

Тема: Християнська етика. Історія та сучасність.

1. Етика Західноєвропейського середньовіччя

Етика Західної Європи доби середніх віків (V—XIII ст.) розвивається у межах теології. Остання розробляє ідеальні взірці. Моральної добродітності, виходячи з ідеї применшення земного (гріховного) начала в людині на користь духовного (ідеального). Спрямування середньовічному образу моральної досконалості визначив папа Інокентій VI у трактаті "Про презирство до світу". "Ми помираємо, поки живемо, і лише тоді перестаємо помирати, коли перестаємо жити", — говориться у ньому [9, с 88]. В трактаті виражене презирство до потреб людського тіла, до земного плінного щастя, до насолод життя, до багатства та слави.

Бернар Клервоський (1091—1153)— французький теолог, засновник містичного напрямку, аскет і проповідник, був палким захисником скромного та подвижницького життя. У блискучій проповіді "Апологія до Гвілльєльма, абата монастиря св. Теодорика" він утверджує ідею скромної краси на противагу розкоші, якою не гребують отці церкви. З його ініціативи та на його вимогу в Мілані були зняті усі церковні прикраси. Внутрішнє моральне начало він ставив над чуттєвими задоволеннями та плінною красою. Він повчав паству: "Відмовтесь від плотських насолод... Любов до Бога віддаляє людину від світу, а любов до світу — від Бога". Морально добродітним є всіляке применшення прагнень тіла. Тож основним шляхом до Бога є самоприниження, смирення, відмова від себе, знуцання над тілом.

Під впливом Бернара Клервоського у XII ст. виникає велика кількість моральних повчань. У трактаті "Сума богослов'я" П. Кантор вказує, що "в одязі та їжі надмірність і вихваляння перетворюють роботу природи на порок, так що псується справа вкінці від незнання належної міри". На цій же підставі, очевидно, щоб не спокутувати паству, автор "Суми", цілком у дусі Бернара Клервоського, вимагає скромності у побуті, зокрема, обурюється проти розкоші багатих світських можновладців та церковних ієрархів.

"Палаці володарів поставлені на сльозах і коштом убогих". "Монастирі ж і церковні будівлі, побудовані від лихварства і поборів користолюбців, від обману і брехливості найманих проповідників, які від злих справ споруджені, часто у прах повертаються" [Див.: 5, с 296]. Думки автора, так само, як і думки Б. Клервоського щодо стилю життя та розуміння його цінностей, перегукуються з ученням раннього християнства.

Тенденції боротьби з розкошами були поширені у середньовічній Європі XII—XIV ст. "Апологія" Бернара накреслила програму дій для "жебрущих" орденів, що виникли у XIII ст. — францисканців та домініканців. Культ добровільного жебрацтва, затворництва, мовчазності базувався на переконанні, що будь-які матеріальні блага віддаляють людину від Бога. Франциск Ассизький (XIII ст.) — проповідник "нестяжання" — повчав, що "слід ненавидіти наше тіло з усіма його пороками і гріхами, презирство і відразу слід відчувати до тіла, адже усі ми з нашої вини нещасні і гидкі, потворні черви". Самозречення в ім'я віри підноситься до ступеня вищого морального подвигу. Подвижництво розглядалося як моральний ідеал, оскільки бачилося засобом порятунку людства, що занурилося у пороки.

Спонукою дотримання вимог отців-богословів служила віра у безсмертя душі та неминучу відплату в потойбічному світі за моральні провини, скоєні за життя. Богослов Дж. Бонавентура (1221—1274) створив етичну систему, що мала на меті містичне спілкування людини з Богом. Відмовляючись від раціонального пізнання, Бонавентура говорить, що пізнати Бога можна через його образ, який ми маємо в душі. Видимим же є пізнавання Його *прямо*, що можливо у містичних станах. Він визначає шість ступенів бачення ("пізнання"): перший — бачення природного ума; другий — бачення ума, піднесеного вірою; третій — просвітленого Письмом; четвертий — натхненного спогляданням; п'ятий — проясненого пророцтвами; шостий — поглиненого захватом. На вищих щаблях містичного пізнання душа ступає на шлях з'єднання з Богом. Це — найвищий із трьох шляхів душі, що їх розрізняла середньовічна містика. Початок цього шляху — визволення душі

від зла. Друга сходинка — внутрішнє просвітлення душі. В центр етичного вчення Бонавентури поставлені теологічні добродієвості — віра, надія, любов. Це символи духовного очищення душі, що сприяють її містичному осяянню.

Найвизначніший теолог-схоласт Фома Аквінський (1225— 1274) при розробці питань про буття, про світ, про знання та віру, про Бога, про душу порушує також моральну проблематику. Відмінним у його підході, порівняно з попередниками, є усвідомлення важливості теоретичного обґрунтування моральних проблем. Попередники Фоми вважали, що питання моралі — суто практичні й не потребують теоретичного обґрунтування. Відмінним було і те, що Фома спирався не тільки на стоїчний аскетизм та неоплатонівський екстатизм, а й звернувся до "раціоналізму" Арістотеля. Виходячи з античної ідеї міри та розуму, він цінує кожне благо і кожному відводить належне місце. Розум виступає провідником волі для правильного вибору благ. Тут Фома стоїть на позиції античного інтелектуалізму у поглядах на зв'язок у моральному виборі розуму і волі. Щодо змісту морального вибору, то остаточна мета життя бачиться у досягненні щастя, а зміст щастя — у пізнанні Бога. Підстави такого розуміння виводяться з аргументу, що пізнання є найвищою функцією людини, а Бог — найдосконалішим об'єктом пізнання. При тому, що Бог бачиться основною "ціллю і мірою вчинків", Фома не заперечує важливості моральних учинків як шляху до блаженства. Вправи у добродієвості — своєрідна підготовка до небесного блаженства. Добродієвості людей у земному житті поділяються на нижчі, пов'язані зі ставленням до людей, та вищі, теологічні, пов'язані зі ставленням до Бога. Гріхом вважаються вчинки людини, що шкодять спасінню її душі, та вчинки проти ближніх і проти Бога. Для спасіння душі недостатньо лише добродієвостей "нижчого" рівня, без до-лучення до "вищого" — Бога. Етика Фоми, ідеї якої викладені в праці "Сума теології", є цілісною системою, у якій понятійний апарат етики Арістотеля знаходить застосування для обґрунтування християнського розуміння цінностей життя.

Наступник Фоми Дуне Скот (бл. 1266—1308) був у теології та етиці критиком томізму, зокрема щодо розуміння можливостей розуму пізнати Бога. Замість розуму він чільне місце відводить вірі. У незмінність, нескінченність, мудрість, всемогутність, милосердя Бога слід вірити, але довести це неможливо. Так само не можна довести ні безсмертя душі, ні створення душі Богом. Не можна довести участь Бога у людських діяннях. Хоча Скот і не мав такого наміру, його сумнів у здатності розуму до пізнання богословських істин провадить до скептицизму.

У етичному плані плідною була думка Скота про цінність індивідуального буття. Ідея щодо одиничної природи буття (на противагу античному універсалізму) не суперечила релігійній метафізиці. Адже основою християнського бачення людини є індивідуальна людська душа та її спасіння. Однак акцент на тезі, що буття — *одиничне*, справив вплив на індивідуалізацію свідомості, готуючи ґрунт до вільнодумства наступних епох. Не менш важливе значення для усвідомлення людиною себе як суб'єкта морального вибору мала теза про свободу волі. Скот дещо змінив ієрархію духовних цінностей. Якщо у Фоми на першому місці стоїть пізнання, що бачиться метою життя, то Скот серед здібностей інтелекту на перше місце ставить волю. Істина — лише одне з благ, тоді як вільна воля є найдосконалішою серед здібностей. Пізнання — це пасивний процес. Не воно, а вільна воля уподібнює і наближує людину до Бога. Суть душі становить не розум, а воля. І хоча ідея волі була яскраво виражена вже у Августина, Дуне Скот розвинув і поглибив її у плані розуміння природи моральних істин. У Скота Бог розглядається як воля, а оскільки рисою волі є свобода, то істини моралі (Божі заповіді), при тому, що вони досконалі, могли би мати й інший, не менш досконалий зміст. "Бог може інший закон установити як слухний, бо якби інший був Ним установлений, то інший був би слухним". Скот прокладає місточок до усвідомлення відносної істини. Адже істини є істинами тільки тому, що їх установив Бог. Те, що для людей є остаточною істиною, для Бога було лише справою вільного вибору. Тому основою буття є не певні абсолютні

істини, а свобода. Звідси уже ставало можливим подальше розгортання ідеї свободи, суб'єктом якої є людська особистість. Обґрунтування вона здобуде в етиці гуманістів Відродження. В етиці Спінози поняття свободи визначиться як провідний етичний принцип.

Мораль як живий процес творення стосунків не вкладалася у богословські спекулятивні побудови. У практиці складались її альтернативи: світсько-аристократична та демократична гілки, що знайшли відображення, з одного боку, у лицарській етиці, а з іншого — в етичних уявленнях міських низів суспільства. Ідеї відданості лицаря у дружбі, безумовне виконання моральних зобов'язань васала щодо сюзерена, схиляння перед прекрасною дамою широко відображені у багатій лицарській літературі XII—XIII ст. та куртуазній поезії. У культурі народів Західноєвропейського середньовіччя зберігається також образ ідеального епічного героя епохи великого переселення народів (IV—VII ст.). З XII ст. набуває поширення міський фольклор, що відображає моральні уявлення середніх прошарків суспільства — бюргерства. їм чужа ідея релігійного аскетизму, втечі від реального життя з його проблемами та радощами. Міщани вороже ставляться до нероб-монахів та до грабіжників-лицарів.

Замість лицарського ідеалу знатності й родовитості та на противагу йому утверджується ідея особистої гідності людини, що досягається наполегливою працею, скромним способом життя та поміркованістю.

2. Сучасна християнська етика

Загальним контекстом для радикальних трансформацій стали надії теологів початку XXI століття на відродження християнської цивілізації "після постмодерну". Ці надії були породжені тим, що в соціології релігії була визнана наявність системної кризи теорій секуляризації та настав період захоплення теоріями постсекулярного стану. Дійсно, в 1990-ті стало загальноприйнятим визнавати колапс не лише теорій прогресу, а й теорій секуляризації. Соціологи релігії побачили, що з кінця 1970-х років спостерігається певне релігійне піднесення, пов'язане не лише з розвитком

таких феноменів як п'ятидесятництво чи позаінституційна релігійність ("віра без належності"), а й поверненням релігії у політичну сферу (революція в Ірані, активна політика папи Івана Павла II щодо привнесення свободи у країни, що були в радянському таборі, тощо). Термін "постсекулярний" набрав популярності після його використання Ю.Габермасом для позначення стану суспільства, в якому релігія повернулася у публічний та політичний дискурс, формулюючи власні пропозиції на загальноприйнятій мові. Згідно із Габермасом суспільство в цілому повинно почути голос релігійних громад, а не витіснити їх на маргінес. Повернення релігії до публічної сфери означає зняття модерного розділення світського і релігійного, при якому релігійне було витіснене в область приватного життя. На початку 1980-х років розпочалися дебати про використання релігійного словника у французькій феноменології. В основному це було спричинено тим фактом, що у пізнього Дерріда теми дару, віддяки, любові, смерті, взаємності розглядалися під явним впливом іудеохристиянської традиції. Ці дискусії не припиняються і понині, оскільки прибічники збереження "чистоти" феноменології різко критикують "теологічний поворот у французькій феноменології". В українському суспільстві дискусії про практичний аспект "постсекулярного" стали популярними у зв'язку з подіями на Євромайдані, під час яких було знехтувано модерним розділенням релігійного та світського. Після Євромайдану суспільство, з одного боку, виявляло зацікавленість у допомозі релігійних організацій через капеланське і волонтерське служіння. З іншого боку, в суспільстві неоднозначно сприймалися намагання церков протестувати проти подальшої лібералізації у сфері моралі. Також актуальними є дискусії про теоретичний аспект "постсекулярного" у зв'язку з подоланням наслідків дискримінації духовної освіти в часи тоталітаризму. Значна частина наукової спільноти сумнівається у можливості для теології бути наукою, і критично сприймає визнання бакалаврських і магістерських дипломів, а також дисертацій з спеціальності "богослов'я". Християнські теологи з ентузіазмом вітають "кінець модерну", наголошуючи на нових можливостях в зв'язку із

ситуацією постмодерну. Наприклад, один із чільних протестантських теоретиків Дж.Мілбанк пише: "Кінець Модерну, який не завершений, а триває, означає кінець єдиної системи істини, заснованої на універсальності розуму (universal reason), яка пояснює реальність для нас. Разом з цим завершенням добігають кінця і поневірвання сучасної теології. Їй більше ні до чого рівнятися на загальноприйняті секулярні стандарти наукової істинності або нормативної раціональності. Відповідно, вона більше не залежить від фіксованого поняття суб'єкта, що пізнає, за допомогою якого модерн – на відміну від пре-модерну – забезпечував універсальність розуму. Це було значною перешкодою для богослов'я, оскільки підхід, заснований лише на особистому пориві, не вважався достатнім обґрунтуванням об'єктивних цінностей і божественної трансцендентності. Постмодерн дає місце для нескінченного числа можливих версій істини, невіддільних від партикулярних наративів" [8, 265]. Християнські теологи підкреслюють, що їх світогляд є лише певною пропозицією цінностей та практик, які можуть перетворювати звичайне життя на щасливе. Таким чином, християнство розглядається не як інституціалізована релігія, яка може бути "духовною владою у суспільстві", і не мораль певного "закону", навіть якщо це "закон любові". Фактично християнський світогляд тлумачиться як теорії та практики, подібні до психології, легітимізація яких зумовлена перш за все особистою терапевтичною ефективністю. Сучасний стан суспільної свідомості оцінюється як такий, що переповнений симулякрів та ідолів, а це зумовлює людиною втрату неї самої. Теологія претендує на те, що дозволяє віднайти особистості себе "справжню", усвідомити свої дійсні бажання та потреби. Використання словника екзистенціалізму та феноменології покликане замаскувати цю подібність до психології та психотерапії. Але так чи інакше, релігійний світогляд і теологія як її теоретичний вираз претендують на роль особистої та соціальної мета-психології. Вважається, що дискримінації релігії взагалі та теології зокрема у часи модерну ґрунтувалася на міфі про раціональність як критерій істинності. В цілому, наратив про модерн як

девіацію має центральне значення для християнської етики сьогодення. Вважається, що домодерні спільноти не знали релігії як окремої сфери індивідуального і соціального життя. Численні текстуальні докази щодо цієї особливості самі по собі нічого не доводять, але є дуже популярними серед теологів та навіть серед соціологів релігії. Розрізнення світського та релігійного описується як продуковане модерним розумом, автономним від духовних впливів. Становлення такого типу раціональності відноситься теологами не до наслідків творчості Декарта і Галілея, до результатів теологічних концепцій Вільгельма Окама і Дунса Скотта. Теологія номіналістів тлумачиться як така, що передбачає різке розрізнення природного і надприродного, області пізнаваного розумом і області пізнаваного вірою. Бог та моральні вимоги релігії виносилися за межі того, що може бути обґрунтоване розумом. Бог міг встановити будь-які закони природи та оголосити будь-які заповіді в якості основоположень моралі. Прийняття християнської моралі як регулятора власної поведінки є для індивіда актом ірраціональної віри. Ця установка номіналістів на радикальний розрив між природним і надприродним, а також визнання необхідності акту віри (вірності) для переходу до справжнього християнського життя, успадковується Реформацією. Однак, із установленого Окамом розриву природного і надприродного можна зробити висновок про самодостатність природного життя та недосяжність надприродного. Саме такий висновок і було зроблено в епоху модерну у зв'язку із практичними труднощами у реалізації християнської моралі. Ч.Тейлор, який доводить, що саме такою була послідовність історичних процесів, які привели до секуляризації, стверджує наступне. У добу середньовіччя християнський ідеал бачився як загальний орієнтир і вимога для ченців, а норми світського життя здебільшого визначалися звичаями. Моральна вимога Реформації полягала у тому, щоб усі християни стали святими, прийнявши надприродну благодать спасіння та цілком відмовившись від гріха. Освячення всього світського життя ліквідувало його автономію від релігійних норм, унеможливило такі явища як

куртуазність та звичаєва мораль, що були поширені у середньовіччя. Однак, намагання жити у цілковитій відповідності до високих норм євангельської моралі виявляли безсилля людини, а надії на надприродну допомогу не завжди виправдовували себе. Не досягаючи святості, модерна людина навертається до регулювання власної моральної поведінки нормами, іманентними власному розуму. Але потім, розчарувавшись у власній спроможності будувати раціональні стратегії особистого та суспільного щасливого життя, взагалі відмовляється від етики закону. Торжество ідей конвенціоналізму, ситуативної етики, постмодерного нігілізму описується теологами як закономірний наслідок відмови від духовного ("надприродного") виміру життя, замикання особистості лише у власній природній раціональності. У наративі Дж.Мілбанка усі модерні та постмодерні філософські та соціологічні теорії оцінюються як теологічні єресі. А саме, теологія нібито є метадискурсом по відношенню до філософії, соціології та психології, а тому теологи можуть і повинні оцінювати "світські" концепції. Зокрема, повернення світської етики до теології мислиться як необхідне після кінця модерну. Звичайно, така точка зору є утопічною і подібне теорії вже не раз виникали у теології та релігійній філософії у часи соціальних трансформацій. Яскравим прикладом подібних утопічних розмірковувань може бути російська релігійна філософія, чії надії на "занепад Заходу" і нове середньовіччя не виправдалися. Об'єктом радикальної критики з боку теологів сьогодення стала моральна казуїстика, розвиток якої прив'язувався до становлення онтотеології. У католицькій теології вважається, що батьком онтотеології був не Тома Аквінат, а Франциско Суарес. А саме, вчення Томи надає опис Бога як Буття, що радикально відрізняється від усього сутнього, хоча останнє і існує у Ньому. І лише Суарес визначає Бога як вище сутнє, а тому є і засновником онтотеології як метафізичної концепції, в якій божественне і створене рядопокладені як подібні, а тому божественне сутнє цілком осягнене для людського розуму, може бути описаним, а його властивості можуть бути визначеними. Такий відомий для раціональності Бог стає джерелом норм, які оцінюються як

універсальні і загальнообов'язкові для кожного, і навіть як очевидні для будь-якого незаагажованого суб'єкта. Згідно із сучасними теоретиками католицької етики у системі Томи Аквіната існував баланс між етикою закону та етикою чеснот. Більше того, самі закони були вираженням прагнень людської природи не менше, ніж чесноти. У казуїстиці після торжества номіналізму вимоги християнської моралі були чимось зовнішнім щодо людської природи, її прагнень, її розуміння. При цьому моральність окремих вчинків зумовлюється не моральністю всієї особистості як носія чеснот і морального характеру, а формальною відповідністю вимогам морального закону. Такі ідеї розвивав Ф. Суарес у трактаті "Про закони", Х.Асора у "Моральних основах". Казуїстика намагалася передбачити усі можливі життєві випадки ("казуси"), показавши правильність чи неправильність типових вчинків людей. Першим прикладом намагання охопити конкретними повеліннями і порадами усе людське життя стала моральна теологія Альфонса Марії де Лигуорі. Саме казуїстика у версії останнього була кодифікована і до ХХ століття була орієнтиром для священників під час прийняття сповіді, формуючи специфічну культуру вини, підозри, культивування формально правильної поведінки при цілком можливій невідповідності внутрішнього характеру особистості євангельському ідеалу. Оцінка сучасними теологами казуїстики як девіації є настільки радикальною, оскільки їй приписуються усі ті недоліки, які раніше приписувалися кантівському етичному формалізму. Намагання подолати моральну казуїстику проявилось вже на початку розвитку неотомізму. А саме, закони та цінності, згідно із якими повинні розвиватися особистості, родини, місцеві спільноти, нації, все людство почали тлумачитися не як нав'язані ззовні, а як вираз основних прагнень людської природи. Гідність особистості прив'язувалася до прагнення самозбереження, вимоги справедливості та солідарності – до культури поваги і любові до іншого, які мали розвиватися у родині та місцевій громаді, оскільки усі прагнуть до повноцінного соціального життя. Вміння поставити себе на місце іншого стало як основою розуміння правової справедливості, так і фундаментом для ідеї про допомогу

потребуючим з боку всього суспільства у разі неможливості вирішити проблеми на місцевому рівні. Критика метафізичного стилю мислення в сучасній філософії спонукала теологів до перегляду способів легітимізації релігійної етики. Зникла можливість посилатися на "влаштування людської природи" як засіб обґрунтування універсальності моральних норм. Намагання папи Івана Павла II віднайти засади загальнообов'язкової нормативності у структурі людської діяльності, виявленої при феноменологічному аналізі, теж переконали лише заангажованих теологів та релігійних філософів. Зазнав критики метод опори на вибрані місця із Писання, розповсюджений у протестантизмі та сучасній католицькій теології. А саме, виділялися ряд фрагментів Біблії про слова та дії Бога, сенс яких вважався очевидним, і ці фрагменти як "само-одкровення" ставали основою для догматичних і моральних суджень. Розвиток сучасної герменевтики привів до усвідомлення важливості контексту написання, сприйняття перших читачів, яким були адресовані біблійні книги, сприйняття сучасних читачів, тощо. Важливим стало розуміння, що в біблійному тексті не існує "суджень", які могли б бути "основоположеннями" для моральної теології. Поетичний і риторичний характер біблійних книг, переважання образного мислення над понятійним, культурна зумовленість багатьох моральних вимог давнини – все це спричинило кризу намагань віднайти у біблійних текстах "моральні закони". Зазначимо, що протестантизм доби модерну намагався віднайти різного роду моральні та духовні закони, формалізуючи християнську етику як у ліберальних, так і фундаменталістичних деонтологічних системах. Перші зводили християнську етику до вимог совісті, універсальної культури, відповідності певним переживанням. Фундаменталісти більше зверталися до текстів, з яких, однак, вичитували моральні засади, традиційні для власних спільнот. Розуміння неможливості побудувати ефективну особисту і, особливо, соціальну етику, спираючись на радикальні вимоги Євангелія, приводило протестантських теологів і до формування християнської етики як відображення позиції "християнського реалізму" (Р.Нібур). При цьому

стверджувалося, що призначення високих євангельських вимог – привести особистість до розуміння власної гріховності через неможливість їх втілення у соціальній практиці. Особливо показовим є приклад ставлення до війни. Очевидно, що засновник християнства був радикальним пацифістом. Однак, християни, на думку Р.Нібура, не можуть не вести війн у реаліях 1930-х років, і очевидно, що, наприклад, війна проти фашизму є справедливою і християни мають брати у ній активну участь. Відповідно, соціальна етика з необхідністю формується з позицій християнського реалізму, враховуючи конкретну боротьбу добра і зла в історичних умовах. Загальні есхатологічні ідеали цілковитого миру і ненасилля є лише ідеалами, що вказують на досконалий стан, недосяжний у реальності. Але очевидно, що з позиції "християнського реалізму" де-факто можна виправдати все що завгодно, наприклад, той самий фашизм, наприклад, у його протистоянні комунізму. Таким чином, як віднайдення основ для християнської етики у певних фрагментах текстів, так і в історичному досвіді християн перестало бути переконливим. У пошуку неметафізичних способів рефлексії на моральні теми, богослови все більше звертаються до досягнень біблійної теології. Звільнившись від модерного бачення тексту, яке занадто раціоналізувало сенси біблійних текстів, біблеїстика стала відкритою до теорій сучасної філософської герменевтики та літературознавства. На думку сучасних теологів, моральні правила конститууються завдяки входженню особистості та спільноти у певний наративний світ. Пануючі в цьому світі концепти, цінності та взірцеві чесноти сприймаються віруючими як самоочевидні, дані у якості єдиновірних. Кожен хоче бути прощеним грішником, а не гордовитим фарисеєм, спасеним Петром, а не проклятим Іудою. У Новому завіті Р.Хейз виділяє цілий ряд наративних світів – Марка, Матфія, Луки (Євангеліє і книга Діян Апостолів), Івана, Павла, тощо. Окремі наративні світи мають між собою певну узгодженість, але інтерпретація ідеалу християнського життя залежить від того, яким саме текстам надається переважного значення. Образи та наративи задають певні моделі поведінки ефективніше, ніж імперативи та поради.

Мораль визначається не моральними висновками із історій, а самими історіями, відчуттям причетності до описаних в історії подій, колізій. Церковна спільнота мислить себе як причетну до глобальної історичної боротьби добра і зла. І хоча кінцева перемога добра вже визначена Богом, церковним спільнотам належить важлива роль у наближенні цього есхатологічного торжества добра в історії. Ніколас Томас Райт використовує у власній інтерпретації біблійної історії наратологію А. Ж. Греймаса, і вся історія постає п'ятиактовою драмою, в якій зло бореться із добром. "Перший акт – Творіння, другий – Гріхопадіння, третій – Ізраїль, четвертий – Ісус. Написання Нового Завіту – в тому числі євангелій – являє собою першу сцену п'ятого акту: в цій сцені вже є натяки на те, чим повинна закінчитися п'єса. Четвертий акт також свідчить про те, чим завершиться драма, однак проміжкових етапів не пояснює. Таким чином, церкві доводиться жити під авторитетом цієї історії: вона покликана імпровізувати п'ятий акт, який веде до відомого і очікуваного кінця" [5, 189–190]. Торжество добра не було забезпечене зусиллями людства, яке є головним героєм драми. Але, як завжди у давній драмі, велика роль відведена чудесному помічнику, яким у даному випадку є Христос. Саме його втручання змінює історію, гарантує перемогу добра. Однак, церковна спільнота є символом і присутністю есхатологічного царства добра. У класичній протестантській теології головним героєм історії спасіння є Христос, і окремій особистості необхідно лише прийняти плоди його перемоги. Теологія Н.Т. Райта передбачає, що головним героєм є людство, "народ Божий". Відповідно, перехід до наративної теології дозволяє християнському суб'єкту доби постмодерну наново віднайти основи для впевненості в існуванні сенсу життя для особистості та громади. Р.Хейз вважає, що Біблія є єдністю занадто різноманітних текстів, щоб бачити в ній механічне вираження однієї історії. Однак, ця історія передбачається у всіх біблійних книгах як певний загальний фон. Показниками наявності цієї історії є використання у всіх новозавітних книгах основних метафор, які впливають на уяву читача. Центральною метафорою є "нова спільнота" або "народ

Божий". Другою важливою метафорою є "хрест", символ страждань Христа і його послідовників. Третьою метафорою є "нове творіння" або "Царство Боже". В світлі цих метафор спільнота читачів бачить усю історію та власну роль у ній. Наратив (Н.Т.Райт) або історія, яка у ньому розповідається (Р.Хейз) відповідає для християнської спільноти на основні світоглядні запитання: Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід? [5, 62–72]. В інтерпретації Н.Т. Райта відповіддю на ці запитання є наратив, який розповідає християнська церква про саму себе: "Ми – нове угруповання, новий рух; і все ж не зовсім нове, оскільки вважаємо себе істинним народом Бога Авраама, Ісака та Якова, творця світу. Ми – ті, для кого Бог-творець готував шлях у відносинах завіту з Ізраїлем. До деякої міри ми подібні Ізраїлю: ми – не язичники, не політеїсти, ми віруємо в єдиного Бога, бережемо ізраїльські передання; однак і від іудейського світу ми відокремлені, оскільки поклоняємося розп'ятому Ісусу і Святому Духу, а один із одним складаємо братерський союз, в якому зникають традиційні кордони між іудеями та язичниками" [5, 478]. Цей наратив визначає ідентичність християнської церкви та ідентичність християнина як морального суб'єкта. Світогляд, що визначається основним християнським наративом, дозволяє мати моральну орієнтацію, а поведінка особистостей та спільнот повинна в цілому відповідати цій орієнтації. Таким чином, християнська етика сьогодення визначається двома наративами: біблійною історією про "народ Божий" та історією моральної теології. Ці історії важливіші за окремі концепції чи навіть цілі теорії. Відмітимо, що якщо у межах біблійного наративу спасіння від кризи (гріхопадіння) надав Христос, то у другому наративі засобом "спасінням" стає етика чеснот, на яку покладаються надії на подолання кризи, в якій опинилася християнська моральна теологія. Теоретики християнської етики, такі як Н.Т.Райт та Р.Хейз, у останньому наративі отримують статус "пророків". Теорія про постсекулярність покликана надати позитивну перспективу для намагань відновити християнську цивілізацію "знизу", із розвитку окремих християнських спільнот за взірцем першохристиянської церкви. Таким чином,

моральні норми біблійних наративів мають встановлюватися не лише у контексті давньої культури, а і у контексті християнської культури сьогодення, оскільки постулюється спадкоємність і навіть тотожність давньої та сучасної церков. Зазначимо, що такого роду моральна теологія не може запропонувати єдиного переліку взірцевих чеснот для особистості та для спільноти. Якщо останні є текстом, який пишеться поетично, то передбачається певна варіативність, хоча і переважно у межах помірковано-ліберальної та помірковано-консервативної позицій. Разом із тим, не існує жодних гарантій того, що біблійні наративи звільнення не стануть основою для радикальних варіантів моральних і соціальних вчень, а наративи про ідеальну традицію не будуть джерелом для войовничого фундаменталізму. Наукова новизна полягає у розумінні трансформацій сучасної християнської етики як переходу від деонтології до аретології, що пов'язано із кризою теоретичної і практичної легітимізації християнської моралі. Виявлено, що у пошуках нової легітимізації провідні теоретики християнської етики початку XXI століття Н.Т.Райт та Р.Хейз звертаються до етики чеснот як парадигми розвитку різноманітних стратегій особистої та колективної моралі.