральний зміст шляхом вивчення розуму, природи або людських симпатій, окрім конкретної моральної традиції чи морального розуміння, – ці надії не виправдалися» [188, с. 55]. Дослідник вважає, що невдача філософського проекту Просвітництва щодо пошуків універсальних інтелектуальних чеснот, котрі б могли замінити християнські (наприклад, смирення), виразилася у новому – постмодерному виклику християнам, зокрема в сфері державної чи міжнародної політики охорони здоров'я, що і переводить дискусію в дискурс біоетики [188, с. 57].

Х. Т. Енгельгардт переконаний, що ключова проблема християн католиків та протестантів, які займаються питаннями біоетики, намагаються опрацювати спільні підходи до оцінки її найважливіших аспектів, полягає в тому, що вони втратили розуміння передання (традиції), яке зберегла лише Православна церква (зрештою, це була і основна причина його переходу в православ'я). Він вбачає проблему християн Заходу в тому, що вони почали хибно розуміти сутність богослов'я та богослова в контексті сприйняття традиції у відірваності від постійної дії Святого Духа, що передавалося протягом століть від покоління до покоління. На його думку, богослов повинен не тільки мати добру освіту, наукові ступені та звання, а – найголовніше – бути «святим, який здійснює справжнє євхаристійне поклоніння в Духові та в любові до інших» [188, с. 60]: християнська любов замінюється соціально-благодійними проектами та політикою соціальної допомоги й реабілітації. Православний дослідник вважає, що Римсько-католицька церква після Другого ватиканського собору «твердо стала на шлях секулярної думки» [125].

Х. Т. Енгельгардт надто категоричний у критиці інших християнських конфесій, хоча, звісно, розуміння передання дещо різниться в Православній та Католицькій церквах. Але питання моралі католицькі автори аналізують у межах богослов'я: «Під впливом християнства традиція позначила терміном моральність/мораль християнське моральне богослов'я, а терміном етика –

вивчення людських дій із науково-філософської точки зору, включно з богословських розглядом. Етика в її сьогоднішньому значенні – раціональне дослідження філософських передумов цих традицій, культур і практичних норм поведінки» [91, с. 298]. Проте Х. Т. Енгельгардт не сприймає католицьке моральне богослов'я за частину живого церковного передання, а вважає, що воно є суто академічною дисципліною. Один із дослідників його праць резюмує: «Християнська біоетика не тільки заснована на досвіді богоспількування, але і ставить собі за мету наблизити людину до Бога <...> Мета морального богослов'я, як і богослов'я загалом – святість і союз із Богом. Це означає, що християнська етика не може стати суворо академічною дисципліною, за подобою до католицького морального богослов'я. Вона повинна бути *духовно терапевтичною*, оскільки її мета – зцілення душі від гріха, і *літургійною*, оскільки вона проникнута духом молитовного предстояння, вершиною якого є божественна літургія, де здійснюється таїнство єднання з Христом» [125].

Американський православний дослідник вважає, що не слід обмежувати християнську біоетику суто рівнем наукових завдань, вирішення її проблем необхідно шукати в практиці молитви й богослужіння: «Християнська біоетика – це частина життя, закорінена в істинному богослужінні. Християнство пропонує дещо більше, ніж етику характеру або етику чесноти, а тим паче етику принципів. Християнське відношення до біоетики визначається турботою про те, щоб людина могла стати грішником, який кається у світі, враженому гріхом. А це вимагає преображення через участь у богослужінні. Навіть любов до Бога та ближнього викривляється поза орієнтацією на правильне богослужіння» [188, с. 62]. По-іншому можна сказати, що він пропонує як базу для християнської біоетики – християнську традицію першого тисячоліття, що і зберегла Православна церква.

Маємо підстави припустити, що така позиція православного біоетика може сприйматися західними колегами надто містичною та незрозумілою у дискурсивних спробах осмислення викликів біоетики. Х. Т. Енгельгардт акцентує на святоотецькому розумінні антропології та її позиції в контексті біоетики та медичної етики: «При зіткненні з викликами біомедичних наук та

охорони здоров'я християнські біоетики повинні пригадувати нам про особистісний вимір життя, а не про абстрактні філософські принципи або про відповідність природному закону; вони повинні пригадувати про необхідність відкрити серце нетварним божественним енергіям. Християнство твердить, що в основі всього не принцип, не сила і не влада, а Особистість – Отець, який народжує Сина та ізводить Святого Духа та який закликає всіх до себе та спрямовує в любові» [188, с. 64]. Автор, таким чином, підкреслює особистісний характер християнської біоетики: «Історія християнства – це історія особистостей, включених у драму космічного значення: Адам і Єва, Авраам та Давид, Богородиця й апостоли, мученики і святі <...> Основа і мета такої етики – устремління до єдності з особистістю Бога. Коли якісь принципи або цінності стають самоціллю, це завжди приводить до негативних наслідків, включно із жахіттями нацизму або китайською культурною революцією» [125]. Можна сказати, що опосередковано американський науковець звинувачує західне християнство у нездатності протистояти проблемам біоетики (і не тільки) методами і способами дискурсивної раціональності, а дієві християнські відповіді можна знайти лише такому богослов'ї, яке є «аскетичним, літургійним, емпіричним, практичним та особистісним» [Там само], – тобто йдеться про певний ідеал православної духовності.

Проте таке відкидання природного закону є певним протиставленням передусім католицькому погляду на біоетику. Католицький персоналізм, починаючи з Томи Аквінського, вважає, що «природний закон стає принципом, який виходить поза межі окремих дій і ситуацій; він аналогічний принципу несуперечності та одночасно опирається на цей принцип. Можна сформулювати природний закон як глобальну спрямованість: *чини добро, уникай зла*. Природний закон, оскільки він сягає ідеї творіння, спонукає людину шукати за допомогою розуму способи поведінки, які дозволяють в окремих ситуаціях виконувати цю вимогу <...> Природний закон відповідає на глибоку необхідність усієї людини щодо повного здійснення власного життя у гармонії з життям інших, потребу у повній реалізації цінностей, котрі постають перед нами в зустрічі зі стражданням» [91, с. 314]. Католицькі біоетики покликаються на

природний закон у різних біоетичних ситуаціях та питаннях, зокрема щодо гендерної проблематики, сім'ї, контролю за народжуваністю, евтаназії та ін. Природний закон вважається важливою частиною цілісного сприйняття людської особистості в католицькій концепції біоетики.

Висновки до третього розділу

У результаті дослідження головних особливостей християнської персоналістичної антропології як основи сучасної біоетики можна зробити наступні попередні висновки.

Християнська персоналістична антропологія ХХ століття створила передумови для повороту в соціальному вченні церкви від апології цілісного суспільства до захисту прав і свобод особистості. Своєю чергою запропоновані вчительством церкви уявлення про гідність та рівність як основні категорії соціального вчення дозволили створити нові інтерпретації богословської антропології, і все це разом заклало теоретичну основу для сучасної християнської біоетики.

Починаючи з Пастирської конституції про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*» («Радість і надія»), де закладено поворот до людини, нове утвердження антропоцентризму як ключової парадигми ХХІ століття прослідковується, тією чи іншою мірою, в усіх деномінаціях християнства. Розуміння людини, у відповідних сучасному світові тлумаченнях співвідношення свободи та благодаті, співвідношення природи та благодаті, тісно пов'язане зі змінами у розумінні рівності в сучасній суспільній свідомості. Певною мірою, можемо сказати, що йдеться про повернення до індивідуалізму, де окремий індивід визнається найбільшою цінністю, як в очах Бога, так і в соціальному вимірі. Не втрачаючи теоцентричності, соціальна етика стає антропоцентричною, і це є можливим, оскільки в центрі всього християнського світогляду тепер – діалог Бога і людини.

В богослов'ї особистості загострюється увага на тому, що розуміння образу Бога в людині як особистості не ототожнюється із свідомістю чи мисленням, чи волею, або ж іншими якостями людської природи. Таким чином,

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

У католицькій соціальній доктрині проблема гідності розглядається в широкому діапазоні від зачаття людини до її переходу до потойбічного життя. Відтак, гострими питаннями сьогодення є цінність людського життя в контексті як абортів, так і проблеми евтаназії; гідний рівень життя людей з обмеженими можливостями; проблеми глобальної соціальної та економічної нерівності тощо. Гідність особистості є невід'ємною рисою самого особистісного існування людини, що пов'язана не лише з розумністю і свободою, тому гідність мають навіть інваліди та інші неповносправні люди у світлі світського права.

Здійснено аналіз християнського розуміння категорії «рівність» у діалектиці соціального й антропологічного. Показано, що в християнській антропології рівність набуває онтологічного вияву відповідно до вчення про людину як образ та подобу Бога. Розкрито еволюцію уявлень про рівність від початку християнства до сьогодення. Розкрито складний взаємозв'язок соціального й антропологічного в цьому процесі. Доведено, що основною характеристикою еволюції уявлень про рівність є перехід від утвердження рівності людей лише в антропологічному контексті як рівної можливості в досягненні Царства Божого до винесення уявлень про рівність за межі дихотомії антропологічного та соціального й утвердження рівних прав та можливостей людини і в соціальній площині.

Оголосивши, що людина є образом та подобою Бога, християнство визначило рівність усіх перед Богом, виходячи з антропологічних засновків, що

вказує на існування онтологічної рівності людей, через їхню належність до єдиної створеної Богом людської природи. Проводячи аналогію між рівністю іпостасей Святої Трійці, які перебувають у повноті особистісного взаємного спілкування в Любові, християнство стверджує і телеологічну цілісність та узгодженість кожної людини. Водночас, із метою уникнення тенденцій абсолютизації індивідуальності, в християнстві образ Святої Трійці в людині розуміється і тлумачиться нерідко не в контексті вияву його в окремій людині, а в різноманітних людських об'єднаннях, в яких люди перебувають у спілкуванні. Таке розуміння образу Божого в людині може називатися соціальною аналогією і має тісний зв'язок із трансформаціями суспільного розуміння категорії «рівність».

Наступними гострими питанням сучасного світу, які тісно пов'язані з категорією рівності, є проблеми релігійних та сексуальних меншин, аборти, евтаназія, расова дискримінація тощо. Це питання, які сколихують сьогодні суспільства на усіх рівнях їхнього функціонування. Зокрема, доволі резонансною була нещодавно висловлена, в межах документального фільму «Франческо», позиція Папи щодо легалізації одностатевих союзів. Якщо слідувати інтегральній лінії Церкви щодо рівності людини у всіх її сферах буття та базувати свої міркування на тому, що образ Божий властивий кожній людині, означена позиція є доволі закономірною. Але офіційне вчення Католицької церкви є все ще далеким від такої релятивізації вчення про природу людини.

Серед програмних документів Католицької церкви варто виділити такі: енцикліка папи Павла VI «*Humanae vitae*» (1968), «Хартія працівників охорони здоров'я» (1994), підготовлена Папською радою з апостольства серед працівників охорони здоров'я, та енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium vitae*» (1995). Повага до людини, її цінності детермінує і проблему співвідношення багатих і бідних суспільств, розподілу ресурсів між ними, що в останні десятиліття набуває щоразу більшого контрасту, зрештою, глобальна пандемія 2020-2021 рр. це виразно підкреслює. Енцикліка «*Evangelium Vitae*» визначає кордон між культурою життя та культурою смерті, ідентифікатором якого є відношення до цінності людського життя. З перспективи часу можемо

резюмувати, що питання контролю над народжуваністю до сьогодні є одним із дражливих та дискусійних, а в деяких країнах позиція щодо інтегрального бачення людської особистості може наражатися навіть на переслідування через порушення концепції влади. Апостольська Столиця з ініціативи Папської ради у справах душпастирства служби охорони здоров'я підготувала «Хартію працівників служби охорони здоров'я» (1994) у межах діяльності Папської академії *Pro vita* (За життя) та за узгодженням із Конгрегацією у справах доктрини віри, адже положення цього документу повинні бути згідними з віровченням.

Сумніви у класичному вченні про обов'язок збереження людського життя від зачаття до природної смерті висловлювалися окремими теологами, але не були підтримані християнськими інституціями та лідерами. Православні та протестантські церкви активно використовували католицьке соціальне вчення та богословську антропологію для біоетичних концепцій. При цьому православні вписували ідеї класичної християнської біоетики в теорію євхаристійного способу життя, а протестанти – у бачення людської діяльності як здійснення *Missio Dei*.

В цілому, оцінюючи здобутки та небезпеки розвитку біотехнологій, Православна церква базує свої підходи і вчення на уявленні про життя як безцінний дар Божий та на розумінні людини, яка має невід'ємну свободу та богоподібне достоїнство людської особи, яка покликана до обожнення, тобто до причастя Божого єства. Відтак, у контексті християнської антропології проблема феномену життя вирішується теоцентрично – джерелом життя людини та кінцевою його метою є Бог. Розглядаючи проблему абортів, першочергово акцентується увага на тому, що зародження людини є даром Божим, тому з моменту запліднення будь-який замах на життя майбутньої людської особи є злочином, в християнському контексті – гріхом. Процес зародження людського життя описується як творчий акт Бога. На розумінні життя як творчого акту Бога базується і заборона абортів. Разом із тим, постійні твердження РПЦ з 2008 року, що гідність людини має бути обмеженою на користь більших цінностей підважує православну біоетику, веде до знецінення особистості, до нехтування цінністю

людського життя, що практично виявляється у тому, що саме ця релігійна організація виявилася серед лідерів порушення карантину під час пандемії.

Питання контрацепції та можливості застосування нових біомедичних методів у процесі зародження людського життя порушує значно ширше коло питань, серед яких свобода людини, яка за умов неправильного її використання може протидіяти задуму Бога щодо продовження людського роду, що є однією з головних цілей шлюбного союзу. Водночас, поширення ідеології так званих репродуктивних прав, що пропагується нині на національному та міжнародному рівнях створює умови для ставлення до людського життя як до продукту, який можна обрати за власними схильностями і яким можна розпоряджатися нарівні з матеріальними цінностями, що суперечить християнському розумінню життя як дару Бога. Відтак, продовження людського роду шляхом, який порушує цілісність шлюбного союзу, зокрема донорство статевих клітин, сурогатне материнство тощо, тобто використання репродуктивних методів поза контекстом благословенної Богом родини стає формою богоборства, здійснюваного під виглядом захисту автономії людини та хибно зрозумілої свободи особи. Оцінюючи здобутки генної інженерії церква акцентує увагу і на небезпеках, які вона може породити, зокрема, оскільки, генна терапія статевих клітин пов'язана із зміною геному в низці поколінь, то «може спричинитися до непередбачуваних наслідків у вигляді нових мутацій та дестабілізації рівноваги між людським суспільством і навколишнім середовищем», а зловживання генетичною інформацією може спровокувати різного роду дискримінації. Але підкорення вимоги від особистості пожертвувати власною свободою заради цих ідеалів або культурно-цивілізаційних цінностей, підривають оцінку особи як абсолютно цінною, що робить православну біоетику самосуперечливою у своїх теоретичних основах.

РОЗДІЛ 4

ООНОВЛЕННЯ ХРИСТИАНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА БІОЕТИКИ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Соціальне вчення католицької церкви виникло спочатку як відповідь на виклики індустріального суспільства кінця ХІХ століття. Розцінюючи соціалістичну утопію як виклик для природи людини, католицька церква запропонувала ряд принципів (справедливості, солідарного, субсидіарності), які мали сприяти збереженню приватної власності, розвитку співробітництва між класами, оновленню родини та місцевих спільнот. Виклики Другої світової війни змусили звернути увагу на гідність особистості як основоположний принцип для соціальної доктрини. У 1960-ті роки захист принципів біоетики відбувається вже не із посиланнями на норми природного закону, а виводиться із дотримання принципу гідності особи. Якщо раніше заклики дотримуватися норм етики і біоетики підкріплювалися посиланнями на необхідність досягати загального блага, то з 1960-х років саме це загальне благо починає інтерпретуватися як всебічний розвиток особистості та наявність належних умов для такого розвитку. Намагання захистити особистість та родину від релятивізації та знецінювала в кінці 1960-х років привело католицьку соціальну доктрину до ризикованого кроку – сакралізації особистого і родинного життя людини. Піднесення духовного, душевного і тілесного існування особистості та родини до статусу священного дозволило розвинути спекуляції не лише щодо недопустимості евтаназії та абортів, а й привело до вимог відмовитися від контрацепції та розуміння дітонародження як основної мети існування родини і особистості. При цьому в кінці 1960-х більшість католицьких експертів у сфері біоетики виступали за допустимість контрацепції та наголошувала на відсутності аргументів на користь відмови від контролю за народжуваністю. Тим не менше, папа Павло VI видав енцикліку про контроль над народжуваністю «*Humanae vitae*» 24 липня 1968 року, що заклала основи для сучасної консервативної версії християнської біоетики. Нові аргументи на користь цієї версії біоетики запропонував папа Іван Павло II у своїй енцикліці «*Євангеліє життя*», виданій 25

березня 1995 року. В протистоянні світоглядному релятивізму папа наново розкриває фундаментальні питання, що стосуються цінності, гідності і недоторканності людського життя. Папа Бенедикт XVI визнав, що самої по собі апеляції до природного закону і до гідності особистості недостатньо для підтримання і розвитку соціальних відносин у душі гуманізму та норм соціального вчення. Особистості та спільноти потребують любові як надприродного соціального мотиву для збереження значення моральних норм для економіки, політики, соціального життя. Папа Франциск наголошує на визначальному значенні віри та любові для розвитку соціуму після глобальної кризи 2008 року. Разом із тим, виростають етичні вимоги, які соціальне вчення церкви за часів папи Франциска висуває як основу для політики та економіки. Особливо великим новаторством відрізняється енцикліка «Fratelli tutti» («Усі брати» або скоріше «Усі брати і сестри»), оприлюднена 4 жовтня 2020 року. Серед іншого, вчення цієї енцикліки про братерство і суспільну дружбу мало стати відповіддю церкви на виклики, пов'язані з епідемією Covid-19 [200, с. 4].

Метою дослідження є аналіз основних рис соціального вчення енцикліки «Fratelli tutti» папи Франциска. Соціальне вчення нової енцикліки папи Франциска мало переважно критичні оцінки. Консервативні католицькі богослови і публіцисти критикують положення цієї енцикліки, які закликають до радикального прийняття усіх мігрантів у країни бувшого «християнського світу». Ліберальні критики зосереджуються на нібито недооцінці папою можливостей науково-технічного прогресу, заграванні з політичним популізмом, утопізмі критики сьогоденного капіталізму тощо.

У вступі до енцикліки папа так позначає головний мотив до її написання: «Я дуже хочу, щоби в наших часах ми визнавали гідність кожної людини й могли в усьому світі відродити прагнення загального братерства» [200, с. 4]. Вимога поваги до гідності кожної особи є головним принципом для сучасної соціальної доктрини церкви [85, с. 20, 79, 80], і вже від пошани до гідності залежить визнання прав людини [85, с. 103], дієвість класичних принципів загального блага всього людства [85, с. 99], субсидіарності [85, с. 123], солідарності [85, с. 128], справедливості [85, с. 135]. Папа Франциск вважає, що утвердження

гідності кожної людини є покликання Церкви при її проповіді соціального вчення церкви як частини євангелізації та свідчення про цінності традиції. У апостольському посланні «Радість Євангелії» папа стверджує: «У діалозі з державою і суспільством Церква не має готових розв'язків для кожного окремого питання. Разом із різними суспільними силами вона підтримує програми й пропозиції, які найкраще відповідають гідності людської особи й загальному благу. Чинячи так, вона завжди чітко пропонує засадничі цінності людського життя, щоб пропагувати переконання, які згодом можуть відобразитися в політичних діях» [123, с. 178]. Оцінка того, що в сучасних суспільних дискусіях більше відповідає гідності людини можлива, оскільки Церква та богослови спираються на природний розум, людське самопізнання, біблійний погляд на високе покликання людини, біблійне свідчення про Втілення [85, с. 103-104]. Таким чином, соціальне вчення Церкви повинне сприяти утвердженню розуміння гідності особистості, допомагати правильному самопізнання, оскільки це частина місії Церкви з євангелізації [85, с. 20].

Останні папи радикально підкреслюють, що сьогодні у житті особистостей і народів стає все більше ознак взаємозалежності. Глобалізація сприяє зменшенню значення кордонів, що розділяють людство, яке стає однією родиною. Глобалізований капіталізм сприяє уніфікації індивідів, знеціненню значення особистості. Папи Бенедикт XVI та Франциск наголошують на малій ефективності панівної економічної та політичної системи, що стала безальтернативною після падіння комуністичної системи. Зокрема, папа Франциск засвідчує: «Коли я писав цю енцикліку, несподівано вибухла епідемія Covid-19, яка проявила нашу ілюзорну безпеку. Незважаючи на різну реакцію окремих країн, проявилася нездатність діяти спільно. Незважаючи на те, що ми тісно з'єднані, проявилися розбіжності, які перешкоджали вирішувати спільні проблеми. Якщо хтось вважає, що йшлося про те, щоб покращити те, що ми вже робили, або єдиний висновок із даної ситуації – покращувати існуючі системи і правила, той заперечує дійсність» [200, с. 4]. Заклик до значних змін у сучасному ліберальному капіталізмі та глобальному порядку характерний для католицького вчення з часів папи Івана Павла II. Останній бачив, що після падіння

комуністичної системи не наступає «кінець історії», оскільки нові випробування та недоліки ліберального капіталізму вимагають історичних трансформацій у напрямку більш гармонійного суспільства. Папа Бенедикт XVI особливо наголошував на тому, що таке майбутнє суспільство має бути «цивілізацією любові». Папа Франциск підкреслює, що кризові явища в останні роки нарастають, досягнення «цивілізації любові» все більше віддаляється.

Згідно з папою Франциском, «упродовж десятиліть видавалося, що світ вивчив уроки стількох війн і нещасть і поволі прямує до різних форм інтеграції. ... Але минуле повторюється. Розпалюються давні конфлікти, які, як здавалося, вже були вирішені, відроджуються зачинені, екстремістські, наповнені ненавистю й агресією, націоналізми» [200, с. 6]. Дійсно, сьогодні зростає ризик відродження впливу ідеологій закритості, національного егоїзму, різних ідеологій протистояння. Разом із тим, ідеї відкритості монополізовані неоліберальними економістами [200, с. 7]. При цьому «локальні конфлікти і нехтування спільним добром стали інструментами, за допомогою яких глобальна економіка вводить модель однорідної культури» [Там само]. Глобальні проблеми сучасності породжують необхідність встановлення єдиного світового уряду [200, с. 12] або хоча б наявності судової влади, чий рішення були обов'язковими для всіх. Але сьогодні людство все більше віддаляється від світового правового порядку. Папа Франциск для опису сучасної ситуації використовує метафору «третьої світової війни», яка вже йде, оскільки наявна мережа локальних конфліктів, які є проявами загальної кризи людства. «Війни, терористичні акти, расові та релігійні переслідування і багато інших зловживань проти людської гідності оцінюються по-різному – в залежності від того, відповідають чи ні конкретним інтересам, головню економічним. Правдою є те, що відповідає інтересам можновладців, і перестає нею бути, якщо вже не приносить їм користі. Кількість таких випадків насильства боляче збільшується в багатьох частинах світу в таких формах, що це вже можна назвати поетапною третьою світовою війною» [200, с. 13]. Ця ситуація системної кризи як глобальної множини конфліктів несе численні загрози для свободи і прав особистостей, принижує людську гідність [200, с. 12]. Сам релятивізм соціальних настроїв та редукція

суспільних цінностей виключно до «свободи ринку» створюють ситуацію, коли суспільством легко маніпулювати, і папа Франциск аналізує численні політичні ідеології, які застосовуються як технології влади сьогодні. Владні інституції на національному та міжнародному рівні спекулюють як ліберальними теоріями щодо необхідності відкритості та вільного ринку, так і різноманітними теоріями щодо необхідності проведення численних мурів. Уніфікаторське знецінення особистості та спільнот, побудова нових мурів проти «інших» однаково сприяють зникненню соціальних справедливості, солідарності, а потім – свободи та прав людини. Так, папа зазначає, що ті, хто зводять мури стають рабами мурів. «Неймовірно, але технічний розвиток не знищив страхи минулого; що більше, ці страхи зуміли сховатися й зміцніти позаду нових технологій. Навіть сьогодні за мурами древнього міста є безодня, незвідана територія, пустеля. Те, що звідти походить, не вірогідне, бо не знане, не знайоме, не належить до поселення. Це територія «варварів», від яких потрібно захищатися будь-якими способами. Отож, для самозахисту будують нові мури, і зовнішній світ уже не існує, існує лише «мій» світ, і то до такої міри, що багато людей вже перестають бути людьми зі своєю невід’ємною гідністю, а стають тільки «ними». Відроджується тенденція побудови культури мурів – будувати мури в серцях і на землі, аби уникнути зустрічі з іншими культурами, з іншими особами. А будівничий мурів, позбавлений ширшого горизонту, врешті-решт стане рабом своїх мурів. Бо йому бракує цієї іншості» [200, с. 13-14]. Папи Бенедикт XVI та Франциск постійно наголошують на тому, що світ вже став настільки єдиним, що усі жителі Землі є найближчими сусідами. За цих умов не можна побудувати якісь окремі «цивілізації», які були б відділені від «інших». Зусилля із побудови мурів мають за мету лише перетворення індивідів та спільнот на матеріал для соціального маніпулювання та експлуатації. Можна побачити у радикальній критиці «побудови мурів» відстоювання інтересів власних вірних: адже значна кількість католиків належать до числа тих мігрантів, які вже наявні у розвинутих країнах або бажають туди потрапити зараз. Але Католицька церква традиційно залежить і від тих консервативних християн, які відстоюють право побудови національних держав без прийняття значної кількості мігрантів, зокрема, заради збереження

національної та релігійної ідентичності. Але папа Франциск нехтує такими ідеями своїх вірних, які дуже популярні у ряді країн. Для нього головним є принцип абсолютної поваги до гідності кожної особистості, а прийняття мігрантів видається прямим наслідком дієвості такого принципу. Проблеми, які породжуються хвилями міграції детально не обговорюються. Папа переконаний, що можлива успішна інтеграція усіх мігрантів, при якій суспільство лише збагатиться та стане більш розвинутим. Більше того, лише суспільства, які відкриті до усіх можуть бути плідними в сьогodнішньому світі [200, с. 19]. Відповідно, політики, які стверджують, що слід уникати мігрантів засуджуються як популісти [200, с. 17]. Папа заявляє: «Неприпустимо, щоби християни мали таку ментальність і таку поставу, коли часом деякі політичні преференції переважають над релігійними переконаннями про невід’ємну гідність кожної людської особи без огляду на її походження, колір шкіри чи віровизнання, і над вищим законом братньої любові» [200, с. 18]. Таким чином, уявлення про абсолютну гідність особистості заявляється як релігійне переконання, яке для християн має бути визначальним у їх світогляді та практиці.

Звичайно, що основою для сучасної соціальної етики може бути перш за все віра. Папа Франциск стверджує: «віра дає нам нечувані мотивації прийняти іншу людину, бо віруючий здатний визнати, що Бог любить кожну людину безмежною любов’ю і «обдаровує її безмежною гідністю»» [200, с. 35]. Секрет безмежної гостинності та прийняття іншого для християн – в усвідомленні того, що Христос помер за всіх без виключення [Там само], що Він був сам мігрантом та наказував своїм учням до всякого чужинця ставитися як до Самого Себе [Там само]. Зазначимо, що вихідні принципи релігійного ставлення до інших походять із Старого Завіту: а саме, знаходимо там як приклади негативного ставлення до чужинців заради збереження етнорелігійної чистоти, так і вимоги милосердного ставлення до чужинців, бо сам Ізраїль був чужинцем у Єгипті. Папа визнає, що у минулому мали місце різні інтерпретації вчення Біблії про ставлення до чужинців, мігрантів, рабства і подібних пов’язаних явищ. Але сьогодні, коли теологія досягла значного прогресу та має ясне уявлення про необхідність гуманного ставлення до всіх, християни можуть бути виключно відкритими до

мігрантів [200, с. 36]. Папа Франциск радикально стверджує: «Сьогодні жодна відокремлена національна країна не може забезпечити загальне добро для свого населення» [200, с. 64]. Відповідно, спроби Іспанії та подібних країн у минулому забезпечити окремий від всього світу шлях розвитку помилкові, і необхідними є лише пошуки глобального плану виходу з усіх соціальних криз. Особливо актуальними є спроби формування альтернативних соціальних проєктів для всього світу в зв'язку з поширення епідемії коронавірусу. «Слабкість світових систем перед лицем пандемії показала, що за допомогою вільного ринку можна вирішити не все, і, окрім повернення здорової політики, відпорної до фінансового тиску, потрібно повернути гідність людини в центральне місце, і на цій колоні будувати потрібні альтернативні соціальні структури» [200, с. 70]. Тут папа Франциск з слабкості сучасного суспільства перед викликами епідемії робить ті самі висновки, що і папа Бенедикт XVI робив із викликів кризи 2008 року. Фінансова криза 2007-2008 років «дала можливість розвивати нову економіку, уважну до етичних принципів» [200, с. 71]. Міжнародна влада і міжнародне громадянське суспільство, що поступово формуються, мають захищати гідність кожної особистості [200, с. 71-74]. Громадські організації та окремі нації мають самі по собі зробити усе можливе для утвердження порядку, що захищатиме особистість [200, с. 74], а міжнародні органи влади мають реформуватися заради дієвого здійснення правового захисту усіх без винятку [200, с. 73]. Слабкість сучасного суспільства проявляється найбільше в ослабленні національних держав [200, с. 72]. Постійне будівництво множини спільнот необхідне для того, щоб особистість мала розвинуте національне суспільство як власний життєсвіт задля існування і розвитку себе [200, с. 77]. Все це важливо, оскільки «Людина є повною особою тоді, коли належить до народу, й, водночас, нема справжнього народу без пошани до кожної особи. Народ і особа – співвідносні терміни. Але сьогодні є спроби редукувати особу до індивіда, яким легко би маніпулювали сильні для своїх негідних інтересів. Добра політика намагається будувати спільноти на різних рівнях соціального життя, щоб врівноважити й переорієнтувати глобалізацію і уникнути дезінтеграції» [Там само]. Можна сказати, що папа відстоює персоналізм, але при цьому визнає

абсолютне значення спільнотності як способу життя для того, щоб унікальна особа залишалася собою, а не ставала просто черговим членом суспільства, таким самим як і інші.

Любов є не менш важливою, ніж віра для визнання значимості особистості. Папа визнає: «Тільки погляд, горизонт якого перемінений любов'ю, може визнати гідність іншої людини, прийняти і доцінити незмірну гідність убогих, шанувати їхній спосіб життя і культуру, і справді інтегрувати їх у суспільство» [200, с. 79]. Відповідно, без любові не може бути становлення всесвітньої спільноти єдиного людства. Така спільнота необхідна як засіб подолання численних криз, але її становлення неможливе без «політичної любові». Вперше про значення любові для соціуму стверджував папа Пій XI у своїй енцикліці 1931 року, пропонуючи націям рецепти подолання наслідків великої депресії. Папа Іван XXIII наголошував на необхідності перенести логіку любові на міжнародні відносини. Папа Бенедикт XVI у любові бачив останній шанс зберегти соціальність сьогодні.

Але визнання надприродних джерел для етичного визнання абсолютного значення особистості іншого саме по собі не може гарантувати торжества ідеалів християнського гуманізму. Адже релігійні джерела можуть підштовхувати не лише до пошани гідності іншого, а й до заперечення такої гідності. Папа Франциск наголошує: «Бачачи, що різні види фундаменталістської нетерпимості нищать зв'язки між особами, групами і народами, живімо і вчімося цінностям пошани і любові, здатної прийняти будь-яку відмінність, пріоритету гідності кожної людської істоти незалежно від її переконань, почуттів, вчинків і навіть гріхів» [200, с. 81]. Дійсно, деякі релігійні лідери та богослови визнають гідність особистості лише тоді, коли вона має певні переконання, певний світогляд, не чинила гріхів. Папа Франциск наголошує на тому, що гідність особистості є невід'ємною і не може бути ніяких причин для того, щоб заперечувати наявність повноти цієї гідності у кожної людини. Історія вчить, що почавши із заперечення необхідності повної пошани до кожної особистості можна прийти до катастрофічних наслідків. Папа підкреслює: «Не можна забути *Шоа*. Це символ того, як далеко може зайти людське зло, годоване фальшивими ідеологіями,

якщо воно забуває про фундаментальну гідність особи, яка заслуговує на абсолютну пошану незалежно від того, до якої нації належить і яку релігію сповідує» [200, с. 105]. Таким чином, ірраціональні мотиви можуть слугувати як прийняттю правди про абсолютну гідність людини, так і радикальному відкиненню цієї правди.

Прийняття самих по собі законів та міжнародних актів, наявність влади, які б втілювала ці закони і акти в життя самі по собі недостатні. Так само незадовільним є звернення до надприродних мотивів для віднови соціальності: ці мотиви можуть вести до різноманітних наслідків. Тому необхідним є раціональне віднайдення вічних принципів для правового порядку згідно з яким гідність особистості є непорушною. «Чи можливо звертати увагу на правду, шукати правду, яка відповідає нашій найглибшій дійсності? Чим є закон без переконання, здобутого на довгій дорозі рефлексії й мудрості, що кожна людська істота священна і недоторкана? Щоби суспільство мало майбутнє, потрібно, щоб розвинуло змісл пошани до правди про гідність людини, якій ми підпорядковуємося. І тоді ми не вбиватимемо людину з переконання, а не тому, щоб уникнути осудження суспільством і покарання законом. Це невід’ємна правда, яку пізнаємо розумом і приймаємо сумлінням. Суспільство є шляхетним і гідним пошани також тому, що підтримує пошуки правди і прив’язане до основних правд» [200, с. 88]. Пошуки правди пов’язуються з розсудом (рефлексія) та розумом (мудрість). Папа Бенедикт XVI як неоавгустіанець визнавав інтуїтивний характер мудрості. Папа Франциск нічого не каже про дискусії між томістами, які заперечують можливість інтуїтивного знання вічних правд та августіанцями, які вважають таке знання доступним для суб’єкта. Папа у дусі томізму говорить про довгий шлях рефлексії, відкриття вічних прав розумом та прийняття сумлінням. Але при цьому він не заперечує і проти можливості інтуїтивного знання цих істин. Натомість папа наголошує на важливості дискусій, в яких соціум приймає вічні істини та конкретні морально-правові норми на основі цих цінностей. Папа дотримується переконання, що дослідження основ для соціальної етики і права – це «передовсім пошуки найтвердіших основ, які стоять під нашими виборами і правами» [200, с. 88-89].

Згідно з папою Франциском, необхідно «визнати, що людський розум може переступити через тимчасові вигоди й зрозуміти деякі незмінні правди, які були до нас й будуть завжди. Досліджуючи людську природу, розум відкриває цінності, які універсальні тому, що з неї походять» [200, с. 89]. Переконавання, що людська природа вказує на вічні істини, які є конституїтивними для неї, має есенціалістичний характер і для сучасної постметафізичної філософії є непереконливим. Папа наголошує на тому, що у сучасній світоглядній дискусії вічні істини визнаються завдяки діалогу [200, с. 90], але самої по собі згоди навіть усіх народів недостатньо, щоб певна істина була саме істиною [200, с. 89]. Таким чином, папа протистоїть ідеям комунікативної філософії Габермаса, хоча і визнає ті її положення, що істини, в тому числі морально-правові цінності, відкриваються сьогодні у дискурсі, до якого мають бути допущені і представники релігій. Папа у зв'язку з цим підкреслює: «Неприпустимо, щоби в публічних дебатах право голосу надавали тільки людям від влади і від науки. Має бути простір для релігійної рефлексії, за якою стоїть досвід і мудрість століть» [200, с. 116]. Всією істиною не може володіти хтось один, оскільки у життєвому вияві істина є багатогранником, для якого ціле важливе за частини, а знання цілого недоступне нікому [200, с. 91]. Цікаво, що у кінці XIX і на початку XX століття Ватикан як раз і претендував на особливе знання істини – раціональної та фідеїстичної, але тепер визнається важливість врахування усіх голосів у всезагальному дискурсі, усіх сторін «багатогранника», оскільки без периферій цього багатогранника теж не може бути цілісного знання [200, с. 91-92]. Але діалог має таки вести до раціонального пізнання вічних істин. «У плюралістичному суспільстві діалог – це найвідповідніший спосіб пізнати те, що завжди слід приймати й шанувати і що виходить за межі консенсусу в конкретній ситуації. Говоримо про діалог, який потрібно збагачувати й освічувати мотивами, раціональними аргументами, різноманітними перспективами, внеском різних наук і точок зору, і в якому є місце для переконання, що можна дійти до деяких елементарних прав, які завжди треба підтримувати. Переконавання, що існують деякі незмінні цінності, навіть якщо їх не завжди легко розпізнати, надає соціальній етиці твердості й стабільності. Навіть якщо ми їх

пізнали й прийняли завдяки діалогу й згоді, то бачимо, що ці основні цінності перебувають поза будь-якими консенсусами, і визнаємо їх трансцендентними щодо наших конкретних ситуацій і тому такими, які ніколи не можна змінювати. Наше розуміння їх значення й ваги може поглиблюватися – і в цьому значенні згода є чимось динамічним, – але самі по собі вони цінні як стабільні з огляду на своє внутрішнє значення» [200, с. 89-90]. Такі роздуми про поступове відкриття вічних цінностей та істин відповідає традиційній методології томізму. Але при цьому засобом пізнання стає не сама по собі рефлексія та індукція, а саме дискурс. Бачимо намагання папи створити особливий простір суспільних дискусій щодо морально-правових цінностей із якого можна було б переходити до пізнання вічних істин. У всіх попередніх пап-неотомістів, і востаннє в енцикліці «Віра та розум» папи Івана Павла II таким дискурсом, який уможлиблював перехід до вічних істин була філософія, якій передував науковий світогляд та інші типи світогляду. Тепер замість філософії – суспільні дискусії, широкий соціальний діалог і особливо – міжрелігійний діалог. Саме ці сфери стають сходинками до відкриття вічних істин. До речі, так і неясно, відкриття цих істин має науковий, філософський чи власне теологічний характер. Адже папа Франциск прямо не відповідає на це питання, намагаючись скоріше пояснити соціальні та міжрелігійні дискусії як простір культури діалогу.

Розуміння численних діалогів як цілої культури і ледь не особливого діалогічного світогляду саме по собі не надає ніяких аргументів на користь як існування вічних істин, так і не пояснює якими ж саме вони. Але ця релігійно-гуманістична культура діалогу покликана сприяти прийняттю як істини вчення про абсолютну гідність людини не як результату згоди, а як результату відкриття вічної правди і цінності. Папа намагається звернути увагу на кінцеву згоду його об'єктивного ідеалізму, теорій інтерсуб'єктивної згоди та вчення про консенсус інтересів. «Якщо щось завжди корисне для доброго функціонування суспільства, то чи не тому, що за ним приховується вічна правда, яку розум може пізнати? У самій дійсності людини й суспільства, у їх внутрішній природі існує низка основних структур, які підтримують їхній розвиток і виживання. Звідси випливають окреслені вимоги, які можна відкрити завдяки діалогу, хоча вони не

завжди є результатом згоди у прямому значенні. Факт, що деякі норми суттєві для самого суспільного життя, є зовнішнім показником, що вони добрі самі по собі. І тому немає потреби протиставляти інтереси суспільства, згоду і дійсність об'єктивної правди. Ці три елементи можуть гармонійно поєднатися, якщо, завдяки діалогу, особи наслідують дійти аж до суті справи. Якщо потрібно шанувати гідність іншої людини в кожній ситуації, то не тому, що ми придумали чи припустили собі гідність інших, а тому, що вони справді мають цінність, яка перевищує всі матеріальні речі й обставини, і яка вимагає, щоб до них ставилися інакше» [200, с. 90]. Таким чином, папа дотримується об'єктивного ідеалізму, але визнає важливість інтерсуб'єктивного прояву істини щодо абсолютної гідності людини. Все це дозволяє папі конституювати його специфічний релігійний гуманізм, який підкреслює важливість усіх різновидів ірраціонального та раціонального пізнання моральних об'єктивних засад для визнання гідності іншого, але при цьому вважає цю гідність абсолютною самоцінністю, а її засади – вічноіснуючими незмінними у історії трансцендентними засадами. «Те, що кожна людина має невід'ємну гідність, є правдою, яка відповідає людській природі незалежно від будь-яких культурних змін. Отож, людина має ту саму недоторкану гідність у кожній історичній епосі, і ніхто не має права в деяких обставинах заперечувати це переконання чи діяти проти нього. І тому розум може досліджувати дійсність речей за посередництвом рефлексії, досвіду й діалогу, аби розпізнати в цій дійсності, яка його перевищує, основу певних універсальних моральних вимог» [200, с. 90-91]. Недоліком усіх цих розмірковувань залишається есенціалізм в розумінні людини, який заважає розкритися у повноті екзистенційним та інтерсуб'єктивним засадам гідності людини. Папа підкреслює, що навіть при прийнятті у суспільному світоглядному діалозі ідеї про гідність і права людини як самоочевидної і не потребуючої ніяких засад (а саме на цьому наголошує сучасна філософія права та теорія інтерсуб'єктивної комунікації), віруючі повинні залишатися есенціалістами у розумінні людини та її гідності [200, с. 91]. Таким чином, реалії комунікативного суспільства визнаються, але при цьому папа зберігає вірність есенціалізму у розумінні гідності людини, і саме це есенціалізм понтифік намагається

обґрунтувати, звертаючись до фідеїстичних та раціоналістичних аргументів, до теорій інтерсуб'єктивного та об'єктивного соціального і метафізичного порядку.

Головним для соціального вчення енцикліки «Fratelli tutti» папи Франциска стає принцип абсолютної цінності гідності людської особистості. Цей принцип всебічно обґрунтовується та доповнюється принципом гідності спільнот. Папа визнає, що для сьогоденного соціального дискурсу абсолютність гідності людської особистості неочевидна, особистість все більше редукується до індивідууму, яким можна маніпулювати, знищуючи природний контекст життя, який для особистості завжди були спільноти. Папа надає аргументи щодо гідності особистості, які відриваються через віру, любов, рефлексію та соціальний діалог. Ще більш неочевидними є гідність спільнот та наявність їх недоторканих прав. Головним засобом для захисту прав особистостей та спільнот з точки зору Папи має бути радикальне ствердження універсальності прав та посилення ролі міжнародних інституцій, які відігравали б роль світової влади, принаймні – судової та правоохоронної. Загрозу для прав і свобод особистості, для прав націй та інших спільнот папа бачить у розвитку партикулярного розуміння прав людини, у розповсюдженні індивідуального та національного егоїзму, інтерпретації власних прав і бажань як абсолютних при запереченні прав інших. Відсутність солідарності та братерства є найбільшим недоліком сьогодення, який спричиняє появу та розквіт численних соціальних проблем.

Індивідуальний та колективний егоїзм бачиться як причина кризи 2008 року. А саме, через цей егоїзм фінансово-банківська система не орієнтувалася на моральні цінності, дозволяла ризиковані спекуляції та не забезпечені операції, а після фінансового краху основний тягар наслідків понесли середній клас та бідні верстви населення. Соціальна доктрина церкви покликана не просто пропонувати християнські цінності та актуалізувати універсальні цінності. Соціальна доктрина вказує на шляхи досягнення реалізації цих цінностей у конкретних обставинах сьогодення. Відновлення соціальної справедливості після кризи 2008 року можливе лише через звернення до моральних засад економіки. Найголовнішою передумовою моральних засад економіки є

солідарність з іншими, без якої все більші економічні кризи загрожують всім країнам. Джерелом такої солідарності за папою Франциском може стати «політична любов», тобто максимальна солідарність та приязнь у міжособистих та суспільних стосунках. Концепт «політичної любові» (або «соціальної» любові) запозичується папою Франциском із промов та енциклік папи Пія IX 1920-1930-х років. Останній використовував цей концепт для творення моделі національного суспільства як спільноти спільнот, як єдиного колективу, що органічно взаємодіє через спільноти як свої структури для досягнення загального блага. Така доктрина ставила особистість у залежність від колективу та соціальних структур, і ця доктрина відображала колективістські соціальні настрої, що панували у проміжку між двома світовими війнами. Від цих настоїв соціальна доктрина католицизму позбавилася у 1960-ті роки, коли цінність особистості була визнана як основна та важливіша за цінність колективів. Сьогодні папа Франциск доводить, що політична любов (або соціальна любов) є сама собою виключно тоді, коли проявляється стосовно усіх людей без виключень та може бути основою для соціальної етики і соціальної доктрини. В цілому, згідно з папою Франциском, усі обов'язки, що передбачає соціальна доктрина, походять з політичної любові. Це передбачає бачення людства як великої родини, а кожну особистість – як близького родича, з яким мають бути відносини родинної любові, що диктує повагу і етичне ставлення у будь-яких обставинах. Розповсюдження родинної любові на рівень національний було особливістю соціальної доктрини 1920-1930-х років. Тепер же єдиною родиною бачиться саме людство як таке. Папа доводить, що людство потребує «глобалізації основних прав людини», тобто утвердження універсальності прав людини, уникнення всякого роду виключень і обмежень. Сьогодні порушуються права перш за все мігрантів. А саме, через агітацію популістів зростає безвідповідальна аморальна політика відносно мігрантів. Їх права та їх гідність як образу Бога, їх гідність як людей фактично заперечуються багатьма урядами. Папа протестує проти таких тенденцій, особливо у США та нагадує, що у минулому практично усі були мігрантами тією чи іншою мірою. Для папи важливо, що сам Ісус побував мігрантом у своєму житті. Також папа наголошує

на тому, що численні «оптимізації» національних систем охорони здоров'я, медичного страхування, скорочення фінансування соціальних витрат приводять до порушення прав бідних у багатьох країнах. Під час пандемії неготовність національних систем охорони здоров'я, їх недофінансування та скорочення привели до численних смертей, особливо серед осіб похилого віку. Такі процеси є проявом негуманного ставлення, не відповідності основним етичним цінностям та морально-правовим нормам.

Повага до особистості не може обмежуватися діалогічною взаємодією та соціальною допомогою на індивідуальному рівні. Необхідні зусилля солідарності у межах нації та на рівні міжнародної співпраці. Без солідарності соціум сьогодні фактично неможливий. А солідарність є мінімумом соціальної (політичної) любові. Також важлива солідарність на міжнародному рівні, солідарність всього людства перед обличчям глобальних викликів. Папа Франциск наголошує, що необхідно жити любов'ю в щоденних міжособових зв'язках, жити любов'ю в політичній діяльності на національному та міжнародному рівнях. На думку Папи Франциска політичні лідери, що беруть відповідальність на себе і протистоять популістам, які цього не роблять, є найбільшою моральною силою сучасності. Від діяльності політичних лідерів залежить доля соціальної солідарності. Справа у тому, що солідарність не може бути окремими актами доброчинності, а повинна бути боротьбою з структурними причинами бідності, причинами порушень прав людини, причинами ворожості стосовно різних етнічних та релігійних груп. І таку солідарність можуть проявляти саме політики як представники народу або спільнот. Папа Франциск наголошує на тому, що сьогодні зросла роль лідерів у соціально-політичному житті, їх морального прикладу та морально-політичного провуду неможливо переоцінити. Адже народи легко спокушаються популізмом, примарним бажання вирішити усі проблеми шляхом самоізоляції, переходом від захисту національно-культурної самобутності до дискримінації за національною чи релігійною ознакою. Папа Франциск відмічає, що фактичній дискримінації можуть піддаватися ті особи та спільноти, які вважають некорисними для цілого соціуму. Наприклад, ще не народжені діти (ембріони) можуть визнаватися «ще

не корисними», а люди похилого віку «вже не корисними». Сам принцип залежності цінності особистості від користі для суспільства є порочним, але він приймається або відкрито, або приховано. Папа Франциск бачить корені такого оцінювання особистості з точки зору користі у впливі капіталістичної культури споживацтва, у впливі ідей про вільний ринок як стихію, що сама визначає істину цінність усіх товарів, а потім – і особистостей та спільнот. Папа закликає протистояти тенденціям до знецінення особистості, протистояти редукції особистості до функцій праці та споживання.

Папа Франциск переконаний, що ідеологи сучасного економічного лібералізму безпідставно монополізують теми захисту особистості, відкритості, діалогу. В дійсності економічний лібералізм часто виправдовує негуманне ставлення до особистості, підмінює справжню відкритість, вводячи найрізноматніші обмеження. В своїх роздумах папа Франциск фактично систематично критикує ідеї та політику президента Д.Трампа. І це робиться не лише з точки зору захисту прав потенційних громадян США, що посирили б католицьку присутність у цій країні. Папа Франциск намагається довести, що нехтування правами і свободами мігрантів приводить до обмеження свободи усіх, до дегуманізації усіх, до зради початкових ідеалів лібералізму. Але папа не підтримує у всьому Демократичну партію як альтернативу трампізму, адже і ця партія фактично пропонує обмежувати ті чи інші права, наприклад у межах позитивної дискримінації заради подолання тих елементів несправедливості, що панували у минулому. Позиція папи Франциска полягає у тому, що гідність особистості, права і свободи людини мають бути абсолютними, а соціум та політична еліта в країні та цілому світі мають прагнути забезпечити максимально можливий рівень соціальних прав і свобод. Єдине, що може бути обмеженим заради загального блага – це право на приватну власність. Таким чином, Папа Франциск намагається захистити права людини навіть від тих соціальних сил, які діють від імені світського захисту цих прав, але при цьому фактично допускають численні виключення з тих чи інших причин, коли за рахунок більшого захисту прав одних фактично порушуються права інших. Обмеження права приватної власності, віднесення його до природних прав другого порядку,

які можуть бути порушувани заради загального блага важливе не лише саме по собі, а і як крок, що має позбавити «вільний ринок» абсолютного значення, повернувши абсолютність особистості, яка має невід’ємні природні права першого порядку та абсолютну гідність. Дійсно, або життєсвітом з певними множинами очевидностей та цінностей є ринок або є особистості та міжособисті зв’язки. При виборі однієї з альтернатив інша з необхідністю буває обмежена. Тим більше, що «вільний ринок» із абсолютизованою приватною власністю не такий вже і вільний, а є предметом для багатьох маніпуляцій з боку політичних та економічних еліт, які намагаються збільшувати експлуатацію не лише природних ресурсів, а й людського капіталу. Більше того, деякі політики намагаються захищати «християнський світ», насправді діючи в інтересах тих чи інших соціально-економічних і політичних еліт, а не простих громадян. Папа Франциск нагадує, що сам засновник християнства в Римській імперії був представником маргінальної групи, а його прихильники зазнавали систематичної дискримінації. Для християн виступати проти мігрантів або маргінальних груп означає фактично суперечити власній ідентичності. Християни повинні бути прикладом відкритості, часто жертвовної, відносно мігрантів та маргіналів, відносно усіх потребуючих. Також християни повинні ініціювати розвиток міжнародних інституцій, які б захищали права осіб не лише у випадку міграції у розвинуті країни, а й на їх батьківщині. Обмеження національного суверенітету відбувається на користь міжнародних корпорацій та світових центрів сили. Папа Франциск пропонує змиритися із зменшенням ролі національних держав, настанням ери загальносвітового політичного простору та розвитку глобального громадянського суспільства. В умовах, що вже склалися, глобальна єдність світу вимагає єдиної правової влади, забезпечення прав і свобод особистостей через механізми цієї єдиної влади.

Папа Франциск підкреслює, що права не надаються державою, не є плодом домовленостей та умовною величиною. Основні права людини є невід’ємними, вони властиві особистості як розумній та вільній за своєю природою або ідентичністю. З богословської перспективи ці розумність і свобода є властивими людині саме тому, що вона є образом Бога, теж розумної та вільної

істоти. Також те, що людина є особистістю теж вказує на її як образ Бога і також є основою для визнання її абсолютних прав і свобод. Здатність спілкуватися, любити, жертвувати, дарувати, творити – все це теж риси образу Бога в людині. Розширене розуміння ідентичності людини не лише як реальності суб'єкта, а і як інтерсуб'єктивної реальності, створює нову основу для етики. Якщо особистість суттєво залежить від міжособистого спілкування, не може без нього реалізуватися, то етичне ставлення до інших стає природною позицією, відхилення від якої протиприродні. Щоб повноцінно спілкуватися з іншою людиною необхідно дозволити їй бути собою. Ця проста істина часто забувається, інший зводиться до економічної чи суспільної чи моральної чи релігійної функції, не приймається у всій його повноті. Між тим інтерсуб'єктивні діалогічні відносини є такими, що у них бере участь вся цілісна особистість. Етичне ставлення до кожної особистості незалежно від її цінності для суспільства створює загальну етичну атмосферу братерства, гостинності, відкритості, гуманності. А завдяки цій атмосфері створюються умови для морально-правового порядку, який буде дійсно гуманним. Папа Франциск наголошує на тому, що християнство з його баченням абсолютної цінності особистості та міжособистого спілкування задає основи для цілісного гуманізму. Оновлення гуманізму та поваги до особистості покликане протистояти перетворенню людини на об'єкт, товар, предмет маніпуляцій. Папа Франциск звертає увагу на такі явища як торгівля людьми, наявність невільництва, сексуальна експлуатація, примусова торгівля органами. Все це нові форми рабства, в основі яких лежить ставлення до особистості як до предмету, а не суб'єкту. Також папа Франциск переконаний, що більшість війн та конфліктів у світі сьогодні пов'язані з егоїстичними економічними інтересами окремих груп людей. Навіть такі явища як терор або релігійний фундаменталізм існують переважно через економічні причини та ставлення до інших як об'єктів. Папа Франциск наголошує, що насилля настільки багато, що можна говорити про постійну третю світову війну. Люди шукають захисту від всіх цих глобальних викликів у розвитку солідарності спільнот, що протистоять іншим спільнотам, у мафіозних зв'язках, у популістичних ілюзорних рішеннях, які передбачають

замиканні націй або спільнот у собі. Також сьогодні сформовано цифровий простір спілкування, в якому часто панує культура знецінення співбесідника, його приниження та навіть демонізації. Від цифрових мереж ненависть переноситься у ЗМІ, навіть католицькі. Важливо, що цифрові ЗМІ створюють умови для домінування над особами та спільнотами через знищення почуття гідності. Надії на те, що цифровий простір сприятиме реалізації інтрасуб'єктивного характеру сьогоденного соціуму, розвитку мережевих зв'язків, формуванню універсальної культури спілкування виявилися ілюзорними. Прояви вищого закону братньої любові та культура спілкування мають знову і знову розповсюджуватися від церковних спільнот, від міжрелігійних діалогів, від етичного ставлення до іншого у різноманітних діалогічних ситуаціях та спільній соціальній діяльності. Папа Франциск наголошує, що допомога іншим зближує людей, робить спільноти власне спільнотами, дозволяє розвивати культуру спілкування, без якої особистості та народи не можуть вповні розвиватися та бути історично плідними. Звичайно, можна критикувати ці теорії папи Франциска, оскільки в історії відомі особистості та народи, що були плідними навіть при творчості в ізоляції. Абсолютизації значення спілкування для творчого прояву особистостей та народів має характер певного перебільшення, яке покликане легітимізувати зусилля прийняття стосовно мігрантів за будь-яких умов. Можна сказати, що папа Франциск ідеалізує діалог та фігуру іншого в діалозі, занадто оптимістично бачить потенціал іншого. Це пов'язано з тим, що спасіння має характер не індивідуальний, а спільнотний. Також папа Франциск наголошує на етичному характері прийняття іншого, оскільки природний закон та Євангеліє спонукають ставитися до інших так, як бажаєш, щоб ставилися до тебе. Сама суть євангельської моралі у тому, що всяка людина є ближній, до всякого треба ставитися як до родича. Папа Франциск наголошує, що сьогодні багаті живуть так, ніби бідних та упосліджених не існує взагалі. Це стосується не лише особистостей, а й цілих націй. Таке «витіснення» має бути подоланим через нову морально-правову культуру, через визначення у деклараціях та законах, що кожен має значення.

Папа Франциск підкреслює, що упосліджені мають бути не просто допущенні до загального спілкування на всіх рівнях – місцевому, національному, глобальному. Але вони мають право залишатися собою, не піддаватися «переплавці» у горнилі політичного мультикультуралізму. Повага до ідентичності кожного повинна стати основою для нової глобальної культури взаємної поваги. Християни повинні бути волонтерами нової культури діалогу та включеності усіх в соціальне життя. Витіснення когось за межі суспільства може завершитися геноцидами, і потрібно всіляко уникати такого розвитку подій. Папа Франциск визнає, що позитивний шлях побудови культури спілкування та включеності усіх в соціальне життя, якою б не була їх ідентичність вимагає великої щоденної праці. Соціальний мир і солідарність можуть бути плодом великих зусиль. Папа Франциск наголошує на тому, що здатність визнавати право іншого бути собою є священним. Праця політиків та цілого суспільства з інтеграції усіх без втрати їхньої ідентичності є важкою та повільною, але успішний результат гарантує справжній тривалий мир. Папа наголошує, що мир і суспільна гармонія не можуть бути досягнуті через гомонізацію. Соціальна відкритість до інших має поєднуватися з справедливістю, особливо якщо мова йде про примирення після громадянських та міжнародних конфліктів.

Папа Франциск також наголошує на необхідності визнання гідності та прав кожної нації та кожної спільноти з окремою ідентичністю. Особливо важливою є гідність релігійних спільнот, зокрема – релігійних меншин. Більше того, папа Франциск закликає відмовитися від використання терміну «меншини» стосовно релігійних або етнічних груп, оскільки така назва може принижувати людей. Також папа Франциск підкреслює, що все людство має права, у тому числі – на екологічне благополуччя. А природа має бути захищена і як самоцінна реальність, а не лише як місце життя людства.

Захист природних прав людини є етичним обов'язком, який має абсолютне значення. Гідність людини не може применшуватися, має абсолютний характер. Особистість має бути суб'єктом, серед іншого – суб'єктом спілкування. Особистість не має перетворюватися на об'єкт, товар, предмет для

маніпуляцій. Від гідності особистості залежить гідність спільнот, народів та всього людства.

Отже, головним для соціального вчення енцикліки «Fratelli tutti» папи Франциска стає принцип абсолютної цінності гідності людської особистості. Цей принцип всебічно обґрунтовується. Папа визнає, що для сьогоденного соціального дискурсу абсолютність гідності людської особистості неочевидна, особистість все більше редукується до індивідууму, яким можна маніпулювати, знищуючи природний контекст життя, який для особистості завжди були спільноти. Папа надає аргументи щодо гідності особистості, які відриваються через віру, любов, рефлексію та соціальний діалог.

В результаті аналізу соціального вчення, запропонованого в енцикліці папи Франциска 2020 року, виявлено, що енцикліка намагається надати ідеї для спільного протистояння випробуванням, пов'язаним із епідемією Covid-19. Папою критикується характерне для суспільства споживацтва перетворення особистості в індивіда, тенденції уніфікації, пов'язані з глобалізацією. Ним пропонується радикальне прийняття етичного положення про гідність особистості як фундаменту для соціального порядку і правового устрою. Папою Франциском надається нова теорія досягнення соціальної згоди з урахуванням реалій комунікативного суспільства.

Сьогодні православ'я розвиває вчення про абсолютну гідність особистості через соціальне вчення Вселенського патріархату. А тому важливо встановити витoki цього соціального вчення і особливо джерела вчення про людську гідність патріарха Варфоломія. Персоналізм у розумінні людської гідності визначає основні характеристики соціальної доктрини. Важливим мотивом для розвитку соціального вчення у дусі ліберального християнського персоналізму стали необхідність захисту прав релігійних меншин в Турції, потреба у оновленні екуменізму і розвитку діалогу церкви і суспільства. Але не менш важливими стали і особисті фактори особливості життєвого досвіду та мисленні Вселенського патріарха Варфоломія.

З перших кроків свого служіння Патріархом Варфоломей I окреслив основні напрями його роботи: пильність в богослов'ї та літургії; просування

православної єдності та співробітництва; зміцнення екуменічної взаємодії з іншими християнськими конфесіями; активізація міжконфесійного діалогу та релігійної терпимості; турбота про навколишнє середовище [197, р. 23].

В 1997 році перед аудиторією Джорджтаунського університету Патріарх Варфоломей розкриває власне розуміння християнства. Він акцентує увагу на тому, що християнство не означає належність до певної спільноти чи організації, це також не певний набір правил чи норм поведінки. *Християнство – це всеосяжна нова реальність*, «християнство – не є актом каталогізації людини як члена групи, а є істиним *відродженням людини в світі благодаті*» [197, р. 25]. Відтак, християнська віра – це питання життя та смерті, а не абстрактних добра та зла. Вибір життя означає бути відкритим до діалогу, а не лише дотримуватись певних приписів та виражати емоційну лояльність. Бути відкритим до діалогу означає знати та цінувати своє минуле, свою історію та культуру, водночас мати здатність до критичної їхньої оцінки, бути відкритим до покаяння, а, відтак, до визнання помилок. У промові в церкві св. Петра, в 1997 році, Патріарх Варфоломей I показав, що визнання помилок та невдач, яке супроводжується покаянням є тим скарбом, яким християни повинні ділитись, а не використовувати один проти одного [Там само].

Розуміння церкви базується на розумінні сутності християнства. Церква – це жива реальність, Тіло Христове, однією із характерних рис якого є *служіння*. Відтак, розуміння вірності Церкві слід відрізнити від розуміння вірності національній чи культурній самобутності. Патріарх Варфоломій наголошує на *наднаціональній, надетнічній сутності православ'я*. Національні чи етнічні ідентичності самі по собі не є злом, водночас, Церква, православ'я не повинне ставати в'язнем місцевої чи етнічної належності, натомість воно повинне вмещувати в себе різноманітні ідентичності для того, щоб служити один одному на благо всього християнського співтовариства.

Виходячи із розуміння сутності християнства та Церкви Патріарх Варфоломій I покладає в основу соціального вчення *служіння* Богові, людині та природі. У вступі до книги «Bartholomew. Apostle and Visionary» папа Франциск розкриває бачення Патріархом сучасного стану людського суспільства: «В

Патріархові Варфоломії я відкрив глибоку духовну чутливість до хворобливого сучасного стану людства, яке глибоко вражене насиллям, несправедливістю та дискримінацією» [197, р. 12]. Такий стан розуміється і Патріархом Варфоломієм і папаю Франциском, як тяжкий гріх проти Бога, наслідком якого є побудова глобалізації байдужості та викривлення образу Божого в людині. «Ми впевнені, – заявляє папа Франциск, – що покликані працювати у напрямку побудови цивілізації любові та солідарності» [Там само].

Важливою складовою соціального служіння, а, відтак, і побудови цивілізації любові та солідарності є *відновлення православної єдності*. Константинопольський Патріархат – це «вікно в світ, серцебиття православного християнства» [197, р. 17], яке сьогодні потребує власної координації та об'єднання (грец. – κοινωνία) та спільного служіння (грец. – κοινωνώ) з усім світом. В 2009 році під час лекції в Фордхемському університеті Патріарх Варфоломій наголошує, що надзвичайно важливо «відкриватися серцю, відкриватися іншому, відкриватися світові» [Там само], хоча «шлях до миру складний. Не тому, що важко визначити спільні цінності або ж адекватні відповіді на несправедливість, а тому, що шлях миру вимагає великих зусиль від кожного із нас» [197, р. 29]. Іншими словами, Патріарх підкреслює необхідність не лише декларувати власні переконання, але жити відповідно до них і діяти.

Водночас, вселенський Патріарх є першим, хто засуджує православних за їх викривлене розуміння єдності. Безумовно, існує непорушна внутрішня єдність Православних церков, тому Православ'я, притримуючись свідоцтва Єдиної Нероздільної Апостольської Церкви, Святих Отців та Вселенських Соборів, маючи та відповідально усвідомлюючи цю єдність завжди вказує шлях не в минуле, а в майбутнє. Але під єдністю не розуміється єдності як конфесійного прилаштування. Єдність повинна базуватись на діалозі заснованому на любові, з повною свободою та довірою. В такому випадку стає очевидним, що розбіжності, які виникають не є нездоланими. У січні 2016 року, на Соборі Предстоятелів, Патріарх, відповідаючи на критику нехристиянських поглядів, характерних для Європи та Америки, зауважив: «легко та зручно засуджувати Захід як загрузлого в гріхах», але важливіше «бути чесними із собою та нашими вірними, щоб

визнати те, що наші власні культури не зовсім знаходяться в святості» [197, р. 82].

Будь-яка «розрізнена» правда, в кінцевому результаті, обожнює формалізм догм та канонів. Покликання Православ'я, як Єдиної, Святої, Апостольської Церкви в тому, щоб нести свідоцтво про євангельську істину в світ. Церква несе цю правду всьому людству у всьому створеному космосі, до останньої пилінки. І коли Церква претендує на повноту істини, її обов'язок увійти в діалог та співробітництво з усіма іншими християнськими конфесіями в дусі любові, смирення та служіння. Патріарх переконує в тому, що «якщо православні християни будуть ігнорувати чи засуджувати переконання інших християн чи інших церков, тоді не лише їхнє розуміння буде неповним та неповноцінним, але і їхнє покликання та відповідальність перед Христом будуть неправдивими та невірними» [197, р. 91].

Відповідно до напрямів соціального служіння Патріарха називають «будівником мостів». Мостів між тими мурами, які історично склались, як в межах християнства, так і у міжрелігійних стосунках. Міжрелігійна толерантність та екологічна свідомість – ось складові свідомості сучасної людини, які Патріарх Варфоломій I намагається виховати у сучасних християн.

Тривале служіння в ісламському оточенні, яке не завжди було дружелюбним, дало змогу Патріарху продемонструвати витончений дипломатичний талант. Він «наводить мости» між Туреччиною та Європою, між ісламським світом та християнським, активно підтримуючи міжнародні зусилля з підняття економіки Туреччини та демократії в ній. Він є щирим прибічником приєднання цієї країни до Євросоюзу. Цитуючи Володимира Соловйова, він говорить про те, що задача сучасних релігійних та державних лідерів «не перетворювати суспільство на рай, а запобігти його перетворенню на пекло» [197, р. 39]. Окрім співробітництва тут іншого шляху бути не може, лише солідарність, терпимість та любов, які забезпечать мир та справедливість.

Покликання релігій, на його думку, гармонійно співіснувати, узгоджуючи лінії розломів, які ніби то розділяють їх. Саме через це Патріарх Варфоломій I в багатьох відношеннях притримується унікальної позиції – терпимості та діалогу.

Означена позиція вже принесла і чисельні плоди, зокрема, Туреччина дала дозвіл на використання історичних монастирів та церков для періодичних, або регулярних православних літургій. «Ми знаходимось на кордоні Європи та Азії, – говорить Патріарх, – християнства та ісламу, Сходу та Заходу». І на його погляд, таке розташування має велику користь. Так як свого часу місто Костянтина, Константинопіль, було обране через вигідне розташування, оскільки стояло на перехресті торгівельних шляхів півночі та півдня, сходу та заходу і у військовому, економічному та політичному відношеннях було місцем першорядної стратегічної цінності, так і зараз, на думку Патріарха воно є місцем першорядної стратегічної цінності у наведенні мостів між цивілізаціями [197, р. 41]. Відтак, Патріарх бачить місце знаходження Константинопольського Патріархату як унікальну відповідальність за розвиток терпимості та взаєморозуміння між релігіями та культурами.

Релігії не повинні розділятися, вони мають об'єднуватися на ґрунті фундаментальних питань прав людини та соціальної справедливості. Підкреслюючи сумісність православ'я та релігійної свободи, від наголошує, що насильство в ім'я релігії є насильством проти релігії. На міжнародній конференції в Брюсселі в 2001 році з мирного співіснування, він зауважив: «Ця планета, створена Богом для усіх нас, і є місцем для усіх нас» і «воля Божа полягає в тому, щоб світ небесний царював на землі» [197, р. 45].

Миротворча позиція Патріарха Варфоломія I розкривається в його глибокому переконанні в тому, що віросповідання не повинні викликати розбіжностей. Релігію неможливо виправдати, якщо вона є частиною проблеми, оскільки, релігія, в сутності її, існує для того, щоб стати частиною вирішення проблем. Релігія покликана лікувати а не завдавати болю. На думку вселенського Патріарха, примус у питаннях віри – це посягання на людську особистість, цілісність та людяність. Для християнської традиції свобода – здатність приймати рішення, свідомо та з повним почуттям відповідальності – це найвеличніша річ, яку Господь дарував людям. Без свободи вибору не може бути істинної особистості [197, р. 46].

В цьому ключі стає зрозумілим чому міжконфесійний діалог є важливою складовою соціального служіння його Церкви, оскільки, досягнення його мають важливе антропологічне значення – утвердження свободи волі людини, дарованої їй Богом. На думку Патріарха, божественне та людське є спільним у всіх релігіях, які здатні відстоювати святість людського життя та, кожна у власний спосіб, підкреслює цінність свободи, справедливості, братерства, солідарності, любові, прагнення до мирного співіснування між усіма народами, особливо в сучасному міжкультурному глобальному співтоваристві [197, р. 48].

В цих, на перший погляд, засновках соціального служіння криється богословська позиція православного Патріарха. Виходячи із наведеного вище, зрозуміло, що, на його думку, кожна релігія апелює до межового розуміння сутності існування реальності. Водночас, він переконаний та стверджує, що жодна з релігій, навіть його власна, не здатна адекватно виразити всю правду про Бога, як в догматичних уявленнях, так і в літургіях та містичних переживаннях. Богословська позиція Патріарха глибоко апофатична, людських розум ніколи не буде здатен повністю пізнати та описати Бога. І це ще одна важлива підстава міжрелігійного діалогу та фундамент спільного соціального служіння. Незалежно від мови та культури, релігійних та політичних переконань усі люди є дітьми Господа, усі створені за Його образом та подобою і, відтак, усі рівні, усі є брати та сестри, незалежно від кольору шкіри, національної належності тощо. «Найгірша форма підкорення дияволу, – зауважує Патріарх, – забути, що всі ми діти живого Бога» [197, р. 50]. Наслідуючи апостола Павла, який був першим «апостолом народів» та прагнув бути «усім для усіх людей» (1 Кор. 9:22) з самого початку свого служіння Патріархом Варфоломей I розвиває міжрелігійних діалог, базуючись на тому, що Божественна Присутність виражається в різноманітті релігійного досвіду. Після трагічних подій 11 вересня 2001 року, на засіданні релігійних лідерів іудаїзму, християнства та ісламу у Брюсселі, Варфоломій I підкреслив: «Ми не вважаємо необхідним усунути релігійні відмінності задля досягнення соціального миру. Ми поважаємо наших братів, їхні переконання і на цій основі ми ведемо діалог з ними задля мирного співробітництва» [197, р. 94].

Прикладом чіткого слідування задекларованому прагненню до усунення міжрелігійних проблем є покрокове та цілеспрямоване відновлення спілкування між Католицькою та Православною церквами. Під час візиту папи Франциска на Фанар в листопаді 2014 року обидва лідери занотували своє прагнення до єдності. Папа Франциск переконаний, що «Церква Риму та Церква Константинополя мають такий давній та міцний зв'язок, що і століття мовчання та непорозуміння не змогли його розірвати. Прикладом такого зв'язку є стосунки між тими, хто є засновниками цих церков – апостолів Петра та Андрія, двох братів по крові, учнів Господа Ісуса Христа, які разом повірили в Нього, послідували за ним і, в кінцевому рахунку, розділили його долю на хресті, з однією спільною надією слугувати майбутньому царству» [202, р. 12]. І хоча, поворот до усунення конфронтації між Католицькою та Православною церквами був закладений раніше, особливо Патріархом Афінагором та папою Павлом VI, сучасні християнські лідери папа Франциск та Патріарх Варфоломій I активно слідують меті, поставленій попередниками – «зцілити джерела взаємного відчуження та рухатись до відновлення повного спілкування у вірі та любові, пам'ятаючи про законні відмінності, як це було в першому тисячолітті» [Там само].

І хоча християнські меншини в Туреччині нерідко відчують на собі невинуватене обмеження їхніх прав з боку уряду, позиція Патріарха Варфоломія I залишається незмінною – не піддаючись спокусам «будувати мости, а не мури, подавати руку, а не протягувати кулак» [197, р. 52]. Базуючись на цій позиції Патріарх спільно із папою Франциском закликають і інших релігійних лідерів слідувати їхньому прикладу братнього співробітництва заради побудови культури миру та солідарності між усіма народами. У двох спільних деклараціях, підписаних в Єрусалимі та на Фанарі, вони підтвердили спільне прагнення, яке базується на Святому Письмі, утверджувати співробітництво, щоб «побудувати світ більш справедливий, з повагою до гідності та свобод кожної людини, головною із яких є свобода віросповідання» [202, р. 12].

Не залишається поза увагою Патріарха і та частина людства, яка знаходиться поза релігією. Осмислюючи феномен секуляризму, він знаходить

корінь проблеми в людині, в її вірі в себе. Відтак, між вірою, агностицизмом та атеїзмом є суттєва різниця. Віра не може бути просто світоглядом, чи переконанням, віра – це якість людського духу. Відтак, не існує нездоланої прірви між вірою та атеїзмом чи агностицизмом. Базуючись на терпінні та любові мости можливо навести і тут. В 2002 році, виступаючи в університеті Катару він закінчив свою доповідь словами суфійського поета XIII століття Джалал ад-Діна Румі: «Нас покликав до любові Бог, який створив цей світ. Нам заповідано любити Бога, який ототожнює себе з кожною людиною в світі. І нас судить Бог по любові, яка відкривається лише через іншу людину» [Там само]. Керуючись такою любов'ю, безумовно, не може існувати такої прірви між дітьми Бога, яку не можна було б здолати.

Відтак, бачення Патріархом місії Православ'я є глибоко екуменічним, вона полягає не в тому, щоб відмежовуватись від світу, а, навпаки, бути з ним в постійному спілкуванні, інакше Церква не зможе бути «кафолічною», а натомість опиниться на узбіччі історії. Проблема істини, яка завжди була і є «камнем спотикання» в міжрелігійному співіснуванні, вирішується Патріархом в доволі простий спосіб, зокрема, він закликає: «Возлюблені діти в Господі! Православ'я не потребує фанатизму задля свого захисту. Ті, хто вірять в те, що Православ'я має істину не бояться діалогу, тому що діалог ніколи не ставив під загрозу істину» [197, р. 60]. Відтак, трьома реченнями спростовуються будь-які звинувачення в ересі екуменізму та в зраді, які іноді лунають в бік Патріарха. Примирення усіх християн та відновлення церковної єдності, на думку вселенського Патріарха, є основним виразом послуху вірності настановам Христа щоб «були усі одно» (Ів. 17:21). Вселенських Патріарх переконаний – серцем, розумом та душею, – що «залишатися байдужим до єдності усіх християн... було б грубою зрадою та злочином проти божественної заповіді нашого Господа, яка полягає в тому, щоб його учні були одним» [197, р. 91]. Але погляд Патріарха сягає кордонів усього світу, як уже неодноразово зауважувалось. І тому його Церква, рухома духом примирення, є активним членом Всесвітньої ради церков та Конференції європейських церков.

Оновлення богословської антропології та соціального вчення про біоетичні проблеми відбувається у Православній церкві у зв'язку з новими документами Всеправославного собору 2016 року та Вселенської патріархії 2020 року. Оновлення богословської антропології та соціального вчення про біоетичні проблеми відбувається у Православній церкві у зв'язку з новими документами Всеправославного собору 2016 року та Вселенської патріархії 2020 року. Всеправославний собор підкреслює, що Православна церква не втручається у політику, однак надає «ідеал щодо людини», який перевищує горизонт встановлених сьогодні прав людини та зумовлюється переконанням у можливості торжества любові [141, с. 15]. Серед причин і наслідків зла Всеправославний собор називає не лише секуляризацію [141, с. 31], але і релігійний фундаменталізм [141, с. 11-12]. Ідеалом стає не сліпе повернення до традиції, а стабільний розвиток усіх конкретних особистостей і спільнот [141, с. 15], при забезпеченні їх прав і свобод [Там само], при захисті особистості та спільнот від влади економіки [Там само]. Православна церква вітає наукові відкриття, що розкривають таємниці всесвіту та створення технологій, що полегшують людське життя [141, с. 13-14]. Особливо вітають ті відкриття та технології, які дозволяють успішно лікувати важкі захворювання [141, с. 14]. Разом із позитивними наслідками наукового прогресу відмічаються і певні негативні процеси. «Сучасний розвиток природничих наук і технологій призвів до радикальних змін у нашому житті. Він надає значні переваги, такі як полегшення повсякденного життя, лікування важких захворювань, спрощення комунікації між людьми, освоєння космічного простору і т. ін. Однак, незважаючи на це, він має і багато негативних наслідків, таких як маніпуляція свободою, поступова втрата цінних традицій, руйнування природного середовища і відкидання моральних цінностей. Наукове знання, хай би як швидко воно просувалося, не мотивує людської волі, не дає відповіді на серйозні моральні й екзистенційні питання та пошуки сенсу життя і світу. Такі питання потребують духовного підходу, який Православна Церква намагається забезпечити через біоетику, засновану на християнській етиці і святоотецькому вченні. Разом із своєю повагою до свободи наукового дослідження Православна

Церква, наголошуючи на гідності людини та її божественному призначенні, водночас указує на небезпеку, приховану в деяких наукових досягненнях» [141, с. 13-14]. При всьому детальній теорії біоетики у документах Всеправославного собору не запропоновано. В декларації Вселенського патріархату «За життя світу» (2020 рік) наука прямо благословляється, оскільки задачею є благословіння і преображення світу, а наука оцінюється як значна сила, покликана зупинити спотворення всесвіт [203, с. 73]. Причиною спотворення світу називається не наука, не економіка, не ринок, а «егоїзм та жабідність» [203, с. 75]. Детально біоетика не розробляється, але надається загальна вимога враховувати абсолютну гідність людини, необхідність радикальної щміни мислення, досягнення нового способу життя [Там само].

В питаннях біоетики загострюється споконвічна християнська проблема свободи волі людини та узгодження її волі з волею Бога, вибір між людською незалежністю у праві на ствердження власного життя за власними правилами та уподобаннями та необхідністю узгодження власного вибору із правилами, прописаними іншою Істиною. В суспільному контексті акцент здійснюється на свободі людини реалізовувати її життя у спосіб властивий її уподобанням, оскільки її свобода та її унікальність є її найсуттєвішим правом. Християнські конфесії в цілому та Православ'я зокрема, утверджуючи ті ж самі цінності людського духу, проте, базуються на традиційних уявленнях про сутність людини, її стосунки з іншим та Богом, не враховуючи реалій часу, темпи змін якого з неминучістю породжують і нову людину, якої Православна церква намагається уникнути.

Висновки до четвертого розділу

У результаті дослідження оновлення християнської антропології та біоетики на початку ХХІ століття можна зробити наступні попередні висновки. На початку ХХІ століття відбувається значне оновлення християнської антропології та біоетики через нові трансформації у християнському богословському світогляді та офіційному вченні церков. Соціальне вчення Католицької церкви виникло спочатку як відповідь на виклики індустріального

суспільства кінця XIX століття. Розцінюючи соціалістичну утопію як виклик для природи людини, Католицька церква запропонувала низку принципів (справедливості, солідарності, субсидіарності), які мали сприяти збереженню приватної власності, розвитку співробітництва між класами, оновленню родини та місцевих спільнот. Виклики Другої світової війни змусили звернути увагу на гідність особистості як основоположний принцип для соціальної доктрини. У 1960-ті роки захист принципів біоетики відбувається вже не з посиланнями на норми природного закону, а виводиться із дотримання принципу гідності особи. Якщо раніше заклики дотримуватися норм етики і біоетики підкріплювалися посиланнями на необхідність досягати загального блага, то з 1960-х років саме це загальне благо починає інтерпретуватися як всебічний розвиток особистості та наявність належних умов для такого розвитку. Намагання захистити особистість і родину від релятивізації та знецінювання в кінці 1960-х років привело католицьку соціальну доктрину до ризикованого кроку – сакралізації особистого й родинного життя людини. Піднесення духовного, душевного і тілесного існування особистості та родини до статусу священного дозволило розвинути спекуляції не лише щодо недопустимості евтаназії та абортів, а й привело до вимог відмовитися від контрацепції та розуміння дітонародження як основної мети існування родини й особистості. При цьому в кінці 1960-х більшість католицьких експертів у сфері біоетики виступали за допустимість контрацепції та наголошували на відсутності аргументів на користь відмови від контролю за народжуваністю. Однак, папа Павло VI видав енцикліку про контроль над народжуваністю «*Humanae vitae*» 24 липня 1968 року, що заклала основи для сучасної консервативної версії християнської біоетики. Нові аргументи на користь цієї версії біоетики запропонував папа Іван Павло II у своїй енцикліці «*Євангелія життя*», виданій 25 березня 1995 року. В протистоянні світоглядному релятивізму папа наново розкриває фундаментальні питання, що стосуються цінності, гідності й недоторканості людського життя.

Папа Бенедикт XVI визнав, що самої по собі апеляції до природного закону і до гідності особистості недостатньо для підтримання і розвитку соціальних відносин у дусі гуманізму та норм соціального вчення. Особистості

та спільноти потребують любові як надприродного соціального мотиву для збереження значення моральних норм для економіки, політики, соціального життя.

Папа Франциск наголошує на визначальному значенні віри та любові для розвитку соціуму після глобальної кризи 2008 року. Водночас, зростають етичні вимоги, які соціальне вчення церкви за часів папи Франциска висуває як основу для політики й економіки. Особливо великим новаторством відрізняється енцикліка «Fratelli tutti» («Усі брати», або, радше, «Усі брати і сестри»), оприлюднена 4 жовтня 2020 року. Серед іншого, вчення цієї енцикліки про братерство і суспільну дружбу мало стати відповіддю Церкви на виклики, пов'язані з епідемією Covid-19. Оцінка того, що в сучасних суспільних дискусіях більше відповідає гідності людини можлива, оскільки Церква та богослови спираються на природний розум, людське самопізнання, біблійний погляд на високе покликання людини, біблійне свідчення про Втілення. Соціальне вчення Церкви повинне сприяти утвердженню розуміння гідності особистості, допомагати правильному самопізнанню, оскільки це частина місії Церкви з євангелізації. Нові випробування та все більш очевидні недоліки ліберального капіталізму вимагають історичних трансформацій у напрямку більш гармонійного суспільства. Сьогодні зростає ризик відродження впливу ідеологій закритості, національного егоїзму, ідеологій релігійного та культурно-цивілізаційного протистояння. Водночас, ідеї відкритості монополізовані неоліберальними ідеологами, як і гасла захисту прав людини. Однак, саме християнське соціальне вчення, антропологія та біоетика здатні пропонувати цілісні системи відкритості й захисту прав особистості. Діалог має стати тим способом життя, в якому ідентичність особистостей та спільнот зберігається та розвивається.

Абсолютизація значення гідності особистості, захисту класичних прав людини, пошук забезпечення прав спільнот, відстоювання мирного діалогу як загального способу існування для людства, розвиток культури солідаризму, зростання значення любові – все це важливі маркери пошуків нової соціальної етики, нової діалогічної антропології, нової біоетики. Деякі релігійні лідери та

богослови визнають гідність особистості лише тоді, коли вона має певні переконання, певний світогляд, не чинила гріхів. Папа Франциск наголошує на тому, що гідність особистості є невід'ємною і не може бути ніяких причин для того, щоб заперечувати наявність повноти цієї гідності у кожної людини. Визнання надприродних джерел для етичного визнання абсолютного значення особистості іншого саме по собі не може гарантувати торжества ідеалів християнського гуманізму. Адже релігійні джерела можуть підштовхувати не лише до пошани гідності іншого, а й до заперечення такої гідності. Папа дотримується об'єктивного ідеалізму, але визнає важливість інтерсуб'єктивного прояву істини щодо абсолютної гідності людини. Все це дозволяє папі конституювати його специфічний релігійний гуманізм, який підкреслює важливість усіх різновидів ірраціонального та раціонального пізнання моральних об'єктивних засад для визнання гідності іншого, але при цьому вважає цю гідність абсолютною самоцінністю, а її засади – вічноіснуючими незмінними в історії трансцендентними основами. Недоліком усіх цих розмірковувань залишається есенціалізм у розумінні людини, який заважає розкритися у повноті екзистенційним та інтерсуб'єктивним засадам гідності людини. Папа підкреслює, що навіть при прийнятті у суспільному світоглядному діалозі ідеї про гідність і права людини як самоочевидної і не потребуючої ніяких засад (а саме на цьому наголошує сучасна філософія права та теорія інтерсуб'єктивної комунікації), віруючі повинні залишатися есенціалістами у розумінні людини та її гідності. Таким чином, реалії комунікативного суспільства визнаються, але при цьому папа зберігає вірність есенціалізму в розумінні гідності людини, і саме цей есенціалізм понтифік намагається обґрунтувати, звертаючись до фідейстичних та раціоналістичних аргументів, до теорій інтерсуб'єктивного й об'єктивного соціального і метафізичного порядку.

Новітні антропологічні виклики, зумовлені розвитком біотехнологій, загострили питання відношення людини до власного тіла. В енцикліці «*Laudato si'*» папа Франциск продовжує розвивати категорію Іншого як необхідну складову людської природи, покликаної до здійснення себе у зустрічі з Іншим. Понтифік, зокрема, наголошує на тому, що «навчитися приймати власне тіло,

дбати про нього та шанувати його значення є суттєвим елементом екології людини». Але найсуттєвішою антропологічною основою, на якій повинна базуватися як і екологія людини, так і розвиток біоетики, є любов, оскільки лише досконала Любов здатна змінювати світ і людину на краще. Любов, як фундамент, на якому будується «вся реальність та її остаточне призначення», відіграє вирішальну роль у преображенні людини, оскільки тією мірою, якою людина здатна відкритися Любові, буття людини себе переростає і лише в Любові можливо прийняти у себе Іншого, щоб жити в Іншому. В такому стані любові порушені питання перетворення людського духу на благо споживання унеможлиблюється й утверджується відношення до усіх форм людського життя (ембріон, юність, старість, хвороба тощо) з любов'ю і «захист невинного ненародженого» стає «чимось зрозумілим, рішучим і пристрасним, бо на карті стоїть гідність людського життя, що завжди є священним», і однаково священним є життя вбогих, які вже народилися, що борсаються серед злиднів, покинутості, виключення, торгівлі людьми, прихованої евтаназії хворих і похилих віком, позбавлених опіки, нових форм рабства та будь-яких форм відкинення.

В питаннях біоетики загострюється споконвічна християнська проблема свободи волі людини та узгодження її волі з волею Бога, вибір між людською незалежністю у праві на ствердження власного життя за власними правилами та уподобаннями та необхідністю узгодження власного вибору із правилами, прописаними іншою Істиною. В суспільному контексті акцент здійснюється на свободі людини реалізовувати її життя у спосіб властивий її уподобанням, оскільки її свобода та її унікальність є її найсуттєвішим правом. Християнські конфесії в цілому та Православ'я зокрема, утверджуючи ті ж самі цінності людського духу, проте, базуються на традиційних уявленнях про сутність людини, її стосунки з іншим та Богом, не враховуючи реалій часу, темпи змін якого з неминучістю породжують і нову людину, якої Православна церква намагається уникнути.

ВИСНОВКИ

На основі комплексного релігієзнавчого аналізу традиційних та сучасних богословських концепцій основних християнських конфесій виявлено особливості антропологічних основ християнської біоетики.

Розкривається теоретико-методологічна основа досліджень із проблеми дисертації, аналізуються основні аспекти найбільш значущих праць, розробляється методологічна основа подальшого дослідження, а також розкривається наповненість основних понять дослідження з огляду на різноманітність їх осмислення у релігійному та світському дискурсах.

У переліку здобутків кінця ХХ і початку ХХІ століття значне місце посідає біоетика як самостійна наука і світоглядний дискурс. Перш за все, людина стикається з проблемою гармонійного співвідношення тілесного та духовного у власній природі. Але ще більше значення має відношення нормативних цінностей та стихії життя, що і відображено у самому терміні, оскільки βίος – з грецької мови означає життя, а ἔθος – звичай, мораль. Як стверджували Макс Шелер та інші філософи, самі по собі цінності безсильні, а життя саме по собі – сліпе, і лише поєднання цінностей та життєвої енергії надає можливості для повноцінного людського особистого розвитку. Між ідеальними цінностями та життєвою енергією відбувається сама людина. Її шлях від народження чи формування фізичного тіла до становлення власне людиною, повноцінною розвинутою особистістю стає предметом як чисельних світських наук (антропології, філософської антропології, фізіології, психології тощо), так і релігійної антропології в цілому і християнського вчення про людину зокрема.

Розвиток біомедичних наук теж демонструє феномен цілісності людини, який при порушенні співвідношення тілесного та духовного з необхідністю сколихне людське суспільство новими запитам, новим переосмисленням співвідношення духовного, соціального, економічного, політичного в контексті людського буття. Християнська антропологія сьогодні є предметом дослідження філософів, богословів та релігієзнавців, оскільки сучасний соціум порушив

доволі суттєві питання співвідношення життя та смерті, людського тіла та людського духу. У бурхливому обговоренні проблем абортів, евтаназії, соціальної нерівності науковий погляд на вирішення означених питань та християнське бачення не збігаються, що створює дисонанс у суспільній свідомості, яка в своєму змісті має велику частину християнських уявлень про людину, навіть у світському контексті, оскільки усталеним є розуміння людини не лише як тілесної, але і духовної сутності.

Маючи спільний об'єкт дослідження, теологи, філософи і релігієзнавці доходять різного висновку щодо основ формування християнської антропології, оскільки слідує різними шляхами дослідження. Теологічні дослідження хибують однобічним підходом через те, що не враховують впливу античної думки та створеного нею способу мислення апологетів християнства. Водночас, філософські та релігієзнавчі дослідження на сьогодні не позбавлені тієї ж помилки, оскільки більшою мірою фокусуються на чинниках виключно філософських впливів. Розкрито існуючі підходи до досліджень християнської антропології, здійснений аналіз взаємовпливу і взаємозв'язку філософської думки та основоположних уявлень про людину раннього християнства в процесі становлення християнської антропології. Богословсько-антропологічні засади християнської біоетики аналізуються переважно у дискурсі протистояння між прихильниками свободи абортів та противниками абортів. Проте, релігієзнавчий аналіз християнських засад біоетики має стосуватися значно ширшого кола проблем.

Розвиток релігієзнавчих студій принципів християнської біоетики та її основ у богословсько-антропологічному світогляді стримується тим, що ці теми часто аналізуються формально і схоластично, над аналізом переважає реферативність та описовість. Ефективна методологія аналізу теоретичних засад християнської біоетики, особливо у конфесійних різновидах християнської антропології, має враховувати залежність християнської біоетики від (1) зміни парадигм у розвитку богослов'я; (2) ідейних коливань у вчительстві церков на моральні теми; (3) впливу теорій та практик, що переважають у певні історичні

часи в інтелектуальному просторі «християнського світу» (тепер – «постхристиянського світу»).

Аналіз біоетики неможливий без розуміння зміни парадигм у богословській антропології від модерної до постмодерної. Сьогодні в працях вітчизняних філософів, релігієзнавців простежуються звернення до дослідження проблем людини не тільки на основі філософії, але й звернення християнської антропології з врахуванням духовних вимірів буття, зокрема йдеться про таких науковців: В. Бондаренко, О. Бродецький, І. Васильєва, К. Вергелес, Т. Гаврилюк, А. Колодний, Л. Конотоп, Р. Мартич, О. Предко, О. Філоненко, Л. Филипович, Ю. Чорноморець. Водночас, потребують подальшого дослідження питання взаємовпливів християнської та античної філософії у формуванні християнських поглядів на людину, аналіз сучасного оновлення богословської антропології тощо.

Стверджується, що християнська антропологія та її положення, які застосовують у біоетиці, мають власне походження не лише у релігійних ідеях, а й у концепціях античної філософії. Більше того, християнські уявлення про людину зазнали суттєвого впливу античної філософії. В цьому процесі відбувався синтез ідей, зокрема античні уявлення про людину збагатились розумінням людини як духовної істоти, водночас, й іудейське розуміння людини як образу та подоби Бога отримало більш глибоке розкриття цієї ідеї філософською думкою античності.

Означений взаємовплив філософії та богослов'я продовжується і в сьогоденні. Враховуючи те, що в християнстві не існує догмату про людину, уявлення про її сутність значно простіше піддаються трансформаціям відповідно до змін, які відбуваються в соціумі. Сучасний світ, можливо, як ніколи раніше, як би це парадоксально не звучало, потребує звернення до антропологічних ідей християнства, особливо в контексті розвитку богослов'я. Більшість понять християнської антропології протягом часу набули значних розбіжностей у традиціях Сходу та Заходу, що потребує додаткового аналізу. Антропологія є одним із факторів, який одночасно наближує християнські конфесії одна до одної та їх роз'єднує. Враховуючи той факт, що Схід та Захід, минуле й

теперішнє мають своєю підставою Отців християнської Церкви, їхні антропологічні ідеї наділені позачасовою актуальністю. Досягнутий у патристичній антропології синтез спадщини античної філософії та релігійних ідей визначив подальші особливості християнського гуманізму. Зокрема, саме християнськими впливами можна пояснити перемогу в патристичній традиції тієї точки зору, що людина є самою собою з моменту зачаття, і саме з цього моменту визначаються особливості її тілесності та надається особиста душа, яка твориться конкретно в цей момент. Оцінки ембріона як особистості привела до тієї теорії, що особистість є саме фактом буття, іпостасю (екзистенцією), і лише в другу чергу є визначеною самосвідомістю та певною множиною волінь і бажань.

Аналізує уявлення про гідність та рівність як основні категорії соціального вчення, що надає нову інтерпретацію богословської антропології та дозволяє створити теоретичну основу для біоетики.

Починаючи з Пастирської конституції про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*» («Радість і надія»), де закладено поворот до людини, нове утвердження антропоцентризму як ключової парадигми XXI століття прослідковується, тією чи іншою мірою, в усіх деномінаціях християнства. Розуміння людини, у відповідних сучасному світові тлумаченнях співвідношення свободи та благодаті, співвідношення природи та благодаті, тісно пов'язане зі змінами у розумінні рівності в сучасній суспільній свідомості. Певною мірою, можемо сказати, що йдеться про повернення до індивідуалізму, де окремий індивід визнається найбільшою цінністю, як в очах Бога, так і в соціальному вимірі. Не втрачаючи теоцентричності, соціальна етика стає антропоцентричною, і це є можливим, оскільки в центрі всього християнського світогляду тепер – діалог Бога і людини.

В богослов'ї особистості загострюється увага на тому, що розуміння образу Бога в людині як особистості не ототожнюється із свідомістю чи мисленням, чи волею, або ж іншими якостями людської природи. Таким чином, особистість розуміється як основоположна людська якість. Таке тлумачення, відмінне від суспільного розуміння, де особистістю не народжуються, а стають,

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

У католицькій соціальній доктрині проблема гідності розглядається в широкому діапазоні від зачаття людини до її переходу до потойбічного життя. Відтак, гострими питаннями сьогодення є цінність людського життя в контексті як абортів, так і проблеми евтаназії; гідний рівень життя людей з обмеженими можливостями; проблеми глобальної соціальної та економічної нерівності тощо. Гідність особистості є невід'ємною рисою самого особистісного існування людини, що пов'язана не лише з розумністю і свободою, тому гідність мають навіть інваліди та інші неповносправні люди у світлі світського права.

Здійснено аналіз християнського розуміння категорії «рівність» у діалектиці соціального й антропологічного. Показано, що в християнській антропології рівність набуває онтологічного вияву відповідно до вчення про людину як образ та подобу Бога. Розкрито еволюцію уявлень про рівність від початку християнства до сьогодення. Розкрито складний взаємозв'язок соціального й антропологічного в цьому процесі. Доведено, що основною характеристикою еволюції уявлень про рівність є перехід від утвердження рівності людей лише в антропологічному контексті як рівної можливості в досягненні Царства Божого до винесення уявлень про рівність за межі дихотомії антропологічного та соціального й утвердження рівних прав та можливостей людини і в соціальній площині.

Оголосивши, що людина є образом та подобою Бога, християнство визначило рівність усіх перед Богом, виходячи з антропологічних засновків, що вказує на існування онтологічної рівності людей, через їхню належність до єдиної створеної Богом людської природи. Проводячи аналогію між рівністю

іпостасей Святої Трійці, які перебувають у повноті особистісного взаємного спілкування в Любові, християнство стверджує і телеологічну цілісність та узгодженість кожної людини. Водночас, із метою уникнення тенденцій абсолютизації індивідуальності, в християнстві образ Святої Трійці в людині розуміється і тлумачиться нерідко не в контексті вияву його в окремій людині, а в різноманітних людських об'єднаннях, в яких люди перебувають у спілкуванні. Таке розуміння образу Божого в людині може називатися соціальною аналогією і має тісний зв'язок із трансформаціями суспільного розуміння категорії «рівність».

Наступними гострими питанням сучасного світу, які тісно пов'язані з категорією рівності, є проблеми релігійних та сексуальних меншин, аборти, евтаназія, расова дискримінація тощо. Це питання, які сколихують сьогодні суспільства на усіх рівнях їхнього функціонування. Зокрема, доволі резонансною була нещодавно висловлена, в межах документального фільму «Франческо», позиція Папи щодо легалізації одностатевих союзів. Якщо слідувати інтегральній лінії Церкви щодо рівності людини у всіх її сферах буття та базувати свої міркування на тому, що образ Божий властивий кожній людині, означена позиція є доволі закономірною. Але офіційне вчення Католицької церкви є все ще далеким від такої релятивізації вчення про природу людини.

Серед програмних документів Католицької церкви варто виділити такі: енцикліка папи Павла VI «*Humanae vitae*» (1968), «Хартія працівників охорони здоров'я» (1994), підготовлена Папською радою з апостольства серед працівників охорони здоров'я, та енцикліка папи Івана Павла II «*Evangelium vitae*» (1995). Повага до людини, її цінності детермінує і проблему співвідношення багатих і бідних суспільств, розподілу ресурсів між ними, що в останні десятиліття набуває щоразу більшого контрасту, зрештою, глобальна пандемія 2020-2021 рр. це виразно підкреслює. Енцикліка «*Evangelium Vitae*» визначає кордон між культурою життя та культурою смерті, ідентифікатором якого є відношення до цінності людського життя. З перспективи часу можемо резюмувати, що питання контролю над народжуваністю до сьогодні є одним із дразливих та дискусійних, а в деяких країнах позиція щодо інтегрального

бачення людської особистості може наражатися навіть на переслідування через порушення концепції влади. Апостольська Столиця з ініціативи Папської ради у справах душпастирства служби охорони здоров'я підготувала «Хартію працівників служби охорони здоров'я» (1994) у межах діяльності Папської академії *Pro vita* (За життя) та за узгодженням із Конгрегацією у справах доктрини віри, адже положення цього документу повинні бути згідними з віровченням.

Сумніви у класичному вченні про обов'язок збереження людського життя від зачаття до природної смерті висловлювалися окремими теологами, але не були підтримані християнськими інституціями та лідерами. Православні та протестантські церкви активно використовували католицьке соціальне вчення та богословську антропологію для біоетичних концепцій. При цьому православні вписували ідеї класичної християнської біоетики в теорію євхаристійного способу життя, а протестанти – у бачення людської діяльності як здійснення *Missio Dei*.

В цілому, оцінюючи здобутки та небезпеки розвитку біотехнологій, Православна церква базує свої підходи і вчення на уявленні про життя як безцінний дар Божий та на розумінні людини, яка має невід'ємну свободу та богоподібне достоїнство людської особи, яка покликана до обожнення, тобто до причастя Божого єства. Відтак, у контексті християнської антропології проблема феномену життя вирішується теоцентрично – джерелом життя людини та кінцевою його метою є Бог. Розглядаючи проблему абортів, першочергово акцентується увага на тому, що зародження людини є даром Божим, тому з моменту запліднення будь-який замах на життя майбутньої людської особи є злочином, в християнському контексті – гріхом. Процес зародження людського життя описується як творчий акт Бога. На розумінні життя як творчого акту Бога базується і заборона абортів. Разом із тим, постійні твердження РПЦ з 2008 року, що гідність людини має бути обмеженою на користь більших цінностей підважує православну біоетику, веде до знецінення особистості, до нехтування цінністю людського життя, що практично виявляється у тому, що саме ця релігійна організація виявилася серед лідерів порушення карантину під час пандемії.

Питання контрацепції та можливості застосування нових біомедичних методів у процесі зародження людського життя порушує значно ширше коло питань, серед яких свобода людини, яка за умов неправильного її використання може протидіяти задуму Бога щодо продовження людського роду, що є однією з головних цілей шлюбного союзу. Водночас, поширення ідеології так званих репродуктивних прав, що пропагується нині на національному та міжнародному рівнях створює умови для ставлення до людського життя як до продукту, який можна обрати за власними схильностями і яким можна розпоряджатися нарівні з матеріальними цінностями, що суперечить християнському розумінню життя як дару Бога. Відтак, продовження людського роду шляхом, який порушує цілісність шлюбного союзу, зокрема донорство статевих клітин, сурогатне материнство тощо, тобто використання репродуктивних методів поза контекстом благословенної Богом родини стає формою богоборства, здійснюваного під виглядом захисту автономії людини та хибно зрозумілої свободи особи. Оцінюючи здобутки генної інженерії церква акцентує увагу і на небезпеках, які вона може породити, зокрема, оскільки, генна терапія статевих клітин пов'язана із зміною геному в низці поколінь, то «може спричинитися до непередбачуваних наслідків у вигляді нових мутацій та дестабілізації рівноваги між людським суспільством і навколишнім середовищем», а зловживання генетичною інформацією може спровокувати різного роду дискримінації. Але підкорення вимоги від особистості пожертвувати власною свободою заради цих ідеалів або культурно-цивілізаційних цінностей, підривають оцінку особи як абсолютно цінною, що робить православну біоетику самосуперечливою у своїх теоретичних основах.

На початку XXI століття відбувається значне оновлення християнської антропології та біоетики через нові трансформації у християнському богословському світогляді та офіційному вченні церков. Соціальне вчення Католицької церкви виникло спочатку як відповідь на виклики індустріального суспільства кінця XIX століття. Розцінюючи соціалістичну утопію як виклик для природи людини, Католицька церква запропонувала низку принципів (справедливості, солідарності, субсидіарності), які мали сприяти збереженню

приватної власності, розвитку співробітництва між класами, оновленню родини та місцевих спільнот. Виклики Другої світової війни змусили звернути увагу на гідність особистості як основоположний принцип для соціальної доктрини. У 1960-ті роки захист принципів біоетики відбувається вже не з посиланнями на норми природного закону, а виводиться із дотримання принципу гідності особи. Якщо раніше заклики дотримуватися норм етики і біоетики підкріплювалися посиланнями на необхідність досягати загального блага, то з 1960-х років саме це загальне благо починає інтерпретуватися як всебічний розвиток особистості та наявність належних умов для такого розвитку. Намагання захистити особистість і родину від релятивізації та знецінювання в кінці 1960-х років привело католицьку соціальну доктрину до ризикованого кроку – сакралізації особистого й родинного життя людини. Піднесення духовного, душевного і тілесного існування особистості та родини до статусу священного дозволило розвинути спекуляції не лише щодо недопустимості евтаназії та абортів, а й привело до вимог відмовитися від контрацепції та розуміння дітонародження як основної мети існування родини й особистості. При цьому в кінці 1960-х більшість католицьких експертів у сфері біоетики виступали за допустимість контрацепції та наголошували на відсутності аргументів на користь відмови від контролю за народжуваністю. Однак, папа Павло VI видав енцикліку про контроль над народжуваністю «*Humanae vitae*» 24 липня 1968 року, що заклала основи для сучасної консервативної версії християнської біоетики. Нові аргументи на користь цієї версії біоетики запропонував папа Іван Павло II у своїй енцикліці «Євангелія життя», виданій 25 березня 1995 року. В протистоянні світоглядному релятивізму папа наново розкриває фундаментальні питання, що стосуються цінності, гідності й недоторканості людського життя.

Папа Бенедикт XVI визнав, що самої по собі апеляції до природного закону і до гідності особистості недостатньо для підтримання і розвитку соціальних відносин у дусі гуманізму та норм соціального вчення. Особистості та спільноти потребують любові як надприродного соціального мотиву для збереження значення моральних норм для економіки, політики, соціального життя.

Папа Франциск наголошує на визначальному значенні віри та любові для розвитку соціуму після глобальної кризи 2008 року. Водночас, зростають етичні вимоги, які соціальне вчення церкви за часів папи Франциска висуває як основу для політики й економіки. Особливо великим новаторством відрізняється енцикліка «Fratelli tutti» («Усі брати», або, радше, «Усі брати і сестри»), оприлюднена 4 жовтня 2020 року. Серед іншого, вчення цієї енцикліки про братерство і суспільну дружбу мало стати відповіддю Церкви на виклики, пов'язані з епідемією Covid-19. Надзвичайна ситуація вимагає нагадування християнського вчення про гідність особистості, і навіть поглиблення цього вчення через радикалізацію етичних вимог. Оцінка того, що в сучасних суспільних дискусіях більше відповідає гідності людини можлива, оскільки Церква та богослови спираються на природний розум, людське самопізнання, біблійний погляд на високе покликання людини, біблійне свідчення про Втілення. Соціальне вчення Церкви повинне сприяти утвердженню розуміння гідності особистості, допомагати правильному самопізнанню, оскільки це частина місії Церкви з євангелізації. Нові випробування та все більш очевидні недоліки ліберального капіталізму вимагають історичних трансформацій у напрямку більш гармонійного суспільства. Сьогодні зростає ризик відродження впливу ідеологій закритості, національного егоїзму, ідеологій релігійного та культурно-цивілізаційного протистояння. Водночас, ідеї відкритості монополізовані неоліберальними ідеологами, як і гасла захисту прав людини. Однак, саме християнське соціальне вчення, антропологія та біоетика здатні пропонувати цілісні системи відкритості й захисту прав особистості. Діалог має стати тим способом життя, в якому ідентичність особистостей та спільнот зберігається та розвивається.

Абсолютизація значення гідності особистості, захисту класичних прав людини, пошук забезпечення прав спільнот, відстоювання мирного діалогу як загального способу існування для людства, розвиток культури солідаризму, зростання значення любові – все це важливі маркери пошуків нової соціальної етики, нової діалогічної антропології, нової біоетики. Деякі релігійні лідери та богослови визнають гідність особистості лише тоді, коли вона має певні

переконання, певний світогляд, не чинила гріхів. Папа Франциск наголошує на тому, що гідність особистості є невід'ємною і не може бути ніяких причин для того, щоб заперечувати наявність повноти цієї гідності у кожної людини. Визнання надприродних джерел для етичного визнання абсолютного значення особистості іншого саме по собі не може гарантувати торжества ідеалів християнського гуманізму. Адже релігійні джерела можуть підштовхувати не лише до пошани гідності іншого, а й до заперечення такої гідності. Папа дотримується об'єктивного ідеалізму, але визнає важливість інтерсуб'єктивного прояву істини щодо абсолютної гідності людини. Все це дозволяє папі конституювати його специфічний релігійний гуманізм, який підкреслює важливість усіх різновидів ірраціонального та раціонального пізнання моральних об'єктивних засад для визнання гідності іншого, але при цьому вважає цю гідність абсолютною самоцінністю, а її засади – вічноіснуючими незмінними в історії трансцендентними основами. Недоліком усіх цих розмірковувань залишається есенціалізм у розумінні людини, який заважає розкритися у повноті екзистенційним та інтерсуб'єктивним засадам гідності людини. Папа підкреслює, що навіть при прийнятті у суспільному світоглядному діалозі ідеї про гідність і права людини як самоочевидної і не потребуючої ніяких засад (а саме на цьому наголошує сучасна філософія права та теорія інтерсуб'єктивної комунікації), віруючі повинні залишатися есенціалістами у розумінні людини та її гідності. Таким чином, реалії комунікативного суспільства визнаються, але при цьому папа зберігає вірність есенціалізму в розумінні гідності людини, і саме цей есенціалізм понтифік намагається обґрунтувати, звертаючись до фідейстичних та раціоналістичних аргументів, до теорій інтерсуб'єктивного й об'єктивного соціального і метафізичного порядку.

Новітні антропологічні виклики, зумовлені розвитком біотехнологій, загострили питання відношення людини до власного тіла. В енцикліці «*Laudato si'*» папа Франциск продовжує розвивати категорію Іншого як необхідну складову людської природи, покликаної до здійснення себе у зустрічі з Іншим. Понтифік, зокрема, наголошує на тому, що «навчитися приймати власне тіло, дбати про нього та шанувати його значення є суттєвим елементом екології

людини». Але найсуттєвішою антропологічною основою, на якій повинна базуватися як і екологія людини, так і розвиток біоетики, є любов, оскільки лише досконала Любов здатна змінювати світ і людину на краще. Любов, як фундамент, на якому будується «вся реальність та її остаточне призначення», відіграє вирішальну роль у преображенні людини, оскільки тією мірою, якою людина здатна відкритися Любові, буття людини себе переростає і лише в Любові можливо прийняти у себе Іншого, щоб жити в Іншому. В такому стані любові порушені питання перетворення людського духу на благо споживання унеможливується й утверджується відношення до усіх форм людського життя (ембріон, юність, старість, хвороба тощо) з любов'ю і «захист невинного ненародженого» стає «чимось зрозумілим, рішучим і пристрасним, бо на карті стоїть гідність людського життя, що завжди є священним», і однаково священним є життя вбогих, які вже народилися, що борсаються серед злиднів, покинутості, виключення, торгівлі людьми, прихованої евтаназії хворих і похилих віком, позбавлених опіки, нових форм рабства та будь-яких форм відкинення.

Оновлення богословської антропології та соціального вчення про біоетичні проблеми відбувається у Православній церкві у зв'язку з новими документами Всеправославного собору 2016 року та Вселенської патріархії 2020 року. В питаннях біоетики загострюється споконвічна християнська проблема свободи волі людини та узгодження її волі з волею Бога, вибір між людською незалежністю у праві на ствердження власного життя за власними правилами та уподобаннями та необхідністю узгодження власного вибору із правилами, прописаними іншою Істиною. В суспільному контексті акцент здійснюється на свободі людини реалізовувати її життя у спосіб властивий її уподобанням, оскільки її свобода та її унікальність є її найсуттєвішим правом. Християнські конфесії в цілому та Православ'я зокрема, утверджуючи ті ж самі цінності людського духу, проте, базуються на традиційних уявленнях про сутність людини, її стосунки з іншим та Богом, не враховуючи реалій часу, темпи змін якого з неминучістю породжують і нову людину, якої Православна церква намагається уникнути.

Розвиток біомедичних наук загострює декілька ключових питань людського духу, зокрема: 1) проблема меж людського життя (абортів, евтаназії); 2) проблема відношення до людини як до біологічного матеріалу, до продукту (штучні запліднення тощо); 3) проблема феномену людської особистості (вплив на біологічні процеси з метою зміни статі тощо). Осмислення християнством означених питань здійснюється у двох напрямках – у богословських рефлексіях щодо природи людини та у взаємодії церков із державою та суспільством.

В контексті богослов'я концептуалізація підходів до проблемного поля біоетики з позицій християнського віровчення відображена в соціальних доктринах церков та низці документів, пов'язаних з окремими питаннями біоетики. Зокрема, в українському контексті ключовими документами, в яких розкривається позиція церкви щодо питань біоетики є «Основи Соціальної Концепції Руської Православної Церкви» (2000), «Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини» (2008) та «Концепція Української Православної Церкви щодо розвитку паліативної допомоги в Україні». Але ці та подібні документи залежать від католицького соціального вчення та розвитку католицької богословської антропології – саме вони й надають теоретичні основи для християнської біоетики, визначають основні її цінності, принципи, практичні настанови.

Виявлено, що вчення про людину ніколи не було окремою проблемою теології, і, отже, формувалось паралельно і в рамках основних положень християнства. В цілому, залишаючись на спільних позиціях, кожна конфесія визначає власне фундаментальне джерело походження антропологічних ідей, не беручи до уваги складний і суперечливий шлях взаємопроникнення ідей давньогрецької філософії та християнства. Автор показує шлях формування основних антропологічних уявлень від понять Старого Завіту до Нового Завіту, які отримують своє остаточне оформлення лише у працях апологетів християнства, вихованих логікою та культурою мислення античної філософії. Таким чином, зародження нової світоглядної антропологічної парадигми, яка залишається однією з найпопулярніших і дискурсивних у сучасному світі,

відбувається в рамках діалогу між давньогрецькою філософською думкою та старозавітними ідеями.

Традиційне християнське вчення наголошує на богоподібній гідності людини як єдиної у світі істоти, створеної «за образом і подобою Божою» (Бут. 1:26). Якщо «образ» постає як те, що людина отримала при створенні її Богом, свідчить про відображення в людській природі Божественної природи Абсолюту, то «подоба» – це те, що повинна людина досягнути через вдосконалення, трансценденцію, щоб відповідати нашому покликанню стати причасниками Божественної природи. Поняття людської гідності має не тільки онтологічний, але й глибинний духовно-моральний, трансцендентальний зміст, що зумовлює особливе значення принципу людської гідності в контексті християнської духовної традиції.

Здійснено аналіз християнського розуміння гідності людини. Розкриваються біблійні джерела та засновки розуміння гідності як онтологічної складової людини, її образу й подоби Бога. Показано, що гідність особи невід’ємна від розуміння її прав і свобод, а тому, боротьба за гідність та права людини є обов’язковою частиною проповідування істин християнства. Розвиток християнських уявлень про гідність людини підготував появу та розвиток європейського гуманізму, що з необхідністю призвело до створення гідних умов життя людини. В християнстві розуміння прав людини нерозривно пов’язане з відповідальністю, справедливістю, милосердям, свободою та любов’ю до ближнього.

Головним для сучасного соціального вчення стає принцип абсолютної цінності гідності людської особистості, який всебічно обґрунтовується. Соціальне вчення та богословська антропологія визнають, що для сьогоденного соціального дискурсу абсолютність гідності людської особистості неочевидна, особистість все більше редукується до індивідууму, яким можна маніпулювати, знищуючи природний контекст життя, яким для особистості завжди були спільноти.

Християнська антропологія переживає принципове оновлення через визнання того факту, що людина самим своїм способом існування є діалогічною

істотою, а, отже, відкрита до спілкування з Богом та іншими людьми. Як стверджує Й.Тішнер, після Другого Ватиканського собору християнство ставить у центр свого світогляду діалог Бога та людини, долаючи обмеженості традиційних теоцентризму та антропоцентризму.

Наголошується на тому, що католицька богословська антропологія та соціальне вчення надають найбільш розвинутий теоретичний фундамент для християнської біоетики. Відбувається це тому, що сучасний католицизм, особливо в офіційному вченні римських пап притримується вчення про абсолютну гідність особистості, при чому остання розуміється як цілісний суб'єкт, що завжди має не лише душу, але і тіло. І причетність до божественного розповсюджується як на духовну, так і на матеріальну складову людини. Із абсолютної гідності особистості виводяться твердження про моральні обов'язки щодо збереження життя. Але православна богословська антропологія і соціальне вчення також стають на початку XXI століття підставою для формування як радикально ліберального вчення щодо біоетичних проблем, так і для просування фундаменталістичних ідей щодо необхідності підкорення особистостей загальним нормам і цінностям, повелінням церковної та світської влади.

Внесок християнської антропології у вирішення складних питань людського духу та життя, у відстоювання цінності людського особистості, у протистояння згубним тенденціям перетворення людини на товар є безсумнівним. Водночас, діалог суспільства та християнства у напористому поступі біотехнологій ще не розкритий повністю.

СПИСОК ВИКОРАСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрес Х.-Р. Ф. Биологические завещания. Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Москва: Издательство Францисканцев, 2009, с. 29-38.
2. Антисери Д., Реале Дж. (2001) Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. – СПб.: Пневма.
3. Антоний Сурожский. Материя и Дух. М. 2011. – 272 с.
4. Антоний Сурожский. Вопросы медицинской этики. – [Электронный ресурс]: <http://www.mitras.ru/trudy/12.htm>
5. Антоний Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 984 С.
6. Антоний Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2002. – 1112 С.
7. Антропологічний код української культури і цивілізації (у двох книгах) 2020 / О. О. Рафальський (керівник авторського колективу), Я. С. Калакура, В. П. Коцур, М. Ф. Юрій (науковий редактор). Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. Книга 1.
8. Аржаковский А. Что такое Православие? / А.Аржаковский. – К. : Дух і Літера, 2018. – 608 с.
9. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 1 / А.Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2013. – 452 с.
10. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 2 / А.Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2014. – 560с.
11. Аржаковський А. Чи можливе реформування православ'я? / Антуан Аржаковський, диякон Микола Денисенко. – К. : Дух і Літера, 2017. – 88 с.
12. Афанасий Александрийский, св. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти / Св. Афанасий Великий // Восточные отцы

- и учителя церкви IV века: Антология в 3 т. – М.: МФГИ, 1998. – Т.1. (608 с.).
13. Бабич В.В. Христианский концепт личности как основополагающий компонент моральной проблематики современной биоэтики. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskiy-kontsept-lichnosti-kak-osnovopolagayuschiy-komponent-moralnoy-problematiki-sovremennoy-bioetiki>
 14. Бальтазар, Ганс Урс фон. Принципы христианской этики : пер. с нем. / Г. У. фон Бальтазар, Й. Ратцингер, Х. Шюрман. - М. : Библейско-Богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2007. - 83 с.
 15. Барбери П. Аборт: христианская точка зрения / Пьеро Барбери. Галичина: СЦДБ 2003 . 40 с.
 16. Барбо Ф.Р. Очерки философии человека. Гатчина: СЦДБ, 2003. – 272 с.
 17. Баумейстер А. Філософія права. Вінниця: О. Власюк, 2007. – 224 с.
 18. Бенедикт XVI. Енцикліка Caritas in Veritate («Любов у правді»). // Соціальні документи Церкви (1891-2015). Львів: Свічадо, 2020. – с. 408-476.
 19. Бенедикт XVI. Энциклика «Deus Caritas Est» (Бог есть Любовь) / Бенедикт XVI. – Гатчина : СЦДБ, 2006. – 79 с.
 20. Бенедикт XVI. Энциклика Caritas in Veritate / Бенедикт XVI. – М. : Изд–во францисканцев, 2009. – 112 с.
 21. Бинцаровский, Д. История современного богословия Издательство: Евангелие и Реформация. 2016. 512 с.
 22. Бичко Б.І. (2003) Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Дніпропетровськ.
 23. Блаженный Августин. Исповедь / пер. М.Е. Сергеенко // отв. ред. Н.Н. Казанский. Санкт-Петербург : Наука, 2013. 373 с.
 24. Блаженный Августин. Творения : в 4 т. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 4 : О граде Божиим, книги XIV-XXII. 595 с.
 25. Блехшмідт Е. Збереження індивідуальності / Еріх Блехшмідт. Львів:

- Видавництво Українського Католицького Університету 2003 . 119 с..
26. Богословие личности. Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко.. М. : Издательство ББИ. 2013. 271 с.
 27. Бойко І. Біоетика (скрипти для студентів) / І. Бойко. — Львів: УКУ, 2008. — 180 с.
 28. Бойко І. Ідентичність і статус людського ембріона у сучасних біотичних дискусіях / І. Бойко // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Сер. : Філософія. - 2011. - Вип. 8. - С. 217-229.
 29. Брек И. Священный дар жизни / Протоиерей Иоанн Брек. М.: Паломникъ 2004 . 399 с.
 30. Варфоломей, Вселенский Патриарх 2019. 'Православие и права человека', Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, с. 127-140.
 31. Варфоломій, Вселенський Патріарх 2011. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі, пер. з англ., Київ: Дух і літера, 360 с.
 32. Василевич Н. Любовь к ближнему: как христианские церкви Германии помогают беженцам. Электронный ресурс <https://www.dekoder.org/ru/gnose/hristianskie-cerkvi-germanii-bezhenci>
 33. Васильєва І.В. Людина у релігійному вимірі: монографія /І. Васильєва/ К.: Книга плюс. – 345 с.
 34. Васильєва І.В. Релігія та освіта в контексті духовного становлення сучасної людини // Практична філософія, № 1 – 2014 (№51). – С.157-163.
 35. Васильєва І.В., Вакуленко Г.О. Питання людської гідності у християнській духовній традиції // Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В.Ф. Войно-Ясенецького). – К.: НМУ ім. О.О.Богомольця, ВР ІФ Г.С. Сковороди НАНУ, 2020. – С. 12-14.
 36. Вегас, Хосе Марія. Основы христианской этики / Х. М. Вегас ; Рус. христ. гуманит. акад. - СПб. : Изд-во СПбГУ : Изд-во РХГА, 2007. - 170 с

37. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз; [пер. с англ]. – М. : Фонд Лютеранское наследие, 2002. – 240 с.
38. Вековщина С. В. Биоэтика: начала и основания (философско-методологический анализ) / С. В. Вековщина, В. Л. Кулиниченко. — К.: Сфера, 2002. — 152 с.
39. Ви – світло світу. Документ Папи Франциска, присвячений боротьбі з сексуальними зловживаннями у церкві. Режим доступу: <https://jesuits.org.ua/?p=2917&fbclid=IwAR0w3dVe0ddaaS1M2KJyQIxnedSSpLE9mhOnvhQEPc96PKmlrxwoUf2dSKQ>.
40. Вінницьке «Вікно життя» при монастирі Сестер-Каносіянок врятувало дитину https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/14725-vinnicke-vikno-zhittya-pri-monastiri-sester-kanosiyanok-vryatovalo-ditinu.html
41. Священна конгрегація у справах доктрини і віри. *Декларація про скоєння абортів* // Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю: *вибране від Лева XIII до Івана Павла II*, том II. Львів 2002, 121-142.
42. Гаврилюк Т. Антропологічні аспекти в енцикліці Папи Франциска «Світло віри». Україна – Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. // Українське релігієзнавство. – № 73. – К.: УАР, 2015. – С. 220 – 224.
43. Гаврилюк Т.В. (2015) Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. докт. філос. наук: Київ: Інститут філософії імені ГС Сковороди НАН України
44. Гаврилюк Т.В. 2013. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття, Київ: ТОВ «НВП «Інтерсервіс». 320 с.
45. *Гаврилюк Т. Католицький антропологізм в контексті соціокультурних реалій України / Т. Гаврилюк // Українське релігієзнавство. - 2013. - № 66. - С. 390-398.*
46. Гартман Н. Этика. СПб: «Владимир Даль», 2002. – 708 с.

47. Головин С.Л. По образу и подобию. Происхождение, сущность и предназначение человека/ Сергей Головин. – К. : Книгоноша, 2016. – 334 с.
48. Горкуша О. Революція Гідності як об'єднуючий чинник українських конфесій і специфічний вияв екуменізму / О. Горкуша, Л. Филипович // Українське релігієзнавство. - 2015. - № 73. - С. 43-51. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2015_73_9
49. Григорий Нисский. (2002). Об устройении человека. <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>
50. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. Книга 2. Электронный ресурс https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskiy/opроверzhenie-evnomija/2
51. Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11 / В. П. Грицишин. – К., 2017. – 180 с.
52. Губман Б.Л. Неотомистская антропология и ее эволюция // Буржуазная философская антропология XX в. – М., 1986. – С. 264-278.
53. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. – М.: Высшая школа, 1988. – 190 с.
54. Дамаскин (Папандреу). Православие на пороге третьего тысячелетия / Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). – К. : Альтернативи, 1999. – 288 с.
55. Дар життя (Donum vitae). Інструкція про повагу до людського життя та його початку і гідність продовження людського роду. Електронний ресурс. Режим доступу <http://zdorovia.ugcc.org.ua/instruktsiya-dar-zhyttya/>
56. Декларація прав людини та громадянина 1789. Електронний ресурс <https://constituante.livejournal.com/10253.html>
57. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату “Церква і світ на початку третього тисячоліття” [Електронний ресурс] / РІСУ. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/.
58. Держава і церква в Україні – 2019: підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). – Київ, 2019. – 69 с.

59. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Перевод с греческого. — М.: Глаголь, 1994.
60. Дойчак Максим. Ідея гідності у християнській патристиці. / Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Випуск 18. С. 36 - 42
61. Документи Другого Ватиканського собору. - Львів: Свічадо, 1996.
62. Ендшю Д. Секс та релігія. Від балу цноти до благословенної гомосексуальності (Даг Ейстейн Ендшю. Львів, 2017. – 303 с.
63. Енцикліка Папи Франциска СВІТЛО ВІРИ (LUMEN FIDEI) – [Електронний ресурс]: Режим доступу до документу http://oranta.org/index.php?id=1342&Itemid=58&option=com_content&task=view
64. Енцикліка Пія XII, Summi Pontificatus, 1939 р. <http://christking.com.ua/enciklika-piya-xii-summi-pontificatus-1939-r/>
65. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / В. Єленський. – Львів : В-во УКУ, 2013. – 504 с.
66. Загальна декларація прав людини. Електронний ресурс https://old.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=82:1&catid=47:un&Itemid=74&lang=ru.
67. Зизиулас Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012.
68. Зинковский (Иеромонах Мефодий). «Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ... докт. богословия / Иеромонах Мефодий (Зинковский). – СПб., 2014. – 721 с.
69. Зоргдрагер Х. Гендеризация границ и границы против гендера: феминизм и политическое богословие в «постмайданной» Украине // Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва:

- Издательство ББИ, 2019. с. 305-334.
70. Иоанн Дамаскин, св. (1992) Точное изложение православной веры. Москва. http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera2_12.html
 71. Иоанн Павел II. Fides et ratio («Вера и разум») / Пер. с польск. Е.С. Твердословой // Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения. Т. II. М: Изд-во францисканцев, 2003. – сс. 207-307.
 72. Иоанн Павел II. Личность и поступок / Пер. с польск. Е.С. Твердословой // Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения. Т. I. М: Изд-во францисканцев, 2003. – сс. 61-449.
 73. Іван Павло II. Сімейне співжиття. Апостольське післясинодальне повчання про завдання християнської родини в сучасному світі, 22 листопада 1981 р. / Іван Павло II. — Ватикан, 1981. — 120 с
 74. Йоан Зізіулас. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр.; [пер. з англ.]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.
 75. Йоанн Павло II. 1989. Redemptor hominis. Енцикліки Вселенського Архиєрея Івана Павла II. Рим-Торонто: Вид-во оо. Василіян. – С.7-65. Доступно: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/7950/file.pdf>
 76. Йоанн Павло II. 1995. Evangelium Vitae. Енцикліка. Доступно: http://www.pro-life.vinnica.ua/personaggi/evangelium_vitae.pdf [25 Січень 2021].
 77. Каллист (Уэр) Православная церковь. М.: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2001. – 247 с.
 78. Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Свічадо, 2002. – 772 с.
 79. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – 336 с.
 80. Керн Киприан, Арх. Антропология святителя Григория Паламы. – М., Паломник, 1996.
 81. Кислий А. О. Суспільний ідеал у сучасному християнстві : монографія. Чернігів : Десна Поліграф, 2020. 348 с.
 82. Клапсис Э. Права человека и православная церковь в глобальном мире. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко,

- Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 165-185.
83. Кленнер Г. От права природы к природе права / Пер. с нем. Т. Бекназар-Юзбашева. М.: «Прогресс», 1988. – 320 с.
 84. Комментарий: Помощь беженцам - миссия христиан // Made of minds
 Электронный ресурс
<https://www.dw.com/ru/%D0%BA%D0%BE%D0%BC%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B9-%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%89%D1%8C-%D0%B1%D0%B5%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B0%D0%BC-%D0%BC%D0%B8%D1%81%D1%81%D0%B8%D1%8F-%D1%85%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD/a-18704317>
 85. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
 86. Коцур Т. о. Тимофей, Папа Франциск про завдання глобальної біоетики.
 Электронный ресурс. Режим доступа:
<https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2018-06/papa-francysk-pro-zavdannya-globalnoyi-bioetyki.html>
 87. Ксаверій Кнотц. Секс, якого не знаєте. Для подружніх пар, які люблять Бога.
 – Львів: «Свічадо», 2010. – 224 с.
 88. Кучера Т. *Біоетика: огляд найактуальніших проблем* / Т. Кучера //
 Університетська кафедра. - 2014. - № 3. - С. 67-91.
 89. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю.
 Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.
 90. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Ганс Кюнг, пер. с нем. А.Б. Григорьева /
 Путь. – 1992. - №2. – С. 144- 159.
 91. Лалонд М. Какой должна быть биоэтика? Лексикон. Дискуссионные темы и
 неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Москва:
 Издательство Францисканцев, 2009, с. 297-315.
 92. Лев XIII. *Regum novarum* («О новых вещах») // Энциклики Его Святейшества
 Папы Римского 1891, 1981, 1991 годов о труде и человеческой

- жизнедеятельности, нравственности и морали. К.: Институт праксеологии, 1993. – сс. 59-106.
93. Лейн Д.А. 2007. Учение о воплощении: человеческое и космическое измерения// Современное католическое богословие. Хрестоматия, Москва: ББИ св. апостола Андрея, с.231-259.
 94. Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Москва: Издательство Францисканцев, 2009. – 1113 с.
 95. Лобкович Н. Размышления о декларации *Dignitatis humanae* // Лобкович Н. Вечная философия и современные размышления о ней. М.: Signum Veritatis, 2007. – с. 250-263.
 96. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / П. Лобье // [пер. с фр. Л. Торчинского]. СПб.: Алетейя, 2001. – 412 с.
 97. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просветит. асоц. «Путь к Истине»]. – К., 1991. – С. 97-259.
 98. Лукас Р. Біоетика для кожного / Рамон Лукас. Львів: Свічадо 2007 . 176 с.
 99. Моральне богослов'я: Біоетика. Ігор Бойко. УКУ. – 48 с.
 100. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Электронный ресурс https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/duhovnye-besedy/
 101. Макдонах Э. Церковь в современном мире (*Gaudium et spes*) // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007. – сс. 327-355.
 102. Макиамара В. Основы изучения христианской морали // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007. – сс. 423-442.
 103. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
 104. Максим Исповедник (1992) Четыре сотни глав о любви. Извлечение из Добротолюбия т. 3, издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html

105. Малахов В.А. Этика: Курс лекцій. – 3-тє вид. – К.: Либідь, 2001. – 384 с.
106. Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000.
107. Мартинетти Дж. Человек, Бог, Вселенная (основания для веры сегодня). М.: «Христианская Россия», 2001. – 295 с.
108. Масленникова Г. 2002. Биоэтика// Католическая энциклопедия. Том I: А – З, Москва: Издательство Францисканцев, с. 588-590.
109. Мелина Л. Нравственное действие христианина. М.: «Христианская Россия», 2007. – 333 с.
110. Мерфи, Нэнси. О нравственной природе вселенной [Текст] : богословие, космология и этика / Н. Мерфи, Д. Эллис; Пер. с англ. Н. Новикова, Науч. ред. С. Фоломешкина. - М. : Библейско-Богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2004. - 285 с.
111. *Мондін Б. Етика і політика. – Жовква : Місіонер, 2017. – 248 с.*
112. Москаленко В. Ф. Біоетика: філософсько-методологічні та соціально-медичні проблеми / В. Ф. Москаленко, М. В. Попов. — Вінниця: Нова книга, 2005. — 218 с.
113. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори / Упорядник А. Колодний. К., 1999. – 387 с.
114. Мчедлов М.П., Митрохин Л.Н. Логинов А.В. О социальной концепции русского православия / Под. общ. ред Мчедлова М.П.. М.: Республика, 2002. – 399 с.
115. На Харківщині відкрили соціальний центр для самотніх матерів https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/charity/77544/
116. О’Каллахан Д.Ф. Что «особенного» в христианской морали? // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007. – сс. 417-422.
117. О’Коннел Т. История нравственного богословия // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007. – сс. 443-459.
118. Ориген. (2001) О началах. Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер. с древнегреч.– М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков «Фолио».

119. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Электронный ресурс <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>
120. Остащук, І 2008. 'Католицька антропологія: контекст третього тисячоліття', Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки, Вип. XI, с. 105-110.
121. Павло VI 1968. Humanae vitae. Енцикліка. Доступно: <http://irs.ucu.edu.ua/dzherela/sotsialni-entsikliki/pavlo-vi-humanae-vitae-1968/> [25 Січень 2021].
122. Папа Франциск. Енцикліка Laudato si' («Славень будь») // Соціальні документи Церкви (1891-2015). Львів: Свічадо, 2020. – с. 477-573.
123. Папа Франциск. Радість Євангелія. Апостольське повчання. – Львів: Свідачо, 2014. – 221 с.
124. Папаниколау А. Преодолевая политическое несториянство: на пути к халкидонской политике. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 250-266.
125. Парпара А. Х. Т. Энгельгардт и его «Основания христианской биоэтики». URL: <https://bogoslav.ru/article/4863036>.
126. Пастирська конституція про Церкву в сучасному світі "Gaudium et Spes" (Радість і надія) https://znaimo.com.ua/Gaudium_et_Spes
127. Паччини Р. Новая парадигма здоровья. Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Москва: Издательство Францисканцев, 2009, с. 467-475.
128. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологии / К.Пашков – Режим доступа: https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf.
129. Пій XI. Casti Connubii. Litterae Encyclicae. Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html
130. Послесинодальное Апостольское обращение Amoris Laetitia Святейшего

- Отца Франциска О любви в семье. Retrieved from https://www.vatican.va/content/francesco/ru/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
131. Продан Т. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу. //Релігійна свобода на перехресті епох, країн і цивілізацій. С. 66-69. Електронний ресурс <https://uars.info/prints/rs/19/19.pdf>
 132. Пустовит С.В. Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ). – К.: Арктур – А, 2009. – 324 с.
 133. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней, пер.с англ., из-во: Академический Проект, Москва:2009 - с.30
 134. Ранер К 2006. Основание веры. Введение в христианское богословие, Москва: *ББИ св. апостола Андрея*. 662 с.
 135. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. – М.: ББИ, 2006. – 400 с.
 136. Рацінгер Й. (Венедикт XVI). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Пер. з нім. Н.Лозинської. – Жовква: Місіонер, 2009. – 420 с.
 137. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.) https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/
 138. Caritas in Veritate. Энциклика Верховного Понтифика Бенедикта XVI. Електронний ресурс http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
 139. Садковский Д. прот., Блаженный Августин как проповедник: историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1913. 393 с
 140. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. – К.: ВД «Авіцена», 2010.
 141. Святий і Великий Всеpravославний Собор. Документи. Крит, 2016. – К. :

- Дух і Літера, 2016. – 112 с.
142. Сгречча Э. Биотехнология: государство и фундаменталистские взгляды. Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Москва: Издательство Францисканцев, 2009, с. 39-51.
 143. Сгречча Э. Биоэтика: учебник / Э. Сгречча, В. Тамбоне. — М.: Библейско-богосл. ин-т святого Апостола Андрея, 2002. — 413 с.
 144. Седакова О. *Moralia* / Ольга Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.
 145. Силуянова И. В. Физика и метафизика смерти / И. В. Силуянова // Этика врачевания. Современная медицина и Православие. — М.: Изд-во Московского Подворья СвятоТроицкой Сергиевой лавры, 2001. — С. 32–41.
 146. Силуянова И. В. Человек и болезнь / И. В. Силуянова. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. — 208 с.
 147. Синодальний відділ з питань охорони здоров'я та пастирської опіки медичних закладів. Електронний ресурс: http://orthodox-medical.org.ua/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=26&Itemid=33.
 148. Скола А., Маренго Д., Лопес Х.П. Богословская антропология: Пер с итал. Ю. Ромашев. – М.: Христианская Россия, 2005. – 383 с.
 149. Скринник Н. 2010. ‘Етнічний модус національної ідеї в українському католицизмі ХХ століття’, Українське релігієзнавство, № 53, с.115-123.
 150. Соколов В.В. (1979) Средневековая философия. Москва
 151. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад: Троице-Сергиева лавра, 2006. – 400 с.
 152. Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998.
 153. Соціальна концепція Української Православної церкви. Електронний ресурс: <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ua>
 154. Соціально зорієнтовані документи УГКЦ (1989–2008) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во УКУ, 2008. – XXVIII + 711 с.
 155. Терешкевич Г. Т. Основи біоетики та біобезпеки: підручник. Тернопіль: ТДМУ, 2018. 400 с. 10. Блехшмідт Е. Збереження індивідуальності. Людина

- особа від самого початку. Дані ембріології людини / Е. Блехшмідт; пер. з нім. С. Матіяш; наук. ред. П. Гусак, З. Городенчук, О. Кука — Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. — 120 с
156. Тертуллиан. (2006) О свідетельстве души. http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/
157. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму / О.Р.Титаренко. – К., 2004. – 200 с.
158. Тишнер Ю. Избранное / Т. I: Мышление в категориях ценности / пер. с польского. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 432 с.
159. Тишнер Ю. Избранное / Т. 2 : Философия драмы; Спор о существовании человека / пер. Е. С. Твердислова ; сост., авт. послесл. Е. С. Твердислова. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. - 485 с.
160. Тішнер Ю. Переконати Господа Бога. З о. Юзефом Тішнером розмовляють Дорота Занько та Ярослав Говін. Дух і літера, 2017. – 272 с.
161. Тішнер Ю. Філософія драми. Дух і літера, 2019. – 304 с.
162. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім.І. Франка, 2014. – 416с.
163. Трухильо А. Л., кард. Предисловие. Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Москва: Издательство Францисканцев, 2009, с. III-XI.
164. Фейербах Л. Сущность христианства. Электронный ресурс https://royallib.com/book/feyerbah_lyudvig/sushchnost_hristianstva.html
165. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. – 352 с.
166. Филипович Людмила, Горкуша Оксана. Майдан і церква. Саммит-Книга, 2015.

167. Филоненко А. Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии. А. С. Филоненко, Харьков: Издатель Александр Савчук, 2018. 392 с.
168. Фіялковський В. Дар життя / Влодзімеж Фіялковський. Львів: Свічадо 2006 . 214 с.
169. Хайстин Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии, Венцель ван Хайстин. Издательство: ББИ, 2013. – 612 с.
170. Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. М.: Эксмо, 2019. – 368 с.
171. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Девид Харт. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
172. Хартия основных прав Европейского Союза, 2000. Электронный ресурс https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_524#Text
173. Хартия работников службы охраны здоров'я 1994. Доступно: <http://zdorovia.ugcc.org.ua/hartiya-pratsivnykiv-sluzhby-ohorony-zdorov-ya/> [25 Січень 2021].
174. Хейз, Ричард. Этика Нового Завета [Текст] : научное издание / Р. Хейз; Пер. с англ. Г. Ястребова. - М. : Библейско-Богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2005. - 688 с
175. Хёффнер Й. Христианское социальное учение / Пер. с нем. М.: Духовная библиотека, 2001. – 333с.
176. Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – Москва: Наук, 1991. – 120 с.
177. Поттер В.Р. Биоэтика: мост в будущее / Пер. с англ. Под. общ. ред. С.В. Вековшиной и В.Л. Кулиниченко. – К.: Видавець Вадим Карпенко, 2002. – 216 с.
178. Черній А.М. Онтологія духовності: Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі. – К.: Українські пропілеї, 1996. – 228 с.
179. Черноморец Ю. Учение о любви – фундамент социального учения Папы Бенедикта XVI. Электронный ресурс <http://orthodoxy.org.ua/node/4885>.
180. Чоловічий будинок святого брата Альберта; місце, де у безхатченках бачать людину <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/kaleidoscope/64136/>

181. Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті? / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45261/
182. Чорноморець Ю.П. (2010) Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схоларія. К.: Дух і Літера.
183. Чурсанов С.А. 2014. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 264 с.
184. Шауп В. Провідні етичні цінності в діяльності біоетичних комітетів лікувальних установ Європейського Союзу: Курс лекцій / В. Шауп. — Львів: Видавництво УКУ, 2011. — 56 с.
185. Шварц С. Моральна проблематика абортів / Стефан Шварц: Львів: Колесо 2008 . 327 с.
186. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту. К.: Дух і літера, 2005. – 340 с.
187. Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. – М.: Текст, 1998. – 271 с.
188. Энгельгардт, Х. Т. 2020. Мораль, традиция и благодать: переосмысление возможности христианской биоэтики. Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 38 (4), с. 44–66. URL: <http://www.religion.ranepa.ru/sites/default/files/2%20Engelhardt%20GRC%20%202020%20final.pdf>
189. Энцikliка Laudato si' Святейшого отца Франциска О заботе об общем доме http://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
190. Яннарас Х. (2005) Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной].]. – М., 2005. – С. 5 – 86.
191. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Х.Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогр. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С.87-400.
192. Яроцький П. Євроінтеграція чи єврорехристиянізація (або ж синтез секулярного і сакрального) / Україна і Ватикан. Серія збірників наукових

- праць. – Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи / за загальною ред. О.Береговського (гол. ред.), к.і.н. С.Побуцького, д.філос.н. С.Кияка, В.Дідуха, та ін. – Галич; Івано-Франківськ; Київ, 2011 – С. 8-10.
193. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / Яроцький П.Л. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.
194. Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology By John Chryssavgis and Aaron Hollander. - Режим доступу: <https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>.
195. Carrie Frederick Frost & Philip Mamalakis (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Marriage and Family. Retrieved from <https://youtu.be/XXkNkcDiVFw>
196. Vasylieva I., Mozgova N., Bilozor D., Hlushko T. The development of bioethics in the context of the christian spiritual tradition. AD ALTA: Journal of interdisciplinary research. Special issue, vol. 11, Issue 1, XV, 2021. – [Електронний ресурс]: <http://www.magnanimitas.cz/ADALTA/110115/PDF/110115.pdf>.
197. Chrissavgis J. Bartholomew. Apostle and Visionary. Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016.
198. Dunn J.D.G. (1998). The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>
199. Engelhardt H.T. The Foundations of Christian Bioethics. Lisse-Abingdon-Exton (Pa)-Tokyo: Swets & Zeitlinger, 2000.
200. Fratelli tutti. Енцикліка всі брати (брати і сестри) Святішого отця Франциска про братерство і суспільну дружбу. Переклав о. О. Кривобочок. – Львів: Єзуїти в Україні, 2020. – 125 с.
201. Gaudete et Exsultate (Радійте й веселіться). Апостольське напоумлення Папи Франциска

- http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
202. Pope Francis Foreword // Chrissavgis J. Bartholomew. *Apostle and Visionary*. Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016. – p. 11-13.
203. Greek Orthodox Archdiocese of America 2020. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви*. Доступно: <https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA> . [15 Грудень 2020].
204. Havryliuk Tetiana, Lukashenko Maryna. *Roman Catholicism in Ukraine: The Contemporary Situation, Social Acceptance, and Social Service*, Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 40 : Iss. 3 , Article 5. Електронний ресурс <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol40/iss3/5/>
205. Jaworski M, kard. 2003. 'Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga', *Kardynał Marian Jaworski, Wybór pism filozoficznych*, Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, s. 266-287.
206. John Paul II, Pope 2003. *Ecclesia in Europa*. Post-synodal apostolic exhortation. Available from: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html [19 January 2021].
207. Kieniewicz P. 2011. *Argumentacja antropologiczna w bioetyce. Teologia i Moralność*. Tom 10, s. 25-40. URL: https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/5935/1/TiM_10_Kieniewicz_25-40.pdf
208. Congregation for the doctrine of the faith. *Instruction «Dignitas personae» on certain bioethical questions*. Електронний ресурс https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html.
209. Nicolas Kazarian & Elizabetha Kitanovic (2021). *Join the Conversation: For the*

Life of the World. Orthodoxy and Human Rights. Retrieved from <https://youtu.be/iWELWMGZu38>.

210. Ratzinger J kard. 1991. Bioetyka w perspektywie *chrześcijańskiej*. Available from:

http://www.bobolanum.edu.pl/images/wykladowcy/filipowicz/Ratzinger_Josef._Bioetyka_w_perspektywie_chrześcijańskiej.pdf [27 January 2021].

211. Szczodry M. 2018. Bioetyka katolicka i bioetyka laicka – dialog czy konfrontacja? *Studia Paradyskie*, t. 28, s. 103–115. URL: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-525d223a-9505-4e0d-a478-9bf9e8f508c1/c/Szczodry_Marcin_103-116.pdf.