

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

Денисенко Анатолій В'ячеславович

УДК 227.1

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ТЕОЛОГІЯ ВИЗВОЛЕННЯ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ

09.00.14 – богослов'я

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

_____ А.В. Денисенко

Науковий керівник: Соловій Р.П. доктор філософських наук.

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Денисенко А.В. Теологія визволення: критичний аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Київ, 2019.

Дисертаційна робота присвячена всебічному критичному аналізу методологічних, герменевтично-біблійних та богословсько-соціальних аспектів такого важливого напрямку соціальної думки сучасного християнства як латиноамериканська теологія визволення. До її основних характеристик слід зарахувати спрямованість богословського пошуку на виклики соціальної трансформації суспільства, обґрунтування політичної активності християн задля розв'язання соціальних протиріч і конфліктів, методологію герменевтичного кола, прочитання старозавітної оповіді про вихід євреїв з Єгипту та життєвого шляху Христа через призму бідних та пригноблених. Важливими маркерами ідентичності руху також є переорієнтування уваги з ортодоксії на ортопраксію, використання світських (зокрема, марксистської) ідеологій як інструментів соціального аналізу та соціальної критики, інтерпретація історичного процесу як історії спасіння, наголос на економічному аспекті гріха тощо.

Об'єктом дисертаційного дослідження є теологія визволення в її латиноамериканському прояві.

Предметом дослідження постають основні ідеї латиноамериканської теології визволення, її методологічно-герменевтичні засади та історичні трансформації.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в ньому вперше в українській академічній теології та релігієзнавстві здійснений систематичний критичний аналіз латиноамериканської теології визволення, її генези, методології, змісту і характерних особливостей, що відкриває нові

можливості для аналізу соціальної ролі церкви та її реакції на такі гострі соціальні виклики як несправедливість, пригнічення, бідність, політична заангажованість тощо. У межах дисертації здійснено дослідження теології визволення як своєрідного (хоча і не досконалого) теологічного методу, завдяки якому стає можливий особливий погляд на природу соціальної дійсності.

У дисертаційній роботі наголошується на тому, що після більш ніж півстолітньої історії теологія визволення, переживши ряд трансформацій, набула нового дихання на початку третього тисячоліття і перейшла зі сфери практичного досвіду в сферу академічної рефлексії. На зміну «батькам засновникам» руху (Густаво Гутьєррес, Хуан Луїс Сегундо, Леонардо Бофф та Джон Собріно) прийшли нові яскраві постаті, зокрема, Даніель Белл молодший та Іван Петрелла. Якщо класичні представники цієї теології стверджували, що теологія визволення є «критичною рефлексією над історичним праксисом», то сучасні її прибічники наголошують на тому, що теологія визволення стає контекстуальною теологією трансформації суспільства, однією з локальних теологій, а також публічною теологією. Якщо в минулому представники теології визволення зверталися до марксистського соціального аналізу, то сьогодні вони, враховуючи провали соціалізму, спрямовують свої зусилля на підтримку демократичних політичних принципів та критику глобалістичного капіталізму як неприйняттого для латиноамериканського суспільства універсалістського і європоцентричного варіанту розвитку.

Критичний аналіз теології визволення засвідчує, що попри кризу її класичної марксистської версії, вона диверсифікувала свою проблематику і продовжує грати помітну роль у дискусіях з приводу природи та завдань соціальної теології, формування програми соціальних перетворень. Ця обставина пов'язана із процесом перегляду концептуальних засад соціальної доктрини Католицької церкви, яка після падіння соціалістичного табору

розпочала корекцію своїх підходів до багатьох проблем сучасності, займаючи критичне ставлення до процесів глобалізації та шукаючи розв'язання соціальних проблем у добу неоліберального капіталізму.

Ключові слова: теологія визволення, герменевтичне коло, християнська солідарність, політична теологія, радикальна ортодоксія.

ABSTRACT

Denysenko A.V. Liberation theology: critical analysis. – The manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2018.

Present dissertation is devoted to a comprehensive critical analysis of methodological, hermeneutical, biblical, theological and social aspects of such an important direction of the social thought of modern Christianity as the Latin American liberation theology. Its main characteristics should include the search for a theological response to the challenges of social transformation of society, the justification of the political activity of Christians in order to resolve social contradictions and conflicts, the methodology of the hermeneutical circle, reading the Old Testament narrative of the departure of Jews from Egypt and the life path of Christ through the prism of the poor and oppressed. Important markers of the identity of the movement are also the reorientation of attention from orthodoxy to orthopraxis, the use of secular (in particular, Marxist) ideologies as instruments of social analysis and social critique, the interpretation of the historical process as a history of salvation, the emphasis on the economic aspect of sin, etc.

The object of the dissertation is the theology of liberation in its Latin American manifestation.

The subject of the study is the basic ideas of Latin American theology of liberation, its methodological and hermeneutic principles and historical transformations.

The scientific novelty of the study is that it is the first time in Ukrainian academic theology and religious studies that a systematic critical analysis of Latin American liberation theology, its genesis, methodology, content and characteristics is opened, which opens new possibilities for analyzing of the social role of the church and its response to such acute social challenges such as injustice, oppression, poverty, political involvement and more. Within the framework of the dissertation, the theology of liberation was investigated as a peculiar (though not perfect) theological method, through which a special view of the nature of social reality becomes possible.

After more than half a century, liberation theology, after experiencing a series of transformations, acquired a new breath at the beginning of the third millennium and moved from the sphere of practical experience to the sphere of academic reflection. Instead of replacing the "fathers-founders" of the movement (Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff and John Sobrino), new bright figures came in, in particular, Daniel Bell and Jr. Ivan Petrellas. If the classical representatives of this theology argued that the liberation theology was a critical reflexion over historical praxis, its contemporary supporters emphasized that the liberation theology became the contextual theology of the transformation of society, one of the local theology, as well as public theology. If in the past the representatives of the liberation theology turned to Marxist social analysis, today, given the failures of socialism, they are directing their efforts to support democratic political principles and critique of global capitalism as unacceptable to the Latin American society of a universalist and Eurocentric variant of development.

A critical analysis of the liberation theology shows that, despite the crisis of its classical Marxist version, it has diversified its issues and continues to play a significant role in discussions about the nature and tasks of social theology, the formation of a program of social transformations. This circumstance is connected with the process of revising the conceptual foundations of the social doctrine of the

Catholic Church, which, after the collapse of the socialist camp, began to correct its approaches to many problems of the present, taking a critical attitude to the processes of globalization and seeking solutions to social problems in the era of neoliberal capitalism.

Key words: liberation theology, hermeneutic circle, Christian solidarity, political theology, radical orthodoxy.

Список публікацій

монографія:

1. Денисенко А. Теологія визволення. Ідеї. Критика. Перспективи / Анатолій Денисенко. – К. : Дух і Літера, 2019. – 192 с.

статті у наукових фахових виданнях України:

2. Денисенко А.В. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса / А. В. Денисенко // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск III (2012). Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 41-60.

3. Денисенко А.В. Чому теологія визвольного руху використовує марксистські ідеї? / А. В. Денисенко // Практична філософія. – № 1 (51). – К.: ПАРАПАН, 2014. – С. 182-193.

4. Денисенко А.В. Від бібліцизму до пост-фундаменталізму: короткий екскурс в сучасний стан герменевтики протестантського середовища на пострадянському просторі. / А.В. Денисенко // Практична філософія. – № 1 (55). – К.: ПАРАПАН, 2015. – С. 150-166.

5. Denysenko A.V. A Theology of liberation / A. V. Denysenko // Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 7-8 (155-156), 2016. – С. 160-167.

6. Денисенко А.В. Антиметанаративный подход в процессе легитимизации знания: пример постмодерна для (пост)современных учебных заведений / А. В. Денисенко // Практична філософія. – №2 (№ 60). – К.: ПАРАПАН, 2014. – С. 84-89.

7.Денисенко А.В. Інша апологетика або яким має бути сучасний захист християнської віри сьогодні / А. В. Денисенко // Практична філософія. – № 4 (58). – К.: ПАРАПАН, 2015. – С. 101-109.

8.Денисенко А.В. Природа библейской мифологии на основании критики проекта «демифологизации» Рудольфа Бультмана / А. В. Денисенко // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск II (2011). Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниці: ВНТУ, 2012. – С. 86-109.

9.Денисенко А.В. Суперечливий Лютер: Інший погляд на реформатора / А. В. Денисенко // Практична філософія. – № 3. – К.: ПАРАПАН, 2017. – С. 50-56.

статті в іноземних наукових фахових виданнях:

10.Денисенко А.В. Политический мотив книги Исход и современная теология. / А.В. Денисенко // Modern Science. – № 5. – Praha: 2015. – С. 51-55.

11.Денисенко А.В. Джон Милбанк: «Христианство возродится в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» / А.В. Денисенко // Государство религия церковь в России и за рубежом. № 3 (31). – М.: РАНХиГС, 2013. – С. 285-290.

статті в інших наукових збірниках:

12.Денисенко А.В. Миссия радикальной ортодоксии, как богословская деконструкция понятия «секулярный» / А. В.Денисенко // Богословские размышления. Церковь и миссия. Богословские размышления. – Одесса: ЕААА, 2012. – С. 46-61.

13.Денисенко А.В. Теология освобождения: от запрета работ Леонарда Боффа в Бразилии к новому этапу академического интереса на постсоветском пространстве / А. В. Денисенко // Дні науки філософського факультету. Матеріали доповідей. – К.: Київський університет, 2013. – С. 53-58.

14.Денисенко А.В. От града Божьего к граду мирскому и обратно: понимания «града Божьего» и «града мирского» в текстах Августина, Кокса и Милбанка / А. В. Денисенко // Богомыслие. № 14. – Одесса, 2014. – С. 115-127.

15. Денисенко А.В. Теология протеста: когда, зачем и почему христианам необходимо участвовать в революциях / А.В. Денисенко // Филипович Л. О; Горкуша О.В. (ред.). Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С. 284-286.
16. Денисенко А.В. Евромайдан и Майдан в деятельности евангельских христиан / А.В. Денисенко // Филипович Л. О; Горкуша О.В. (ред.). Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С. 286-288.
17. Денисенко А.В. Аналіз соціальної дійсності, як першочергова задача герменевтики теології визволення. / А.В. Денисенко // Дні науки філософського факультету. Матеріали доповідей та виступів. – К.: Київський університет, 2015. – С. 100-105.
18. Денисенко А.В. Чого ми можемо навчитися від теології визволення, і як застосувати її ідеї у сучасному часі? / А.В. Денисенко // Богословские размышления. – № 16. ЕААА: 2016. – С. 155-165.
19. Денисенко А.В. Политическое богословие Юргена Мольтмана. / А.В. Денисенко / Страницы 21:3. – Москва: ББИ, 2017. – С. 346-365.
20. Денисенко А.В. «Безрелігійне християнство» для повнолітнього світу, як передбачення Дитриха Бонгоффера. Дитрих Бонгоффер. Спротив та покора. Листи і нотатки з-за ґрат. – К.: ДІХ і Літера, 2018. – С. 755-764.
21. Денисенко А.В. «Мета-еклезіологія»: Церква, як самоусвідомлюючий «суб'єкт» / А.В. Денисенко // Наукові записки Українського Католицького Університету. Число XII. Богослов'я. Випуск 6. – Львів, 2019. – С. 433-439.
22. Денисенко А.В. Теология «смерти Бога» и совершеннолетие мира: Ницше, Бонгёффер и радикальный протестантизм XX ст. / А.В. Денисенко // Богословские размышления. – Одесса: ЕААА, 2015. – С. 148-157.
23. Денисенко А.В. Интеллектуальные корни секуляризации пост-реформационной Европы: исторические, философские и теологические

аспекты проблемы / А.В. Денисенко // Богословские размышления. – № 17. – Одесса: ЕААА, 2016. – С. 180-185.

24. Денисенко А.В. В начале было убийство: бессмертный Рене Жирар и преодоление секулярного / А.В. Денисенко // Страницы. 20:1. – Москва, 2016. – С. 113-120.

25. Денисенко А.В. Методологія критико-політичного проекту “Homo Sacer” Джорджо Агамбена / А.В. Денисенко // Богословские размышления. Методология богословских исследований. – № 21. – Одесса: 2018 – С. 137-151.

ЗМІСТ

Вступ.....12

Розділ 1. Методологічні та богословські передумови теології визволення

- 1.1. «Нова політична теологія» (Й. Б. Метц та Ю. Мольтман) та її вплив на формування основних ідей богослов'я визволення.....22
- 1.2. Біблійний концепт визволення: символічнення значення нарративу Виходу та контекстуальна христологія.....39
- 1.3. Герменевтика теології визволення та концепт «визволення» у богослов'ї Густаво Гутьєреса.....77
- 1.4. Використання теологією визволення епістемологічних та соціальних постулатів марксизму.....93
- 1.5. Теологія визволення як предмет теологічної та релігієзнавчої рефлексії.....115
- Висновки до першого розділу.....127

Розділ 2. Латиноамериканська теологія визволення: контекст, ключові представники та основні ідеї131

- 2.1. Становлення та розвиток латиноамериканської теології визволення, її ключові представники.....131
- 2.2. Основні ідеї латиноамериканської теології визволення.....146
- Висновки до другого розділу.....155

Розділ 3. Критичний аналіз теології визволення та її перспективи у світлі сучасних соціокультурних тенденцій

- 3.1. Критика теології визволення радикальною ортодоксією.....158
- 3.2. Теологія визволення і сучасні виклики162
- 3.3. Перспективи теології визволення.....179

Висновки до третього розділу.....	185
Висновки.....	187
Список використаних джерел.....	197

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Однією із найбільш важливих характеристик богословської рефлексії ХХ-го століття були наполегливі намагання здійснити систематичне богословське осмислення соціальних викликів сьогодення, результатом чого стала поява цілого спектру різноманітних «контекстуальних теологій», що закликали християн не тільки сповіщати позачасові догматичні істини, а й шукати відповіді на найгостріші виклики конкретного історичного моменту, поширюючи християнські принципи справедливості, свободи і солідарності на усі сфери соціальних відносини. За масштабами соціальної активності найбільш важливим напрямом контекстуального богослов'я стала латиноамериканська теологія визволення, що виникла на зламі 1960-1970-х рр. Головними виразниками радикально нової та недогматичної інтерпретації християнства є Густаво Гутьєррес, Оскар Ромеро, Хуан Луїс Сегундо, Леонардо Бофф та Джон Собріно. До основних рис цього богословського напрямку слід зарахувати критику існуючого в Латинській Америці соціального ладу з властивими йому соціально-економічними суперечностями як антихристиянського та несправедливого за своєю суттю, звинувачення католицького соціального богослов'я в ідеологічній нейтральності та недостатній увазі до потреб вразливих верств суспільства, прагнення надати перевагу ортопраксії над ортодоксією, визначення основним пріоритетом церкви участь у боротьбі за гідність людей та їх звільнення від соціально-економічної несправедливості, заклик до подолання відчуження людей один від одного та практичного здійснення християнської солідарності. У богослов'ї визволення відбулося переосмислення основних християнських доктрин. Зокрема, у вченні про Царство Боже на перший план виступає розуміння його не у сенсі виключно духовної реальності, а як революційної трансформації структур «застарілого світу». У христології превалюють ідеї «історичного Ісуса», який кинув виклик релігійним і політичним авторитетам тогочасного суспільства, а тепер

закликає до радикального перетворення соціальної дійсності на користь пригноблених. Еклезіологічний дискурс богослов'я звільнення спирається на радикальну критику традиційного католицького вчення про церкву, як такого, що сприяло легітимізації несправедливих владних структур, зокрема, диктаторських режимів у Південній Америці. Натомість підкреслюється важливість народження демократичної «церкви знизу», яка інтерпретуватиме соціальну реальність, дивлячись на неї очима бідних, реалізовуватиме себе у низових християнських спільнотах і стане знаряддям побудови Царства Божого, займаючи діяльну позицію стосовно соціальних проблем. Ідеї богослов'я звільнення спираються на «богословсько-визволительну герменевтику», що прагне встановити зв'язок між есхатологічними очікуваннями Писання і здійсненням соціальних реформ у латиноамериканському соціально-політичному контексті. Таким чином, як зазначав Л. Бофф, зміст біблійного тексту з'ясовується не завдяки екзегетичним дослідженням, а через його прочитання у світлі актуальних викликів. При цьому основна увага спрямовується на прочитання Біблії з точки зору пригноблених і пошук у біблійних наративах імпульсів соціального звільнення та перетворення.

Після розпаду біполярної геополітичної системи латиноамериканська теологія визволення як аутентичний богословський напрям зазнала глибокої кризи. Серед дослідників навіть можна зустріти думку, що теологія визволення, як суто локальне і ситуативне явище, втратила свою богословську та соціальну значимість. Але чимало богословів все ж вбачають перспективи подальшого розвитку цього напрямку у нових соціально-економічних та культурних реаліях. З урахуванням цього чинника доречно звернути увагу на трансформаційні процеси у сучасній теології визволення, яка після розпаду соціалістичного табору спрямовує першочергову увагу не на революційну боротьбу з бідністю, а на підтримку демократичних принципів, критику глобалізації, проблеми расової та гендерної ідентичності,

екологічні виклики. В умовах, коли виклики постлібералізму, постмодернізму та постколоніалізму для церков набувають все більшої гостроти, трансформовані ідеї теології визволення стають все більш актуальними. Вивчення теології визволення відкриває нові перспективи для дослідження різноманітних трансформацій християнського віровчення, пошуку ними шляхів гуманізації суспільних відносин.

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

Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова відповідно до наукової теми кафедри «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Мета дослідження полягає в здійсненні всебічного критичного аналізу світоглядних, богословських та еклезіологічних особливостей феномену латиноамериканської теології визволення. Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити такі основні **дослідницькі завдання**:

- вказати на основні соціокультурні та богословські передумови, які призвели до зародження латиноамериканської теології визволення;
- розглянути основні історичні етапи становлення та розвитку латиноамериканської теології визволення, з'ясувати її місце у сучасній соціально-богословській думці;
- здійснити аналіз першоджерел, які висвітлюють основні теологічні акценти та соціальні пріоритети теології визволення;
- з'ясувати й окреслити визначальні методологічні засади богослов'я визволення, дослідити особливості її герменевтичного підходу;
- розкрити головні теми, експлікацію яких здійснювала латиноамериканська теологія визволення;

- простежити трансформацію думок представників теології визволення з 1960-х років до початку другого десятиліття ХХІ століття;
- дослідити критику соціального ідеалу теології визволення представниками «радикальної ортодоксії».

Об'єктом дисертаційного дослідження є теологія визволення в її латиноамериканському прояві.

Предметом дослідження постають основні ідеї латиноамериканської теології визволення, її методологічно-герменевтичні засади та історичні трансформації.

Теоретико-методологічні засади дослідження. При написанні дисертаційного дослідження застосовано загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивність, неупередженість, позаконфесійність, цілісність, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного богословського аналізу (при дослідженні теоретичного базису теології визволення), історико-генетичного аналізу (при дослідженні народження, становлення та розвитку «руху»), компаративного вивчення (при порівнянні богословських та ідеологічних концепцій, які вплинули на формування вірувань та практик латиноамериканської теології визволення). Важливим методом дослідження стали: сучасна герменевтика та соціальний аналіз як засоби тлумачення стану суспільства, природи біблійних текстів та богословських традицій. Суттєвим концептуальним підґрунтям праці дослідників із східноєвропейського контексту, зокрема, В. Єленського, М. Черенкова, Д. Бінцаровського, П. Кирилова, А. Мелешка, Я. Москалика та сучасних західних науковців, зокрема, Д. Белла, Дж. Мілбанка, І. Петрелли.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в ньому вперше в українській академічній теології та релігієзнавстві здійснений систематичний

критичний аналіз латиноамериканської теології визволення, її генези, методології, змісту і характерних особливостей, що відкриває нові можливості для аналізу соціальної ролі церкви та її реакції на такі гострі соціальні виклики як несправедливість, пригнічення, бідність, політична заангажованість тощо. У межах дисертації здійснено дослідження теології визволення як своєрідного (хоча і не досконалого) теологічного методу, завдяки якому стає можливий особливий погляд на природу соціальної дійсності.

У роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист.

Вперше:

- доведено, що теологію визволення слід розглядати як альтернативний до традиційного католицизму герменевтичний та богословський підхід, до основних характеристик якого належать спрямованість богословського пошуку на виклики соціальної трансформації суспільства, обґрунтування громадянської позиції християн, а також їх долучення до революційної діяльності, зверненість до конкретних земних проблем реальної людини, дотримання методу герменевтичної спіралі, прочитання старозавітної оповіді про вихід євреїв з Єгипту та життєвого шляху Христа через призму бідних та пригноблених. Теологію визволення можна розглядати як своєрідну форму богословської рефлексії, що виникнула в результаті прагнення подолати локальні й глобальні вади існуючого світопорядку і збудувати нове гуманістичне суспільство, в якому не буде місця для соціальної несправедливості;
- показано, що важливими характеристиками богослов'я визволення є апеляція до соціального критицизму біблійних текстів, переорієнтування уваги з ортодоксії на ортопраксію (сутність віри вбачається у конкретно-історичній практиці звільнення), використання

- марксистської ідеології як інструменту соціального аналізу та соціальної критики, інтерпретації історичного процесу як історії спасіння, наголос на економічному аспекті гріха тощо;
- проаналізовано, яким чином ситуації соціальної несправедливості, притаманні капіталістичним суспільствам, спонукають християн ототожнювати себе з пригнобленими та маргіналізованими верствами суспільства, брати на озброєння методи соціальної боротьби з існуючими формами економічного пригнічення та соціальної нерівності. Перенесення соціально-економічних викликів у центр богословського аналізу спирається на особливий герменевтичний підхід. У богослов'ї визволення біблійний текст читається у контексті сучасних соціальних проблем, а читач відштовхується від власного соціального контексту, шукаючи в біблійних текстах відповіді на питання, викликані його соціальним оточенням. Теологія визволення не залишає для християн можливості абстрагуватися від соціального життя, політичних трансформацій та ситуацій несправедливості;
 - доведено, що значною мірою витоки теології визволення пов'язані з творчим переосмисленням концепцій повоєнної європейської політичної теології, яка відкинула зведення змісту християнської віри до спасіння та духовного життя окремого віруючого, наголосивши на історичній відповідальності церкви за добробут суспільства та життя кожної людини. За словами Г. Гутьєрреса, есхатологічні ідеї є «божественним двигуном» теології визволення. Попри усю значимість впливу на теологію визволення ідей німецького теолога Юргена Мольтмана, зауважимо, що богослови-лібераціоністи різко критикували есхатологічну трансцендентність царства Божого, яка була притаманна європейській кабінетній теології. Якщо для політичної теології Мольтмана основним початковим імпульсом була

христологічна основа воскресіння, то для теологів визволення – біблійний наратив звільнення;

- встановлено, що на початку XXI століття відбувається трансформація теології визволення, поворот від марксистського вокабуляру до демократичних принципів. Також цей богословський напрям виявився здатним до гнучкої адаптації до нових вимірів соціального буття;
- проаналізована конструктивна критика теології визволення засновником «радикальної ортодоксії» Джоном Мілбанком і виявлено, що він не вважає теологію визволення адекватною формою богословського аналізу сфери політичного життя. Християнські соціалісти, на його думку, мали б продемонструвати, що основою соціалізму є християнство (еклезіологія як соціальна теорія), а не марксизм. Дж.Мілбанк намагається довести, що інтерпретація християнства в термінах секулярного дискурсу (марксизму) призводить до заміни християнського метанаративу новими модерними наративами, які виникли як спроба обмежити саму віру, вказати їй на її (окреме, незначне) місце в соціально-політичному дискурсі.

Уточнено:

- розуміння теологами визволення теології не стільки як науки про Бога, скільки як дослідження того, як ті чи інші групи людей розуміють Бога. За такого визначення, об'єктом теології виступає не Бог, а саме ті, хто конструюють знання про Бога. Представники теології визволення розробляють суб'єктивне теологічне бачення з точки зору конкретного сегменту суспільства, а точніше, з точки зору пригноблених мас цього суспільства. Таким чином, досвід теології визволення демонструє, що теологія завжди має справу з тим, як представники конкретної групи людей, яка обмежена історичним контекстом та власною ідентичністю, конструює специфічну галузь знання. Знання про те, ким є Бог, ґрунтується на тому, як концепція Бога створюється конкретним

сегментом культури або суспільства. Отже, зрозуміти те, ким є Бог, для теологів визволення значить зрозуміти, яким Його «змальовують» ті, хто перебувають при владі та володіють капіталом, бо саме вони визначають ким є Бог для решти суспільства;

- дослідження того, що класичні представники теології визволення, за допомогою марксистського соціального аналізу, намагалися зрозуміти, як можна змінити існуючу несправедливу систему влади, а також збудувати справедливе суспільство, в якому людські права не будуть ігноруватися. Таким чином, ідеї марксизму застосовувалися ними як знаряддя для розв'язання конкретних теологічних та соціальних потреб, а не як богословський підхід чи програма політичних дій. Зауважимо, що використання теологією звільнення ідей марксизму не було ані цілісним, ні послідовним, обмежуючись аналізом соціальної дійсності держав Латинської Америки.

Набули подальшого розвитку:

- спроби осмислити теологію визволення в українському контексті. Першим етапом визвольної свідомості буде переорієнтація українських християн із духовного виміру християнського покликання на політичне значення християнства;
- ідеї про те, що теологія визволення запрошує християн використовувати визвольну «мову» в політичних, економічних, соціальних та релігійних дискурсах, які і є тими полями, на яких відбувається боротьба за людську свободу та гідність;
- думки про те, що сама теологія, як така, має бути практичною та сучасною. Теологія, яка бажає залишатися актуальною, має зосередити свою увагу на застосуванні біблійних істин у тих чи інших сучасних умовах.

Теоретичне значення дослідження. В дисертаційній роботі не тільки вперше в українському академічному просторі всебічно досліджено теологію

визволення, а в ньому вперше, з одного боку, здійснена спроба подолання релігієзнавчих і богословських стереотипів, які існують щодо теології латиноамериканських богословів, а з іншого боку, спроба відійти від марксистських засад у сторону демократичних принципів як основи теології визволення. Висновки і теоретичні положення, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, дозволяють розширити не тільки розуміння основних ідей теології визволення, але і знайти виправдання мотивам, якими вони керувалися під час формування своїх переконань та практик. Осмислено релігійно-культурний феномен теології визволення, її прагнення звільнити суспільство в цілому і церковні інституції зокрема від економічного, політичного та соціального пригнічення з боку політичної еліти. Теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню політично-соціальної теології ХХ століття. Дослідження з теології визволення і критика цього «руху» сприяють розвитку богослов'я, соціології релігії та філософії релігії.

Практичне значення дисертації. Результати, отримані в ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, теологічних та філософських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою автора. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно (без співавторів). Використані в дисертації ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробації результатів дослідження. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на міжнародних наукових і науково-практичних конференціях, зокрема: «Дні науки філософського факультету-2011» Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, 2011); «Двадцять років релігійної свободи та активної місії. Підсумки,

проблеми, перспективи євангельських церков в пострадянському суспільстві» (Ірпінь, 2011); «Philosophy of religion» (Гренд-Репідс, Мічіган, США, 2011); «New Testament Theology» (Кембрідж. Великобританія, 2012); «Философия религии: современность и ретроспектива» (Москва, 2012 р.); «Традиційні та альтернативні форми освіти» (Москва, 2012); «Религия, наука, общество» (Москва, 2012); «Дні науки філософського факультету-2013» (Київ, 2013); «Религия, наука, общество» (Минск, 2013); «Дні науки філософського факультету-2015» (Київ, 2015); «Религия и/или повседневность» (Мінськ, 2015); XV міжнародна конференція «Успенські читання» (Київ, 2015); «Актуальні проблеми сучасної теології» (Київ, 2015); «Реформация: история и современность» (Вільнюс, 2015); «Реформация: восточноевропейские измерения» (Острог, 2016); «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 2018); II Міжнародна богословська конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (Львів, 2019).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження опубліковані в одноосібній монографії, 8 статтях в українських фахових наукових виданнях, 2 статтях у зарубіжних фахових виданнях, а також 14 статтях в інших наукових часописах, збірниках і матеріалах конференцій.

Структура дисертації та послідовність викладу матеріалу зумовлені метою і логікою дослідження і відображають послідовність поставленої мети і завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 223 сторінки, з них 196 – основного тексту. Список використаних джерел налічує 359 найменувань, з них 227 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1 МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ТЕОЛОГІЇ ВИЗВОЛЕННЯ

1.1. «Нова політична теологія» (Й. Б. Метц та Ю. Мольтман) та її вплив на формування основних ідей богослов'я визволення

Початком сучасної політичної теології, яку називають теологією після Аушвіцу, можна вважати 60-ті роки ХХ ст., а країною її народження – Німеччину. Найвпливовішими представниками цієї течії були Юрген Мольтманн (нар. 1926), відомий за своєю книгою «Теологія надії» (*Theologie der Hoffnung*), католицький теолог Йоган Баптист Метц (нар. 1928), який відповідає за повторне представлення терміну «політична теологія» в теологічній дискусії та Вольфгарт Панненберг (1928–2014), який відомий розвитком так званої «христології знизу»¹. Післявоєнна політична теологія бере початок з концепції, яка була введена німецьким спеціалістом по державному праву та пруським державним радником Карлом Шміттом (1888–1985) в його відомій роботі «Політична теологія»². Його американським колегою був Лео Штраус (1899–1973) з Чикаго³. Ідею свого вчення про політичну владу Шмітт почерпнув не в античній стоїчній філософії, а у російського анархіста Михайла Бакуніна, в його книзі «Бог та держава» (1871)⁴.

Орієнтація на майбутнє, відповідальність за формування суспільства та інтенсивна турбота щодо публічного впливу релігії, є характеристиками «політичної теології», що відповідає ментальності поствоєнного періоду. Європа оговтувалась від Другої світової війни та переходила від реконструкції до більш теоретичної рефлексії щодо свого минулого та

¹ Не секрет, що христологія Мольтмана сформувалася під впливом теології розп'ятого Бога та «христології знизу» Дитриха Бонггоффера (1906–1945).

² Карл Шмітт, *Политическая теология* (Москва: Канон-Пресс-Ц, 2000).

³ Лео Штраус, *Введение в политическую философию* (Москва: Логос, Праксис. 2000).

⁴ Михаил Бакунин, *Бог и государство* (Москва: Логос, 1906).

майбутнього⁵. Теологія надії Мольтманна, зокрема, та політична теологія, в цілому, віддзеркалюють плеяду характеристик 60-х років. Це була ера Другого Ватиканського Собору Римо-Католицької Церкви (1962–1965) та Всесвітнього конгресу Церков в Уппсалі (1968). Це десятиліття позначене «Празькою весною» в Східній Європі, початком християнсько-марксистського діалогу в Німеччині, та рухом за громадянські права за часів правління Кеннеді в США⁶. Для самої Європи це буда ера, коли часи післявоєнного відновлення країн закінчувалися і люди починали вдивлятися в нове майбутнє. З'являється теологія визволення в Латинській Америці, а також інші визвольні рухи. Латиноамериканський проект, який досліджується в дисертації, саме і надихався європейською політичною теологією. Вольфгарт Панненберг більшою мірою був зосереджений на темі екуменізму, вважав, що роль церкви в цьому світі полягає в тому, щоб свідчити йому про мінливість людських інститутів, та розглядав Боже одкровення, як історію (а не як в історії чи через історію). Як і Мольтманн, Панненберг вважав, що Бог та Його царство ратифікуються майбутнім. В своїй «Систематичній теології», він пише так:

Ми відштовхуємося від Царства Божого, яке ми розуміємо як есхатологічне майбутнє, яке слідує за самим Богом. Лише тільки в світлі майбутнього ми можемо зрозуміти людину та історію. Бог керує не лише майбутнім, а сьогодні не залишено на самостійне керування людиною, яка мовчки чекає на пришестя. Навпаки, це те, що зазначено у вченні Ісуса про Царство Боже, де сучасне і майбутнє

⁵ James C. Livingstone; Francis Schüssler Fiorenza, *Modern Christian Thought. Vol. 2: The Twentieth Century* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 273.

⁶ Зазначимо, що аби зрозуміти політичну теологію, слід ознайомитися не тільки з історичним контекстом поствоєнної Європи але і з тим, що в христологічних суперечах останніх 200 років відбулося, як реальний переворот в європейській теології в цілому, що, в свою чергу, відобразилось в фундаментальних зсувах в самій культурі. Ці зсуви мали назву: «антропологічний поворот» Нового часу (М. Бубер), «повстання сучасної людини в ім'я суб'єктивності» (М. Гайдеггер), «секуляризація суспільства», «історизація історії», «розчаклування» природи. Юрген Мольтманн, «Пути и метаморфозы христологии», у: Е. Степанова, ред., *Западная теология XX века. Избранные тексты* (Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 2001), 204.

нерозривно пов'язані. Зрозуміти цей взаємозв'язок є однією з найбільших проблем сучасного вивчення вчення Ісуса⁷.

Йоган Баптист Метц та Юрген Мольтманн⁸ належали до тієї генерації теологів, які активно працювали над створенням соціо-критичної теології після Другої світової війни. В свої молоді роки вони побували в гітлерівській армії. Обидва були на фронті і обидва опинилися в полоні. Метц був схоплений американцями за шість місяців до закінчення війни, відправився в американську військову тюрму в Меріленд, потім у Вірджінію. Мольтманна полонили британці на території Бельгії. Останній був в'язнем спочатку в Шотландії, а потім в Нотінгемі, допоки не був звільненим в 1948 році. Війна підштовхнула кожного з них поставити собі ключові питання: як націонал-соціалізм отримав таку підтримку в Німеччині? Якою має бути роль церкви в її відносинах з політичним суспільством? Як поводити себе церкві, щоб запобігти тоталітарному режиму та руйнівним війнам в майбутньому Мольтманн прийшов до політичної теології через Карла Барта, Метц – завдяки Карлу Ранеру (1904–1984)⁹. Метц працював над своєю дисертацією з Томи Аквінського. Вона була написана під впливом трансцендентальної філософії Ранера та його найбільш значущої антропологічної складової. Завдяки антропоцентризму, який своїм корінням сягає християнства, Метц стверджує, що християнський погляд на світ, з його наголосом на гуманність та історію, є причиною народження модерного світу¹⁰. Ще до того, як Метц запропонував свою політичну теологію, яка мала провести водорозділ між його теологією та трансцендентальною теологією Ранера, він намагався піти

⁷ Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1969), 53.

⁸ В співавторстві: Johann Baptist Metz; Moltmann, Jürgen, *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995).

⁹ Francis Schüssler Fiorenza; Klaus Tanner; Michael Welker, eds., *Political Theology: Contemporary Challenges and Future Directions* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2013), 1. Більше про вчення Карла Ранера, яке полягає в об'єднанні римо-католицької теології з духом модерну у формі «антропологічного повороту» та в комбінуванні класичної метафізичної теології з трансцендентальною та містичною теологією, див. у: И. С. Хромец, *Введение в антропологию Карла Ранера* (Київ: Дух і літера, 2014); Карл Ранер, *Основание веры. Введение в христианское богословие* (Москва: БИ, 2006).

¹⁰ Fiorenza, 278.

далі трансцендентального аналізу людської суб'єктивності, досліджуючи теми вочленення, соціальності та світового характеру людського суб'єкту. Метца можна зарахувати до представників теології надії; він, і це беззаперечний факт, був справжнім теологом визволення. Його теологія виступала «на захист надії». Для нього світ та церква не є двома відокремленими сферами. Те, що світ ставав все більш секуляризованим не відкидало важливої ролі церкви і, скоріш за все, демонструвало її історичну ефективність. Метц бажав, щоби світ і церква стали одним цілим саме тому, що всі люди (людство) є суб'єктами християнського послання¹¹. Політична теологія, за Метцом є позитивною спробою сформулювати есхатологічне послання в умовах сучасного суспільства¹². Ця теологія також виступає критикою сучасної теології в цілому, критикою тієї теології, в якій превалує трансцендентальне, екзистенційне, персоналістське спрямування і яка переймається проблематикою, створеною Просвітництвом, бо теологія, притаманна тим часам, намагалася відповідати на питання, які були поставлені багато років тому¹³.

Політична теологія Мольтманна – це теологія надії, теологія хреста, пневматологія, еклезіологія, доктрина творіння, доктрина про Трійцю, есхатологія. Іншими словами, політична теологія не є відокремленою темою, а мірою та мовою яка пронизує абсолютно все. Його теологія політична, а політика – теологічна¹⁴. В основі його методології лежали два принципи: орієнтація на праксис та доксологію¹⁵. Ціллю теології, за Мольтманном, є не

¹¹ Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (New York: Crossroads, 2007), 151.

¹² Johann Baptist Metz, *Theology of the World* (New York: The Seabury Press, 1968), 107.

¹³ Там само, 109.

¹⁴ Nicholas Adams, «Jürgen Moltmann», у: Peter M. Scott; William T. Cavanaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006), 227–228.

¹⁵ З виходом книги «Теологія та радість» (1971) він почав вносити елементи споглядання, прославлення, доксології в свої роботи. Сам по собі праксис спотворюється, якщо розглядати теологію суто як «теорію практики». Без радості, без есхатологічної надії, без співучасті в радості Бога своєму творінню. праксис стає лише активізмом. Richard Bauckham, «Jürgen Moltmann», у: David F. Ford, ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Second Edition (Oxford: Blackwell Publishing, 1997), 212.

пояснення світу, а спроба змінити цей світ, скеровувати суспільство на шлях до Царства Божого.

Далі слід розглянути розвиток політичної теології на прикладі «теології надії» Юргена Мольтманна. Його книга «Теологія надії» (1964), з'являється через два роки після II Ватиканського собору. За чотири роки до того, як теологія визволення піднесла свій голос в Медельїні, за п'ять років до того, як фемінізм став одним з головних культурних феноменів, ще до американської ескалації у В'єтнамі та за десять років до появи руху Зелених. В книзі Мольтманна християнська віра розглядалася з точки зору майбутньої віри, в цілому, і воскресіння Христа, зокрема. Ця праця зробила Мольтманна одним з найвпливовіших сучасних німецьких протестантських теологів не тільки в західному світі, але і за його межами, як в академічній сфері, так і в більш широких церковних колах. Книга 38-річного євангелічного теолога виходить за часів «Бітлз», війни у В'єтнамі та американського руху за громадянські права. В цей час Жан-Поль Сартр відмовляється від Нобелівської премії з літератури, Вілі Брандт стає головою Соціал-демократичної партії Німеччини, американський президент Ліндон Б. Джонсон підписує «Акт про громадянські права», що скасовує расову сегрегацію. Через чотири роки буде вбито Мартина Лютера Кінга та почнуться студентські протести, які радикально змінять Америку та Європу¹⁶.

З 1964 по 1985 р. «Теологія надії» перевидавалася 13 разів і стала найчитанішим теологічним твором ХХ ст. Всі інші монографії або публікації Мольтманна з тих чи інших питань догматики, видані ним потому, представляють собою систематичний розвиток проблематики його першої книги¹⁷. Надія є *leitmotiv* всієї його теології. Не просто один із аспектів, а найвища доктрина, яка інтерпретує всі інші. Можна навіть сказати, що надія

¹⁶ Экарт Лёр, «Юрген Мольтманн – богослов надежды», у: *Страницы 20:3* (Москва: ББИ, 2016), 456.

¹⁷ Уколов, К. И., «Юрген Мольтманн», у: *Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями* (Москва: ПСТГУ, 2009), 410–421.

є методологією Мольтманна¹⁸. Теологічне мислення є мисленням про надію: *docta spes*¹⁹. В «Теології надії», Мольтманн підсумовує есхатологічні ідеї Карла Барта (1886–1968), Ернеста Трельча (1865–1923), Рудольфа Бультмана (1884–1976), Пауля Альтгауза (1888–1966)²⁰. Центральною тезою книги є фраза: «християнська есхатологія не говорить про майбутнє як таке...а про Ісуса Христа та Його майбутнє»²¹. Тим самим Мольтманн намагається відокремити есхатологію від звичайного оптимізму сучасної віри в прогрес, який, був (і все ще є) притаманний Сполученим Штатам Америки. В 1968 році в Німецькому «Der Spiegel» напишуть: «Мольтманн пропагує в цій книзі бунтарське, готове до змін суспільство, як він каже, те, яке було від початку, – адже християнство і пропонує християнам і церквам теологію, яка спрямовує і надихає на діяльне і навіть агресивне протистояння політичній ситуації»²². Саме з цього і починається політична теологія. Неабиякий вплив на теологію Мольтманна мав німецький філософ-марксист, атеїст Ернст Блох (1885–1977), автор тритомної праці «Принцип надії» («Das Prinzip Hoffnung») (1954–1957)²³. В своїй автобіографії, у розділі присвяченому книзі «Теологія надії», Мольтманн зазначає, що його намір полягав в тому, щоб повернути християнству справжню надію для світу. Намагаючись це зробити, він критично підходить до ідеї Ернста Блоха²⁴, яка виражалася в надії на світ без Бога і замінює її ідеєю «Бога надії» (*Der Gott der Hoffnung*) (Рим. 15:13)

¹⁸ Ryan A. Neal, *Theology as Hope: On the Ground and Implications of Jürgen Moltmann's Doctrine of Hope* (Eugene: Pickwick Publications, 2015), xx.

¹⁹ Юрген Мольтманн, *Пришествие Бога. Христианская эсхатология* (Москва: ББИ, 2017), 213.

²⁰ Докладніше про есхатологічне вчення кожного з зазначених авторів, див. у: Уколов, «Юрген Мольтманн», 411–419.

²¹ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 17.

²² Лёр, 456.

²³ Ернст Блох, «Принцип надежды», у: В. А. Чаликов, сост., *Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы* (Москва: Прогресс, 1991), 54; Ernst Bloch, *The Principle of Hope*. Vol. I (Massachusetts: The MIT Press, 1995); Ernst Bloch, *The Principle of Hope*. Vol. II (Massachusetts: The MIT Press, 1995); Ernst Bloch, *The Principle of Hope*. Vol. III (Massachusetts: The MIT Press, 1995).

²⁴ Для подальшого ознайомлення з ідеями Блоха я би порадив звернутися до наступних джерел: Ернст Блох, *Тюбингенское введение в философию* (Екатеринбург: Сеурпресс, 1997); С. Е.Вершинин, *Жизнь – это надежда. Введение в философию Эрнста Блоха* (Екатеринбург: Издательство гуманитарного университета, 2001); Иван Болдырев, *Время утопии. Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха* (Москва: Исследования культуры, 2012).

юдейської та християнської традиції²⁵. В своїй книзі Мольтманн виводить три основні концепції: 1) концепція божественної обіцянки; 2) концепція воскресіння розп'ятого Христа як Божа обітниця світові; 3) розуміння людської історії як місії царства Божого²⁶. Густаво Гутьєррез зазначає, що у Блоха Мольтманн запозичує три категорії: есхатологію, обітницю, надію²⁷. На противагу соціальній утопії Блоха, Мольтманн будує христологічний фундамент. Говорити про майбутнє сьогодні, це значить говорити про майбутнє Христа, яке вже гарантовано в Його воскресінні з мертвих²⁸.

Пізніше, будучи призначеним (у 1967 р.) професором систематичної теології в Тюбінгені, Юрген Мольтманн починає розробку своєї власної політичної теології. При цьому не в останню чергу на нього вплинув Йоганн Баптист Метц, учень Карла Ранера. Метц, який вважається засновником нової політичної теології, інтенсивно дискутує з філософією Франкфуртської школи²⁹ і марксизмом, стає близьким до латиноамериканської теології визволення. Так виникає тісний і плідний союз між теологією надії та політичною теологією³⁰.

Книга «Теологія надії» створила Мольтманну репутацію одного з найвпливовіших теологів ХХ ст. слідом за Бартом та Бульманом³¹. В своїй роботі Мольтманн нагадує, що есхатологія це не просто сукупність подій, які мають відбутися в кінці часів, а фактор, який надає контури всій християнській теології³². Його критика сучасної йому систематики полягала в тому, що теологи звели есхатологію до теми «останнього дня», а це робить її просто додатком до теології, остатнім розділом систематичної теології, не

²⁵ Jürgen Moltmann, *A Broad Place: An Autobiography* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 101.

²⁶ Там само, 101.

²⁷ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988), 124.

²⁸ Тут не слід плутати з есхатологією екзистенційною есхатологією, яка намагалася представити в подіях, пов'язаних з Христом, вже звершену реалізацію нового творіння.

²⁹ И. А. Михайлов, *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 1: 1914–1939 гг.* (Москва: РНИИФ, 2008); И. А. Михайлов, *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг.* (Москва: РНИИФ, 2010).

³⁰ Лёр, 460.

³¹ Тони Лейн, «Юрген Мольтманн. Распятый Бог», у: *Христианские мыслители* (Санкт-Петербург: Мирт, 1997), 287.

³² Там само.

пов'язаним з усім іншим. Мольтманн, на відміну від багатьох своїх колег, намагався зробити есхатологію наріжним каменем³³. В своїй книзі «Теологія надії»³⁴ він пише про те, що у міру того, як християнство перетворювалося на організацію, яка по суті була спадкоємницею по відношенню до римської державної релігії з її імперським духом, есхатологія та її мобілізуючий, революційний та критичний вплив на історію, яку слід проживати саме зараз, почала поступатися сектам, що діяли на ентузіазмі, та революційним групам.

Мольтманн розуміє воскресіння з мертвих, як надію на майбутнє та радикальну зміну світу в майбутньому. Тема воскресіння Христа є однією з проблематичних тем через те, що її «предмет» не відповідає сучасному баченню світу з його прорахованими і контрольованими речами. Одна з задач, яку вбачає Мольтманн, полягає в тому, що традиційна теорія має спуститися з піднесеного світу традиційних догматичних відповідей на ґрунт сучасних критичних пошуків. Систематична теологія сьогодні має відповісти на питання, а чи може воно виразити надію на воскресіння в сучасному світі і як це можна зробити?³⁵ Бог виходу та воскресіння – це «Бог надії» а не Бог, що «стоїть на світом» чи «основа існування»³⁶. Теологія надії одночасно є і теологією воскресіння, пише Гутьєррез. Воскресіння ж Христа є майбутнім людства, зазначає він³⁷. Надія, яка перемагає смерть, вкорінена в самому серці історичного праксису³⁸. Виходячи з цього в будь якій теології визволення універсально розуміється як конкретне, а есхатологічне – як історичне³⁹.

Мольтманн вважає, що існує лише одна єдина проблема християнської теології, яка задана самим предметом і яка через теологію зачіпає все

³³ Там само.

³⁴ Moltmann, *Theology of Hope*.

³⁵ Юрген Мольтманн, «Воскресение и надежда», у: Е. Степанова, ред., *Западная теология XX века. Избранные тексты* (Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 2007), 177.

³⁶ Там само, 191.

³⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 124.

³⁸ Там само.

³⁹ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 336.

людство та людські думки – проблема майбутнього. Справжня теологія має мислитися в перспективі своєї майбутньої цілі. Есхатологія є не закінченням, а початком теології⁴⁰. Для нього термін «есхато-логія» є невірним. Не існує вчення про останні речі та події. В християнській есхатології мова йде не про майбутнє. Вона виходить з конкретної історичної дійсності і проголошує її майбутнє, її майбутню надію та майбутню велич⁴¹. Той, хто надіється на Христа, не в змозі більше миритися з дійсністю, але починає за неї страждати і з нею боротися. Мир з Богом означає протистояння зі світом, бо якби у нас перед очима було лише те, що ми бачимо (а і не те, на що ми надіємося), то ми би змирилися з дійсністю, якою вона є. Саме надія є причиною того, що ми не можемо змиритися з дійсністю, що між нами і нею не виникає гармонії. Надія перетворює християнську спільноту в свого роду оплот постійної турботи в людських суспільствах, які прагнуть до стабільності в межах «людських градусів». Вона робить християнську спільноту джерелом нових імпульсів для здійснення права, свободи та гуманності в світлі того обіцяного майбутнього, яке має прийти⁴².

Таке розуміння есхатологічної надії говорить про те, що ціль християнської місії полягає не просто в індивідуалістичному, персональному, «духовному» спасінні. Спасіння є здійсненням надії на справедливість, більш людяні взаємини з «Іншим» та мир для всього творіння. Це те, що називається «іншою» стороною примирення з Богом і те, чим так довго нехтувала християнська церква. Церква тепер має працювати заради соціальних перетворень на основі майбутньої надії. Соціальна дія глибоко вкорінена в християнську надію⁴³. В одній зі своїх статей Мольтманн писав про те, що кожна культура має свій зворотній бік – варварство, кожна повна перемог історія – своє минуле, яке складається з приниження переможених,

⁴⁰ Юрген Мольтманн, «Богословие надежды. Отрывок», у: К. И. Уколов, *Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX тексты с комментариями* (Москва: ПСТГУ, 2009), 423.

⁴¹ Там само, 424.

⁴² Там само, 428.

⁴³ Лейн, 288.

кожний прогрес має свою ціну. Зазвичай цю іншу сторону не бачать і не чують. Хто помічає жертву, за рахунок якої живе? Але християнська теологія не була би християнською і вселенською, якби не ставала на бік тих, хто живе по інший бік цивілізації, в якій публічно діє теологія⁴⁴. Мольтманн наголошує на тому, що не слід забувати про існування так званого «третього світу», який був породжений науково-технічною цивілізацією Європи та Південної Америки. Великим вселенським питанням християнської теології сьогодні є вже не проблема особистості людей «першого світу», що самі стали «суб'єктами, які визначають» своє життя, а людська гідність народів «третього світу», яких лишили особистості.

Політична теологія Мольтманна, частково з'явилася через взаємодію філософської негативної практики та спробою проговорити важливість розп'яття Христа. Він зайнявся розглядом того періоду християнства, коли теологія використовувалася заради підтримки існуючого режиму та слугувала інтересам заможних та провладних⁴⁵. В економіці завдання християн – боротися проти практики економічної експлуатації, пропагувати соціальний добробут, наполягати на тому, що члени суспільства мають отримувати насолоду від праці та ділитися продуктами, які вони виробляють. Якщо соціалізм слугує цим цілям, християни мають бути соціалістами⁴⁶.

Мольтманн ніколи не зменшував ролі Євангелія, говорячи про політичні аспекти в теології. Вторячи Барменській декларації (1934) він визнає панування Христа в церкві та не визнає жодне інше джерело натхнення окрім Слова Божого. Це значить, що немає розділення між теологічним розумінням церкви та її політичним та соціальним розумінням. Сфера політики та суспільства є сферою теології, а значить і церкви. Чиїм інтересам слугує

⁴⁴ Мольтманн, «Пути и метаморфозы христологии», 214.

⁴⁵ Adams, 232.

⁴⁶ Moltmann, *The Crucified God*, 332.

церква? Інтересам Христа. Хто має відчувати добродійство від цього? Ті, до кого прийшов Христос⁴⁷.

Практично орієнтована діалектична есхатологія Мольтманна була розроблена в термінах, які мали значення в тогочасній Німеччині – політична критична теологія, яка спрямована до радикальної зміни суспільства. В марксизмі його приваблював не стільки економічний аналіз або стратегія революції, скільки бачення нового суспільства свободи. Все це не суперечило теології хреста, яка, за Мольтманном, виражається в практиці політичної солідарності з жертвами, а для цього, в свою чергу, потрібен праксис надії. Солідарність з жертвами вкорінена в розпізнанні актуальних потреб цих самих жертв⁴⁸. Все зводиться до наступного: Церква не займається служінням бідним, церква – є бідним. З тієї ж причини церква не є церквою для людей. Церква є людьми⁴⁹. Церква не проголошує жодної соціальної етики, церква сама є альтернативною соціальною реальністю істини та миру в світі, повному насилля⁵⁰. Християнин, який «існує-тут-для-інших», не може відокремитися від «існування-з-іншими» в солідарності; а існування-з-іншими не може бути відокремлене від «існування для інших»⁵¹.

Мірослав Вольф, один з найкращих учнів Мольтманна, зводить всю теологію свого вчителя до терміну «солідарність». Страждання Ісуса на хресті – це не тільки Його страждання, це також ті страждання, які Ісус розділив своїм тілом та душею з бідними та слабкими⁵². Як Бог страждає разом з жертвами, захищаючи їх, дає їм права, яких вони раніше були позбавлені, так маємо поступати і віряни. Увага має бути прикута до соціального значення теми божественної самопожертви. Солідарність означає не просто «страждати разом з кимось», але «страждати на одній

⁴⁷ Adams, 236.

⁴⁸ Bauckham, *Jürgen Moltmann*, 219.

⁴⁹ Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 64.

⁵⁰ Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 31.

⁵¹ Там само, 97.

⁵² Мірослав Вольф, *Презрєние и прїнятіе. Богословские размышленїя о самосознанїи, воспрїятіи Другого и примїренїи* (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 14.

стороні с кимось». Всі ті, хто страждають знайдуть втіху в солідарності Розп'ятого, але лише ті, хто слідуєчи Його прикладу, ведуть боротьбу з проявами зла, зустрінуть Його на своїй стороні⁵³.

Книга «Розп'ятий Бог» (1972)⁵⁴ була наступним кроком в кар'єрі Мольтманна і зосередилася на *memoria passionis Christi* – пам'яті про страждання Христа, без яких немає християнського *meditation vitae futurae* – міркування про майбутнє життя. Розп'яття інтерпретується в контексті теологічної проблематики страждань і розуміється як дія божественної любові та солідарності з тими, хто страждає. Надія не тільки наділяє силою розірвати кайдани пригнічення та, на прикладі біблійного Ізраїлю відправитися на пошуки «обіцяної землі». Надія також віддаляє людей від їх рідної землі, друзів, домівок і підштовхує до того, щоб шукати щось нове. Надія на альтернативне майбутнє приводить нас до протистояння існуючому сьогоденню та людям, які за нього чіпляються. Завдяки воскресінню розп'ятого Христа, життя в історичному процесі стає місією. *Promissio* як обіцянка, яку майбутнє Бога відкриває нам, дає народження *mission*, місії в історії⁵⁵. Далі, цікавість до політичної тематики буде продовжена і в іншій творчості автора. Наприклад, його соціальний тринітаризм можна побачити в книзі «Трійця і Царство» (1980)⁵⁶. В цій книзі можна знайти теологічне підґрунтя демократичної свободи в суспільстві. Одна з останніх книг Мольтманна щодо надії має назву, «В кінці – Початок» (2003)⁵⁷, яка концентрується на індивідуальних надіях нашого існування. Саме народження нового життя генерує силу та енергію яка наділяє нас можливістю довіряти майбутньому цього життя і приєднуватися до проекту її майбутнього. І хоча ці слова Мольтманн написав в 1990 році, вони були так

⁵³ Там само, 15

⁵⁴ Moltmann, *The Crucified God*, 336.

⁵⁵ Moltmann, *A Broad Place*, 104.

⁵⁶ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

⁵⁷ Jürgen Moltmann; Margaret Kohl, *In the End – the Beginning. The Life of Hope* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).

само актуальними в часи формування латиноамериканської теології визволення:

«Головною проблемою для нас постає не наш власний світ, який Бонгеффер назвав «тим, що досяг повноліття»⁵⁸, але той світ, якого ми позбавили цієї можливості. Визволення, яке є головною темою європейської теології та філософії Нового часу, для «третього світу» означає «визволення» від апатії та пригнічення. Без цього визволення не може бути ніякої істинної свободи в «першому світі» бо істина свобода – це не привілей. Вона універсальна і неподільна. Економічна експлуатація, расистське приниження та політичне приниження народів «третього світу» – ось головний виклик, кинутий сьогодні християнській теології. Це є питання існування єдиної церкви Христа в нашому розділеному світі. Розвиток теології «третього світу», теології визволення та народної теології має велике значення для теології «першого світу». Цей розвиток не дає перетворити теологію «першого світу» в теорію громадянської релігії, яка легітимізує владу і привілеї цього світу. Своїм прикладом, екуменічна громада віри показує можливість дивитися на власний світ очима його жертв. Для нас це означає розвиток теології нового повороту, яка рухається на зустріч теології визволення жертв в «третьому світі». Розп'ятий на хресті Христос є чужим громадянській релігії «першого світу» та його християнству. Не тільки «третій світ», але і країни «першого світу» є іншою стороною історії прогресу та розвитку економічної та політичної влади північноатлантичного світу. Технологічний прогрес корисний капіталу, а не робітничому класу. Продуктивність економіки зростає, але кількість безробітних не зменшується, а зростає. Зростає кількість людей, які живуть за межею бідності,

⁵⁸ Примітка автора: Дитрих Бонхёффер, *Сопротивление и покорность* (Москва: Прогресс, 1994), 259.

приречених на постійне безробіття, – зайвих людей, які не мають доступу до сучасних багатств і ніякого майбутнього, які нікому не потрібні. І це протиріччя, є чимось більшим, ніж тимчасовою кризою. Воно закладене в самій структурі технічного прогресу та ринку. Ким, сьогодні, є Христос для цих «зайвих» мас людей?»⁵⁹.

В книзі «Людина» (1971), Мольтманн пише, що в реальній надії людина не біжить від нестерпних проблем сучасного у втішене краще майбутнє, а привносить інше, людське майбутнє в своє сьогодення і вже живе ним⁶⁰. Саме в надії, людина покидає кокон свого життя і свого суспільства. Ця надія приводить людину, що надіється, до конфлікту з нелюдністю, яку вона бачить навколо себе. Надія допомагає людині вийти «з себе» і стати в солідарності поруч з іншою людиною. Надія починається з пам'яті про воскресіння розп'ятого Сина Людського. Майбутнє істинно людської людини почалася зі знехтуваного та відкинутого Сина людського. Бог почав майбутнє людини не на піку людського прогресу, а через цю принижену людину. Надія, народжена з пам'яті про Розп'ятого, веде до надії, коли вже нема на що надіятися. Вона бачить майбутнє людини не в прогресі, а в його жертвах. Вбогі, грішники, які каються, ті, яким немає місця в цьому світі, є Божою утопією, а значить і християнською утопією⁶¹. Християнська надія, допоки вона залишається християнською, є надією на людей, у яких немає майбутнього. Жити надією, це перш за все бути в змозі любити життя, любити ненависне та відкинуте життя⁶².

В своїй книзі з христології «Шлях Ісуса Христа: Христологія в месіанському вимірі» (1989)⁶³. Мольтманн пише про те, що за останні 10

⁵⁹ Мольтманн, «Пути и метаморфозы христологии», 215–216.

⁶⁰ Юрген Мольтманн, *Человек* (Москва: ББИ, 2013), 110.

⁶¹ Поняття «утопічної свідомості» Мольтманн в цій книзі прояснює раніше. Утопія для нього не є чимось негативним. Утопія, це проект бажаної майбутньої ситуації, яка в порівнянні з теперішньою ситуацією є більш прийнятна для людини, більш гідна, щоб жити в ній, і більш вільна. Там само, 40.

⁶² Там само, 111.

⁶³ Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimension* (London: SCM, 1990).

років в Латинській Америці було вбито понад 850 католицьких священиків, не кажучи вже про неймовірну кількість мирян, причому, ті, хто вбивали, вважали себе теж християнами. В розділі, який присвячений християнському мучеництву він, на прикладі Пауля Шнайдера, Дитриха Бонгофера та Оскара Арнульфа Ромеро описує ті типи мучеництва, які поєднав в собі Христос. Перший тип – це страждання за віру (Пауль Шнайдер⁶⁴). Другий тип – страждання в боротьбі з несправедливістю та злочинною владою (Дитрих Бонгеффер). Третій тип – участь в стражданнях пригніченого народу (Арнульфо Ромеро)⁶⁵. Далі, міркуючи про апокаліптичний аспект мучеництва, Мольтманн показує, що лише Шнайдер відповідає класичному визначенню мучеництва – страждання за Христа. В ситуації Бонгеффера кордони поняття мучеництва розширюється через «добрі політичні справи в дусі Христа». Він був мучеником Царства Божого і Божої політики. У випадку Ромеро, його мучеництво вказує на страждання вбогого, пригніченого, знедоленого народу. Приклад його мучеництва виводить нас за межі християнських мучеників. Коли точиться боротьба за владу, страждають найслабкіші, приносяться в жертву бідні та помирають, перш за все, діти. Саме цих людей Ісус назвав блаженними, яким належить Царство Боже в цьому світі. Звістка бідних полягає в їх німому, анонімному, колективному мучеництві⁶⁶. Незважаючи на те, що Мольтманн сам вплинув на становлення теології визволення, він також вчився від латиноамериканської теології революції (яка була доволі-таки молодою, коли на початку 70-х він писав свої роботи): в своїх книжках він зазначає, що Гутьєррез, Асман та Боніно – мислителі, які показують безцінний урок

⁶⁴ З трьох зазначених, Пауль Шнайдер є найменш відомий читачеві. Реформатський пастор Євангелічної церкви в Рейнській області був заарештований в 1937 році за небажання залишити своє пасторське покликання. Після чисельних знущань і побоїв він загинув в концтаборі Бухенвальд від смертельної ін'єкції строфантину.

⁶⁵ Мольтманн Юрген, «Христианские мученики современности», у: С. В. Лёзов; О. В. Боровая, ред., *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века* (Москва: Наука, 1994), 225.

⁶⁶ Там само, 226.

теології визволення пригноблених та ображених, якому вони можуть навчити представників європейської теології⁶⁷.

Мольтманн та Метц стали «батьками» нової політичної теології і стали підґрунтям для теології визволення. Ще двадцять років тому Мірослав Вольф, писав, що мабуть немає жодного іншого теолога другої половини ХХ ст., ніж Мольтманн, який би так сильно вплинув на рух теологічної думки, породив нові перспективи і надихнув на розбудову цілих теологічних систем (наприклад, різних течій теології визволення). Вольф в своєму есе 1996 року пише, що на тлі спадщини Мольтманна (і це не враховуючи його останні книжки) було написано і захищено більш ніж 130 дисертацій⁶⁸. Його теологія є важливою не тільки з точки зору божественного майбутнього але й з точки зору людського майбутнього⁶⁹. Поштовх, який був заданий, в тому числі, й «теологією надії», призвів до прогресивної популяризації теології в публічному дискурсі.

Новий вид політичної теології, перш за все, мав розвиток в Німеччині в післявоєнні часи і зводився, якщо узагальнити, до питання, «як мертві можуть знайти спокій?». Що маєтсья на увазі? А те, що необхідно встановити справедливість по відношенню до закатованих, страчених, невинно вбитих. Мольтманн писав, що ми живемо в тіні Освенциму, і все ще чути крики, тих, хто був приречений на мовчання. «Ми збагнули, що маємо жити і діяти в спілкуванні з жертвами голокосту та в їх присутності», – наголошував він. Теологія, в такому випадку, виявляється надією на те, що несправедливості не буде належати останнє слово, це устремління до того, що кати ніколи не зможуть бути тріумфаторами⁷⁰. Найбільш важливий внесок в тему значення хреста в житті цього світу, в останні роки зробив саме Мольтманн. На хресті Христос ототожнює Бога з жертвами насилля, а жертв – з Богом, так, що

⁶⁷ Adams, 236.

⁶⁸ Miroslav Volf, *A Queen and a Beggar: Challenges and Prospects of Theology*, у: Miroslav Volf; Carmen Krieg; Thomas Kucharz, *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 1996), p. ix.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Мольтманн, *Пришествие Бога*, 118.

вони отримують від Нього захист та права, яких раніше були позбавлені⁷¹. А якщо Бог страждає разом з жертвами, то так мають чинити і його послідовники.

Єдине майбутнє, яке має теологія – це стати теологією майбутнього, писав гарвардський теолог Гарві Кокс⁷². В «Теології майбутнього», одному з розділів книги Девіда Сміта «Теології XXI століття. Тренди сучасної теології», зазначається, що «теологія надії» виникла, як відповідь на теологію «смерті Бога»⁷³. Теологія надії (яку слід відрізнити від «футуристичної теології») закликає церкву не залишати долю цього світу в руках секуляристів⁷⁴. Ця теологія закликає християн до співучасті в суспільстві та в його структурах. В політичній теології віра втілена в надії, яка дивиться на есхатон, в якому Господь творить все нове. Сьогодні є лише зупинкою на шляху до майбутнього. Одне з досягнень Мольтманна полягало в тому, що він встановив тісний зв'язок між біблійною вірою та повсякденною реальністю. Його теологія робить наголос на відкритості світу, яка, на противагу думці багатьох, не знаходиться в протистоянні з христологічним центром. Критики Мольтманна більшою мірою фокусуються на його політичних імплікаціях з книги «Теологія надії», забуваючи про те, що в подальших статтях він глибше розвиває свою ідею⁷⁵.

Представники теології визволення, які знаходилися під впливом ідей Мольтманна, критикували есхатологічну трансцендентність Царства Божого, яка так притаманна європейській теології. Різниця лише полягала в тому, що початковим імпульсом для теологів визволення був Вихід, а для політичної теології Мольтманна – це христологічна основа воскресіння. Оповідь про Вихід є частиною Старого Завіту, а точніше історії завіту, який вів до

⁷¹ Вольф, 14.

⁷² Harvey Cox, *On Not Leaving it to the Snake* (New York: The Macmillan Company, 1967), 12.

⁷³ По цій темі дивись: Томас Альтицер, *Смерть Бога. Євангеліє християнського атеїзму* (Москва: Канон+, 2010).

⁷⁴ David L. Smith, *Theologies of the Future: Trends in Contemporary Theology* (Eugene: Wipf and Stock, 2014), 93–103.

⁷⁵ Bauckham, *Jürgen Moltmann*. 223.

кульмінаційного моменту – воскресіння Христа. Обітниці воскресіння є есхатологічною і включає надії на політичне та економічне визволення, що пробуджуються подією Виходу і реалізуються в новому творінні, де все зло, страждання та смерть будуть переможені, а слава Божа стане невід’ємною частиною ідеального творіння⁷⁶. Мольтманн писав, що сьогодні живий Бог протистоїть «богам смерті»: расизму, війні, націоналізму, капіталізму, що обіцяє багатство і призводить до злиденності і терору «суїцидальних масових вбивць», які мотивовані «релігією смерті»⁷⁷. В 60-ті роки, за деякий час до народження теології визволення, головною тезою політичної теології Мольтманна була думка про те, як есхатологічна надія може бути конкретно втілена в специфічних політичних стратегіях.

1.2. Біблійний концепт визволення: символічнення значення наративу Виходу та контекстуальна христологія

Далі слід перейти безпосередньо до тексту самої Біблії, аби в наступному розділі підсумувати те, яким чином діє так зване герменевтичне коло. Почнемо зі Старого Завіту, а конкретніше з Книги Вихід. Варто спробувати власноруч розбудувати теологію Книги Вихід. Біблійна Книга Вихід – це розповідь про визволення. Звичайно ж, на її сторінках можна знайти і свідчення про чудеса зцілення і багато чого іншого, проте в центрі всього стоїть визволення євреїв з єгипетської неволі⁷⁸. Всі оповідання цієї стародавньої біблійної книги обертаються навколо одних з найдраматичніших подій з життя євреїв – єгиптяни пригнічують нащадків Йосифа, примушуючи їх займатися важкою фізичною працею, євреї, в свою чергу, страждають та стогнуть в неволі. Основною ідеєю другої книги Біблії

⁷⁶ Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 105.

⁷⁷ «The “Living God” Challenges Death and Destruction, Jürgen Moltmann Tells Global Gathering of Reformed Churches»: <http://wrc.ch/news/the-living-god-challenges-death-and-destruction-jurgen-moltmann-tells-global-gathering-of-reformed-churches> (дата звернення: 01.07.2017).

⁷⁸ Goran Larsson, *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions* (Peabody: Hendrickson Publishers. 1999), 1.

є спроба дати теологічну інтерпретацію центральній події в житті єврейського народу. Цією подією і є вихід євреїв з Єгипту. Вихід – це шлях до свободи. Шлях, що веде від пригноблення, якому піддавалися євреї в єгипетській неволі до обіцяної землі, де, згідно з пророцтвами, тече молоко та мед. Вихід – це шлях до вільного підпорядкування народу Богу Ягве, який, власне кажучи, і вивів Свій народ з неволі. «Я Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства» (Вих. 20:2). Вихід слід розуміти як «вихід», «шлях в...» та «дорогу з...»⁷⁹.

Вихід – це подорож євреїв з землі, де вони були рабами, в землю, де вони можуть стати вільними. Вивчаючи Старий Завіт, нескладно сказати, яка з книг є його «серцевиною». Саме Вихід посідає в єврейському каноні центральне місце. Саме ця книга є визначальною для представників теології визволення. Історія виходу розглядається в єврейській Біблії як розповідь про визвольний чин Бога (Вих. 1–15). Більш того, навколо мотиву визволення з рабства і обертається весь наратив сакральних текстів цього народу, центром якого є Песах⁸⁰. «І оповіси синові своєму того дня, говорячи: це для того, що вчинив мені Господь, коли я виходив із Єгипту» (Вих. 13:8). Якщо прибрати цю книгу з канону (це так само як і чотири Євангелія з Нового Завіту), станеться «обвал» всього біблійного оповідання⁸¹.

Досвід виходу з Єгипту є свого роду парадигмою (зразком) всіх наступних «виходів»⁸². Вивчаючи цей знаковий досвід, можна провести не одну паралель із сучасністю, а точніше, вказати на історичну схожість сьогоденішнього і минулого досвіду. Визволення євреїв з єгипетської неволі є лейтмотивом усіх наступних визволень. Схожі ситуації знаходимо і в наступних етапах розвитку людства⁸³.

⁷⁹ Martin Klingbeil, «Exodus, Book of», у: Alexander, T. Desmond; David W. Baker, eds. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: IVP, 2003), 249–258.

⁸⁰ Alan Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries) (London: The Tyndale Press, 1973), 17.

⁸¹ Elmer A. Martens, ed., *Exodus* (Waterloo: Herald Press, 2000), 15.

⁸² Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 159.

⁸³ Gordfrey Ashby, *Exodus: Go Out and Meet God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 32.

Уважний читач Виходу зосереджує свою увагу, перш за все, на теологічних висновках та змістах тексту, які підіймаються над історією. Тут варто нагадати, що відповідь на питання, коли відбувся вихід з Єгипту і чи взагалі ця подія мала місце в історії, не є настільки важливою для теолога, як пошук екзистенційного сенсу того, про що написано. Сьогодні прийнято вважати, що якщо навіть подібна до Виходу подія й трапилась, вона відбулася в період з 1270 по 1250 р. до Р. Х.⁸⁴ Всі історичні пам'ятки, на які спираються історики, не можуть достовірно вказати нам ні точного періоду, коли ця подія відбулася, ні імені фараона, за часів якого вона сталась, ні династії, що царювала в той час⁸⁵.

Вихід необхідно розглядати в політичному і соціальному ракурсах, а не з погляду екзегетичного аналізу священного тексту. Питання історичної достовірності подій Виходу в рамках цього дослідження для нас є другорядним. Саме тому тема авторства Книги Вихід, так само, як і місце написання і датування книги, порушуватися не будуть⁸⁶. На темі історичній аутентичності самого Мойсея не варто зупинятися хоча б з тієї причини, що, згідно з авторитетним теологом Старого Завіту Герхардом фон Радом, оповідання про Мойсея нічого практично не говорять (або говорять зовсім мало) про нього як про історичну постать; скоріше, ці оповіді розкривають основоположні вірування ізраїльтян⁸⁷. Мойсей – це фігура пам'яті, а не фігура історії, в той час як фараон Ехнатон – фігура історії, а не пам'яті⁸⁸. І хоча Мірча Еліаде в своїй монументальній праці «Історія віри та релігійних ідей» говорить про те, що «немає підстав сумніватися в реальності персонажа на ім'я Мойсей». Він, як і багато інших дослідників релігії, вважає, що «його

⁸⁴ Ростислав Снегирев, протоіерей, *Библейская археология* (Москва: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007), 190.

⁸⁵ М. И. Саввайтский, *Исход израильтян из Египта* (Москва: ЛИБРОКОМ, 2011), 7.

⁸⁶ Thomas Dozeman, *Commentary on Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 31–41; J. H. Walton, «Exodus, Date of», у: Desmond T. Alexander; David W. Baker, eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: IVP, 2003), 258–272.

⁸⁷ James L. Crenshaw, *Gerhard von Rad* (Waco: Word Books, 1978), 107.

⁸⁸ Meindert Dijkstra, «Moses, the Man of God», у: Riemer Roukema, ed., *The Interpretation of Exodus* (Leuven: Peeters, 2006), 17–36.

справжня біографія» вислизає від нас⁸⁹. Все П'ятикнижжя можна зрозуміти як духовну біографію Мойсея, де Книга Буття є історією його праотців, а Вихід (2 розділ) і Второзаконня (34 розділ) – розповіддю про його народження і смерть⁹⁰.

Подія виходу євреїв з Єгипту – це також одна з тих «подій», які постійно повторюються. Волтер Брюгеман вважає, що Виходу не вистачає історичних підтверджень, а про весь цикл оповідань про Вихід варто говорити, як про щось міфічне, тобто про те, що є вигадкою, покликаною затвердити якесь конкретне релігійне вірування⁹¹. Частково така думка базується на тому, що до наших днів не збереглося жодного (крім Тори, звичайно) іншого, сучасного Мойсею, письмового свідчення, де б згадувалося його ім'я⁹².

Якщо детальніше говорити про Пасху, варто лише поглянути на єврейський релігійний календар, щоб переконатися: це свято є найцентральнішим в релігійній свідомості євреїв. Можна нагадати і про перших християн, які споминали події Виходу в Великий Четвер, коли Він встановив Таїнство Євхаристії на Тайній Вечері. Іншими словами, кожний, хто читає Книгу Вихід, має можливість, на сакральному рівні, ще раз долучитися до єврейської Пасхи (Аггада). Не можна визначити, на підставі гімнів з Книги Вихід (15 розділ) і з пророцтва Осії, чи був Вихід історичною подією в нашому розумінні цього слова. І гімни, і інша література вказують на те, що саме традиція розглядати спасіння як вихід з єгипетського рабства, спрямовувала і формувала релігійні практики Ізраїлю протягом усього періоду монархії. Оповідання про діяння Бога зі спасіння Свого народу мотивується релігійними причинами і не може бути оцінене критеріями сучасної історії⁹³.

⁸⁹ Мирча Элиаде, *История веры и религиозных идей*. Том 1: *От каменного века до элевсинских мистерий* (Москва: Критеріон, 2001), 166

⁹⁰ Эрих Ценгер, ред., *Введение в Ветхий Завет* (Москва: ББИ, 2008), 90.

⁹¹ Уолтер Брюгеман, *Введение в Ветхий Завет: Канон и христианское воображение* (Москва: ББИ, 2003), 64.

⁹² Петр Люкимсон, *Моисей* (Москва: Молодая гвардия, 2013), 7.

⁹³ Там само, 28.

Книга Вихід написана в «жанрі» історії спасіння⁹⁴, який не варто плутати з сучасним розумінням історії. Одна з вимог сучасної науки полягає в критичній оцінці подій минулого. Сьогодні вже не передбачається, що описане у Виході братиметься до уваги як причини тих чи інших подій і їхніх наслідків. Такий критерій не є першочерговим в процесі опису Божих дій, а також тих причин, які притаманні цим діям⁹⁵. Це підводить нас до того, що замість запитувати, а чи дійсно відбувся Вихід, слід шукати відповіді на запитання: що є головним змістом оповідання про вихід євреїв з Єгипту в біблійній Книзі Вихід для тих, хто живе в ХХІ столітті? Частіше за все, в процесі інтерпретації щодо будь-якого тексту, ставиться питання: «Що це означає?». Але є й інше питання, про яке також необхідно пам'ятати: «Яким чином це позначається?»⁹⁶. Перед тим як звичайний читач перейде безпосередньо до тексту самої книги, варто вирішити герменевтичне питання, яке неодмінно постане перед кожним, хто не просто читає Книгу Вихід, але поміщає її в сучасний контекст.

Самі євреї читали й перечитували дане оповідання, використовували його і по-новому застосовували протягом історії в різних обставинах⁹⁷. Вихід для них був такою собі макроісторією, якимось основним лейтмотивом, за допомогою якого потрібно було розуміти релігійне життя Ізраїлю. Більш того, велика частина законодавчого матеріалу П'ятикнижжя заснована на згадці про перебування євреїв в єгипетській неволі. Звільняючи євреїв, Бог Ягве очікував, що вихід з неволі спонукатиме Його народ дотримуватися Закону. Пророки вказували на те, що Вихід був якимось особливим текстом в історії єврейського народу⁹⁸. Вони спонукали своїх одноплемінників довіритися Ягве, адже Він ніколи не залишав Свій народ і не переставав вершити справедливість. Наприклад, в псалмах розкривається велич і

⁹⁴ Там само, 9–30.

⁹⁵ Там само, 9.

⁹⁶ J. Gerald Janzen, *Exodus* (Westminster Bible Companion) (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 5.

⁹⁷ Dykstra, Laurel, *Set Them Free: The Other Side of Exodus* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), 26.

⁹⁸ Marcus J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time* (New York: HarperCollins, 1994), 121–122.

невідстороненість Бога від буденних потреб народу. Всевишній зображається як Захисник і Визволитель Ізраїлю. Іншими словами, мотив Виходу розповідався і переказувався священиками, оповідачами, музикантами, законодавцями з метою підготувати слухача до того, щоб він був здатний зустрітися віч-на-віч зі світом, що постійно змінюється⁹⁹.

У Старому Завіті тема визволення повторюється близько 120 разів, причому з посиланням на новий Вихід, повне визволення, яке остаточно покладе край усій темряві, рабству і різним залежностям. Людство з надією очікує того часу, коли не тільки пригноблені будуть визволені, а й усе людство знайде свободу. Це визволення стосується не самої лише свободи від темряви й усякого болю, але й від усього того, що нині спричиняє страждання на землі¹⁰⁰.

Тематика Виходу вплинула не лише на ті оповідання, які ми знаходимо на сторінках Біблії. Протягом історії різні групи людей читали Вихід і, ототожнюючи себе з поневоленим Ізраїлем, діяли відповідно. Так, зокрема, між 200 р. до Р. Х. і 100-м після Р. Х. відбулося не менше 200 юдейських збройних повстань, заколотів, революційних спроб і акцій непокори проти римського окупаційного режиму¹⁰¹. Вони надихалися в словами Ягве, який завжди наставляв Ізраїль в тому, що той не повинен бути рабом нікому, крім свого Бога. Навіть після руйнування Другого Храму в 70 році після Р. Х. відбулося декілька збройних повстань євреїв проти «поганського ярма» іноземної окупації. З 115 по 117 роки, відбулося збройне повстання проти імператора Траяна, а в 351 році проти Константина (вже імператора, який став християнином). У 614 р. юдеї повстали знову, на цей раз об'єднавшись з персами. У всіх цих конфліктах основним надихаючим мотивом для євреїв

⁹⁹ Dykstra, 27.

¹⁰⁰ Larsson, 2.

¹⁰¹ Dykstra, 27.

служувала розповідь з Книги Вихід і віра в те, що Бог бажає, аби людина прагнула свободи¹⁰².

З християнської перспективи Ісус постає як новий Мойсей. Одне з найкращих досліджень цієї теми було проведено в книзі «Новий Мойсей», в якій Дейл Аллісон спробував розглянути всі типології і алюзії на Мойсея. Автор показує, як в тій чи іншій старозавітній персоналії відобразилися слова або діла Мойсея й те, як Ісус, згідно з Євангелієм від Матея, в усьому уподібнюється Мойсеєві¹⁰³. Як Мойсей уникнув смерті від фараона, так й Ісус уникнув побиття; як Ізраїль провів сорок років у пустелі, так й Ісус пішов у пустелю на сорок днів; Мойсей пройшов крізь море – Ісус ходив по воді; Мойсей годував манною – Ісус помножив хліби; Мойсей був відкинутий Богом – Ісус був розп'ятий¹⁰⁴. Оповідання про страждання Христа ґрунтуються на подіях Пасхи – старозавітному Виході. У Новому Завіті слова про спокуту, звільнення і спасіння закликають приєднатися до нового Виходу. Зрештою, в книзі Одкровення ми знаходимо слова апостола Йоана про те, що Вихід – це триваюча подія: Господь нагадує Своєму народові, що Бог одночасно і Суддя гнобителів, і Той, Хто є гарантом вічної спадщини пригноблених¹⁰⁵. Як справедливо зауважує Люкимсон:

Найпарадоксальніше полягає в тому, що навіть якщо б Мойсей і справді ніколи не існував, про нього все одно були б написані сотні й сотні книг – релігійних, філософських творів, історичних досліджень, романів, п'єс, поем. Тому що вже неважливо, жив він насправді чи ні – сама його постать перетворилася на архетип справжнього великого пророка і вождя, духовного, політичного і військового лідера нації, на помилках і досягненнях якого варто повчитися кожному новому поколінню лідерів будь-якого народу. І одночасно

¹⁰² Там само, 28.

¹⁰³ Dale C. Allison, Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993).

¹⁰⁴ Дукстра, 29.

¹⁰⁵ Там само, 29.

всім народам варто час від часу застосовувати до своїх лідерів «критерії Мойсея», щоб зрозуміти, наскільки ті відповідають своїй ролі¹⁰⁶.

Вважається, що подія виходу з єгипетської неволі починає історію Ізраїлю як народу¹⁰⁷. В майбутньому саме мотив Виходу допоміг євреям зрозуміти екзистенційний (неминуций) сенс формули «з – через – в» (out – through – in)¹⁰⁸. Цю формулу можна простежити від Виходу до Книги Ісуса Навина і підсумовувати за допомогою наступних пунктів: а) в 6-му розділі Книги Второзаконня (в. 20–25) написано про втечу з Єгипту. Євреї тікають з єгипетської неволі, де місцеве населення принижувало їх. Біжать вони в землю, де їм будуть дані гуманні закони, а точніше «постанови Його, що наказав Він тобі» (Втор. 6:20), «щоб було добре нам усі дні, щоб утримати нас при житті, як дня цього» (Втор. 6:24); б) в 26-му розділі Второзаконня (в. 5–11) описується шлях з голодного Ханаану через єгипетську неволю назад в землю, де «тече молоко та мед»; в) в 24-му розділі Книги Ісуса Навина євреї здійснюють «вихід» від служіння «іншим богам» (в. 14) в обіцяну землю, де вони будуть служити єдиному істинному Богу. Ісус Навин закликає їх такими словами: «виберіть собі сьогодні, кому будете служити» (Іс. Нав. 24:15). Ці три історії показують читачеві, що формула «з – через – в» застосовується принаймі в трьох важливих темах: потреба в їжі, потреба в справедливих законах, потреба в розумінні Бога, як того, хто задовольняє базові людські потреби¹⁰⁹.

Коротко Книгу Вихід можна підсумувати наступним чином:

¹⁰⁶ Люкисон, 12.

¹⁰⁷ Один з найкращих коментарів на Книгу Вихід належить ельському професору Бреварду Чайлдсу: Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Old Testament Library) (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004).

¹⁰⁸ Janzen, 1.

¹⁰⁹ Там само, 2.

I. Бог знає про утиски пригноблених і чує їх крик. Посвідченням в тому, що визволення обов'язково станеться, є усвідомлення того, що Бог прислухається благання пригноблених¹¹⁰.

II. У Книзі Вихід Бог відповідає на волення пригноблених тим, що стає на їхню сторону і повертається проти їхніх гнобителів, змінюючи ситуацію на політичному рівні¹¹¹.

Перший уривок, до якого ми звернемося, це вірші 23–25 з другого розділу Книги Вихід. «І сталося по довгих днях, і вмер цар Єгипту. А Ізраїлеві сини стогнали від тієї роботи та кричали. І їхній зойк через ту роботу донісся до Бога. І почув Бог їхній стогін. І згадав Бог Свого заповіта з Авраамом, Ісаком та Яковом. І Бог бачив синів Ізраїлевих, і Бог зглянувся над ними» (Вих. 2:23–25). Ці вірші малюють читачеві важке становище євреїв, які знаходяться в єгипетському рабстві. І хоча Йосиф, який займав високу посаду при попередньому фараоні, давним-давно забутий в Єгипті, обітниця, які були дані його прадіду Аврааму, не забуті Богом. Ягве залишається вірним своїй обітниці незалежно від обставин: «Я Господь, Бог Авраама, батька твого, і Бог Ісака. Земля, на якій ти лежиш, Я дам її тобі та нащадкам твоїм. І буде потомство твоє, немов порох землі. І поширишся ти на захід, і на схід, і на північ, і на південь. І благословляться в тобі та в нащадках твоїх всі племена землі. І ось Я з тобою, і буду тебе пильнувати скрізь, куди підеш, і верну тебе до цієї землі, бо Я не покину тебе, аж поки не вчиню, що Я сказав був тобі» (Бут. 28:13–15).

Метою оповіді Вих. 2:23–25 є спроба повідомити читачеві про скрутну ситуацію, в якій опинився єврейський народ. Пригноблення єгиптянами євреїв досягло свого піку. Щоденна виснажлива фізична праця не могла тривати вічно. «І став над Єгиптом новий цар, що не знав Йосифа. І сказав він до народу свого: Ось народ Ізраїлевих синів численніший і сильніший від нас! Станьмо ж мудріші за нього, щоб він не множився! Бо буде, коли нам

¹¹⁰ Dykstra, 33.

¹¹¹ Там само.

трапиться війна, то прилучиться й він до ворогів наших, і буде воювати проти нас, і вийде з цього краю. І настановили над ним начальників податків, щоб його гнобити своїми тягарами. І він будував міста на запаси фараонові: Пітом і Рамесес. Але що більше його гнобили, то більше він множився та більше ширився. І жахалися єгиптяни через Ізраїлевих синів. І Єгипет змушував синів Ізраїля тяжко працювати. І вони огірчували їхнє життя тяжкою працею коло глини та коло цегли, і коло всякої праці на полі, кожену їхню працю, яку змушували тяжко робити» (Вих. 1:8–14).

Будучи вихованим в родині фараона, але, опинившись в ситуації, в якій йому довелося робити моральний вибір – задовольнитися життям принца або встати на бік беззахисного, Мойсей зважується на те, щоб розділити страждання свого народу і заступається за пригнобленого єврея. «І сталося за тих днів, і підріс Мойсей. І вийшов він до братів своїх, та й приглядався до їхніх терпінь. І побачив він єгиптянина, що бив єврея з братів його. І озирнувся він туди та сюди, і побачив, що нікого нема, та й убив єгиптянина, і заховав його в пісок» (Вих. 2:11–12). Вчинок, який кидає виклик імперській владі пригноблення, не міг залишитися непоміченим, тому фараон шукає можливість знищити того, хто посмів підняти голос свій за бідного і заступитися за пригнобленого: «І почув фараон про цю справу, та й шукав, щоб убити Мойсея» (Вих. 2:15). Якщо в першому розділі ми бачимо протистояння між царем, який бажає знищити народ, і іншим Царем, бажання якого – зберегти народ, то у другому розділі розповідь зосереджується на спасінні однієї єдиної людини, яка згодом принесла спасіння своєму народу¹¹².

Звернімося безпосередньо до вибраного уривку. Як вже було сказано вище, Вих. 2:23–25 розповідає про той стан, в якому перебували євреї в єгипетському полоні:

- «стогнали від роботи»,

¹¹² Віктор Гамільтон, *Справочник по Пятикнижжю* (Спрингфілд: LPI, 2003), 134.

- «кричали».

Дуглас Стюарт, один із сучасних коментаторів Книги Вихід, говорить про те, що слова «стогнали» і «кричали» варто відносити до молитовної практики євреїв, і вважає, що натяк на молитву євреїв є одним з найголовніших лейтмотивів цього розділу¹¹³. Стюарт показує, що Вихід відбувся не стільки тому, що люди були в біді, а, скоріше, як відповідь на молитовне нарікання і прохання про те, щоб Бог, знання про якого у євреїв того часу перебували на рівні спогадів, щось-таки зробив. Коментатор згадує також слова Христа про те, що Бог знає людську потребу ще до того, як людина про неї заявила, проте все ж очікує, що той, хто має потребу, про неї помолиться (Матвія. 6:5–8:32)¹¹⁴.

З іншого боку, є й ті, хто відзначає, що слова «стогнали» і «волали» використані спеціально для того, щоб у нас не виникло асоціацій з молитовною практикою воання до Бога. Бог відповідає тут на стогін, викликаний фізичним болем¹¹⁵, який виривається з вуст Його створіння¹¹⁶. Брюггеман вважає, що цей «крик» і «стогін» є примітивною молитвою, але її слова ні до кого (з богів) не звернені. Він вважає, що це є та початкова молитва, в якій укладений «вираз найбільш нагальних тілесних потреб, гучний крик про нестерпні страждання і убогство, які необхідно висловити вголос»¹¹⁷.

За словами Флавія, «єгиптяни поступово забули про заслуги Йосифа і стали вкрай гордовито обходитися з ізраїльтянами, звалюючи на них різноманітну важку працю»¹¹⁸. Автор Книги Вихід немов фокусує увагу читача на фізичних і соціальних умовах неволі, в яку потрапили євреї. Саме це було причиною їхніх стогонів. В Біблії говориться, що тварини «стогнуть» у відсутності пасовищ і зерна (Йоїл. 1:18), людина «стогне», «як панує ж

¹¹³ Douglas K. Stuart, *Exodus* (The New American Commentary) (Nashville: B&N Publishing Group, 2006), 102.

¹¹⁴ Там само, 103.

¹¹⁵ Порівняй з Бут. 21:15–19.

¹¹⁶ Martens, 48.

¹¹⁷ Уолтер Брюггеман, *Великие молитвы Ветхого Завета* (Москва: Эксмо, 2009), 13.

¹¹⁸ Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Том 1. Книга 2. Глава 9* (Москва: АСТ, 2002), 111.

безбожний» (Прип. 29:2). Навіть дороги, що ведуть до Єрусалиму, «нарікають», бо «немає на свято прочан» (Пл. Єр. 1:4, 8, 11). Всі ці приклади вказують на те, що стогін виникає тоді, коли відсутні основні засоби до існування або порушується нормальний хід подій.

Численні коментатори пишуть, що справа була не стільки в посиленні тягара неволі, скільки в тому, що євреї усвідомили безвихідність свого становища¹¹⁹. Так, наприклад, рабин Моше Вейсман згадує про єврейський переказ, згідно з яким, якщо єврей протягом дня не встигав виготовити належної кількості цегли, єгиптяни замурували в стіни замість відсутніх цеглин його дітей¹²⁰. Також Вейсман пише, що, коли фараон захворів на проказу, його придворні лікарі (астрологи) дали йому пораду щодня приймати ванни з людської крові. За наказом вбивали по сто п'ятдесят дітей для ранкової і денної ванни фараона. Це змусило євреїв волати до Всевишнього¹²¹. Також і Учитель Гірш висловив думку, що проблема полягала не тільки в посиленні тягара неволі, а й в усвідомленні євреями того, що їхній стан є абсолютно безвихідним. Це був свого роду геноцид, мета якого полягала в тому, щоб за допомогою важкої праці знищити євреїв: змусили їх відвести річку (Ніл) в різні канали, спорудити в місті стіни і побудувати греблі, зобов'язали зводити піраміди, одним словом, євреї повинні були звикати до багаторічної важкої праці¹²². Окрім цього, дізнавшись від своїх підлеглих пророцтво про народження єврейського хлопчика, який одного разу здолає могутність Єгипту, фараон наказав всіх новонароджених хлопчиків єврейського походження кидати в річку.

Текст обраного уривка з Книги Вихід звертає увагу читача на те, що ситуація пригноблення, в якій знаходилися євреї, була викликана таким явищем, як неволя. Це те, що не можна в жодному разі залишати поза увагою

¹¹⁹ Люкимсон, 51.

¹²⁰ Раби Моше Вейсман, *Мидраш розповідає. Берешит. Шмот* (Іерусалим: Швут Ами, 2009), 348.

¹²¹ Там само, 349.

¹²² *Тора. Книга Шмот / Новий пер. и комент. рава Гирша* (Іерусалим: Швут Ами, 1997), 17.

під час читання Книги Вихід¹²³. Як говорить Корнеліс Гутман в своєму коментарі на Книгу Вихід, неволя є найкращим часом для визволення. Євреї досягли найкритичнішої точки, не знали, що робити далі, і тому плакали/кричали. Таке тяжке становище завжди викликає співчуття Бога. Іншими словами, Йому не було байдуже те, що відбувається з нащадками Авраама, адже Богу не властиво забувати обітницю, які Він дав патріархам¹²⁴. Крім того, що текст Книги Вихід розкриває нам Божий заклик Мойсея, важливим є й те, що смерть фараона, який шукав Мойсея, дозволила останньому безперешкодно повернутися в Єгипет (Вих. 4:19). Звернімо увагу: ситуація пригноблення дає зрозуміти пригнобленому і гнобителю, що Бог чує, пам'ятає (згадує), дивиться (бачить), бере до уваги (зважає). Ось як там написано: «І почув Бог їхній стогін. І згадав Бог Свого заповіта з Авраамом, Ісаком та Яковом. І Бог бачив синів Ізраїлевих, і Бог зглянувся над ними» (Вих. 2:24–25). Можна послатися на інші місця Писання, в яких показано, наскільки винятковою є пам'ять Бога, досконалим слух і гострим зір в ситуації, коли невинно страждає людська істота (Вих. 3:7, 9, 15; 4:31; 6:5). Кожна пара в 24–25 віршах містить сприйняття і психологічний ефект. Перша пара «Бог побачив – Бог згадав» (Бут. 9:11; 42:7; Чис. 15:39; 1 Сам. 1:11)¹²⁵. Іншу пару найчастіше знаходимо в комбінації «слухання і згадування» (Вих. 6:5; Вих. 23:13; Чис. 10:9; Пс. 9:13)¹²⁶. Отже, Бог дивиться на те, що відбувається, Бог згадує Свій заповіт з Авраамом, Ісаком та Яковом (Вих. 2:24).

Другий уривок, логічно доповнює той, який був розглянутий вище, знаходиться в третьому розділі Книги Вихід. «І промовив Господь: Я справді бачив біду Свого народу, що в Єгипті, і почув його зойк перед його гнобителями, бо пізнав Я болі його. І Я зійшов, щоб визволити його з єгипетської руки, та щоб вивести його з цього краю до Краю доброго й

¹²³ Stuart, 102.

¹²⁴ Cornelis Houtman, *Exodus*. Vol. 1 (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 322.

¹²⁵ Benno Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus* (Hoboken: Ktav Publishing House, Inc, 1992), 46.

¹²⁶ Там само.

широкого, до Краю, що тече молоком та медом до місця ханаанейнина, і хіттеянина, і амореянина, і періздеянина, і хіввеянина, і євусеянина. А тепер ось зойк Ізраїлевих синів дійшов до Мене, і Я також побачив той утиск, що ним єгиптяни їх тиснуть. А тепер іди ж, і Я пошлю тебе до фараона, і виведи з Єгипту народ Мій, синів Ізраїлевих!» (Вих. 3:7–10).

У цих віршах говориться не просто про те, що Бог «пам'ятає» або «дивиться», але робиться наголос на тому, що Він вирішує «спуститися». «І йду визволити його» (Вих. 3:8). Рішення вивести людей з єгипетської неволі в обіцяну землю («в землю, де тече молоко і мед», Вих. 3:17) ґрунтується на заповіті, укладеному з Авраамом і його нащадками (Бут. 15:17–21). Врятувати народ від гніту спочатку було рішенням Бога, але з часом воно стало рішенням і самого Мойсея¹²⁷.

Саме в такій інтерпретації Виходу представники теології визволення вбачають послання надії. Густаво Гутьєррез пише, що визволення євреїв з Єгипту – це політична дія. Це розрив з ситуацією пограбування та злиднів і початок побудови справедливого суспільства. Це викорінення безладу і творення нового порядку¹²⁸. Якщо Бог був на боці бідних за часів стародавнього Ізраїлю, то це може бути гарантією того, що Він все ще перебуває з пригнобленими й сьогодні. Якби у Бога була упередженість, то без сумніву, вона була б на боці знедолених і пригноблених. Підтвердженням цьому є різні приклади зі Старого Завіту. Рахав (блудниця) відіграє основну роль в завоюванні євреями Єрихону (Іс. Нав. 2), Яїла (жінка з родинного єврейського племені хенанеїв) перемагає Сисара і приводить Ізраїль до перемоги (Суд. 4:17–22), юнак Давид перемагає велетня Голіафа (1 Цар. 17), дванадцять неосвічених і сором'язливих учнів Ісуса перевертають з ніг на голову Римську імперію. Всі вони належать до тієї категорії людей, про яких кажуть: «не найкращий вибір»¹²⁹.

¹²⁷ Див., як трансформувалося рішення Бога в рішення Мойсея: Janzen, 30.

¹²⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 88.

¹²⁹ Jacob, 51.

Висновок, який можна зробити, полягає в тому, що Бог не є статичним, Він діє в історії і не займає нейтральну позицію. Більш того, у вищенаведених уривках Він постає як Той, Хто «виводить з Єгипту». Ізраїль сформований завдяки Виходу через пряме залучення людей до процесу власного визволення з рабства¹³⁰. Гутьєррез пише, що Бог Виходу – це, скоріше, Бог історії та політичного визволення, ніж Бог природи. Саме за допомогою визвольної дії Бога, яку Він чинить в історії, Його народ буде пам'ятати про Нього і розглядати історію як повторне творіння/відтворення¹³¹.

Тут важливо також відзначити те, що визволення з рук єгиптян – це тільки перший крок у визвольному чині Бога. Другим кроком є подорож «в землю, де тече молоко і мед». Ось тільки це не якесь надісторичне і абстрактне місце для євреїв, а конкретна географічна територія, населена іншими народностями, за яку євреям належить битися¹³². Визволяючи ізраїльський народ, Бог намагається не просто вивести євреїв з рабства, а й зробити їх Своїми слугами. Цей мотив можна спостерігати в наступних розділах книги Вихід: 4:23; 7:16; 8:1; 9:1, 13; 10:3, 26 і 14:12.

Отже, підсумок проведеної екзегези можна підбити у наступних чотирьох пунктах:

1. Божа дія, спрямована на визволення людини;
2. Бог на боці пригноблених і проти гнобителів;
3. Спасіння – це соціальне/спільнотне, а не індивідуальне, поняття;
4. Віряни повинні зайняти активну позицію в Божому процесі визволення людства¹³³.

Для того, щоб дослідження книги Вихід було повним, слід сказати ще декілька слів і про сучасне розуміння Виходу. Уривки з Книги Вихід, які були розглянуті вище, показують, що Бог виступає проти всіх, хто уособлює

¹³⁰ Dykstra, 33.

¹³¹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 89.

¹³² George V. Pixley, *On Exodus: A Liberation Perspective* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987), 18.

¹³³ Dykstra, 37.

собою фараона. Тема Книги Вихід – «Господь проти фараона» не є історичним репортажем, а постає переказом парадигматичної конфронтації, яку можна розглядіти в повсякденній ситуації зіткнення пригнобленої людини з жорстокою тоталітарною владою¹³⁴. Розповіді й перекази про «тиранію та утиски» вічно актуальні¹³⁵. І нехай особистість Мойсея не підкоряється законам історичної перспективи, значимість його постаті через це не тільки не зменшується, але навіть зростає¹³⁶. Цей парадигматичний досвід залишається життєво важливим і постійно актуальним в подібних історичних ситуаціях, через які постійно проходять віряни¹³⁷.

Логічно буде поставити питання, хто ж може виступати в ролі фараона (або фараонів) сьогодні? Фараоном є та незначна меншість, яка претендує на монополію, що перебуває в змові проти переважної більшості. Це можуть бути як олігархи, так і церковні лідери, які зосередили в своїх руках всі владні повноваження; це і багаті, і сильні світу цього, що створюють умови, за яких вони лишаються при владі, продовжуючи постійно експлуатувати бідних і неписьменних¹³⁸.

Урок, який здобувають теологи визволення після прочитання Книги Вихід, полягає в тому, що безвихідне становище народу відкриває двері для вторгнення Бога. У такій ситуації Бог стає на бік пригноблених і Його бажання полягає в тому, щоб вивести тих, хто «стогне» і тих, хто «кричить» з «Єгипту». Єгипет є прообразом будь-якої несправедливості (соціальної, економічної, політичної). У цій ситуації горе тим, хто виявиться ворогом Богу і буде ототожнений з фараоном. Так повелося, що замість того, щоб підкоритися Всевишньому, фараон боїться відпускати народ. Його страх, до речі, цілком зрозумілий кожному, хто продався несправедливим структурам і бюрократичній системі. Реальність життя така, що всі люди є частиною

¹³⁴ Брюггеман, *Введение в Ветхий Завет*, 64.

¹³⁵ Там само.

¹³⁶ Люкисон, 6.

¹³⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 90.

¹³⁸ Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key: Responding to Liberation Themes* (Philadelphia: The Westminster Press, 1978), 89–90.

сучасного капіталістичного, індивідуалістичного, суспільства споживання, яке намагається зробити з них рабів матеріального світу.

Беручи до уваги завзятість влади, Бог шукає людину, до якої звертається все з тими ж словами, з якими Він звертався до пророка Ісаї свого часу: «Кого Я пошлю, і хто піде для Нас?» (Іс. 6). Його вибір обмежується лише Мойсеєм, Махатмою Ганді чи Мартіном Лютером Кінгом. Вивчаючи Книгу Вихід, теологи визволення переконуються в тому, що Бог завжди шукав людину, яка взяла б на себе роль спасителя, визволителя, відкупителя і т. д. Звичайно, Бог міг би все це зробити і без людини, але Він обирає одного, двох, трьох, дванадцятьох, сімдесятьох, три тисячі, п'ять тисяч і т. д., щоб за їхньою допомогою вершити Свою волю і звершувати Свої справи на землі. Він обирає особистість, родину, групу, народ, громаду і діє через них в політичній, соціальній, економічній, військовій та літургійній сферах. Як пише Карен Армстронг, «мета богоявлення (людині) не в тому, щоб обдарувати пророка просвітленістю, а поставити чітку практичну задачу»¹³⁹. Переживши прозріння, «пророк мусить повернутися в цей буденний світ і пережити там на практиці співчуття до всього живого»¹⁴⁰. На жаль, соціальний ідеал пророка сьогодні не в честі. Популярним є містичне прозріння, за яким женеться сучасний християнин.

Саме тому Вихід розуміється не як подія, що відбулася колись, а як постійний досвід, який завжди повторюється в ланцюжку подій¹⁴¹. Події, що відбулися з євреями, вчать тому, що тиран може померти, але тиранія все ще буде тривати¹⁴². Вихід євреїв з єгипетської неволі – це символ, який вказує на наступні визволення людини від усіляких видів неволі. На цей феномен варто дивитися з типологічної точки зору, тобто з перспективи, що книга Вихід – це вічно жива книга, а сам вихід – подія, що вічно повторюється. Ті, хто

¹³⁹ Карен Армстронг, *История Бога* (Москва: АНФ, 2008), 55.

¹⁴⁰ Там само, 58.

¹⁴¹ Deryck Sheriffs, «Moving on with God: Key Motifs in Exodus 13–20», у: *Themellios*, 15/2 (Jan/Feb 1990): 49–60.

¹⁴² Dozeman, 92.

передав розповідь цієї стародавньої книги з покоління в покоління, бачили, що вихід – це більше ніж просто історія про те, що сталося в минулому, це те, що відбувається знову і знову.

Прикладом повторюваності виходу може служити той факт, що події Виходу набувають особливої актуальності в постколоніальний період¹⁴³. У цей період, особливо в країнах третього світу, спостерігається поява всіляких версій теології визволення. Так, наприклад, раби в Америці не переставали переосмислювати і сповідувати слова Мойсея: «Відпусти мій народ». А 3 квітня 1968 року темношкірий баптистський пастор Мартін Лютер Кінг-молодший у своїй останній промові, яку він виголосив у Мемфісі (Теннесі) за день до смерті, посилається на Мойсея та на Книгу Вихід:

«Він (Бог) дав мені піднятися на гору. І я подивився навколо. І побачив обіцяну землю. Може так статися, що і я не досягну її разом з вами. Але я хочу, щоб сьогодні ви знали: наш народ увійде в цю землю. І сьогодні я щасливий і ні про що не турбуюсь. Я не боюся нікого з людей. Очі мої бачили Славу майбутнього Господа»¹⁴⁴.

Той самий принцип був узятий на озброєння бідними верствами населення в Латинській Америці, де протягом декількох століть пригноблені класи боролися проти кланів, синдикатів і хунт. Визволення з Єгипту пов'язане не тільки з минулим, але і з кращим майбутнім, а пригноблений клас завжди чекає з надією, що з'явиться нова «теологія надії» (theology of hope), яка своїм корінням сягає Книги Виходу¹⁴⁵. Сьогодні свого піку також досягає постколоніальна критика проекту модерну і постколоніальний аналіз

¹⁴³ Bill Ashcroft; Gareth Griffiths, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (London and New York: Routledge, 2013); Gale A. Yee, «Postcolonial Biblical Criticism», у: Thomas B. Dozeman, ed., *Methods for Exodus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 193–233.

¹⁴⁴ Мартин Лютер Кінг-младший, «Я был на вершине горы», у: С. В. Лёзов.; О. В. Боровая., ред., *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века* (Москва: Наука, 1994), 203.

¹⁴⁵ Larsson, 2.

західної цивілізації. В другій половині ХХ ст. з'явилися нові герменевтичні підходи у філософії¹⁴⁶, які допомагають поглянути на текст Біблії не стільки як на історичний документ, скільки як на прообраз, за яким стоїть позачасовий екзистенційний сенс. Постійне прочитування подій Виходу теологами визволення – це не що інше як екзистенційний підхід до незакінченого історичного проекту¹⁴⁷, який є актуальним не тільки для євреїв минулого, але є і для сучасних людей. Хіба, сьогодні пригноблені люди не ставлять ті ж самі запитання, які ставили євреї за часів Ноя, Авраама і Мойсея? Хіба не вдаються до подібної мови сьогодні, коли розмірковують над історичною ситуацією свого народу?

Мотив визволення з Книги Вихід схоплюється на рівні тлумачення в процесі герменевтичного процесу¹⁴⁸. Хороший приклад актуалізації Виходу знаходимо в роботі Гарві Кокса «Мирське місто». Вихід не тільки був тією основною подією, на якій євреї побудували своє розуміння дійсності, а й став символом вступу людини в світ історії і соціальних змін, що вказує на людину, яка стала дорослою й оволоділа здатністю вирішувати конкретні соціальні завдання¹⁴⁹. Ганс Кюнг, який хоч і не погоджується з тим, що Христос був політичним і соціальним лідером свого часу, все ж говорить, що Він був значно революційнішим, ніж багато сьогоднішніх революціонерів¹⁵⁰. Боротьба проти несправедливих структур – ось що є одним з першочергових завдань Христа, а значить, і християнина. Христос – пише Кюнг – прийшовши, заявляє, що «світ не в порядку і все повинно стати радикально іншим» і продовжує, в дусі Мойсея, проповідувати «не Бога можновладців еліт, але Бога визволення і порятунку»¹⁵¹.

¹⁴⁶ Більше див. у: Ентони Тиссельтон, *Герменевтика*, (Черкаси: Коллоквиум, 2011).

¹⁴⁷ J. Severino Croatio, *Exodus, A Hermeneutics of Freedom* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981), 15.

¹⁴⁸ George Pixley, «Liberation Criticism», у: Thomas B. Dozeman, ed., *Methods for Exodus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 131

¹⁴⁹ Харві Кокс, *Мирской град* (Москва: Восточная литература, 1995), 41.

¹⁵⁰ Ганс Кюнг, *Християнський вызов* (Москва: ББИ, 2012), 102.

¹⁵¹ Там само, 96.

Теології визволення базується на тій аксіомі, що читання Біблії завжди починається в певному соціальному контекст. Соціальна локація читача має першочергове значення. З цієї причини важливим завданням читача Книги Вихід є соціальний аналіз власного середовища, щоб її послання було релевантним тій дійсності, яка оточує читача¹⁵². Одним з найкращих прикладів може бути Дитрих Бонгеффер, який під час Другої світової війни був членом Сповідницької церкви. Як відомо, ця підпільна громада відкинула заклики офіційної німецької церкви підкоритися державній (нацистській) владі. Молодий німецький пастор не читав Біблію з наївної перспективи, не розглядав її як набір легенд і не був згоден з тим, що ми повинні приймати всі випробування долі як належне, не опираючись злу і погоджуючись з несправедливими системами. На відміну від інших пастирів за часів гноблення і тотального зла він протистояв закликам національної церкви. І це протистояння направляло його читання Святого Письма¹⁵³.

На думку теологів визволення, Вихід розповідає про те, що відбувається з кожною людиною тут і зараз. Результат ні в якому разі не можна вважати перегорнутою сторінкою людської історії. Послання цієї книги все ще знаходить свій відгук у серцях людей і з новою силою резонує в їхніх життях. Саме з цієї причини можемо продовжувати читати, міркувати і навчатися з неї. Історія завжди зустрічається з сьогоденням і досвід поколінь в минулому нерозривно пов'язаний з нашими справжніми реаліями, надіями та бажаннями¹⁵⁴. Вихід – це стародавній наратив, який прямо впливає на сучасне суспільство, а його принципи мають практичне застосування до сучасних подій. Вихід є парадигматичним за своєю природою й залишається вкрай важливим завдяки аналогічному історичному досвіду¹⁵⁵. Бог все ще промовляє через Мойсея та теологію визволення до сучасних фараонів:

¹⁵² Pixley, *Liberation Criticism*, 132.

¹⁵³ Більше в його біографії: Ерик Метаксас, *Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего рейха. Пастор, мученик, пророк, заговорщик* (Москва: Эксмо, 2012).

¹⁵⁴ Larsson, 2.

¹⁵⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 90.

«Відпусти народ Мій і нехай вони служать Мені» (Вих. 8:1). Отже, Вихід є життєвим шляхом в обіцяну землю, в якій люди, обрані Богом, зможуть започаткувати суспільство, вільне від злиднів та відчуження¹⁵⁶. Як одного разу сказав Лойд Огілві (Lloyd Ogilvie), «життя і є виходом»¹⁵⁷. Закінчити цей розділ можна словами дослідника Книги Вихід Леоніда Гомберга:

«І все-таки вихід стався, може бути, відбудеться він коли-небудь і з нами. Надію на таку можливість дає набутий тоді імпульс мимовільного руху до свободи і справедливості, який здувся, як водиться, повільно, невпевнено, з зупинками і поверненнями, майже непомітно, часто навіть всупереч нашій волі. І це все, на що нам залишається сподіватися ... »¹⁵⁸

Перейдемо до христології теології визмолення. Вважається, що жодна серйозна теологія не може бути побудована без глибокого осмислення постаті Христа. Більш того, христологія є відправною точкою в розмові на еклезіологічні теми, які є, як показує практика, одними з найголовніших тем сучасного теологічного дискурсу. Біблійний Христос досить різний. Питання про те, як сьогодні, на початку XXI ст. можливо говорити про Христа, все ще вельми актуальне. Чи йдеться про Бога вочлоченого? Чи про людину, яка жила для інших? А може про предтечу нового людства/співтовариства/творіння? Чи може якимось по-іншому? Саме такі запитання ставить фінський теолог Велі-Матті Кярккяйнен в своїй книзі з контекстуальної христології «Христологія: глобальний вступ»¹⁵⁹. Якщо Марко замальовує Христа як стражденного слугу, Матей – як царя

¹⁵⁶ P. Hebblethwaite, «Let My People Go: The Exodus and Liberation Theology», у: *Religion, State and Society*. Vol. 21, № 1 (1993): 107.

¹⁵⁷ M. Dunnam, *Exodus* (The Communicator's Commentary) (Waco: Word Books, 1987), 13;

¹⁵⁸ Леонид Гомберг, *Голос пустини. Исход из Египта* (Санкт-Петербург: Алетейя, 2014), 9.

¹⁵⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, *Christology: A Global Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

юдейського, то Лука – як друга всіх і кожного, а Йоан – як Слово Життя¹⁶⁰. Протягом історії теологи вели диспути відносно людської природи Христа, міркували про *logos* христології, розробляли доктрини, що стосуються взаємовідносин між Сином та Отцем, намагалися висловити в більш-менш адекватних термінах божественну природу Христа. Пошуки історичного Ісуса, ліберальний погляд на Христа, діалектична, міфологічна, екзистенційна, трансцендентальна, общинна, месіанська універсальна, євангельська христології. Як тільки не розуміли другу іпостась Трійці протягом століть! Окрема розмова ведеться і про феміністичні погляди на Христа, намагання осмислити Сина Божого представниками афроамериканської теології, іспаномовними та азіатами. Постмодерністи, постколоніалісти, універсалісти, хто тільки не доклав зусиль, щоб розібратися в тому, ким насправді був Христос. Вчення про Ісуса, як і будь-яке інше вчення, не стоїть на одному місці. Сьогодні міркування про Христа як про Бога та одну з найбільш ключових історичних постатей пішли набагато вперед ніж можуть собі уявити теологи-початківці. Причиною такого поглибленого міркування про постать Христа є повернення серйозного релігійного дискурсу в філософію і філософської рефлексії над священним. Одним з найкращих прикладів філософської христології є книга «Христос в філософії постмодерну», в якій автор аналізує розуміння Христа такими сучасними філософами, як Джанні Ваттімо, Рене Жирар та Славой Жижек¹⁶¹. Так, наприклад, французький філософ, культуролог, релігієзнавець та теолог Жирар показує нового Христа, якого навряд чи можна було би побачити і зрозуміти без Вольтера, Ніцше, Фрезера та Фрейда¹⁶². Іншим прикладом є книга американського теолога Карла Рашке «Глобальний Христос», в якій автор пише про те, що природа *missio Dei* не є

¹⁶⁰ Там само, 30–42.

¹⁶¹ Frederiek Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek* (London: T&T Clark, 2008).

¹⁶² Александр Эткінд, «Предисловие», у: Рене Жирар, *Козел отпущения*. Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2010), 7; Анатолий Денисенко, «В начале было убийство: бессмертный Рене Жирар и преодоление секулярного», у: *Страницы 20:1* (2016): 113–120.

проголошення якоїсь програми чи відкриття нових церков, це навіть не поширення істини у середовищі тих, хто перебуває без неї. Головним, на думку автора, є те, щоб бути Христом в світі та для світу¹⁶³. Новий «глобальний Христос» вже не розглядається суто через західні окуляри пошуку історичного Ісуса. Він навіть не є Тим, кого постійно пропонують нам екуменісти: різноманітні євангельські, ортодоксальні, ліберальні, навіть визвольні чи засновані на расових особливостях теології. Новий Христос – це фігура, яку краще розуміють антрополози та історики релігії, які є спеціалістами в розумінні різноманітних культурних систем та займаються тлумаченням символів тих чи інших процесів суспільства. Отже, сьогодні виникає потреба в де-теологізації всього масивного надбання стосовно місії та євангелізму, яке існує завдяки теорії та практики різноманітних деномінацій¹⁶⁴.

В контексті Латинської Америки також була розроблена своєрідна христологія. Вона була спробою поєднати постать Ісуса з Назарету з буденними стражданнями звичайних людей. Простіше кажучи, народні священики та місцеві теологи, зробили наголос на необхідності побачити образ Христа в бідних людях. Традиційний страждаючий Христос в Латинській Америці став не стільки пасивним символом, що вказував на пригноблення, скільки виступив символом протесту проти цього самого страждання¹⁶⁵. Ісус проповідував справжню глобальну структурну революцію, яка мала назву «Царство Боже».

Уявлення про Христа, як про революціонера та ідеї соціального визволення, реально загрожували ієрархії палестинського юдаїзму першого століття. Розуміння Сина Божого як Визволителя з логічною необхідністю завжди призводило до необхідності руйнування сучасних структур панування та експлуатації, чи конкретніше, до революції, в тому числі і до

¹⁶³ Carl Raschke, *GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 11.

¹⁶⁴ Там само, 26.

¹⁶⁵ Jon Sobrino, *Jesus the Liberator. A Historical-Theological View* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994), 12.

релігійної, яка направлена проти вертикального вектору християнської влади¹⁶⁶. Латиноамериканці побачили в Ісусі не просто «власного спасителя», який мав визволити їх від грішного світу, а Того, Хто проголосив та продемонстрував наближення Царства Божого до реалій цього світу¹⁶⁷. Читаючи Біблію з політичної точки зору та вбачаючи в Христі соціального визволителя Гутьєррез, як, до речі, й багато років до нього Бартоломе да Лас Касас (1484–1566) вважає, що центральним питанням теології (в латиноамериканському контексті) є наступне: «Як ми можемо проголошувати любов Божу в реаліях Латинської Америки?»¹⁶⁸. Мова йде про практичну (а не тільки теоретичну) теологію, герменевтику, а отже і христологію. В своїй книзі «Христологія на роздоріжжі» Собріно пропонує щоразу по-новому формулювати христологію в термінах сучасності, яка постійно зазнає змін¹⁶⁹. В книзі «Христос визволитель» він дивиться на Христа як на соціального Визволителя і дає своїй інтерпретації назву «нове зображення та нова віра пригноблених»¹⁷⁰. Намагання переглянути постать Христа крізь призму сучасного світу завжди призводить до нової перспективи в христології, як це видно на прикладі постмодерністської христології чи христології фемінізму). Представники теології визволення згадують старозавітну перспективу теології визволення¹⁷¹, розробляють систематичну теологію¹⁷², і як наслідок, пишуть нову христологію, з цієї ж самої перспективи.

Не зважаючи на постійну критику, латиноамериканці по-новому перечитують Писання, зображаючи Ісуса як Месію, Який є залученим в

¹⁶⁶ Георги Коларов, *Левый радикализм в Латинской Америке: социально-политические аспекты*, (Москва: РосНОУ, 2012), 182.

¹⁶⁷ Harvey Cox, *The Future of Faith* (New York: HarperOne, 2009), 196.

¹⁶⁸ A. Peter, «Las Casas and Liberation Theology», у: *Theology Digest*. Vol. 39, № 2 (Summer 1992), 110.

¹⁶⁹ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976), 348.

¹⁷⁰ Sobrino, *Jesus the Liberator*, 12.

¹⁷¹ Anthony Cheresko, *Introduction to the Old Testament: A Liberation Perspective* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992).

¹⁷² Jon Sobrino, ed., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990).

політичні справи свого суспільства¹⁷³. Боніно, в своїй книзі «Займаючись теологією в революційній ситуації» пише, що теології визволення не запрошує читача до чисто інтелектуальної вправи або цікавої подорожі в екзотичний куточок християнського ландшафту, ця теологія кидає виклик і підштовхує відповісти на заклик Христа, який, сьогодні очікує від Свого народу нове розуміння того, що є вірою та слухняністю¹⁷⁴. Починаючи виклад своєї христології «знизу», Собріно, в книзі «Ісус Визволитель», зазначає, що протягом історії догматична христологія поступово затьмарила вчення про звичайну людську природу Христа¹⁷⁵. Ось чому саме історичний Ісус, а не Ісус віри, є відправною точкою христології, пише він в книзі «Христологія на роздоріжжі»¹⁷⁶. Другим кроком є порівняння історичного Ісуса з сучасною ситуацією, в якій пишеться теологія, або звершується літургійне служіння. Більш-менш універсальне розуміння Христа серед обставин, які оточують наше суспільство сьогодні, може бути схоплене тільки з позиції історичного контексту Христа¹⁷⁷. Але на противагу європейському пошуку історичного Ісуса, який сформувався на тлі історичного критицизму і був оформлений в культурологічних термінах часів Ісуса, в Латинській Америці, історичний Ісус – це, перш за все, своєрідний теологічний орієнтир та певний напрямок думки¹⁷⁸. Один з основних мотивів такої концентрації на історичному матеріалі полягає в схожості ситуації Палестини часів Христа та контексту Латинської Америки в ХХ ст. (бідність, несправедливість, іноземна окупація)¹⁷⁹.

Зростання інтересу до Ісуса Христа як до людини спостерігається лише наприкінці ХІХ та в ХХ ст. Пошуки історичного Ісуса ліберальними

¹⁷³ Roberts, «Liberation Theologies: Looking at Poverty from the Underside», 114.

¹⁷⁴ José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation, Doing Theology in a Revolutionary Situation*, (Philadelphia: Fortress Press, 1975), xxv.

¹⁷⁵ Sobrino, *Jesus the Liberator*, 11.

¹⁷⁶ John Sobrino, *Christology at the Crossroads*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976), 16.

¹⁷⁷ Там само, 10.

¹⁷⁸ Kärkkäinen, *Christology*, 238.

¹⁷⁹ Там само, 239.

теологами (Гарнаком, Швейцером)¹⁸⁰, а також розвиток контекстуальних христологій, де Христос постає «одним із нас» вказували, перш за все на Христа, як на людину. Тут слід зазначити, що теологи визволення займаючись своїми власними «пошуками Ісуса» не переймалися питанням аутентичності історичних фактів Його життя, метою була спроба побачити спільне між історією Спасителя та стражданнями Латинської Америки. Можна сказати, що християни, які бачили свій обов'язок не просто в служінні Богу, але й в служінні всьому людству (чи хоча б своєму народу), інакше інтерпретували Євангеліє, в якому, як відомо, міститься не тільки чітка вказівка на Ісуса як лагідного, миролюбного агнця, що не чинить опору злу, але й на Ісуса, Який захищає ображеного, має справу з сиротами, годує голодних, тощо. Тут варто згадати слова апостола Йоана: «Любімо не словом, ані язиком, але ділом та правдою!» (1 Йн. 3:18), та Якова: «Отож, чи ви бачите, що людина виправдується від діл, а не тільки від віри? Чи так само і блудниця Рахав не з діл виправдалась, коли прийняла посланців, і дорогою іншою випустила? Бо як тіло без духа мертво, так і віра без діл мертва!» (Як. 2:24–26).

В христології теології визволення, слід відзначити два важливих моменти. По-перше, у випадку з Євангеліями, як і з Книгою Вихід, читач має справу не стільки з історичними біографіями Ісуса, скільки зі свідченнями віри, плодами проповіді, благочестивими та інтимними медитаціями новонародженої релігійної громади. Євангелія є насамперед теологічною інтерпретацією подій, а не об'єктивним та відстороненим описом історичного Ісуса з Назарету, Який так ретельно шукали західні академічні теологи¹⁸¹. Як писав Рудольф Бультман в своїй праці «Ісус», «я намагаюсь підвести читача не до «розгляду історії», а до гранично особистої «зустрічі з

¹⁸⁰ Адольф Гарнак, *История догматов*, у: *Раннее христианство*. Том II (Москва: Фолио, 2001), 87–507; Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress From Reimarus To Wrede* (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2001); Павел Горбунов, «Поиск исторического Иисуса», у: *Христианская мысль*, № 6, Киев: УЕСБ, 2005, 33–56.

¹⁸¹ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 4.

історією»¹⁸². По-друге, довгий час в християнських колах домінувала думка, що Новий Завіт концентрується на таких темах, як спасіння, відкуплення, покаяння, навернення, тощо і майже нічого не говорить на теми, пов'язані з соціальним, правовими та політичним життям людини. Стверджується, що Ісус майже не цікавився питаннями соціального життя і взагалі не переслідував мету побудувати структурно нове, повністю відмінне від старого, альтернативне революційне Царство, метою якого б було проголошення доброї новини бідним (Лк. 4:18)¹⁸³. На противагу аполітичній позиції консервативних релігійних кіл, Густаво Гутьєррез має справу зі складним запитанням: а чи може хтось інтерпретувати життя та служіння Ісуса в такий спосіб, щоб не показувати його соціальний підтекст та не звертатися до його політичних міркувань в контексті заснування ранньої церкви?¹⁸⁴ Відповідь однозначна: ні. Саме тому теологи визволення є прибічниками пошуків історичного Ісуса до тої міри, допоки ці пошуки розкривають істинні мотиви політичного підтексту проповіді та практики Ісуса та перших християн, не зводячи саму релігію до політики¹⁸⁵.

У збірці «Обличчя Христа: Латиноамериканські христології»¹⁸⁶ Хосе Боніно з багатьма іншими дослідниками намагається відійти від традиційного, а отже і популярного, опису Христа як Пантократора – Спасителя Всемогутнього (який детально був представлений в Нікейському та Халкідонському символах віри). З подібним поглядом на Сина Божого історично пов'язані не тільки такі характеристики, як всемогутність та справедливість, але й приватна побожність та завойовницький дух. Давні формули майже нічого вже сьогодні не кажуть про «природу» Христа як Визволителя, вони переважно сконцентровані на індивідуальних

¹⁸² Рудольф Бультман, *Иисус*, у: Давид Флуссер; Рудольф Бультман, *Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе* (Москва: Эксмо, 2009), 225.

¹⁸³ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 64.

¹⁸⁴ Livingstone; Fiorenza, 292.

¹⁸⁵ Там само. Розуміючи, що визначені межі роботи не дозволяють нам детально звернутися ще й до політичного аспекту служіння Павла, слід вказати на наступну книгу: Ален Бадью, *Апостол Павел. Обоснование универсализма* (Москва: Московский Философский фонд, Университетская книга, 1999).

¹⁸⁶ José Míguez Bonino, *Faces of Jesus: Latin American Christologies* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984).

характеристиках Христа. Бофф пише що, якщо ми хочемо бути християнами та відчувати себе причетними до ортодоксії, не досить лише декларувати стародавні формули. Нам заповідано проживати таїну, яка міститься в формулах, та виражати її в новий спосіб, нашою сучасною мовою в обставинах, в яких ми живемо¹⁸⁷. Собріно вважає, що саме наслідування прикладу Христа є передумовою розуміння Його постаті¹⁸⁸.

Теологи визволення, роблячи наголос на паралелі з сучасним часом, приймають до уваги політичну складову контексту, в якому жив та звершував своє служіння Христос. Егнасіо Еллакурія (Ignacio Ellacuría), Сегундо Галілеа (Segundo Galilea) та Северіно Кроато (Severino Croatto) детально розглядають тему ставлення Ісуса до політики, відмовляючись при цьому від магічно-містичного погляду на Христа, або, простіше кажучи, від суб'єктивної та індивідуалістської проєкції на силу Христа та дію Святого Духа. Також автори не деісторизують наратив про Христа, не виривають його з політичного контексту, економічного процесу та ідеологічної конфронтації Палестини першого століття. Завдяки реструктуризації таких теологічних тем, як відкуплення, есхатологія та еклезіологія (категорії, які традиційно представляли статичну та онтологічну христологію), вони приходять до христології, яка більше проголошується та проживається, аніж пишеться та систематизується.

Якщо мова йде, наприклад, про пришествя Христа, для теологів визволення воно не є не лише історичною подією, а ще й екзистенційним явищем. Це значить, що пришествя відбувається в кожному поколінні. Іншими словами, кожен особисто має зустрітись з Христом і визначившись з тим, ким Він є, отримати при цьому і відповідь на питання, ким є я сам. Кожне покоління віддає Ісусу Христу нові почесті та приписує славні імена, тим самим включаючи себе в христологічний процес, який почався ще з часів апостолів. «Ким є Христос?», – це не те питання, яке можна вирішити в

¹⁸⁷ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 182.

¹⁸⁸ Sobrino, *Christology at the Crossroads*, xiii.

академічному колі, в академічних колах. Розуміння залежить від власного слідування Ісусу, намагання жити так, як жив Він, переживати те, що переживав Він, особистого стремління до боротьби проти того, з чим боровся Він, палкого бажання відкинути те, що відкидав Він і т. д.¹⁸⁹ Христос, вважають вони, усвідомлював Себе не просто як проповідника та пророка, який доносить Добру Новину (Євангеліє) до людей, але й як «елемент», чи краще сказати, «прояв» нового світового порядку. Він – нова людина, пілігрим Царства, яке вже присутнє, хоча ще і не в повній (а лише в затаєній) формі¹⁹⁰. Проповідь Ісуса про Царство Боже стосується не лише духовного навернення людини. Ця проповідь вимагає всебічної трансформації всього навколишнього соціуму. Зміни мають відбутися не тільки з внутрішнім, але і з зовнішнім, не тільки з особистим, але і з загальним. Також під змінами слід розуміти звільнення від легалізму, умовностей, авторитарних систем влади, закулісних домовленостей, що не мають під собою справедливого фундаменту¹⁹¹. Сучасний стан речей не може визволити людину від відчуження. І хоча все виглядає так, ніби ми живемо в стані порядку, але цей «порядок» зазвичай заснований на безладі. Зміну, яка має відбутися, можна порівняти з безжалісним торнадо, що змітає *status quo* старої ситуації, пише Бофф¹⁹². Тотальна реструктуризація цього світу – ось головне завдання Христа. Його Царство не є якимось потойбічним світом, воно асоціюється з цим світом, який одного дня стане абсолютно іншим через процес докорінного відновлення¹⁹³. Мова йде про повноцінну перебудову цілого всесвіту.

Далі можна спробувати прийняти виклик тих християн, яким важко припустити, що Ісус міг використовувати революційну риторіку, коли, в свій час, звертався до римського політичного порядку в особі Ірода та всієї

¹⁸⁹ Leonardo Boff, «Images of Jesus in Brazilian Liberal Christianity», у: José Míguez Bonino, *Faces of Jesus: Latin American Christologies* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977), 13.

¹⁹⁰ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 64.

¹⁹¹ Там само, 72.

¹⁹² Там само, 73.

¹⁹³ Там само.

юдейської релігійної системи тих часів. Ці дослідники Євангелія вважають, що Ісус майже весь час говорив про Царство Небесне, але занадто мало (або майже нічого) – про царство земне. Сьогодні в євангельських церковних колах на пострадянському просторі розхожими все ще є наступні тези: 1) Ісус не був «політиком», 2) в Євангеліях ми не знаходимо теми, які були б пов'язані з правовим, соціальним та політичним виміром життям людини. Представники теології визволення, зокрема, як і представники політичної теології в цілому, вважають, що Ісус усе ж був «політиком» і революціонером. Питання лише в тому, яким політиком Він був і про яку революцію йде мова. Уважний дослідник Нового Завіту, не зможе пройти повз те, що Євангелія наповнені політичним змістом та застережливими закликами до можновладців та релігійних керівників відносно того, що час їхнього правління/панування добігає кінця! В горизонтальному вимірі Ісус закликав людство до взаємної поваги та щедрості, до побудови спільноти вірних, на засадах простоти у взаєминах, у вертикальному вимірі – до щирих синівських відношень з Богом, які характеризуються відкритістю, любов'ю та довірою. Саме цими рисами у стосунках (між ближнім та Богом) і позначена церква Ісуса Христа. Постійне відновлення цих рис є заявкою на апостоличність¹⁹⁴.

Керуючись логікою теологів визволення, можна відповісти на дві крайнощі: з одного боку є заява консерваторів про те, що Ісус мав за мету лише померти як жертва за гріхи цього світу, з іншого боку, присутнє твердження лібералів, які вважають, що Його єдиною метою було визволення євреїв від римського панування¹⁹⁵. Істина, як завжди, лежить десь поміж цими двома крайнощами: пролита кров та переломлене тіло це не тільки маніфестація духовної перемоги, але й політична акція, яка мала на меті

¹⁹⁴ «Christology in Latin America: Search for Freedom», у: Kärkkäinen, *Christology: A Global Introduction*, 223.

¹⁹⁵ Томас Райт, *Иисус и победа Бога* (Москва: ББИ, 2004), 8. Крайнощі лібералів можна звести до слів Давіда Флуссера: «Якщо прочитати три Євангелія неупереджено, можна помітити, що назагал там зображений не стільки Спаситель людства, скільки єврейський чудотворець і проповідник»; Давид Флуссер, *Иисус*, у: Флуссер, Бульман, *Загадка Христа. Две Эпохальные работы об Иисусе*, 9–217.

перемогти влади цього світу з їх не справедливою політикою. З одного боку Ісус зруйнував стереотипи щодо розуміння «Царства Бога». З іншого боку, не можна категорично стверджувати, що Ісус вкладав кардинально інший зміст, ніж його сучасники, в це поняття. У своєму вченні Ісус запропонував людству більше, ніж просто набір вічних істин. Тесли з Назарету кинув виклик тогочасній системі влади, що впливала як на повсякденне життя, так і на взаємовідносини з соціальними інститутами. Минуло двадцять століть, а слова Ісуса і донині кидають виклик сучасному релігійному та політичному істеблішменту¹⁹⁶.

Підґрунтям своєї новозавітної христології, латиноамериканські теологи вважають такі тексти, як Лк. 4:17–21, Лк. 6:20 та Мт. 25:31–46. Розглянемо перший текст:

І подали Йому книгу пророка Ісаї. Розгорнувши ж Він книгу, знайшов місце, де було так написано: На Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим. Послав Він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим прозріння, відпустити на волю помучених, щоб проповідувати рік Господнього змилювання. І, книгу згорнувши, віддав службі й сів. А очі всіх у синагозі звернулись на Нього. І почав Він до них говорити: Сьогодні збулося Писання, яке ви почули! (Лк. 4:17–21).

Теологія визволення розглядає Христа як борця за права пригноблених. Згадуючи Старий Завіт, можна побачити, що вухо Бога особливо відкрите для бідних, які кричать до Нього (Вих. 22:23) і закон Його на стороні бідних (Лев. 25:35–37). Інавгураційна проповідь Христа, в якій Ним цитуються слова з пророка Ісаї 61:1: «Дух Господа Бога на мені, бо Господь помазав Мене благовістити сумирним, послав Мене перев'язати зламаних серцем,

¹⁹⁶ Уолтер Винк, «Отношение Иисуса к власти», у: *Миротворчество и христианское разрешение конфликтов*. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2007, 237–247.

полоненим звіщати свободу, а в'язням відчинити в'язницю», вказують на те, що визволення так званого ювілейного року, вже почалось і бідні отримали гарну новину. Як вже зазначалося вище, за Гутьєррезом «універсальність Божої любові полягає в першочерговій любові до бідних»¹⁹⁷. Бог, через Христа, відкрив себе бідним¹⁹⁸.

Англіканський теолог Алістер Макґрат так підсумовує інтерпретацію Собріно терміну «бідний». Для Собріно «бідний» є аутентичним теологічним джерелом розуміння християнської віри та практики¹⁹⁹. В своїй статті, «Взаємовідносини Ісуса з бідними та знедоленими: значення для фундаментальної моральної теології», Собріно розглядає Ісуса, як проповідника, який оточив себе бідними, грішниками, митарями, хворими, прокаженими, самаритянами, поганцями та жінками²⁰⁰. Для Собріно Бог повністю та однозначно на стороні бідних²⁰¹. Слова Ісуса з Лк. 6:20 «блаженні убогі, Царство Боже бо ваше» є фундаментом теології визволення. Не забуваймо, що саме це Євангеліє зазначає, що ті, хто страждають сьогодні, будуть всміхатися завтра. Особливістю цього твердження є в тому, що це завтра почалось вже сьогодні.

Вивчаючи історичний контекст, не мало дослідників прийшло до висновку, що Ісус, як представник палестинського юдаїзму першого століття, проповідуючи Царство Боже, був розп'ятий римською владою як політичний діяч, що скоїв злочин проти Риму²⁰². Юрген Мольтманн в своїй праці «Розп'ятий Бог» навіть спробував порівняти Ісуса з зелотами. В своїй книзі він ставить таке питання: «чи був Христос зелотом, чи мав Він щось спільне

¹⁹⁷ Roberto Goizueta, «Gustavo Gutiérrez», у: Peter Scott; William Cavanaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 291.

¹⁹⁸ Rebecca S. Chopp, «Latin American Liberation Theology», у: David F. Ford, ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Second Edition (Oxford: Blackwell Publisher, 1997)? 409. Більше на цю тему див.: Gutiérrez, «Theology and Spirituality in Latin American Context».

¹⁹⁹ Alister McGrath, *An Introduction to Christianity* (Oxford: Blackwell Publishing, 1997), 338.

²⁰⁰ Jon Sobrino, «Jesus' Relationship with the Poor and Outcast: It's Importance for Fundamental Moral Theology», у: *Concilium* 130 (10/1979), 12.

²⁰¹ Там само.

²⁰² Bruce Marshall, «Christology», у: Alister McGrath, ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 81.

з ними?»²⁰³ Далі Мольтманн наводить шість порівнянь, завдяки яким він бачить схожість Христа з цими радикалами.

1. Ісус, як і зелоти, проповідував наближення Царства Божого;

2. Як і зелоти, Він розумів своє служіння в термінах передчуття Царства Божого;

3. В джерелах, які містять біографічну та керигматичну інформацію щодо Христа, відсутні дані щодо полеміки Христа з зелотами;

4. Христос взяв на озброєння мову зелотів, називаючи Ірода «лисицею» (Лк. 13:32). Перед лицем керуючих політичних та соціальних еліт, Він сформулював фундаментальну альтернативу для себе та для своїх учнів: «Він же промовив до них: Царі народів панують над ними, а ті, що ними володіють, добротинцями звуться. Але не так ви: хто найбільший між вами, нехай буде, як менший, а начальник як службовець. Бо хто більший: чи той, хто сидить при столі, чи хто прислуговує? Чи не той, хто сидить при столі? А Я серед вас, як службовець» (Лк. 22:25–27; Мк. 10:42–45).

5. Зелоти симпатизували Ісусу. Серед Дванадцяти був принаймні один, Симон зелот, який раніше належав до радикалів і цілком можливо, що Петро теж належав якимось чином до революційно налаштованих груп. Досить імовірно, що і Юда Іскаріот також належав до партії ревнителів. Крім того, серед учнів Христа були ті, які носили зброю з собою. В прощальних словах Ісуса (які були записані вже після Його воскресіння) Ісус закликає учнів до озброєння: «хто ж не має, нехай продасть одягу свою та й купить меча» (Лк. 22:36). Ми бачимо, що в

²⁰³ Moltmann, *The Crucified God*, 138–139.

Гефсиманському саду деякі учні мають при собі мечі. Звісно це не є доказом спланованого Ісусом повстання zelotів в Єрусалимі, але також не підтверджує й того, що Ісус наклав на своїх учнів обов'язок абсолютного ненасильництва.

6. Вхід в Єрусалим та очищення храму також розглядалося учнями Христа, юдейськими лідерами та римськими легіонерами як своєрідний символ zelotського протистояння владним структурам²⁰⁴.

Така перспектива, пише анабаптистський теолог Джон Говард Йодер в своїй книзі «Політика Ісуса», дає можливість припустити, що Христа розуміли як персону, що використовувала мову визволення та революції, проголошуючи відновлення «царської» спільноти та новий спосіб життя²⁰⁵. Чи говорить це про те, що Ісус був zelotом – повстанцем, який мав бажання організувати проект соціального царства Божого на Землі? Скоріш за все, ні. Британський літературний критик лівих поглядів Террі Іглтон, в невеличкому есе, «А чи був Ісус революціонером?» хоча і показує близькість Христа з революційно налаштованими, однак відкидає ідею, що Той був учасником антиімперіалістичного опору²⁰⁶. Він не був проти сплати податків, а zeloti були. Він мав не дуже добрі стосунки з фарисеями, які, в свою чергу, являли собою теологічне крило zelotів²⁰⁷. Учні не заарештували після страти Христа. Якби вони були бунтарями, ймовірно окупаційні війська схопили б і їх²⁰⁸.

В своїй книзі «Ісус і Слово», Рудольф Бультман відсторонюється від ідеї Царства як ідеалу соціального порядку та аргументує це так: «В проповіді Ісуса не вистачає підричних ідей та революційних висловлювань»²⁰⁹.

²⁰⁴ Там само.

²⁰⁵ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 84.

²⁰⁶ Террі Іглтон, *Был ли Иисус революционером?* (Москва: СМІ, 2009), 5.

²⁰⁷ Там само, 5.

²⁰⁸ Там само, 7.

²⁰⁹ Rudolf Bultmann, *Jesus and The Word* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 103.

Мольтманн запитує: «Як ми можемо пояснити політичний підтекст того, що Ісус був розп'ятий як «повстанець» проти римської імперії та як «Цар Юдейський»? Відповідаючи на це питання він використовує слова Бульмана: «Що точно відомо, так це те, що він був розп'ятий римлянами і, таким чином, відчув на собі, як помирають політичні злочинці. Ця смерть може бути зрозумілою як невід'ємний і необхідний наслідок його діяльності; скоріше це сталося через те, що його діяльність була неправильно витлумачена як політична діяльність»²¹⁰.

Бофф та Собріно, написавши свої власні праці з латиноамериканської христології, спробували відійти від теоретичного чи історико-екзегетичного дослідження, схилившись до практичної сторони питання. Своїм завданням вони бачили дослідження політичної складової в діях Ісуса та в актах Його віри²¹¹. Собріно вибудовував свою христологію з єдиною метою – змінити реальність навколо себе²¹². Він пише: «Моя початкова точка – це історичний Ісус: особистість, вчення, позиція, діла Ісуса з Назарету настільки, наскільки вони доступні, в більш-менш загальному вигляді, для історичного або екзегетичного дослідження»²¹³. Життя Ісуса напряду пов'язане з політичними проблемами нашого часу. Христологія, яка презентує Ісуса як Визволителя, стає на бік знедолених та виступає проти всього процесу колонізації та домінування. За Боффом, Христос, який страждав та помер зробив це на боці саме пригноблених²¹⁴. Собріно стверджує, що трансформація соціальної реальності нехтується на теологічному рівні, або реалізується лише на рівні етичному та духовному. У своїх книгах він намагається пояснити, що головна мета Царства Божого як центральної реальності людського життя, полягає не тільки в тому, щоб привести нас

²¹⁰ Moltmann, *The Crucified God*, 137.

²¹¹ Anton Wessels, *Images of Jesus: How Jesus Is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 75.

²¹² Sobrino, *Christology at the Crossroads*, 33, 348.

²¹³ Там само, 3.

²¹⁴ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 264, 271.

назад до Ісуса як історичної особи, а й наголосити на першочерговому місці бідних в цьому світі²¹⁵.

Леонардо Бофф писав, що «Царство Боже, на противагу тому, що про нього думає переважна більшість християн, не вказує на щось чисто духовне чи потойбічне. Навпаки, це щось таке, що абсолютно належить цьому матеріальному світу: духовному та людському, який репрезентує Божий порядок»²¹⁶. Герменевтика Царства за Мольтманном, можлива лише в процесі політичного тлумачення Біблії, який він називає політичною герменевтикою Євангелія²¹⁷. Гутьєррез вбачає в Царстві нове, справедливе та товариське суспільство²¹⁸ та відновлення справедливості в цьому світі²¹⁹. Тут ми бачимо зв'язок між вірою та людською екзистенцією, між вірою та соціальною реальністю, між вірою та політичною дією, або іншими словами, між Царством Божим та процесом побудови цього світу²²⁰. Царство Боже – це нове людство²²¹, яке тісно пов'язане з визволенням бідних та знедолених²²². Таким чином, Царство Боже, перш за все, розкривається і конкретизується в історичних реаліях серед бідних верств населення, а точніше, принижених, пограбованих і тих, хто бореться за справедливість, свободу і любов²²³. Концепція Царства Божого в світі теології визволення об'єднує «трансцендентність з історією», робить можливим історизацію спасіння і показує, що історична трансформація (праксіс) Божого задуму зветься Царством Божим²²⁴. Торкаючись багатогранного терміну «Царство Боже», або його синоніму «Царство Небесне», слід зазначити, що під цим

²¹⁵ W. Nottingham, «Christ the Liberator: A View from the Victims», у: *Encounter*. Vol. 66, Iss. 3 (Summer 2005), 285.

²¹⁶ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 56.

²¹⁷ Jürgen Moltmann, «Towards a Political Hermeneutics of the Gospel», у: *Union Seminary Quarterly Review* 23, № 4 (Summer 1968): 303–323.

²¹⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 12.

²¹⁹ Там само, 171.

²²⁰ Там само, 29.

²²¹ José Comblin, у: Jon Sobrino, ed., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 207.

²²² Harvie M. Conn, «Theologies of Liberation: Toward a Common View», у: Stanley N. Gundry; Alan F. Johnson, eds., *Tension in Contemporary Theology* (Chicago: Moody Press, 1979), 408.

²²³ Там само, 207.

²²⁴ Victor Codina, «Sacraments», у: Jon Sobrino, ed., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 219.

формулюванням розумілося саме видиме царство. Євреї очікували фізичного царя і таке ж саме царство. В статті «Відношення Ісуса до Царства Божого», йдеться про те, що за цим поняттям стояли популярні політичні, соціальні та релігійні бажання та надії євреїв на відновлення «Царства Божого»²²⁵. Але чи під цим дійсно можна розуміти заклик Бога до християн будувати видиме Царство Боже на землі? – запитують інші теологи²²⁶. На думку представників теологів визволення, саме Царство Боже – новий принцип в теології, новий теологічний горизонт, нова парадигма, новий напрямок, нова матриця і центральна ідея теології²²⁷.

Ще один центральний біблійний вірш теології визволення це Мт. 25:31–46:

Коли ж прийде Син Людський у славі Своєї, і всі Ангели з Ним, тоді Він засяде на престолі слави Своєї. І перед Ним усі народи зберуться, і Він відділить одного від одного їх, як відділяє вівчар овець від козлів. І поставить Він вівці праворуч Себе, а козлята ліворуч. Тоді скаже Цар тим, хто праворуч Його: Прийдіть, благословенні Мого Отця, посядьте Царство, уготоване вам від закладин світу. Бо Я голодував був і ви нагодували Мене, прагнув і ви напоїли Мене, мандрівником Я був і Мене прийняли ви. Був нагий і Мене зодягли ви, слабував і Мене ви відвідали, у в'язниці Я був і прийшли ви до Мене. Тоді відповідять Йому праведні й скажуть: Господи, коли то Тебе ми голодного бачили і нагодували, або спрагненого і напоїли? Коли то Тебе мандрівником ми бачили і прийняли, чи нагим і зодягли? Коли то Тебе ми недужого бачили, чи в в'язниці і до Тебе прийшли? Цар

²²⁵ W. Carver, «Jesus's Problem with Kingdom of God», у: *The Review and Expositors: A Baptist Theological Quarterly*. Vol. XLVI, № 3 (July, 1949), 301.

²²⁶ J. Maris, «The Gospel of the Kingdom», у: *The Reformation Review*. Vol. XXVIII, № 2 (April, 1983), 68.

²²⁷ Там само.

відповідь і промовить до них: Поправді кажу вам: що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, те Мені ви вчинили. Тоді скаже й тим, хто ліворуч: Ідьте ви від Мене, прокляті, у вічний огонь, що дияволів та його посланцям приготований. Бо Я голодував був і не нагодували Мене, прагнув і ви не напоїли Мене, мандрівником Я був і не прийняли ви Мене, був нагий і не зодягли ви Мене, слабий і в в'язниці і Мене не відвідали ви. Тоді відповідять і вони, промовляючи: Господи, коли то Тебе ми голодного бачили, або спрагненого, або мандрівником, чи нагого, чи недужого, чи в в'язниці і не послужили Тобі? Тоді Він відповідь їм і скаже: Поправді кажу вам: чого тільки одному з найменших цих ви не вчинили, Мені не вчинили! І ці підуть на вічну муку, а праведники на вічне життя.

В цьому уривку можна знайти соціальну сторону Божого суду. Так званий критерій, який буде застосований на останньому Суді. Питання, яке Бог поставить людині, наступне: «Як ти вчинив з тим, хто в нужді?». Головним при запитуванні буде не «що ти знав?», а «що ти зробив?»²²⁸. Матей пише, що Коли Бог буде збирати народи на суд, Він поставить запитання про ставлення до бідних, голодних, хворих, тих, хто в темницях. Останній суд, за словами Ісуса, прийме сторону знедолених, які уособлюються з братами та сестрами Ісуса²²⁹. Тільки ті люди, які мали спільне з бідними та знедоленими, зможуть розділити вічне сопричастя з Христом²³⁰.

Таким чином, пише Гутьєррез, ближній не є «причиною», він – «інструмент», завдяки якому ми стаємо ближчими до Бога²³¹. Знати Бога – це

²²⁸ Brown, *Theology in a New Key*, 96.

²²⁹ Leonardo Boff; Clodovis Boff, «Key Themes of Liberation Theology», у: Wayne G. Boulton; Thomas D. Kennedy; Allen Verhey, eds., *From Christ to the World: Introductory Readings in Christian Ethics* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 474.

²³⁰ Там само, 475.

²³¹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 116.

чинити справедливо (Єр. 22:13–16). Це не просто «робити якісь речі для інших», добрі вчинки – позиція вірянина, який готовий відповісти нужденним²³². У цьому і полягає сенс віри. Справжня віра зосереджена на тому, щоб об'єднатися з бідними та нужденними і боротися з ними за їх визволення²³³.

1.3. Герменевтика теології визволення та концепт «визволення» у богослов'ї Густаво Гутьєреса

Як можна було переконатися з попереднього розділу, стрімкий розвиток сучасної філософської герменевтики в ХХ ст. не оминув стороною і теологічні міркування про принципи тлумачення Святого Письма в контексті глобалізованого світу. Тут ідеться про деякі, більшою мірою католицькі, постколоніальні доробки, які в контексті Латинської Америки, оформилися в герменевтику теології визволення. Як вже було зазначено цей тип теології народився не просто з суто академічних розмов про предмет «визволення», а з палкого бажання на практиці визволити пригноблених з матеріальних злиднів. У випадку теології Латинської Америки це призвело до переосмислення герменевтики, яка тепер допомагає «перечитати» християнство з точки зору пригноблених, а також до конструювання нового «історичного проекту», що полягає у моделюванні політичних та економічних організацій, які б змогли здолати звичний *status quo*. Представники Латинської Америки відходять від класичної герменевтики («як мистецтва розуміння тексту»). Герменевтика епохи Просвітництва досягла свого піку в ХІХ ст. В працях засновника сучасної герменевтики та «батька сучасного протестантизму» Фрідріха Шлеєрмахера (1768–1834) все ще відчувається тенденція переноситися в духовну перспективу автора

²³² Brown, *Theology in a New Key*, 96.

²³³ Gustavo Gutiérrez, «Freedom and Salvation: A Political Problem», у: Gustavo Gutiérrez; Richard Schull, eds., *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox, 1977), 92.

тексту, намагатися зрозуміти хід думок автора, спробувати подивитися на текст його очима²³⁴. І хоча, з одного боку, він вважав, що саме в цій перспективі й потрібно вирішувати всі дивацтва та загадки, які можна зустріти в тексті²³⁵, з іншого боку в його герменевтиці вбачається поступовий відхід до обмеженої епістемології, сутність якої полягає в тому, що не можливо до кінця пізнати задум автора. Це саме те, про що в майбутньому напишуть Гайдеггер, а за ним і Бультман, коли почнуть стверджувати, що вченим потрібно відмовитися від намагань об'єктивного дослідження тексту. Гадамер буде прирівнювати розуміння тексту до його практичного застосування. Більш того, він напише, що читачу взагалі не обов'язково звертатися до іншого суб'єкта (автора). Завдання герменевтики, за Гадамером, – прояснити розуміння, особливість якого полягає не в тому, що душі (автора та інтерпретатора) таємним способом сполучаються між собою, а в тому, що вони причетні до загального для них сенсу»²³⁶.

Щодо представників теології визволення, то процес тлумачення Біблії вони починають не з самого Священного Тексту, а з історичного, а отже і соціального контексту, в якому перш за все прочитується (а не пишеться) той чи інший текст Біблії. Відправною точкою для Гутьєреса, Сегундо, Боніно, братів Бофф, Асмана та інших є сучасна ситуація. Ці теологи спочатку аналізують/роздивляються соціальну дійсність, або через призму Маркса або за допомогою Лумана та Бергмана і лише потім беруть до рук Святе Письмо. Той чи інший текст Біблії стає в нагоді та застосовується тільки коли знаходиться схожа ситуація в реальному житті. Прикладом може слугувати історія виходу євреїв з єгипетської неволі, яка була розглянута в попередньому розділі. Відлуння описаного досвіду, що можливо мав місце багато тисяч років тому можна почути майже в кожному поколінні, в кожному народі. Як зазначають теологи визволення, головне в розповіді про

²³⁴ Фридрих Шлейермахер, *Герменевтика* (Санкт-Петербург: Европейский дом, 2004).

²³⁵ Эмилио Бетти, *Герменевтика как общая методология наук о духе* (Москва: Канон, 2011), 93.

²³⁶ Г. Г. Гадамер, «О круге понимания», у: *Актуальность прекрасного* (Москва: Искусство, 1991), 73.

Мойсея та його народі – це не історична фактичність, а той екзистенційний зміст оповідання, який залишається незмінним протягом тисячоліть. Ясно одне – вихід євреїв з єгипетської неволі має позачасове значення – кожне нове покоління (наприклад, афроамериканці в Сполучених Штатах Америки) використовувало цей мотив на шляху від неволі – фізичної чи духовної – до свободи.

Латиноамериканські теологи вважають, що першочерговим завданням людини, яка підходить до тексту Біблії, не є знання стародавніх мов чи фахова підготовка з догматики. Головною ціллю є соціальний аналіз тієї реальності в якій знаходиться читач, а отже і тлумач Біблії. Тверезо оцінити дійсність – ось чим сьогодні в першу чергу потрібно зайнятися теологам. З впевненістю можна сказати, що при детальнішому аналізі для багатьох «духовних гуру» та релігійних спільнот, ця задача виявиться такою, що не стоїть на порядку денному. Це прикро, бо реальність така, що сьогодні знання соціології стає більш значущим аніж знання біблістики. В глобалізованому світі лише після того, як будуть отримані більш менш об'єктивні дані стосовно політичного, економічного, соціальної та духового стану суспільства, текст Святого Письма стане практичним. Читаючи Святе Письмо, перш за все потрібно шукати в ньому те, що Бог промовляє в цей самий час, для цього конкретного суспільства.

Отже, за відправну точку своєї герменевтики представники теології визволення беруть той життєвий простір, в якому знаходяться. Сегундо наголошує на тому, що актуальні питання впливають не стільки з тексту Біблії, скільки з сучасного стану речей. Відповіді, які ми знаходимо на сторінках Біблії, повинні призводити до трансформації життя, а не тільки світогляду²³⁷. Визволення в діях, а не тільки в думках – ось основний посыл латиноамериканської теології. Не просто інтерпретація, а перетворення світу займає конкретне місце в працях теологів Латинської Америки. Іншими

²³⁷ Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology* (Eugene: Wipf and Stock, 2002), 8.

словами – нема чого довго розмірковувати про рабство, його потрібно долати²³⁸.

Герменевтика теології визволення робить наголос на тому, що текст не може бути прочитаним в ізоляції від зовнішніх чинників. Навпаки, він є частиною масштабнішої картини, яка включає в себе врахування багатьох зовнішніх, а точніше, соціальних, політичних, культурних і, звісно, релігійних чинників, що впливають на «спільноту, яка читає текст» («reading community»)²³⁹. Зі зміною контексту змінюється і нові виклики які кидає нова соціальна реальність. Леонардо Бофф, проводячи свій власний герменевтичний аналіз новозавітної христології в книзі «Христос Визволитель», нагадує, що тесляр з Назарету був окрім всього ще й політичним в'язнем, якого покарала римська влада²⁴⁰. Ельза Тамез, представниця мексиканського крила теологій визволення, в своїй праці «Біблія пригнічених» зазначає, що зрозуміти корені пригнічення в Старому та в Новому Завітах можна лише в прив'язці до теми «визволення»²⁴¹. Пригнічення та визволення ніколи не розглядається окремо в Святому Письмі.

Клодовіс Бофф писав, що головною метою теології визволення є не «теологія», а «визволення»²⁴². В центрі стоїть не теолог, а бідняк/пригноблений, не навколо Біблії обертається все, а навколо несправедливої ситуації. Це повертає нас до герменевтичного методу, яким користувались не тільки отці церкви, але й автори новозавітних Писань. В стародавні часи автори Біблії, ну хоча б на прикладі апостола Павла, поєднували в собі роль і теоретиків, і практиків, їхня теологія була глибоко пов'язана з конкретними проблемами пастви, а тексти писалися виходячи з

²³⁸ Коларов, 186.

²³⁹ Nestor O. Miguez, «Latin American Reading of the Bible: Experiences, Challenges, and Its Practice», у: William T. Cavanaugh, *An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 64.

²⁴⁰ Boff, *Jesus Christ Liberator*.

²⁴¹ Elsa Tamez, *Bible of the Oppressed* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1982).

²⁴² Бофф, «Что такое “теология освобождения” на самом деле?», 221.

тієї чи іншої етичної, соціальної, економічної, політичної ситуації, з якою вони зіштовхувалися в повсякденному житті (листи Павла є одним з найкращих прикладів). Такий герменевтичний метод дає усвідомлення, що теологію слід розуміти не як ортодоксію, а як нескінченне критичне осмислення практики – ортопраксію. Теологія Гутьєрреза – це не що інше як релігійні коментарі на політичні події²⁴³. Може це і є справжньою природою теології?

Від церкви все більше очікують практичних кроків, нових висновків, свіжих відповідей на питання, що несуть з собою нові небезпечні прояви колоніалізму, складна політична дипломатія та руйнівні глобалізаційні процеси. Ці теми з'являються не тільки в текстах та діях представників Латинської Америки, їх можна побачити і в працях інших теологічних напрямків. Кожне нове покоління герменевтів, а отже і теологів, за відправну точку має взяти свою незвичайну, унікальну та несхожу на інші ситуації соціальну дійсність. А далі, розібравшись з нею, використовувати свою свободу так, щоб по новому вплинути на життя людей, які живуть в цій дійсності. Саме ця сучасна мить і є тією єдиною можливістю, яка і називається історією спасіння. Це те, що намагався пояснити ще Рудольф Бультман, наголошуючи на тому, що знання завжди залежить від досвіду. Якщо, з часом, змінюється досвід, то виявляється, що істина пов'язана з часом (а отже і з простором)²⁴⁴. Він вважав, що факти стають історичними феноменами лише тоді, коли вони наповнюються змістом для суб'єкта, який і сам перебуває в цій самій історії, будучи причетним до них. Іншими словами, вони стають значущими лише для того, хто перебуває разом з ними в історичному процесі²⁴⁵. В зв'язку з тим, що задача герменевтики є невичерпною, феномени самі по собі не можуть бути пізнаними в своєму власному бутті. Вони пізнаються лише в історичному процесі. Це стосується

²⁴³ Mario I. Aguilar, *The History and Politics of Latin American Theology*. Vol. 1 (London: SCM Press, 2007), 22.

²⁴⁴ Рудольф Бультман, *История и эсхатология. Присутствие вечности* (Москва: Канон, 2012), 14.

²⁴⁵ Бетти, 48.

також і того чи іншого уривку Священного Писання, який найкраще розкривається в прив'язці до тієї чи іншої (сучасної) історичної події.

Нерозривне поєднання минулого і сучасного пояснюється в теології визволення ідеєю герменевтичного кола. Ті, хто займаються філософською герменевтикою знають, що ця метафора допомагає описати взаємообумовленість пояснення і інтерпретації, з одного боку, і розуміння, з іншого. Це поняття, запроваджене Шлеєрмахером, зустрічається у Дільтея, а також у Гадамера. Останній розуміє це наступним чином: «Ціле належить розуміти на підставі окремого, а окреме – на підставі цілого»²⁴⁶. Звісно це не є чимось новим, цей принцип ми зустрічаємо як в ораторському мистецтві, яке йде від стародавньої Греції, так і в лінгвістиці, при вивченні іноземних мов.

Під «герменевтичним колом» розуміється постійна зміна тлумачення Біблії яка обумовлена щосекундними змінами в щоденній реальності. Виходячи з того, що «герменевтика» має справу з тлумаченням, інтерпретатор в першу чергу починає з аналізу реального факту, який він бачить за своїм вікном, по телебаченню, в газеті і тільки після цього задається питанням, «а що ж Слово Боже каже стосовно того, що я бачу?» Знайшовши адекватну відповідь на сторінках Священної історії, він знов звертається до історії сучасної, яка твориться на його очах. Процес читання і інтерпретації дійсності і Біблії повторюється знов і знов по колу²⁴⁷. Герменевтичний метод латиноамериканських теологів стоїть на тому, що теологія не є незалежною по своїй природі. Вона не відсторонюється від сучасних наук. Тут слід застерегти від популярного в деяких релігійних колах ворожого ставлення до гуманітарних наук. Насправді і наука про суспільство, і економічна теорія допомагають зрозуміти процеси, за якими влаштоване життя звичайних людей. Що до теології, то вона ніколи не має стати ідеологією хоча б з тієї причини, що вона за своєю природою не є

²⁴⁶ Гадамер, *О круге понимания*, 72.

²⁴⁷ Segundo, *Liberation of Theology*, 8.

об'єктивною наукою, а всього лише знаряддям застосування Божої істини до сучасного стану речей²⁴⁸. Більш того, якщо вже бути відвертим до кінця, то теологія є чимось другорядним. Першочерговою задачею теолога, як це не дивно, є винесення діагнозу сучасному суспільству. Теолог – це пророк. Але пророк не в сенсі – віщун майбутнього, а в сенсі – експертний діагностик сучасності²⁴⁹.

Ця незвична для багатьох герменевтика починає з того, що зазвичай для класичної герменевтики є останнім етапом, а конкретніше – з практичного застосування тексту. Протягом довго часу північноамериканська та європейська екзегетика прагнула відшукати задум автора, герменевтика ж представників латиноамериканської теології передусім зацікавлена сучасною соціальною ситуацією. Теологія визволення намагається об'єднати науку, яка відкриває минуле, з наукою, яка намагається пояснити сучасне. Вона таким чином є не чим іншим, як результатом інтелектуального аналізу революційної ситуації, а також тієї ролі, яку християнин має в ній відігравати²⁵⁰. Слово Боже, за цією схемою, адресоване саме нам і саме нашій сучасній ситуації²⁵¹. Воно актуалізується, долає консервативний шлях мислення, перестає бути стародавнім та застарілим.

Окремо слід зупинитися на книзі «Теологія визволення» Густаво Гутьєрреза, яка вже стала класикою, а в свій час була визнана журналом «Таймс» найвпливовішим текстом виникаючого руху. Праця католицького священика є однією з найкращих книг з сучасної прикладної теології. Вона являє собою класичне історичне та теологічне дослідження. Праця Гутьєрреза

²⁴⁸ Там само, 7.

²⁴⁹ «Завдання пророчого служіння полягає в тому, щоб спонукати, зростити і розвинути свідомість і сприйняття, альтернативні свідомості і сприйняття навколишньої домінуючої культури» (с. 36). Божий пророк завжди стає на бік вигнаних, знедолених, бідних і слабких. Починаючи зі служіння Мойсея, підбиваючи нас до благої вісті Ісуса Христа і закінчуючи конкретною сучасною практикою, автор говорить про основний мотив будь-якого пророка, як-от Єремія або Бартоломе де Лас Касс, Второісія або Дитрих Бонгеффер: повалити тиранічну імперію фараона, сформувати нову спільноту, зосереджену на релігії (с. 207). Див.: У. Брюггеман, *Пророческое воображение* (Черкасы: Коллоквиум, 2012).

²⁵⁰ Стенлі Гренц; Роджер Олсон, *Богословие и богословы XX века* (Черкасы: Коллоквиум, 2011), 321.

²⁵¹ Segundo, *Liberation of Theology*, 8.

актуалізує старий, великою мірою забутий, погляд на головні теологічні теми, які, до речі, є ще й темами соціальними, політичними та економічними.

Метою книги є спроба показати, в чому полягає природа теології визволення, описати причини виникнення нової епохи в латиноамериканській релігійній думці та дати зрозуміти в чому полягає новий виклик великої кількості несправедливостей та залежностей нашого часу. Гутьєррез наголошує на тому, що термін «теологія визволення» – це критична рефлексія над християнською практикою (праксісом) в світлі Слова Божого. Це дуже схоже на те, про що постійно намагався сказати Карл Барт, а саме: справжній слухач Слова Божого, це той, хто застосовує Слово на практиці²⁵². Теологія визволення, за Йоаном Павлом II (Лист до єпископів Бразилії, квітень 1986), є «новою сходинкою, такою собі теологічною рефлексією, яка почалась від апостольської традиції та продовжилася в творах отців церкви та докторів теології»²⁵³. Гутьєррез використовує термін «визволення» як пояснення терміну «розвиток». В новому сенсі визволення слід розуміти як єдиний процес спасіння²⁵⁴. Запитання щодо сенсу християнства та місії церкви є першочерговим для автора²⁵⁵.

Автор пояснює розмаїття шляхів теологізації. Вважається, що згідно з класичним поглядом, теологію слід розуміти або як мудрість (роздум над Біблією), або як раціональне знання Бога. Сучасне розуміння теології, як «критичної рефлексії над праксісом», за Гутьєррезом, не слід вважати чимось новим. Це розуміння теології, побудоване на ґрунті таких теорій, тем, подій та персоналій²⁵⁶, як благодійність, духовність, антропологія, нова апологетика Моріса Блонделя, практичне життя церкви (ортопраксія), вчення II Ватиканського собору, думки папи Йоана XIII, сучасні філософські теми, які показують важливість активного діалогу з іншим, марксистська ідеологія,

²⁵² Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, xxix.

²⁵³ Там само, xiv.

²⁵⁴ Там само

²⁵⁵ Там само, xiv.

²⁵⁶ Там само, 6–8.

есхатологічні мотиви. У випадку нового розуміння теологічного завдання, церква має відповідати на конкретні питання сучасного світу²⁵⁷. Теологія є критичною рефлексією над усім, що пов'язане з суспільством та призводить до конкретних практичних проявів церкви в громадянському житті оточуючої її спільноти людей²⁵⁸. Теологія, яка не є актуальною, є помилковою²⁵⁹. Отже, Гутьєррез має справу з новою політичною герменевтикою Євангелія, яка є не чим іншим, як теологією майбутнього²⁶⁰ та новим способом, в який слід займатися теологією²⁶¹.

Гутьєррез порушує питання концепції розвитку, яка є протилежною концепції «деградації». Цей термін представляє собою протистояння двох наступних «світів»: багаті та бідні, капіталізм та соціалізм²⁶². Розвиток можна розуміти як безперервний соціальний процес, який включає економічні, соціальні, політичні та культурні аспекти²⁶³. Автор намагається знайти вирішення проблеми в якій бідність недорозвинених викликана розвитком розвинених країн²⁶⁴. У цьому випадку, бідні повинні не тільки намагатися вирватися за межі своєї бідноти, але, якщо необхідно, брати участь в соціальній революції і в голос заявляти про економічне, соціальне та політичне визволення²⁶⁵. Визволятися потрібно «від усього, що обмежує або віддаляє людину від її самореалізації»²⁶⁶.

Далі він аналізує несправедливі обставини, що породжують соціальну критику. Завдання цієї критики – піддавати аналізу стан багатих країн, які вважають себе центральними державними утвореннями людської цивілізації²⁶⁷. Автор повертає читача до ідей Карла Маркса, який писав, що

²⁵⁷ Там само, 9.

²⁵⁸ Там само, 10.

²⁵⁹ Там само.

²⁶⁰ Там само, 11.

²⁶¹ Там само, 12.

²⁶² Там само, 15.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Там само, 17.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Там само, 18.

²⁶⁷ Ibid.

експлуатація людей в капіталістичному суспільстві є процесом соціальної несправедливості²⁶⁸. Відповідь на таку несправедливість полягає у встановлення соціалізму²⁶⁹. Іншим важливим моментом є правильне розуміння різних рівнів визвольного процесу. Мова може йти, як про визволення цілих класів на економічному та політичному рівні (соціальний вимір) так і про визволення на індивідуальному рівні (психологічний вимір)²⁷⁰. У будь-якому випадку, загальна ідея визволення полягає в тому, щоби стати вільним від тієї чи іншої залежності²⁷¹. Це включає в себе як проголошення нового виду гуманізму (нового людства), так і побудову нового світу (якісно іншого суспільства)²⁷². Гутьєррез підтверджує свої ідеї, посилаючись на біблійні тексти. Ось один з таких текстів: «Христос для волі нас визволив. Тож стійте в ній та не піддавайтеся знову в ярмо рабства!» (Гал. 5:1). Висновок полягає в тому, що до рабства призводить гріх, сутність якого у відмові від Бога та ближнього²⁷³.

Завданням теології, на думку Гутьєрреза, є відповідь на питання, «в чому полягає взаємозв'язок між спасінням та історичним процесом визволення людини?»²⁷⁴. Автор показує, що теолог має справу з людською вірою та існуванням людини, вірою та соціальною реальністю, вірою та політичною активністю, Царством Божим та людським світом. Одним з головних завдань теолога є політична відповідальність²⁷⁵. Під нею Гутьєррез розуміє побудову справедливішого та оновленого суспільства заради встановлення миру та справедливості серед людей²⁷⁶. Бути християнином в цьому новому значенні, значить жити в солідарності, вірі, надії та благодійності²⁷⁷. Існує багато

²⁶⁸ Там само, 19.

²⁶⁹ Там само, 20.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Там само, 22.

²⁷² Там само, 22–23.

²⁷³ Там само, 24.

²⁷⁴ Там само, 29.

²⁷⁵ Там само, 30.

²⁷⁶ Там само, 31.

²⁷⁷ Там само, 32.

різних відповідей на питання про взаємини між вірою та наявною реальністю, між церквою та світом²⁷⁸.

Автор показує як протягом історії вирішувалося питання про взаємозалежність цих двох реалій. Він розпочинає з початку християнської ери («політичного августиніанства») та закінчує початком нової християнської ери (підхід Жака Марітена). Він пише про те, як змінювалося проблема влади в церкві з часів її домінування в світі до сьогодні. Можна сказати, що людина постійно шукала шлях до справедливішого та демократичного суспільства²⁷⁹, суспільства, яке засноване на повазі до прав та свобод інших, та на братстві всього людського роду²⁸⁰. Гутьєррез вважає, що мета Царства Божого полягає в тому, щоб спонукати церкву до співучасті в проблемах світу, призвести до солідарності між християнином та ближнім²⁸¹. В книзі розглядається два рівня кризи, які існують в християнстві. Перший пов'язаний з пастирською діяльністю, другий – з теологічною рефлексією. На першому рівні Гутьєррез вбачає необхідність для християнської спільноти повернутися до чистої релігійності та духовної діяльності церкви²⁸². На рівні теологічної рефлексії автор впроваджує такі терміни як «секуляризація», «гуманізм» та «мирське»²⁸³. Ці концепти стають новими викликами для сучасної церкви. Правильне розуміння їх сутності призводить до автентичних відносин між людством та природою, між самими людьми, а також між людиною та Богом²⁸⁴. Гутьєррез вказує на те, що людство має покликання до спасіння, суть якого полягає в участі у визвольному процесі, що і є насправді участю в процесі спасіння²⁸⁵.

Говорячи про вибір, який стоїть перед церквою Латинської Америки, Гутьєррез показує, що після довго процесу пригнічення, залежності та

²⁷⁸ Там само, 34.

²⁷⁹ Там само, 36.

²⁸⁰ Там само, 35.

²⁸¹ Там само, 37.

²⁸² Там само, 41.

²⁸³ Там само, 42.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Там само, 46.

регресії, в Латинській Америці почався відбуватися процес оновлення та усвідомлення. Мається на увазі намагання цього континенту рухатися шляхом модернізації²⁸⁶. Далі автор критикує капіталізм, який є формою імперіалізму та колоніалізму, та виправдовує соціалізм, як найбільш прийнятний шлях суспільства²⁸⁷. Гутьєррез вважає, що гнобителем в цій ситуації виступають Сполучені Штати Америки²⁸⁸. Як більшість лівих теоретиків, автор закликає до боротьби проти всіх видів пригнічення за допомогою соціальної революції²⁸⁹. Він зазначає, що велика кількість теологів Латинської Америки солідаризувалися з визвольним процесом, деякі з них навіть пішли на радикалізацію своїх політичних поглядів²⁹⁰. На цьому етапі процесу визволення, теологи знайшли прийнятним відповідний діалог з марксизмом і почали використовувати цю ідеологію в якості інструмента критики несправедливого суспільства²⁹¹. Теологія визволення, таким чином, просуває нову економіку, нові цінності, соціальну трансформацію, нове суспільство та активно бере участь в житті пригнічених²⁹².

В книзі також порушуються наступні важливі питання: «в чому полягає природа віри?» та «як побудувати справедливе суспільство, яке б існувало в гармонії з цінностями Царства?» Для автора зустріч єпископів в Медельїні – це вихід на новий рівень у відносинах між «пастирською мовою» та «соціальною активністю»²⁹³. Він закликає християн жити в злагоді та просувати мир в конфліктні часи²⁹⁴. На його думку, Латинська Америка рухається до нового осмислення таких понять як «єдність» та «спільнота». Християнське ж завдання полягає в тому, щоб «бути в світі, не будучи самим світом», бути в системі, не ототожнюючись з самою системою²⁹⁵.

²⁸⁶ Там само, 49–50.

²⁸⁷ Там само, 52.

²⁸⁸ Там само, 54.

²⁸⁹ Там само, 54–57.

²⁹⁰ Там само, 59.

²⁹¹ Там само, 60.

²⁹² Там само, 66–67.

²⁹³ Там само, 76.

²⁹⁴ Там само, 75.

²⁹⁵ Там само, 76.

Гутьєррез дискутує на тему взаємовідносин між спасінням та процесом людського визволення в рамках суспільства. Головним викликом тут є спроба знайти точки дотику між боротьбою проти несправедливого суспільства та створенням нового людства. Саме тому він порушує питання про те, а що взагалі потрібно вважати спасінням?²⁹⁶

Як зазначає на початку своєї книги Гутьєррез, мета теології визволення полягає в «створенні нового людства». Протгом книги він розвиває цю ідею. Автор вважає, що цієї мети можна досягти лише через усвідомленням людством себе як храму Божого²⁹⁷. Це означає, що Бог живе повсюди та може бути присутнім в серці кожної людини²⁹⁸. Історія є живим храмом Бога²⁹⁹. З іншого боку, конкретніші цілі можуть бути досягнуті тільки через переосмислення наших взаємин з ближнім. Поклик, який читач Біблії знаходить в Євангеліях передбачає близький та тісний взаємозв'язок між Богом та ближнім³⁰⁰. Будувати нове суспільство – це пізнати Бога, але знання Бога може бути виражене лише через намагання чинити справедливість щодо ближнього. Тут слід згадати один біблійний уривок, який роз'яснює цю ідею: «Хто сміється з убогого, той ображає свого Творця, хто радіє з нещастя, не буде такий без вини» (Прип. 17:5). Любити ближнього – це любити Христа, бо Христа можна віднайти саме в ближньому³⁰¹.

Ще одна думка, яка стане при нагоді полягає в тому, щоб визначитися з тим, що слід розуміти під справжньою духовністю. Справжня духовність полягає в солідарності з тими, хто бореться за визволення тих, хто знаходиться під гнітом». Згідно латиноамериканського контексту, солідарність означає участь в революційному процесі³⁰².

²⁹⁶ Там само, 83.

²⁹⁷ Там само, 106–110.

²⁹⁸ Там само, 109.

²⁹⁹ Там само, 110.

³⁰⁰ Там само, 110.

³⁰¹ Там само, 112–116.

³⁰² Там само, 117.

Гутьєррез не оминає і тему союзу есхатології та політики як складових теології визволення. Есхатологічні ідеї є «божественним двигуном» теології визволення. Більш того, саме ця теологія більшою мірою заснована на есхатологічних темах. З одного боку, можна побачити, як автор в своєму тексті звертається до книги «Принцип надії» Ернста Блоха³⁰³. Тут він також переосмислює таких сучасних йому теологів, як Мольтманн та Панненберг³⁰⁴. З іншого боку, ідея надії також «належить» Гегелю, Фюєрбаху та Марксу³⁰⁵. Ця надія полягає не стільки у вірі в світле майбутнє, скільки в мобілізаційній та визвольній функції, що здійснюється посеред історії проти несправедливості та поправлення людських прав³⁰⁶. Політична складова Євангелій є іншим виміром теології визволення. Гутьєррез бере політичну теологію Метца та в світлі політики перечитує Ісуса. Тут автор торкається соціально-політичної позиції Христа, Його стосунків із зелотами³⁰⁷. В цьому випадку церква виконує функцію «інституту соціальної критики» й стає знаряддям визволення³⁰⁸.

В розділі «Християнська спільнота та нове суспільство» автор пише про зв'язок між церковною задачею та Божим планом спасіння. За Гутьєррезом, «вся наша еклезіологія залежить від того, які відносини встановлюється між цими двома»³⁰⁹. Назвати церкву видимим таїнством єдності, що спасає, це теж саме, що визначити це в термінах плану спасіння людства, який реалізується в історії через церкву³¹⁰. Тому завдання церкви – це Євхаристія, яку слід розуміти як спогад та подяку³¹¹. Святкування визволення з Єгипту та Синайський Завіт є реальним закликком до творення нового типу людства. Аби бути Церквою, необхідно зайняти чітку позицію щодо нинішнього стану

³⁰³ Там само, 123.

³⁰⁴ Там само, 124.

³⁰⁵ Там само, 125–126.

³⁰⁶ Там само, 125.

³⁰⁷ Там само, 130–135.

³⁰⁸ Там само, 128.

³⁰⁹ Там само, 143.

³¹⁰ Там само, 147.

³¹¹ Там само, 148.

соціальної несправедливості та революційного процесу³¹². Звіщати Добру Новину значить проголошувати настання Царства, яке можна інтерпретувати як стан, коли ми «відчуваємо голод голодних»³¹³. У певному сенсі, проголошувати Царство значить стати на бік пригноблених, критикувати несправедливість в суспільстві, боротися і бути в конфлікті з гнобителями³¹⁴.

На завершення автор розмірковує над поняттям «бідність». Він визначає два різновиди бідності. Перший – матеріальний, другий – духовний³¹⁵. Автор приходить до логічного висновку: з одного боку, бідність слід розуміти як солідарність з тими, хто страждає, а з іншого боку, як протест проти гнобителів³¹⁶. Книга «Теологія визволення» є однією з найважливіших та найвпливовіших теологічних творів ХХ ст. Ця книга була відповіддю на ситуацію, яку Гутьєррез описав наступним чином: населення Латинської Америки протягом довго часу ігнорувало реалії свого соціального контексту, невігластво можна було побачити навіть в небажанні розібратися в причинах, які призвели до такого стану речей в суспільстві. Люди також стають жертвами не прозорості «об'єктивних досліджень», які зазвичай робляться не тільки на вимогу заможних, але й самими зацікавленими групами, що представляють собою країни та економічні групи, що мають свої власні інтереси на континенті³¹⁷.

Гутьєррез в своїй книзі закликає бути уважними щодо проблем бідних в Латинській Америці та кидає виклик церкві, яка має долучитися до вирішення економічних та політичних викликів систем, що сприяють соціальній несправедливості. Книга Гутьєрреза вже стала теологічною класикою, визначила рамки дискусії стосовно теології визволення на покоління вперед. Думки автора стали підґрунтям для ідей латиноамериканських, азіатських, африканських, близькосхідних теологів, а

³¹² Там само, 151.

³¹³ Там само, 153.

³¹⁴ Там само, 156 – 161.

³¹⁵ Там само, 163–171.

³¹⁶ Там само, 171–172.

³¹⁷ Gustavo Gutiérrez, «Contestation in Latin America», у: *Concilium*. Vol. 8, № 7 (October 1971): 41.

також мислителів, які переймаються проблемами фемінізму, расизму, розвитком країн третього світу, рухами за економічну та політичну свободу, проблемами бідності³¹⁸.

В своїх висновках автор показує, як питання, що він порушує в своїй праці, корелюються з теологією та суспільним життям. Можна довго наводити перелік дискусійних тем, які знаходимо на сторінках книги, але згадаємо лише одне. Мова йде про поняття «праксис», яке Гутьєррез поміщає в центр свого герменевтичного кола. Деякі критики теології визволення не погоджуються з тим, що в тлумаченні Старого Завіту Ісусом, праксис стоїть в центрі його герменевтики та процесу пошуку теологічної істини³¹⁹. Аргентинський теолог Рене Паділла пише, що потрібно бути обережним намагаючись «адаптувати Євангеліє до наших життєвих шляхів, краще наші життєві шляхи узгодити з Євангелієм»³²⁰. В книзі Гутьєрреза можна знайти теми європейської політичної думки та марксизму. Мольтманн, в одній із своїх статей, пише про те, що читачі хотіли би побачити більше інформації щодо Латинської Америки, але вони, більшою мірою, бачать на сторінках книги інформацію щодо соціологічних теорій інших, наприклад західних соціологів, а не інформацію, яка б стосувалася несправедливості на південно-американському континенті³²¹. Вольфгарт Панненберг в своїй статті «Християнство, марксизм та теологія визволення» пише про те, що багатьом теологам не до вподоби теологія визволення через її тісну дружбу з марксизмом. Ці теологи тримаються думки, що марксистські категорії не можуть слугувати знаряддям соціального аналізу без врахування атеїстичної складової, яка тим чи іншим чином вплинула на вчення про історію та людину в працях Маркса. Аргумент критиків полягає в тому, що розуміння марксизмом економічних причин людського відчуження не можна

³¹⁸ Larry James, «Gustavo Gutiérrez», у: *Larry James' Urban Daily* (Wednesday, January 18, 2006): <http://larryjamesurbandaily.blogspot.com/2006/01/gustavo-Gutiérrez.html> (дата звернення: 18.05.2017).

³¹⁹ Rhodes, «Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology», 11.

³²⁰ Rene Padilla, «The Theology of Liberation», у: *Christianity Today*. Vol. XVIII, № 3 (November 9, 1973): 69.

³²¹ Moltmann, «Open Letter to José Míguez Bonino», 60.

відокремити від поглядів Маркса щодо людської природи як продукту власної роботи над собою в процесі праці. А це вже суперечить погляду на людину як на створіння Боже³²².

Книга Гутьєрреза, в свій час, була дуже впливовою працею, яка змінила теологічний дискурс у ХХ ст. та повернула теологію в іншому напрямку. Мільйони людей в Латинській Америці адаптували принципи теології визволення як фундамент власний світосприйняття та місіонерської стратегії. Можливо, намагаючись зрозуміти теологію визволення, читач прийде до того, що наразі не існує більш практичної теології, ніж теологія про яку пише Гутьєррез. Як зазначив один читач книги, «те, що я знайшов (в написаному Гутьєррезом) не можна переоцінити».

1.4. Використання теологією визволення епістемологічних та соціальних постулатів марксизму

Карл Маркс був великим критиком християнства, юдаїзму та релігії в цілому³²³, але попри те, що він був противником релігії, багато християнських мислителів, як в минулому, так і за сучасності, чомусь користуються марксистською критичною соціальною теорією. До марксизму звертались такі християнські мислителі, як католик Жан Марітен (1882–1973)³²⁴ та протестант Рейнхольд Нібур (1892–1971)³²⁵, а в 60-ті роки двадцятого століття на Заході лівими ідеями захоплювалися представники

³²² Wolfhart Pannenberg, «Christianity, Marxism, and Liberation Theology», у: *Christian Scholar's Review* 18/3 (March 1989): 215–226.

³²³ Маркс, будучи німецьким євреєм, став в опозицію до юдаїзму та християнства. Наприклад його критику релігії можна знайти в одній з його, до речі мало відомих, робіт: Карл Маркс, «К єврейському вопросу», у: Карл Маркс; Фридрих Енгельс, *Сочинения*. Издание второе. Том 1 (Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955), 382–413.

³²⁴ Детальнішу інформацію можна знайти в статті «Цілісний гуманізм» Марітена. Див.: М. Joyse, «Jacques Maritain. Integral Humanism (1936)», у: *First Things*, 101 (March 2000), 49–50.

³²⁵ Рейнхольд Нібур (Reinhold Niebuhr, 1892–1971) був протестантським теологом, відомим завдяки своїм намаганням поєднати християнську віру, сучасну політику та дипломатію.

так званої радикальної теології «смерті Бога»³²⁶. Ідеї марксизму адаптували і представники теології визволення в сімдесяті роки ХХ століття. Особливо це можна було побачити в соціальних та революційних ідеях Хосе Мігес-Боніно (нар.1924)³²⁷. Як вже йшлося про це раніше в тексті, основною ідеєю теології визволення був радикальний розрив з тим, що зветься «status quo», де визволення експлуатованого класу та соціальна революція були призначені зруйнувати економічну залежність, а це в свою чергу підштовхувало до змін та радикального повороту у сторону більш нового соціального суспільства та робило існування такого суспільства потенційно можливим. Отже теологія визволення в Латинській Америці знайшла свій радикальний поворот у соціально-революційному русі, марксистській ідеології та політичній активності. Але питання, яке хотілось би підняти та дослідити в цьому розділі, стосується того, чому теологія визволення використовує марксистську ідеологію? Як стало можливо, що християни почали діалог з таким «нехристиянським» рухом, як марксистська критика соціального устрою?

Спочатку слід торкнутися життя та ідеї Маркса. Далі буде розглянуто розуміння природи взаємин між теологією визволення та марксизмом, знайдено відповідь на питання, чому теологія визволення використовує марксистські ідеї та помірковано про доречність, з моральної точки зору, використання марксистських ідей у сучасному культурному та історичному контексті.

Карл Маркс (Karl Heinrich Marx, 1818–1883) – німецький філософ, соціолог, економіст та політичний журналіст, якого вважають

³²⁶ Цю ідею можна знайти ще в роботі Фрідріха Ніцше «Так казав Заратустра» (1883–1885). За словами Маклелена (MacLellan), «християнський теолог може написати книгу під назвою «Смерть Бога», в той час, як марксистський атеїст може бути автором роботи під назвою «Бог, ще не помер» («a Christian Theologian could write a book entitled The Death of God while a Marxist atheist was the author of God is Not Yet Dead»); David MacLellan, «Marx, Karl (1818–83)», у: Alister McGrath, ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 364. Також можна спостерігати схожі ідеї ще у Канта, Рітчля (Ritschl), Бульмана (Bultmann), Тіліха (Tillich) та в праці Бонгеффера «Листи з-за ґрат». Детальнішу інформацію російською мовою див. у: Альтицер, *Смерть Бога*.

³²⁷ Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*.

батьком та засновником комунізму. Маркса охрестили в шестирічному віці (в 1824 році), і деякі жартома вважають, що саме в цьому, мабуть, і слід шукати коріння його критичного ставлення до релігії. Він здобував освіту в Бонні, потім у Берліні, де спочатку вивчав юридичні науки, але згодом захопився історією та філософією під впливом матеріалізму Людвіга Фюєрбаха та гегелянства³²⁸. В 1842 році, Маркс почав писати для опозиційної газети «Rheinische Zeitung». Його статті, які стосувалися політики та економіки, були результатом його поступового формування, як соціаліста³²⁹. В 1843 році Маркс переїжджає до Парижу, потім в 1845 до Брюсселю, а після участі у революції на своїй батьківщині, він остаточно оселяється в Лондоні, де продовжує займатися літературною діяльністю аж до своєї смерті³³⁰. До його найвідоміших рукописів входять: «Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie» («Капітал. Критика політичної економії», 1867)³³¹, яку слід розглядати, як аналіз капіталістичної системи, а також «Das Manifest der Kommunistischen Partei» («Маніфест Комуністичної партії», 1848)³³², яка кличе всесвітній робітничий клас до об'єднання заради соціальної революції.

Декілька слів про вчення Маркса³³³. 1) Щодо релігії. Згідно з вченням Маркса, релігія є продуктом соціального та економічного відчуження. Саме люди створили релігію; релігія сама по собі не робить індивідуума людиною. Релігія є совістю та самоповагою тих людей, які або не знайшли себе в цьому

³²⁸ McGrath, *An Introduction to Christian Theology*, 360.

³²⁹ David Maclellan, *Marx* (Glasgow: Fontana, 1975), 12.

³³⁰ McGrath, *An Introduction to Christian Theology*, 360.

³³¹ Карл Маркс, *Капітал. Критика політичної економії*. Том 1, книга 1: *Процес виробництва капітала* (Москва: Политиздат, 1983).

³³² Maclellan, *Marx*, 419–459.

³³³ Для глибшого ознайомлення з вченням Маркса можна звернутися до книги: Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (New York: W. W. Norton & Company, 1978). Ця книга, майже у 800 сторінок, пропонує читачеві ранні роздуми Маркса, його критику капіталізму, революційні ідеї та стратегії. З останніх робіт з марксизму, які були прочитані мною, я би зауважив такі тексти як: Терри Іглтон, *Чому Маркс був прав?* (Москва: Карьера Пресс, 2012), «Історія Маркса» *Логос*, № 2, 81/2011 (Москва: Момент, 2011); Даниель Бенсайд, *Маркс. Інструкція по використанню* (Москва: Інститут загальногуманітарних досліджень, 2012); Мосіонжнік, Леонід, *Класический и современный марксизм* (Кишенев: Топал, 2011). Також буде цікаво звернутися до відомого радянського фільму «Карл Маркс. Молоді роки» (нім. «Karl Marx. Die jungen Jahre») – художній фільм, знятий на кіностудії ім. Горького режисером Львом Куліджановим у 1980 році. З останніх картин, заслуговує на увагу фільм німецького режисера Рауля Пека «Молодий Карл Маркс» («Le jeune Karl Marx», 2017).

житті, або втратили себе в ньому³³⁴ Маркс мав надію, що в той день, коли економічна ситуація, яка породжує бідність, буде подолана, відпаде і всяка потреба в релігії. Мабуть найбільш відомою фразою Маркса стосовно релігії є: «Релігія – це зітхання пригнобленого створіння, серце безсердечного світу, подібно до того, як вона – дух бездушних порядків. Релігія є опіумом для народу»³³⁵. 2) Щодо праці. Ідея Маркса щодо праці полягає в тому, що визволення людини визначається її участю в цьому самому процесі праці³³⁶. Останні слова Комуністичного Маніфесту пропонують наступне: «Пролетарям нічого втрачати крім своїх ланцюгів. В нагороду ж вони, отримують весь світ. Пролетарі всіх країн, єднайтеся»³³⁷. На думку професора Єльського університету Мирослава Вольфа, Маркс був скерований гуманістичними бажаннями здолати відчуження, яке так чи інакше існує в праці робітника³³⁸. Але важливо підкреслити, що заради подолання цього відчуження Маркс закликав об'єднатися пролетаріат усіх держав, а не однієї окремої держави. Щодо революції та соціального суспільства. Маркс вірив у економічну та соціальну еволюцію під керівництвом робочого класу. Але що мається на увазі під словом «революція»? Британський вчений Террі Іглтон у своїй роботі про Маркса, пише, що для марксизму революція не є синонімом державного перевороту чи тимчасового спалаху суспільного невдоволення. Революція – це не спроба зруйнувати державний устрій. Згідно з марксизмом, метою соціалістичної революції є спроба відібрати владу у

³³⁴ McGrath, *An Introduction to Christian Theology*, 318.

³³⁵ Маркс, *Kanumat*, 414–429. Для подальшого вивчення ідей Маркса щодо релігії див.: Jaroslav Pelikan, ed., *The World Treasure of Modern Religion Thought* (Boston: Little Brown and Company, 1990), 79–91; Westphal, Merold, *Suspicion & Faith* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 123–216; David Maclellan, ed., *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 7–57.

³³⁶ Для подальшого вивчення я пропоную звернутися до книги «Marx's Theory of Alienation», у: István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper Torchbooks, 1972). По-перше, ця книга описує виникнення та структуру марксистської теорії відчуження. По-друге, вона показує економічний, політичний, онтологічний, моральний та естетичний аспекти цієї теорії. По-третє, книга презентує сучасну важливість марксистської теорії відчуження.

³³⁷ Карл Маркс; Фридрих Энгельс, «Манифест Коммунистической партии». 419–459, у: Карл Маркс; Фридрих Энгельс, *Сочинения*. Издание второе. Том 4 (Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955), 415.

³³⁸ Miroslav Volf, *Work in Spirit: Toward Theology of Work* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 55–65.

капіталістичного буржуа³³⁹. Маркс не вважав, що революцію буде робити меншість. Для нього робітничий клас – це найсуттєвіший і найбільший клас суспільства³⁴⁰. За Марксом, вся історія людства – це боротьба класів³⁴¹. Не може визволити себе чи суспільство той, хто не зруйнує при цьому ті обставини в яких перебуває сам, або не змінить суспільство в цілому, тобто існуючий сучасний життєвий стан³⁴². Такий стан суспільства – це така собі «кабалістична» система поглядів. За Марксом, революція повинна вести до царства свободи, в якому не існує розподілення на класи, де відсутня бідність та насильство³⁴³. В статті Романа Склярова «Тиха революція: відродження марксизму в ліберальній подобі» робиться наголос на тих суспільно-політичних процесах, які сьогодні відбуваються на Заході. Автор пише про те, що після розпаду СРСР та зміни орієнтації Китаю з соціалізму на капіталізм «історія марксизму та його варіацій в світі не закінчилася». Соціалістичні партії, як в сучасній Європі, так і в англосаксонському світі сьогодні мають досить сильні позиції і навіть формують уряди:

Соціалісти при владі у Франції, Італії, входять до провладної коаліції в Німеччині. У Великій Британії лейбористи були при владі протягом 13 років поспіль – з 1997-го по 2010 р. Станом на 2013 р. у Європі загалом було 15 лівих урядів хоча до 2016-го їх трохи поменшало. Президентами Єврокомісії з 1999-го по 2014 р. були представники лівого табору: італіємо Романо Проді й португалець Жозе Мануель Баррозу. Останній іще зі студентських років був одним з лідерів Португальської робітничої комуністичної партії, офіційною ідеологією якої був маоїзм. У Європарламенті соціалісти мають другу за чисельністю фракцію, хоча до цього мали більшість. Якщо

³³⁹ Иглтон, *Почему Маркс был прав?* 236–237.

³⁴⁰ Там само.

³⁴¹ Lyon, 151.

³⁴² Tucker, *The Marx-Engels Reader*, 134.

³⁴³ H. Parkes, *Marxism an Autopsy* (Chicago: Phoenix Books, 1965), 111.

говорити про США, то Демократична партія там за останні десятиліття взяла серйозний крен уліво³⁴⁴.

Далі автор, вказуючи на відродження лівої ідеології, зазначає, що злет марксизму пов'язаний з тим, що сьогодні молодь не асоціює його зі сталінськими таборами та репресіями, а враховуючи гіркий досвід Радянського Союзу, бере на озброєння не боротьбу проти приватної власності і більше не намагаються встановити диктатуру пролетаріату. На озброєння сьогодні взятий так званий «культурний марксизм»³⁴⁵, який був розроблений в межах Франкфуртської школи³⁴⁶. Відомо, що ця школа нещадно критикувала досвід історичного радянського марксизму. В американському контексті марксизм більше нагадує «дискурсивну боротьбу» в межах університетів – такий собі марксизм без (суспільного) руху, хоча за часів президентства Барака Обами відбулася активізація лівих, потужний страйк в Вісконсіні та студентські протести, а також антикапіталістичний рух Occupy Wall Street.

Сучасний марксизм є формою критичної теорії. Відомо, що в основі сучасної критичної теорії лежать два основних концепта. По-перше, це загальна теорія літератури, по-друге, ідеї про суспільство, які йдуть від Маркса³⁴⁷. Склярів, посилаючись на «Комуністичний маніфест» Маркса, вважає, що ключовими цілями марксизму є: знищення приватної власності, знищення сім'ї, знищення поняття батьківщини, знищення релігії. Автор зазначає, що ліві партії на Заході сьогодні відстоюють мультикультуралізм,

³⁴⁴ Роман Склярів, «Тиха революція: відродження марксизму в ліберальній подобі»: https://dt.ua/HISTORY/tiha-revoluciya-vidrozhennya-marksizmu-v-liberalniy-podobi-_html (дата звернення: 01.03.2019).

³⁴⁵ Щодо культурного марксизму див. також в книзі: Фредерик Джеймисон, *Марксизм и интерпретация культуры* (Москва: Кабинетный ученый, 2014); Перри Андерсон, *Размышление о западном марксизме* (Москва: Common place, 2016).

³⁴⁶ Більше про становлення франкфуртської школи див. у: И. А. Михайлов, *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 1: 1914–1939 гг.* (Москва: ИФ РАН, 2008); И. А. Михайлов, *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг.* (Москва: ИФ РАН, 2010); Стюарт Джеффрис, *Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы* (Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018).

³⁴⁷ Перри Андерсон, «На путях исторического материализма. Лекции в библиотеке Уэллека», у: *Размышления о западном марксизме* (Москва: Common place, 2016), 205.

толерантність і політкоректність, права ЛГБТ, радикальний фемінізм, дошкільне сексуальне виховання дітей, трансгендерність, безумовний дохід³⁴⁸.

Роблячи такі висновки, автор забуває про те, що соціалізм поглиблює демократію, а не відкидає її. Маркс розглядав соціалізм як нащадка цінностей середнього класу – свободи, громадянських прав та матеріального процвітання. Нема більш стійких захисників жіночого визволення, миру в усьому світі, борців проти фашизму та за свободу для колонізованих народів, ніж політичні рухи, початок яким поклали праці Маркса³⁴⁹. Якщо капіталізм викликає до життя сили, які вирвалися з під контролю і сьогодні загрожують знищити нас, то задача соціалізму полягає не в тому, щоб стримати ці сили, а в тому, щоб повернути їх під розумний людський контроль³⁵⁰. Марксизм, пише перуанський економіст Ернандо де Сото в книзі «Загадка капіталу», незалежно від форми, в якій він повернеться (а це річ неминуча), пропонує краще пояснення політичних проблем в третьому світі, ніж капіталістична наука³⁵¹.

Канадський політичний теолог Марчело Мусто в своєму інтерв'ю «Інший Маркс: повернення до джерел» ставить вельми актуальні питання: «Як можливо сьогодні актуалізувати Марксову критику капіталізму для лівих політичних партій та громадянських рухів, які все ще бачать в Марксі необхідне джерело критики та боротьби проти капіталізму, якщо ми не розчистимо його засади від попередньої марксистсько-ленінської догматики? Як можуть ліві повернутися до розмови з робітниками та молоддю, якщо ми не зуміємо пояснити їм, як мало у нас спільного (і ще менше у Маркса) з тими суспільствами, які були побудовані в ім'я соціалізму в другій половині ХХ століття?»³⁵² Актуалізація вчення німецького соціолога не повинна

³⁴⁸ Склярів, «Тиха революція».

³⁴⁹ Іглтон, *Чому Маркс был прав?* 295.

³⁵⁰ Там само, 291.

³⁵¹ Ернандо Де Сото, *Загадка капіталу. Чому капіталізм перемагає на Заході і ніде більше?* (Київ: Наш формат, 2017), 198.

³⁵² «Интервью с Марчелло Мусто “Иной Маркс: возвращение к истокам”», у: *Логос*, № 2 (81), 2011, 163.

видаватися як нова апологетика Маркса, хоча би через те, що його роботи писалися півтора століття тому. Одна з причин хибного розуміння Маркса полягає в тому, що написані ним рядки нерідко читали поза історичним контекстом. Ось один з прикладів. Маркс нечасто користувався поняттям «диктатура пролетаріату», всього лише сім разів, включаючи не тільки публікації але і листування. Марксисти, навпаки, використовували його доволі часто. Так, Ленін використовував цей термін більше п'яти тисячі разів³⁵³. Мусто вважає, що Карл Маркс – незрозумілий автор, жертва глибокого і безкінечно зростаючого непорозуміння³⁵⁴.

Анатолій Дністровий, ще один український автор, у своєму есеї про модерний марксизм та глобалізацію намагається перевернути Маркса і подивитися на нього з футурологічного та постколоніального виміру:

«Бородате сонечко глобалізації. Апостол глобального капіталізму. Таким він уявляється сьогодні, на початку ХХІ століття. Без світової революції,...без Леніна. Без божевільних комуністичних експериментів на кшталт СРСР. Без планової економіки Кита... Без «марксистської» чи «комуністичної» пропаганди. Винятково, як Маркс футуролог»³⁵⁵.

Реабілітація Маркса на Заході лише тільки починається. Якщо після розпаду СРСР в світі спостерігалася зацікавленість «правими» ідеологіями, то сьогодні інтерес до Маркса лише зростає. Для деяких Маркс виглядає навіть як пророк, який передбачив сьогоднішню економічну кризу капіталізму і дав їй пояснення. Михайло Хазін в передмові до російського перекладу книги Іглтона «Чому Маркс був правий?» пише, що існує декілька способів, як реагувати на Маркса. Перший – зробити вигляд, що нічого не

³⁵³ Там само, 166.

³⁵⁴ Марчелло Мусто, «Открывая заново Карла Маркса», у: *Логос*, № 2 (81), 2011, 159.

³⁵⁵ Анатолій Дністровий, «Глобус Карла Маркса», у: *Глобус Карла Маркса* (Львів: Піраміда, 2015), 11.

змінилося і продовжувати активно пригнічувати будь які згадки (як позитивні, так і нейтральні) про Маркса. Це небезпечний шлях, бо на тлі постійного падіння рівня життя населення, він може спровокувати гостру зацікавленість до будь-якої теми некапіталістичного розвитку і повернути «червоний» проект до життя. Інший варіант – спробувати реанімувати Маркса, як економічного мислителя, позбавивши його «червоної» аури. Слід погодитися, що Маркс зробив не просто серйозний внесок в політекономію, він її змінив. Якщо до нього політекономія являла собою набір окремих теорій і концепцій, що належали окремим людям і які часто відрізнялися одна від одної, то Маркс перетворив її на цілісну науку з єдиним системним підходом. Цей варіант має свої небезпеки, одна з яких полягає в тому, що він може призвести до реінкарнації ідей про неминучість кінця капіталізму. Останній, третій, варіант – максимально розрекламувати Маркса як соціального філософа, актуального та глибокого, ретельно приховуючи всі політекономічні аспекти. В такому разі потрібно буде визнати, що його ідеї використовувалися різними тоталітарними режимами, але обмовившись при цьому, що це відбувалося вже після його смерті і Маркса, в принципі, не можна вважати винним. Як наслідок, можна створити небезпечні «ліві» рухи псевдомарксистського напрямку, в межах яких можна буде послабити загальний «лівий» процес і відсунути в сторону корпус політекономічної думки, який становить небезпеку для сучасного капіталістичного суспільства³⁵⁶.

Бокмуел³⁵⁷ починає свою статтю «Карл Маркс: спростування християнства: теологічна відповідь» з наступного питання: чи слід вважати, що зі смертю Карла Маркса, який є інтелектуальним батьком марксизму, помер і сам марксизм? Іншими словами: чи помер марксизм після того, як його піддало критиці наступне покоління, чи прийшов марксизм до занепаду

³⁵⁶ Михаил Хазин, «Предисловие к рускому изданию», у: Иглтон, Терри, *Почему Маркс был прав* (Москва: Карьера Пресс, 2012), 9–21.

³⁵⁷ Доктор Клаус Бокмуел (Bockmuehl) працює викладачем теології та етики в Ріджент Коледжі (Regent College), Ванкувер, Канада.

від теоретичної маніпуляції та тих змін, до яких вдалися його послідовники, чи став він менш актуальним хоча б від тих наслідків, до яких призвели ті, хто намагався практично застосувати це вчення в тій чи іншій частині світу? Можливо, вчення Маркса все ще є актуальним віруванням та світоглядом сьогодення? Якщо ні, то чому марксизм знаходиться в живому діалозі навіть зі Світовим Конгресом Церков, запитує Бокмуел?³⁵⁸ Не зважаючи на те, що Маркс помер понад сто років тому, питання, які були підняті в його роботах, актуальні ще й досі. Чому так? Ось мінімум три причини на які вказують історики та філософи:

1. Деякі люди все ще вірять у те, що капіталізм має внутрішні протиріччя, а Маркс є вірним провідником у питаннях соціального аналізу;
2. Велика кількість людей (більш аніж одна третина від усієї маси) у світі відчула на собі вплив марксизму, чи, краще сказати, однієї з версій марксизму;
3. Марксизм є системою осмислення світу в цілому, системою, яка була (і є) частиною життя людей протягом декількох поколінь³⁵⁹.

Теологія визволення постає як суміш християнської віри та марксистської ідеології, де Біблія, а також вчення Маркса є її серцевиною³⁶⁰. Гутьєррез, в своїх книгах описує союз, між вченням Ісуса та вченням Маркса, терміном «товаришування» єпископів Латинської Америки з марксистськими ідеями³⁶¹. Отже, теологія визволення взяла за основу марксистську ідею трансформації світу, яка може бути реалізована завдяки соціальній роботі³⁶². Таку задачу слід розглядати як спробу теологів використати марксизм у процесі економічного аналізу того стану, що склався на початку шістдесятих років ХХ століття в деяких країнах Латинської Америки, через

³⁵⁸ Klaus Bockmuehl, «Karl Marx's Negation of Christianity: A Theological Response», у: *Evangelical Review of Theology*. Vol. 9, № 3 (July 1985): 251.

³⁵⁹ David Lyon, *Sociology and the Human Image* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1983), 141.

³⁶⁰ Bockmuehl, 251.

³⁶¹ Щодо теології визволення можна використовувати такі синоніми як: християнський марксизм (Christian Marxism), християнський соціалізм (Christian Socialism), соціальне Євангеліє (Social Gospel) та християнський рух за соціальні права (Christian Civil Rights).

³⁶² Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 62.

реструктуризацію суспільства за допомогою соціальних ідей³⁶³. Теологи Латинської Америки створили новий сучасний «метод», який був дуже корисним щодо критики феодальних, капіталістичних та інших форм приниження гідності людини³⁶⁴. Але, перш за все, слід дати відповідь на питання, про який різновид марксизму ми говоримо тут, тому що згідно Нешу є три головні інтерпретації того, що ми називаємо марксизмом:

1. Соціально-демократичний марксизм, у якому не можливо уникнути деструктивного дискурсу відносно капіталізму, ціль якого привести до демократичного соціалізму);
2. Марксизм-ленінізм, який є тоталітаризмом;
3. Гуманістичний марксизм³⁶⁵.

Протягом свого дослідження Неш робить висновок, що за більшістю так званих теологій визволення стоїть гуманістичний марксизм, який (класична) соціал-демократична версія марксизму не вважає марксизмом взагалі³⁶⁶. Це значить, що представники теології визволення базуються на ранніх манускриптах Маркса³⁶⁷ з тієї причини, що саме в цих манускриптах розвивається його ідея відчуження³⁶⁸ – доктрина, яку християнські марксистки використовують у своїй відбудові марксистського вчення³⁶⁹. Представники теології визволення використовують мову Маркса, якою він користувався ще до 1841 року, саме тоді, коли він закінчував свою докторську дисертацію з матеріалізму Демокріта та Епікура «Різниця між натурфілософією Демокріта

³⁶³ McGovern, *Marxism, Liberation Theology and John Paul II*, 105.

³⁶⁴ Robert H. King; Peter C. Hodgson, eds., *Readings in Christian Theology*. Vol. 2 (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 391.

³⁶⁵ Ronald Nash, «Liberation Theology: Soldiers of the Cross or of Marx?», у: *Eternity* (July/August, 1986), 16.

³⁶⁶ Там само.

³⁶⁷ За Нешом, Карл Маркс «написав свої ранні манускрипти ще навіть до того, як сам став марксистом». Nash, 16.

³⁶⁸ Неш пише, що Марксову ідею відчуження слід розуміти так: перш за все, капіталізм, спричиняє відчуження робітників від того, що вони виробляють: речі, які вони виробляють починають домінувати над ними та контролювати їх. По-друге, виробник відчужується від самого робочого процесу - тільки уявіть скільки чоловіків та жінок ненавидять свою роботу. По-третє, працівники, які знаходяться в капіталістичному суспільстві, стають відчуженими від інших людей через конкурентоспроможність та ворожнечу. По-четверте, робітник не тільки стає відчуженим від того, що він виробляє, від своєї роботи, від інших робітників, але ще й стає відчуженим від самого себе. Згідно юдео-християнського підходу, людина ще й відчужена від Бога. Nash, «Liberation Theology: Soldiers of the Cross or of Marx?», 16.

³⁶⁹ Там само.

та натурфілософією Епікура»³⁷⁰. В ній, він розробляє основи своєї концепції ролі філософа в суспільстві, який має діяти в умовах реальності. Займатися Епікуром – значить віддалятися від сфери релігії і наближатися до царини соціального життя. Потім він напише, що під час життєвих потрясінь, філософія має стати практичною³⁷¹. Після 1841 році Маркс стає матеріалістом. Коли для Маркса ідея філософії стає волею, яка залишає рефлексію, щоб перетворити світ політики, він повстає проти свого вчителя Гегеля³⁷². Основна задача марксистського соціального аналізу в латиноамериканському контексті полягала в тому, щоб поєднати християнську теологію та християнську етику через виявлення соціального конфлікту, систематичного зла, а також обов'язкової прихильності до соціальних змін³⁷³. Наприклад, Ескобар, а також інші теологи Латинської Америки зрозуміли маніфест Гутьєрреса, ось так: ми вже не живемо в Середні віки, ми не живемо і в Європі, ми живемо в Латинській Америці. На сцені сьогодні не філософія Аристотеля, а Марксова соціологія³⁷⁴. Католицький священник Елдер Камара з Бразилії також закликав до синтезу марксизму та християнства, наводячи як приклад синтез вчення святого Томи Аквінського, який в Середні віки, поєднав вчення Аристотеля та християнство³⁷⁵. Гутьєррез докладав неабиякі зусилля, щоб виправдати використання марксизму як методу, що допомагає адекватно проаналізувати соціально-економічний стан латиноамериканського регіону. Він вважав, що марксизм фокусується саме не на ортодоксії, а на ортопраксії, що мало стати основним фактором у процесі трансформації світу³⁷⁶. Гутьєррез відстоює думку, що вплив гуманістичного марксизму став занепадати в середині

³⁷⁰ Bockmuehl, 254.

³⁷¹ Жак Аттали, *Карл Маркс. Мировой дух* (Москва: Молодая гвардия, 2013), 51, 56.

³⁷² Bockmuehl, 254.

³⁷³ William Gents, «Liberation Theology», у: W. Gents, ed. *The Dictionary of Bible and Religion* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 616.

³⁷⁴ Samuel Escobar, «A Latin American Critique of a Latin American Theology», у: *Evangelical Review of Theology*. Vol. 7, № 1 (April 1983), 55.

³⁷⁵ Arthur F. McGovern, *Marxism, an American Christian Perspective* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984), 2.

³⁷⁶ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 8.

дев'ятнадцятого століття, але в новітні часи (друга половина двадцятого століття) його культурний вплив знову почав зростати³⁷⁷. Близькі стосунки між християнством та марксизмом не є лише досвідом Латинської Америки. Таку ситуацію можливо спостерігати і в інших державах Третього Світу. Ці країни адаптували соціалізм як «істинне відображення християнства»³⁷⁸:

1. В Латинській Америці теологи використовують марксизм заради людей, які знаходяться під гнітом.

2. В Італії багато християн виступали за комуністичну владу, а також приєднувались до комуністичної партії.

3. В Чілі, марксистська соціальна система, розвинута під керівництвом Сальвадора Альєнде на початку сімдесятих років XX століття, була проголошена предтечею справедливого суспільства.

4. Рух під назвою «Християни за соціалізм» (Christians for Socialism)³⁷⁹, який був започаткований в Чілі, потім перекинувся і на інші країн світу, навіть найшов своїх прихильників в деяких містах США.

5. В Англії «Нові ліві» (New Left) католики зайшли так далеко, що почали наполягати на тому, що християни, за своїми політичними переконаннями, мають буди марксистами. Під цим слід розуміти те, що найкраща реакція на суспільну несправедливість, яка сьогодні проявляється в різних країнах світу, це участь у боротьбі заради революційного соціалізму³⁸⁰.

В контексті Латинської Америки серед теологів були популярні дві різні реакції на християнсько-марксистський діалог. Перша реакція – це намагання виправдати тісні стосунки між християнством та марксистською

³⁷⁷ Там само.

³⁷⁸ Там само.

³⁷⁹ Більше про християнський соціалізм: John Eagleson, ed., *Christians and Socialism: Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1975); J. Bonk, «Third World Socialism in Biblical Perspective», у: *Evangelical Missions Quarterly*. Vol. 14, № 4 (October 1978): 213–218;. Див. також про сучасний християнський соціалізм: «Christian Socialist»: <http://www.christiansocialist.org.uk/magazinelatest.html> (дата звернення: 4.04.2018). Дивись також: Metz, Johann-Baptist; Jossua, Jean-Pierre, eds., «Christianity and Socialism», у: *Concilium* 1977.

³⁸⁰ Стаття про тих, хто дотримується основних християнських вірувань та поділяє лівоцентристські чи соціалістичні ідеї: «Christian left»: http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_left (дата звернення: 04.03.2019).

ідеологією, друга реакція – спроба відкинути будь які стосунки між ними. Хосе Мігез Боніно, аргентинський протестантський (методистський) теолог, у 1976 р. видав свою книгу «Християни та марксистки»³⁸¹. В ній він проводить глибокий аналіз складного розуміння того, що слід розглядати під приналежністю до християнства та до марксизму й можливі точки дотику між двома таборами³⁸². Його працю слід розглядати як марксистсько-християнський альянс у теології, який на практиці об'єднав між собою багатьох християн Латинської Америки³⁸³. Інший представник теології визволення – Хосе Порфіріо Міранда (José Porfirio Miranda) ще в сімдесятих роках написав книгу «Маркс та Біблія», в якій намагався виправдати тісні стосунки між Марксом та Біблією та називав Бога Визволителем всіх пригноблених³⁸⁴.

З іншої сторони, Сегундо Галілеа (Segundo Galilea) в Колумбії виступав проти впливу марксизму на теологію визволення, вважаючи, що це в будь-якому разі приведе її до «горизонталізму», тобто до звичайної політичної боротьби, через що таке християнство стане чистим гуманізмом³⁸⁵. Вільям Гентс (Gents) вважав, що деякі теологи використовують марксизм не тільки заради соціального аналізу, але дозволяють собі навіть підмінити біблійну віру як авторитетний для християн світогляд³⁸⁶. Пітер Вагнер (Peter Wagner), який брав участь в латиноамериканському визвольному русі, був дуже не задоволеним тим, що марксистська ідеологія стала домінуючою в Латинській Америці. За його словами, питання не в тому, чи може християнин бути прибічником марксистської ідеології, орієнтованим на те чи інше політичне переконанням в своєму житті. Питання скоріше в тому, чи потрібно

³⁸¹ José Míguez Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1976), 27.

³⁸² W. Ferm, Deane, *American Theologies: A Critical Survey* (New York: The Seabury Press, 1981), 69.

³⁸³ Див. критику поглядів Боніно у: J. Lara-Braud; José Míguez Bonino, «Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution»: <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1976/v33-3-bookreview4.htm> (дата звернення: 04.04.2018).

³⁸⁴ José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1974), 338.

³⁸⁵ Rosino Gibellini, ed., *Frontiers of Theology in Latin America* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979), 170.

³⁸⁶ Gents, 616.

християнину, який отримав свободу в Христі, дотримуватися якихось чітких ідеологічно-політичних переконань взагалі. Християнський світогляд сам по собі здатен до того, щоб осмислити та відповісти на всі соціальні та політичні питання. Якщо цілі, які має християнин, не суперечать його совісті та його політичним переконанням, які допомагають йому змінити цей світ, та не розходяться між собою, то він має бути вільним обирати ті політичні методи, які служать досягненню його цілей, особливо, якщо без такого політичного переконання його християнське буття буде не повною мірою реалізоване. Але це може стосуватися як соціаліста, так і капіталіста, пацифіста, чи революційно налаштованого індивідуума³⁸⁷.

У всякому разі, досвід християн Латинської Америки в часи духовної трансформації та соціальних реформ був насичений багатьма аспектами марксистської ідеології. І це слід визнати як історичний факт. Інше питання, чи був такий досвід позитивним чи негативним та які наслідки цього? Трохи нижче я обов'язково спробую дати відповідь на це питання. Зараз лише зауважу, що в марксистсько-християнських стосунках були як часи розквіту, так і часи занепаду. Отже, як відповісти на питання, чому теологи визвольного руху використовували марксистську ідеологію, та яка практична користь від цього поєднання?

Представники теології визволення мають мінімум дві основні причини для використання марксистських ідей. Перш за все, марксистський аналіз показував реальну ситуацію в Латинській Америці та вірно вказував шлях у процесі пошуку вирішення проблеми, в ситуації бідного населення тієї чи іншої держави. У своїй книзі Гутьєррез дискутує про те, чи слід вважати, що точка зору, яка прославляє цінності людини, є тільки ексклюзивно християнською точкою зору. Адже дуже подібна точка зору може бути знайдена і в марксистській позиції³⁸⁸. По-друге, марксизм дає дуже

³⁸⁷ Escobar, «A Latin American Critique of a Latin American Theology», у: *Evangelical Review of Theology*. Vol. 7, № 1 (April 1983), 61.

³⁸⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 16.

практичну та вигідну політичну програму, в якій «несправедлива соціальна система» може бути не тільки змінена чи трансформована, але й повністю знешкоджена, а більш справедливе суспільство – збудоване.

За Гентцом, представники теології визволення використовують марксизм через чотири наступні причини. По-перше, марксизм декларує визволення класу, який знаходиться під гнітом. По-друге, марксистські революції мають посередницький вплив на визволення цього класу. По-третє, марксизм спонукає до соціальних реформ та змін. І остатнє, четверте, полягає в тому, що марксизм – це рух за соціальні права³⁸⁹. Гентц згадує всі ці причини, але дуже коротко, майже в одному параграфі, який стосується глобального розуміння визвольного руху³⁹⁰. Саме ці причини і можна взяти за основу для подальшого дослідження. Тут можна спробувати замінити, в інтересах даного дослідження, слово «марксизм» на слово «теологія визволення». Таким чином відбувається поєднання аргументації Гентца з нашими теоретичними міркуваннями.

Джон Собріно вважає, що марксизм з точки зору визвольного руху, існує не стільки для власної користі, скільки для користі інших³⁹¹, а саме для покращення соціальних норм пригніченого класу³⁹². В контексті Латинської Америки він аналізує стан, у якому існують бідні, позиціонує себе в солідарності з ними та ставить практичне теологічне (в ситуації Маркса – політичне) питання: які шляхи я можу впровадити, та на що я готовий піти, знаючи причину чому бідні опинились у такому жалюгідному стані?³⁹³ «Особлива увага бідним!»³⁹⁴ – є аксіомою теологів Латинської Америки, яка діяла для лаконічного описання ідеї, що постала мотивуючим двигуном всієї

³⁸⁹ Gentz, 615.

³⁹⁰ Наприклад за Гентцом: «Марксистська революція має миттєву визвольну дію» («Marxist revolutions have immediate liberating impact»). Gents, 61.

³⁹¹ Sobrino, «Jesus' Relationship with the Poor and Outcast: It's Importance for Fundamental Moral Theology», 14.

³⁹² Там само.

³⁹³ Там само.

³⁹⁴ Більше інформації можна знайти в: «Puebla Final Document, part 4, chapter 1. E. Cleary, Crisis and Change: The Church in Latin America Today. New Social Structure: Grassroots Christian Communities» <http://www.dominicans.org/~eclarey/crisis/crisis04.htm> (дата звернення: 04.04.2018).

теології визволення³⁹⁵. Ця особлива теологія добровільно вирішила сфокусувати свій погляд на бідних прошарках суспільства. «Божа новина для бідних...»; «Наша місія скерована на бідних...»; «Давайте працювати заради бідних...»; «Ісус ототожнював себе з бідними...»³⁹⁶. У своїй статті під назвою «Взаємовідносини Ісуса з бідними та відчуженими: це важливо для фундаментальної моральної теології», Собріно пише, що протягом життя Ісус збирав навколо себе бідних, грішників, тих, хто стягував податки, хворих, калік, самаритян, язичників та жінок³⁹⁷.

Можна нагадати, що і в Новому Завіті не складно знайти основу для соціальних дій, метою яких є принести соціальну свободу пригніченим та дати надію найбіднішим прошаркам суспільства. Наприклад, можна прочитати в Новому Завіті притчу про Доброго Самарянина як Ісусове тлумачення заповіді любові ближнього». В цій історії праведний вчинок розглядається як піклування про фізичний стан людини. Ісус поєднує такі поняття, як «робити добрий вчинок» та спасати життя (Мк. 3:4), а також робить наголос на відомому списку із шести так званих милостивих справ, що стосуються тіла людини: нагодувати голодного, напоїти спраглого, одягти того, хто не має одягу, запропонувати дах безхатченку, дати ліки хворому, відвідати того, хто знаходиться у в'язниці (Мт. 25:31–46).

Теологи визвольного руху використовують церкву як політичну «зброю» проти тотальної приватизації майна та узурпації виробництва³⁹⁸. «Католик, який не є революціонером, живе в моральному гріху»³⁹⁹; «Я революціонер, тому що я священник»⁴⁰⁰, «Революційні дії – це християнські дії, священна боротьба»⁴⁰¹. Ці слова належать Каміло Торресу (Camilo

³⁹⁵ Gibellini, xxvi.

³⁹⁶ David Hesselgrave, «The Poor: A Case of Mistaken Identity?», у: *Evangelical Missions Quarterly*, № 2. Vol. 39 (April 2003), 152.

³⁹⁷ Sobrino, *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, 12.

³⁹⁸ Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon Books, 1987), 4.

³⁹⁹ Там само.

⁴⁰⁰ Kärkkäinen, 231.

⁴⁰¹ Harvie M. Conn, «Theologies of Liberation: An Overview», у: S. Gundry; A. Johnson, eds., *Tension in Contemporary Theology* (Chicago: Moody Press, 1979), 359.

Torres), який був одним з найактивніших теологів визвольного руху, і був вбитий за свої переконання⁴⁰². Колумбійський священник, що воював на боці партизанів, лишився свого життя під час сутички з державними військовими у 1966 році⁴⁰³. Можна сказати, що теологія визволення – є теологією революції⁴⁰⁴. Але революцію слід розглядати саме як радикальні зміни⁴⁰⁵, як намагання вибороти покращення в політичній та соціальній сфері. Саме це экс-марксист Гумберто Беллі (Humberto Belli) пояснював у своїй статті «Нікарагуа: поле для перевірки теології визволення напередодні Пастирської зустрічі 1984 року». Він пише, що революційні політичні дії стають серед різних проявів теології визволення, шляхом, який допомагає обґрунтувати християнську любов до бідних. Ухилення від участі в революційних діях слід розцінювати як ухилення від права бідних здобути собі свободу. Християни, які своїм мовчанням обирають нейтральну сторону, підтримують систему, яка пригнічує людей. Саме тому, що сам Ісус жив серед бідних, для сучасних християн відмову від «присяги» на вірність бідним, слід розцінювати як радикальний відхід від самого Христа⁴⁰⁶.

Теологія визволення, у глобальному розумінні цього слова, збудована на філософії соціальних реформ. Гентц у своїй статті вважає, що ця теологія включає в себе: боротьбу з рабством, захист праці, підтримку фермерів, протистояння забрудненню навколишнього середовища, відстоювання прав жінок та дітей, удосконалення ставлення до расових та етнічних меншин та інше⁴⁰⁷. Теологи визволення мають справу більше з такими темами, як багатство та бідність. Вони використовують фрази: «Бог є Господом тих, хто знаходиться під гнітом», а також «Бог на стороні знедолених», в контексті бідних людей, яким вони і намагаються принести звістку про свободу та

⁴⁰² Tony Lane, *Concise History of Christian Thought* (Oxford: Lion Publishing, 1984), 249.

⁴⁰³ Kärkkäinen, 231.

⁴⁰⁴ José Comblin, «On the Theology of Revolution», у: *Theology Digest*. Vol. 25, Number 2 (Summer 1977): 134–138.

⁴⁰⁵ E. Feil, «The Theology of Revolution: A Critique», у: *Theology Digest*. Vol. 19, № 3 (Autumn 1971), 220.

⁴⁰⁶ Nash, 15.

⁴⁰⁷ Gentz, 615.

справедливість. За Гутьєррезом, марксистське знаряддя допомагає переломити існуючу систему, а також збудувати соціально справедливе суспільство, в якому людські права не будуть ігноруватися. Найкращий шлях виконати заповідь Христа – дати іншому хоча б чашу води, адже нагодувати чи напоїти когось в наші дні – це політична справа, така собі трансформація суспільства, виклик, кинутий існуючому *status quo*⁴⁰⁸.

Представники теології визволення, такі як Густаво Гутьєррез, Хуан Сегундо та Хосе Міранда відгукнулися свого часу на епістемологічну та соціальну перспективи марксистських ідей⁴⁰⁹. З іншого боку, латиноамериканська теологія визволення завжди підпадала під критику за своє використання марксистської ідеології⁴¹⁰. Наприклад, деякі мислителі намагались наголосити на показовій релігійності та критикували, як марксизм, так і капіталізм. Ескобар відносить до такої групи критиків польське християнство, Папу римського (покійного Йоана Павла II) та Хуана Карлоса (іспанського короля)⁴¹¹. Панненберг у своїй статті «Християнство, марксизм та теологія визволення» вказує на те, що деякі критики виступають проти використання християнами ідей марксизму, бо вважають, що марксистські категорії не можуть слугувати знаряддям для соціального аналізу без врахування його атеїстичного розуміння історії та людства в цілому. Наприклад, марксистське розуміння економічних проблем, які є причиною відчуження людей один від одного, не можна розглядати окремо від ідей Марксу, щодо природи самої людини, яка є продуктом своєї ж праці, а не вінцем Божого творіння⁴¹².

⁴⁰⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 116.

⁴⁰⁹ D. Webster, «Liberation Theology», у: W. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1999), 635.

⁴¹⁰ Наприклад, Біблія розглядає людство як існуюче на перетині космічного конфлікту – боротьби між божественним та демонічним». Боротьба відбувається не між капіталом та працівником чи гнобителем та пригніченим (хоча ці конфлікти також можуть існувати), між Богом та сатаною, добром та злом. Якщо це так, то ми не можемо бути задоволеними марксистським аналізом. Взято з: D. Roberts, «Liberation Theologies: Looking at Poverty from the Underside», у: *Evangelical Review of Theology* 10, № 2 (April-June 1986), 113.

⁴¹¹ Samuel Escobar, *La Fe Evangelica y las Teologías de la Liberación* (El Paso, Texas: Casa Bautista, 1987), 193–195.

⁴¹² Pannenberg, *Christianity, Marxism, and Liberation Theology*, 215–226.

Отож, питання, яке може тут постати, є наступним: як розуміти Маркса та його ідеї, чи є він «вчителем» для християн, якщо Ісус сказав: «Один вам Наставник, Христос» (Мт. 23:10)? Доротея Зьолле (Dorothee Sölle), засновниця руху «Християни за соціалізм» (Christians for Socialism) якось зробила наголос на тому, що: «ми знаходимось на початку нового розділу християнської історії. І вона не буде написана без Карла Маркса»⁴¹³. Поза сумнівом, представники теології визволення намагалися адаптувати марксистський революційний активізм для найнижчого прошарку суспільства, не адаптуючи при цьому матеріалізм (і більше того, атеїзм), який також присутній у марксизмі⁴¹⁴. Потрібно зрозуміти, що теологія визволення не зводить марксизм до рівня «догми»⁴¹⁵. З перспективи теології визволення, марксизм слід розуміти як метод. Втім, як говорить Собріно, для багатьох латиноамериканських теологів марксизм завжди залишався спокутою⁴¹⁶. Представники Латинської Америки адаптували марксизм для їхньої теології в конкретному культурному контексті. Не зважаючи на всю критику та на всі намагання нав'язати їм європейську чи північноамериканську теологію, вони пішли своїм шляхом. У свій час Боніно відреагував, вставши на захист представників теології визволення, наступним чином: «Вони скоріше відкинуть позицію, за якої потрібно бути предметом академічної теології Заходу як якоїсь вигаданої норми, на яку слід рівнятися всім іншим теологіям. Вони також не будуть приймати участь у будь-яких теологічних дебатах, якщо ці дебати будуть абстрагуватися від конкретної ситуації, особливо якщо теорія, яка розглядається, не має практичного застосування»⁴¹⁷. Представники теології визволення підтримують відоме

⁴¹³ Richard Wurmbrand, *Marx & Satan* (Westchester: Crossway, 1986), 130.

⁴¹⁴ Марксистська філософія є проголошенням того, що «комунізм починається з атеїзму»; Bockmuehl, 252. Але як християни ми маємо розуміти всю слабкість такого твердження. Як можна побачити далі, я намагаюсь аргументувати, що в корені комуністичної ідеології лежить добра ідея. Для мене немає жодної проблеми в тому, щоб прийняти цю ідею як гуманістичну, але не як атеїстичну.

⁴¹⁵ Nash, 10.

⁴¹⁶ Sobrino, *Systematic Theology*, 14.

⁴¹⁷ Howland Sanks, «Liberation Theology and the Social Gospel: Variations on a Theme», у: *Theological Studies*. Vol. 41, № 4 (December 1980), 86.

твердження Фюєрбаха, який був викладачем Маркса: «До цього часу філософи пояснювали світ, наша задача полягає в тому, щоб його змінити».

Поза сумнівом, Маркс мав гуманістичні ідеї, як об'єднати маси, чи як подолати капіталізм. Він вірив у «місце», де кожен матиме змогу реалізувати себе відповідно до власних можливостей на підприємствах, які належать не багатіям, а колективам. Він мріяв про таке суспільство, в якому не буде вже один керувати іншим, не буде війни, не буде революції, а тільки вселенське братство⁴¹⁸. Завданням теології визволення (так само, як і марксизму) постає боротьба за справедливість. Теологи визволення проголошують, що вони ні в якому випадку не відсторонюються від ранньої християнської традиції, навіть використовуючи марксистське вчення як знаряддя для соціального аналізу. Представники цієї теологічної течії не адаптують марксизм як філософський світогляд чи загальний план для політичних дій. Краще сказати, вони вважають, що визволення людини починається з розвитку економічної інфраструктури, нових робочих місць, соціальної стабільності, але на цьому воно не закінчується⁴¹⁹. Теологія визволення як політична теологія цікавиться саме соціальним потенціалом марксистської критики капіталістичного суспільства та реальними засобами ведення класової боротьби, теоретично обґрунтованими в марксизмі⁴²⁰. Деякі критики стверджують, що «теологія визволення» будується на засадах марксизму чи надихається ним. У всякому разі, слід сказати, що абсолютним двигуном цієї теології є не марксизм, а християнська віра. Саме особливість Євангелія визначає «теологію визволення», саме воно є її серцем. Марксизм – це другорядна та периферійна ідея. Його використовують лише частково. Християнська віра асимілює і підсумовує марксистські елементи, а не навпаки. Віра включає їх виходячи з реальності бідних людей але, слід

⁴¹⁸ Wurmbrand, 9.

⁴¹⁹ Там само.

⁴²⁰ Альтицер, 17.

зазначити, перед тим глибоко перетворює ці елементи, через що йдеться вже не про марксизм, а про критичну інтерпретацію дійсності⁴²¹.

Як вже було показано в цьому розділі, марксистська теорія закликає до наукового аналізу тієї дійсності, в якій знаходиться людина, з тієї причини, що завжди має існувати зв'язок між дією та аналізом цієї дії⁴²². Марксизм є знаряддям, яке використовується в революційній ситуації як критична теорія сучасної соціальної структури в тому чи іншому регіоні нашої земної кулі. Саме з цієї причини представники теології визволення вважають, що християни можуть, а іноді навіть повинні, адаптувати марксистські ідеї в процесі аналізу існуючого соціального порядку. Християни часто використовують так звані «світські» методи, за допомогою яких можна, наприклад, краще проповідувати в церкві (риторика), чи зробити церковне прославлення більш доступним для людей (концертна форма співу, сучасна музична апаратура), чи привабити невіруючих до церковного служіння (реклама, піар-проекти). Звичайно, марксизм (а краще сказати ленінське та сталінське прочитання Маркса) протягом історії був пов'язаний з багатьма неприйнятними для багатьох християн практичними складовими, як от: боротьбою з усіма формами релігії, революцією, яка ґрунтувалась на насильницькій діяльності, а також різноманітними утопічними мріями про «ідеальну державу». Теорія та практика, яку знаходять в працях Маркса, містить чимало позитивних елементів: боротьбу за права знедолених, справедливість, соціальні реформи. В контексті Латинської Америки марксизм застосовувався для того, щоб змінити соціальні, економічні та політичні інститути; він постав як соціальний метод, завдяки якому можна зробити людей економічно та соціально вільними, тобто визволити від тих кордонів, які не перешкоджають людині бути самою собою⁴²³. Різниця між марксизмом та християнством полягає в тому, що марксизм як свою кінцеву

⁴²¹ Клодовис Бофф, «Что такое “теология освобождения” на самом деле?», у: *Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988* (Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990), 225.

⁴²² Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, xxvi.

⁴²³ Sanks, 670.

перспективу бачить соціалістичне суспільство, яке збудовано революційним зусиллям робітничого класу, християнство ж є реалізацією Царства Божого, яке постає за допомогою християнських спільнот.

1.5. Теологія визволення як предмет теологічної та релігієзнавчої рефлексії

Не складно припустити, що теологія визволення є однією з найбільш визначних теологічних течій століття минулого, яка переживає своє відновлення вже в столітті теперішньому. Як зазначає представник нової генерації теолог Іван Петрелла, теологія визволення постає на роздоріжжі змін, які відбувалися з церквою Латинської Америки, появі теорії залежності⁴²⁴, відродженні революційно-політичних та економічних надій кінця 60-х – початку 70-х років ХХ ст.⁴²⁵. Не зважаючи на слабкі місця та на всі минулі помилки, теологія визволення змогла не зламатися, а знайшовши в собі нові сили, спромоглася на початку ХХІ ст. змінитися. Рання парадигма (початкова рефлексія) теології визволення спирається на тексти Густаво Гутьєрреса, який в середині 60-х робив наголос на тому, що церква має не тільки стояти на стороні знедолених та принижених, надихаючи на революційні дії, але й знаходитися в епіцентрі цих самих дій⁴²⁶. Представники 60–70 років ХХ ст. вчили, що участь в радикально-політичних трансформаціях суспільства є центральною складовою життя тих, хто живе християнським життям⁴²⁷. Представники ж так званої другої хвилі, більш

⁴²⁴ Теорія залежності – загальна назва для сукупності соціологічних ідей, які наголошують на тому, що ресурси перетікають від бідних й слабо розвинутих країн до центрів багатих країн через що багаті країни ще більше збагачуються, а бідні ще більше бідніють. Вважається, що ця теорія виникла як реакція на теорію модернізації, за якою всі держави в своєму розвитку мають пройти однієї й ті самі етапи розвитку. Проблеми, з якими зіштовхуються бідними країнами перш за все полягають з тим, як вони інтегровані в світову систему, яка влаштована таким чином, що економічний розвиток одних країн обов'язково призводить до економічного занепаду інших.

⁴²⁵ Petrella, Ivan, «Latin American Liberation Theology: Past, Present, and Future», у: Ivan Petrella, ed., *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005), xi.

⁴²⁶ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 88.

⁴²⁷ Humberto Bell; Ronald H. Nash, *Beyond Liberation Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 18.

сучасні і молоді учасники дискусії, враховують критику своїх марксистських поглядів, більш уважніше дивляться в бік демократизації суспільства та розмірковують про переваги вільного ринку⁴²⁸.

Якщо коротко, то ситуація виглядала так. В 60-ті роки ХХ ст. в Католицькій Церкві сформувались три групи. Перша група – це ультрареакційне праве крило, яке вважалось традиційним і виступало проти комунізму. Таку позицію підтримувала меншість духовенства та католицьких лідерів. Такі ідеї були поширені в Аргентині, Панамі, Мексиці. Друга група – це група оновлення (реформаторська течія), яка стояла на позиціях II Ватиканського собору. В цій групі були священники, які склали епископську раду Латинської Америки (СЕЛАМ), вихідці з Бразилії, Парагваю, Болівії, Перу. Відомим представником цієї течії був бразильський католицький єпископ Елдер Камара (1909–1999). Ця течія підтримувала заходи по здійсненню соціальних реформ. Третя група – це радикали, чи бунтівники, які склали так звану «бунтівну» церкву і виступали за фундаментальні реформи, стояли на антиімперіалістичних та антиолігархічних позиціях. Радикальна теологія визволення знайшла своє місце в Аргентині, Колумбії, Перу, Чилі, Бразилії. Ультраліве крило радикалів виступало за озброєну боротьбу, агітувала за партизанську діяльність та декларувала свою прихильність до соціалізму⁴²⁹.

Насправді, теологія визволення була, якщо можна так сказати, програмою саме бунтівної церкви, що характеризувалась виступом священників на підтримку соціальних змін, соціалізму, участі окремих служителів в партизанському опорі, виникненням лівих християнсько-демократичних груп, радикалізацією християнських профспілок. Іншими словами справжня теологія визволення виглядала як активне включення католицької, а з часом і протестантської, церкви в політичне життя

⁴²⁸ Там само, 9.

⁴²⁹ Йосиф Григулевич, «Латинская Америка: церковь и революционный процесс», у: *Католицизм '77* (Москва: Издательство политической литературы, 1977), 178.

суспільства Латинської Америки⁴³⁰. Активна політична позиція церкви складалася з конкретних виступів проти буржуазії, грабіжницької політики іноземними монополями національних багатств, домінування Сполучених Штатів Америки, які своїм прямим і не прямим втручанням в економіку держав Латинської Америки впливали на незалежність тієї чи іншої країни регіону⁴³¹.

Роль Ватикану в цьому процесу, в деякій мірі, зводилась до того, що папа та його представники не дуже активно підтримували розвиток радикальних ідей в католицькій церкві. Слід згадати, що починаючи з XV-XVI ст. католицька церква в Латинській Америці тією чи іншою мірою відповідала за винищення та поневолення індіанського населення материка. В якомусь сенсі, католицька церква була оплотом могутнього іспанського колоніального режиму – експлуататора індіанського населення, ворога місцевого населення⁴³². Більш того, протягом довгого часу вона займала контрреволюційну позицію. Через співпрацю церкви з авторитарним (абсолютистським) режимам, латиноамериканські народи відчули на собі потужний вплив колоніалізму, мілітаризму, олігархізму, комунізму та популізму. Авторитаризм в державах Латинської Америки був заснований на етатизмі та на відкиданні базових демократичних цінностей, суспільних прав та свобод⁴³³. Однак і тут не слід забувати, що іноді навіть республіканські принципи та демократичні інститути можуть бути прикриттям диктаторських режимів. Псевдодемократичні гасла, які по суті протистоять реформістським теоріям різного спрямування та створюють таким чином суспільство «демократично привілейованих»⁴³⁴. В той час як економічні олігархії і військові сили захопили правління в Латинській Америці, прагнення

⁴³⁰ Там само, 177.

⁴³¹ Там само, 178.

⁴³² Там само, 179.

⁴³³ Коларов, 5.

⁴³⁴ Там само, 6.

справедливості і звільнення, особливо останні 150 років все більше і більше зростало серед простого населення⁴³⁵.

Отже, одне із сучасних розумінь концепцій «свободи» і «визволення» належить саме представникам теології визволення ХХ століття. Для них, «свобода» є історичним процесом визволення людини, що є гарантією не тільки забезпечення найкращих умов життя, але і однією з умов радикальних змін структури, участі у соціальній революції, процесу безперервного творіння і новому способу бути людиною⁴³⁶. Густаво Гутьєррез пише про те, що теологія визволення є новим методом того, як можна робити теологію⁴³⁷. Ця теологія стоїть між теологією смерті Бога та теологією процесу, які були одними з головних теологічних течій 60-х років ХХ ст.⁴³⁸ Отже термін «теологія» набуває іншої конотації в Латинській Америці, аніж він мав серед західних теологів. Тут теологія пов'язана не стільки з теорією, скільки з практикою⁴³⁹. Головна ідея цього нового виду теології полягає в тому, що основна увага має бути приділена бідним верствам населення тому що Бог знаходиться на боці саме бідних⁴⁴⁰. Гутьєррез закликав теологів до зміни теологічного методу. Він вважав, що в академічному середовищі теологи вже давно не стоять віч-на-віч з реальними проблемами свого часу. А мали би стояти. Реальні проблеми дійсно існують, і через це сьогодні вкрай важливо ті чи інші соціокультурні категорії розглядати через призму віри⁴⁴¹. Теологія в цій «новій» інтерпретації не регулюється систематизацією або апологетикою, через що Гутьєррез визначає її як критичне міркування над історичним праксисом⁴⁴².

⁴³⁵ Orlando Costas, *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989), 104.

⁴³⁶ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 21.

⁴³⁷ Там само, 12.

⁴³⁸ Harold Brown, «What is Liberation Theology», у: Ronald Nash, ed., *The Liberation Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 4; Ronald Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

⁴³⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, *Christology: A Global Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 224.

⁴⁴⁰ Richard Neuhaus, «Liberation Theology and the Captivities of Jesus», у: Gerald Anderson; Thomas Stransky, eds., *Mission Trends*, № 3 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1976), 41.

⁴⁴¹ Gustavo Gutiérrez, «The Hope of Liberation», у: *Mission Trends: Liberation Theology*, № 3: *Third World Theologies* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1975), 64.

⁴⁴² Webster, 635.

Геологія визволення була частиною, а краще сказати продовженням, більш глобального «повернення політичного» в філософії ХХ ст. І хоча тема політичного в світовій філософії завжди була актуальною в сучасній континентальній думці це повернення відбувається саме в другій половині ХХ ст. Якщо в Європі ми спостерігаємо це повернення в післявоєнні роки, то в Латинській Америці це припадає на 60–70 роки ХХ ст. Це повернення мало на меті заново продумати «політичне» в післявоєнних умовах. З чисельної плеяди філософів, що займалися (і все ще займаються) цією проблематикою, можна назвати таких західно-європейських мислителів, як Вальтер Беньямін (1892–1940), Ганна Аренд (1906–1975), Жан-Люк Нансі (1940), Джорджо Агамбен (1942). Ідеї Мартіна Гайдеггера (1889–1976), Фрідріха Ніцше (1844–1990), Карла Маркса (1818–1883), Зигмунда Фрейда (1856–1939) та Жака Лакана (1901–1981) мали неабиякий вплив на політичну думку вищезазначених політичних філософів. Агамбен в книзі «*Homo Sacer*» зазначає, що червоною ниткою через всю західну історію проходить запитання «що значить діяти політично?»⁴⁴³ Девід Уест в своєму підручнику з «континентальній філософії» називає відродження політичного в філософії, свого роду реабілітацією філософії від Гайдеггерової та Шміттової антисемітської та націонал-соціалістичної позиції⁴⁴⁴. В 60-ті роки ХХ ст. на заході виникає біополітика, як тотальний владний контроль над всіма життєвими процесами, що відбуваються в західному суспільстві⁴⁴⁵. Мішель Фуко (1926–1984) зв'язує біополітику з такими характерними для Нового часу патологіями, як розповсюдженням дисциплінарних технік, програм нагляду, расизмом, геноцидом⁴⁴⁶. Як пише італійський філософ Антоніо Негрі (1933), біополітика являє собою свого роду велику «соціальну медицину», яка як спосіб керування життям, отримує застосування в

⁴⁴³ Джорджо Агамбен, *Homo Sacer. Чрезвычайное положение* (Москва: Европа, 2011), 8.

⁴⁴⁴ Девід Уест, *Континентальная философия* (Москва: Дело, 2015), 378.

⁴⁴⁵ Біополітика, як самостійна наука не має чіткого визначення. Ця область дослідження розглядає політичну проблематику в контексті еволюційної біології все ще знаходиться в стадії формування.

⁴⁴⁶ Лекційний курс «Народження біополітики» був прочитаний Фуко в Колеж де Франс у 1978–1979 навчальному році.

контролі над населенням. Життя, в такому випадку, стає частиною поля влади⁴⁴⁷.

Такі поняття як «визвольний рух» або «теологія визволення» можна розуміти по-різному в тих чи інших культурних контекстах, бо всюди вони мають різні конотації. Термін «теологія визволення» є центральним концептом і для багатьох інших світових релігійних традицій. Індуїзм або буддизм стоять на шляху визволення ще з самого свого початку. Юдейська, християнська та мусульманські традиції обіцяють визволення від гріха, пригнічення, страху смерті. В греко-римській думці йшлося про визволення від хвороб життя та обмеженості. Саме по собі західне суспільство виникло з середньовічних пошуків визволення від еклезіологічних, політичних та економічних форм пригнічення, боротьби з автократичними колами і появою середнього класу⁴⁴⁸.

Сьогодні можна говорити про африканську⁴⁴⁹, азіатську⁴⁵⁰ чи латиноамериканську теології визволення⁴⁵¹. Окрім того, можна вказати на афроамериканську (кольорову)⁴⁵², палестинську⁴⁵³, мусульманську⁴⁵⁴, індійсько-американську, феміністську теології визволення⁴⁵⁵ або ж теологію визволення країн третього світу, яка, безпосередньо, стосується визволення

⁴⁴⁷ Антонио Негри, «Труд множества и ткань биополитики», у: *Синий диван*, 2008, № 12: <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/> (дата звернення: 04.04.2018).

⁴⁴⁸ «Liberation Theology», у: William Gertz, ed., *The Dictionary of Bible and Religion* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 616.

⁴⁴⁹ William Dyrness, *Learning About Theology From the Third World* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 35–70 p.

⁴⁵⁰ Там само, 121–162.

⁴⁵¹ Там само, 71–120.

⁴⁵² Albert G. Cleage, Jr., *The Black Messiah* (New York: Sheed and Ward, 1969); Cone, James, *A Black Theology of Liberation* (New York: J. B. Lippincott Company, 1970); Cone, James, *Black Theology & Black Power* (New York: The Seabury Press, 1969).

⁴⁵³ Nur Masalha; Lisa Isherwood, eds., *Theologies of Liberation in Palestine-Israel: Indigenous, Contextual, and Postcolonial Perspectives* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014).

⁴⁵⁴ Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (New York: Routledge, 2008).

⁴⁵⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, ed., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York, Crossroad, 1998); Elisabeth Schüssler Fiorenza, ed., *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. Vol. 1 (New York: The Crossroad Publishing, 1998); Fiorenza, Elisabeth Schüssler, ed., *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. Vol. 2 (New York: The Crossroad Publishing, 1998).

бідних⁴⁵⁶. Можна знайти навіть ще більш радикальні прояви теології визволення, як от ЛГБТ меншини чи навіть терористичні ідеології⁴⁵⁷, які також борються за соціальні реформи та власну свободу робити те, що вони хочуть. Проблематикою визволення (звільнення) природи від людського домінування займається так звана еко-теологія визволення⁴⁵⁸.

Так чи інакше, пише перуанський теолог Семюель Ескобар, але ті, хто вивчаючи різні християнські рухи, що носять явні ознаки «теології визволення» в тій чи іншій частині світу, мають пам'ятати, що їхня методологія була розроблена спочатку в країнах Латинської Америки⁴⁵⁹. Саме тому слід дослідити особливості теології визволення в Латинській Америці як руху, який був не стільки новою темою для роздумів, скільки новим методом втілення теології⁴⁶⁰. Нову присутність теології визволення, пише Гутьєррез вже в нових виданнях своєї книги, можна спостерігати в Африці, Азії, серед расових меншин (чорних, іспанців, індіанців, арабів, азіатів), які проживають і в заможних країнах, і в бідних, а також серед феміністичних теологів⁴⁶¹.

Вважається, що термін «теологія визволення» вперше був використаний в 1969 році⁴⁶². Американський рух за цивільні права волів більш до словосполучення «теологія знизу». Словосполучення «теологія визволення» є

⁴⁵⁶ В книзі «Вступ до теології визволення» розглядаються майже всі течії цієї теології. Це і латиноамериканські, й африканські, й азіатські, й єврейські, й ісламські, й іспанські, й африкансько-американські, й азіатсько-американські теології визволення, теології визволення бідних, феміністичні теології визволення, теологія визволення темношкірих жінок, теології визволення представників сексуальних меншин, теології визволення людей з обмеженими фізичними можливостями. Див.: Miguel A. De La Torre, ed., *Introducing Liberative Theologies* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2015).

⁴⁵⁷ Для подальшого дослідження політичного, релігійного та морального виміру тероризму раджу звернутися до: Edward LeRoy Long, Jr., *Facing Terrorism* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004).

⁴⁵⁸ Anne Marie Dalton, *Ecotheology and the Practice of Hope* (New York: SUNY Press, 2010); Daniel L. Brunner, Jennifer L. Butler, A. J. Swoboda, eds., *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014).

⁴⁵⁹ Samuel Escobar, «Liberation Theology», у: Alister McGrath, ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 330.

⁴⁶⁰ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 15.

⁴⁶¹ Там само, хх.

⁴⁶² Гутьєррез писав, що завжди складно визначити дату початку будь якого історичного процесу. В нашому випадку дата завжди буде приблизною. В будь-якому разі, ми погоджуємося з тим, що сам процес, який ми описуємо, продовжувався протягом 30–40 років в Латинській Америці та на Карибських островах. Gustavo Gutiérrez, «The Task and Content of Liberation Theology» 19–38, у: Christopher Rowland, ed. *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20.

втіленням того, як теологія адресує своє послання знедоленим та приниженим людям⁴⁶³. Але теологія визволення – це не просто політичний рух. Боротьба до якої Бог через Святе Письмо закликає свій народ є чимось більшим аніж боротьбою за політичні чи економічні права. Це боротьба проти всіх сил смерті, як би вони не проявлялися, і боротьба за життя в повному сенсі цього слова⁴⁶⁴. За словами представників теології визволення, Біблія говорить тільки про функціональну теологію, яку можна знайти в діалозі з конкретною реальністю, тобто теологія завжди стоїть на службі у практиці⁴⁶⁵. Як теологічний рух, теологія визволення виникла на тлі соціальної, економічної та політичної кризи Латинської Америки та духовного й інтелектуального відновлення всередині католицизму⁴⁶⁶.

Теорія та практика теології визволення в її латиноамериканській версії майже не досліджена українськими теологами, релігієзнавцями та філософами. Якщо навіть англійські дослідники теології визволення жаліються на недостатність перекладних текстів, то що казати про вітчизняний контекст. Перш за все, слід зазначити три етапи появи російськомовних текстів, переважно перекладів, що стосуються теології визволення. Це тексти: 1) перекладені до Перебудови (тобто державного періоду в СРСР до 1985 р.), 2) матеріали часів Перебудови та 3) книжки, які друкувались протягом двохтисячних років. Підвищений рівень зацікавленості цією темою був особливо проявлений в часи до і під час Перебудови. Це перш за все було пов'язано з досить тісною співпрацею латиноамериканських теологів з марксистською ідеологією та їх прихильністю соціалістичним ідеалам, упевненістю в необхідності революційного втручання і безперервної боротьби класів.

⁴⁶³ Alister McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publisher, 2001), 115.

⁴⁶⁴ Gustavo Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People* (New York: Orbis Books, 2003), x.

⁴⁶⁵ Dyrness, 90.

⁴⁶⁶ Там само, 79.

До більш ранніх текстів слід віднести спільне радянсько-польське видання «Католицизм 77»⁴⁶⁷. Не можна не відзначити й книгу про іспанського священника Бартоломе де лас Касаса (1474–1566), який свого часу засуджував поневолення і насильницьке навернення індіанців у християнство. Він вважається предтечою латиноамериканської версії теології визволення. Матеріали щодо його постаті були зібрані діячем атеїстичної пропаганди, а за сумісництвом і фахівцем з етнографії та історії країн Латинської Америки, а також історії Католицької Церкви в Латинській Америці, Йосифом Григулевичем⁴⁶⁸.

З російських дослідників варто згадати книгу В. І. Добренького та О. О. Радугіна⁴⁶⁹, а також поодинокі російські переклади статей братів Клодовіса Боффа і Леонардо Боффа у збірці «Релігії світу»⁴⁷⁰. У маловідомій на сьогоднішній день книзі «Революція в церкві» представлено найкращу добірку документів, що відносяться до теології визволення. Документи розкривають як місіонерську діяльність тих, хто служив бідним, так і думки прогресивно мислячих християн про боротьбу за людські свободи⁴⁷¹. Праця «Християнська теологія та революція» одна з тих небагатьох книг, яка відводить місце аналізу теології визволення, її соціальним витокам, та перспективам розвитку⁴⁷².

Останнім часом у деяких західних підручниках, які сьогодні масово перекладаються російською мовою, почала з'являтися інформація енциклопедичного характеру про теологію визволення. Так, на початку 2000-х роках російською мовою була перекладена книга «Бог у ХХ столітті»⁴⁷³.

⁴⁶⁷ П. Костиков, ред., *Католицизм 77* (Москва: Издательство политической литературы, 1977).

⁴⁶⁸ И. Григулевич, ред., *Бартоломе де Лас Касас. К истории завоевания Америки* (Москва: Наука, 1966); И. Григулевич, *«Мятежная» церковь в Латинской Америке* (Москва: Наука, 1972).

⁴⁶⁹ В. И. Добреньков; А. А. Радугин, *Христианская теология и революция* (Москва: Издательство политической литературы, 1990).

⁴⁷⁰ И. Григулевич, ред., *Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988* (Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990).

⁴⁷¹ Н. Н. Поташинская, сост., *Революция в церкви (Теология освобождения). Документы и материалы* (Москва: Международные отношения, 1990).

⁴⁷² Добреньков, Радугин, *Христианская теология и революция*.

⁴⁷³ Фьоренцо Эмилио Реати, *Бог в ХХ веке. Человек – путь к пониманию Бога (Западное богословие ХХ века)* (Санкт-Петербург: Европейский дом, 2002).

Тут теології, яка була породжена історією пригноблених, присвячений цілий розділ. Католицький священик Фьоренцо Еміліо Реаті показує, що теологія визволення дає зрозуміти, що теологія – це завжди роздуми про віру, які відштовхуються від конкретного просторово-часового контексту. Посилаючись на слова Леонардо Боффа, він пише, що теологія визволення означає християнську рефлексію над практикою людей (людей взагалі і християн зокрема) у світлі практики Ісуса і потреб віри⁴⁷⁴. Тут можна згадати книгу черкаського видавництва «Колоквіум» з компаративної герменевтики, в якій міститься оглядовий матеріал історії, ідей і принципів тлумачення Святого Письма, зокрема представниками теології визволення⁴⁷⁵. Інша книга «Теологія та теологи ХХ століття» того ж видавництва, що написана Олсоном та Гренцом, є хорошим трампліном для початківця дослідника який цікавиться теологією визволення⁴⁷⁶.

В багатьох російськомовних підручниках, які поширені серед протестантських навчальних закладів, також можна знайти і прочитати оглядовий матеріал з теології визволення. Такими є книги Мілларда Еріксона, Алістера Макграта, Тоні Лейна та інші⁴⁷⁷. Можна згадати статтю З. Заритовської «Теологія визволення в державах Латинської Америки»⁴⁷⁸, «Герменевтика теології визволення: спільнота та свобода», Андрія Мелешко⁴⁷⁹ та статтю Павла Кирилова «Теологія визволення, як історично-теологічне явище. Погляд з Європи та Америки»⁴⁸⁰. Реформатський

⁴⁷⁴ Там само, 145.

⁴⁷⁵ «Герменевтика освобождения и постколониальная герменевтика», у: Энтони Тисельтон, *Герменевтика* (Черкасы: Колоквиум, 2011), 275–299.

⁴⁷⁶ «Латиноамериканское богословие освобождения. Имманентность в освобождении. Богословие освобождения», у: Гренц, Олсон, *Богословие и богословы ХХ века*, 318–340.

⁴⁷⁷ «Современные концепции спасения. Богословие освобождения», у: Миллард Эриксон, *Христианское богословие* (Санкт-Петербург: Библия для всех, 1999), 755–758; «Богословие освобождения», у: Алистер Мак-Грат, *Введение в христианское богословие* (Одесса: Богомыслие, 1998), 115–117; «Теология освобождения. Христиане революции», у: Тони Лейн, *Христианские мыслители* (Санкт-Петербург: Мирт, 1997), 326–330.

⁴⁷⁸ З. А. Заритовская, «Теология освобождения в странах Латинской Америки» у: *Западная философия конца ХХ – начала ХХІ в. Идеи. Проблемы. Тенденции* (Москва: Институт философии РАН, 2012), 184–209.

⁴⁷⁹ Андрей Мелешко, «Герменевтика богословия освобождения: община и свобода», у: *Богословские размышления. Библия. Богословия. Церковь* (Одесса: ЕААА, 2013), 175–188.

⁴⁸⁰ Павел Крылов, «Богословие освобождения как историко-богословское явление. Взгляд из Европы и Америки», у: *Страницы 19:3* (Москва: ББИ, 2015), 368–386.

дослідник Дмитро Бінцаровський в своїй книзі з сучасної теології присвячує окремий розділ цій теології та дає свою оцінку латиноамериканському руху⁴⁸¹. З українських джерел варто вказати лише на книгу о. Ярослава Москалика, в якій на тлі різноманітних поглядів на Ісуса Христа розглядається також і христологія теології визволення⁴⁸².

Серед класичних праць (60–70 роки ХХ ст.) представників теології визволення слід згадати «батька» теології визволення Густаво Гутьєрреса з Перу з його роботою «Теологія визволення» (1971)⁴⁸³, книгу Леонардо Боффа з Бразилії «Ісус Христос визволитель» (1972)⁴⁸⁴, текст Хуана Луїса Сегундо з Уругваю «Визволення теології» (1976)⁴⁸⁵. Деякі уривки з «Teología de la liberación» Гутьєрреса можна знайти у збірці «Соціально-політичний вимір християнства» за редакцією С. Льозова⁴⁸⁶, а також в збірці перекладів «Західна теологія ХХ століття» за редакцією О. Степанової⁴⁸⁷.

Перелік нових текстів англійською мовою з теології визволення досить великий. Зазначимо декілька з них. Наприклад, робота лютеранського теолога Даніела Белла «Теологія визволення після кінця історії» (2001)⁴⁸⁸ в якій автор, наслідуючи ідею неоконсерватора Френсіса Фукуями про те, що історія, через тріумф капіталізму, добігає свого кінця, оцінює вплив християнського опору на капіталізм в Латинській Америці, а також розглядає наслідки теологічних дискусій, які виникли через такий розвиток подій. Він використовує постмодерністську критичну теорію для вивчення капіталізму, міркує про його вплив на людське бажання і показує, якою має бути реакція

⁴⁸¹ «Латиноамериканская теология освобождения», у: Дмитрий Бинцаровский, *История современного богословия* (Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016), 313–334.

⁴⁸² Ярослав Москалик, *Нарис христологічної доктрини* (Львів: Львівська богословська академія, 1998), 78–80.

⁴⁸³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (CEP, 1971).

⁴⁸⁴ Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978).

⁴⁸⁵ Segundo, *Liberation of Theology*.

⁴⁸⁶ Густаво Гутьєррес, «Теология освобождения (отрывки)», у: С. Лёзов; О.Боровая, ред., *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века* (Москва: Наука, 1994), 204–213.

⁴⁸⁷ Густаво Гутьєррес, «Бог заключает завет: верность Бога», у: Е. А. Степанова, ред., *Западная теология XX века. Избранные тексты* (Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007), 259–278.

⁴⁸⁸ Bell, *Liberation Theology after The End of History*.

Церкви на все це. Це одна з тих книг, яка не тільки розкриває історію злетів та падінь теології визволення, але й вказує на перспективи та майбутнє латиноамериканської теології. Згодом, а саме в 2012, автор напише книгу «Економіка бажання. Християнство і капіталізм в постмодерністському світі»⁴⁸⁹ в якій йде мова про те, яким має бути відношення християнина до вільного ринку (*free market*) в світлі постмодерного повороту.

Представник нової генерації теологів визволення, аргентинський соціальний теоретик Іван Петрелла, є автором декількох цікавих книжок: «Майбутнє теології визволення» (2006)⁴⁹⁰ та збірки (за його редакцією) «Латино-американська теологія визволення. Нове покоління» (2005)⁴⁹¹. Петрелла також автор книги «По той бік теології визволення» (2008)⁴⁹², в якій не погоджується с популярною думкою про те, що «найкращі часи» теології визволення вже пройшли. Автор вважає, що майбутнє теології визволення лежить поза межами самої теології. Сучасним представникам теології визволення не потрібно обмежуватися марксизмом, слід звернутися до соціальних теорій, які існують сьогодні. Дослідники теології, в своїй роботі, мають звертатися до соціополітичних систем та застосовувати метод соціального аналізу суспільства. Іншими словами, перед тим, як змінювати світ, його потрібно правильно інтерпретувати/зрозуміти.

З найсвіжіших збірок по теології визволення слід згадати колективну роботу «Відродження теології визволення. Моделі для двадцять першого століття» (2013)⁴⁹³ в якій низка авторів дискутують на такі теми, як: контекстуальна теологія, імперська економічна система, канадська, індіанська, арабська теології визволення, тощо. Цікавими є статті, які стосуються ролі теології визволення в третьому тисячолітті. Автори говорять

⁴⁸⁹ Bell, *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 127.

⁴⁹⁰ Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology. An Argument and Manifesto* (London: SCM Press, 2006).

⁴⁹¹ Ivan Petrella, ed., *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005).

⁴⁹² Ivan Petrella, *Beyond Liberation Theology: A Polemic* (London: SCM Press, 2008).

⁴⁹³ Thia Cooper, ed., *The Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-First Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2013).

про важливість визволення не тільки для представників третього світу, але й для самих представників теології визволення, які поступово звели цю теологією до академічного рівня. Одне з головних завдань теології визволення полягає в тому, щоб залишити кабінетну теологію позаду і наважитися на епістемологічний поворот. Суть повороту в тому, що, заради подолання сталого *status quo*, тим, хто вивчає теологію (для нагальних потреб пасторського служіння) слід набратися знань і в області політики, науки, антропології, економіки, юриспруденції та соціології.

Не зважаючи на перерахованих авторів, матеріалу по теології визволення на пострадянському просторі дуже мало. З одного боку, дотепер все ще не існує навіть перекладеного систематичного підручника, такої собі осмисленої рефлексії з подальшим практичним застосуванням, який би орієнтувався на конкретну аудиторію. З іншої ж сторони періодично в інтернеті з'являються статті, російською або українською мовами, що розкривають той чи інший аспект теології визволення. Загалом ситуація з теологією визволення така, що сучасний вітчизняний дослідник стоїть перед необхідністю нових досліджень та перекладів старих текстів в області цієї теології, з подальшою прив'язкою конкретних практичних висновків свого культурного або соціального контексту.

Висновки до розділу 1

В результаті аналізу методологічних та богословських передумов теології визволення можна зробити наступні висновки. Доведено, що початком сучасної політичної теології, яка дала поштовх теології визволення, можна вважати 60-ті роки ХХ ст., а країною її народження – Німеччину. Найвпливовішими представниками цієї течії були Юрген Мольтманн, відомий за своєю книгою «Теологія надії» (*Theologie der Hoffnung*) та католицький теолог Йоган Баптист Метц. Продемонстровано, що орієнтація

на майбутнє, відповідальність за формування суспільства та інтенсивна турбота щодо публічного впливу релігії, є характеристиками «політичної теології», що відповідає ментальності поствоєнного періоду.

Проаналізовано, що за Мольтманом, сучасна політична теологія – це, перш за все, теологія надії. Політична теологія не є відокремленою темою, а мірою та мовою яка пронизує абсолютно все. Встановлено, що теологія політична, а політика – теологічна. Доведено, що в основі методології Мольтмана лежали два основні принципи: орієнтація на прaxis та доксологію. Ціллю теології, за Мольтманом, є не стільки пояснення світу, а скільки спроба змінити цей світ, скеровувати суспільство на шлях до Царства Божого. Зазначено, що Мольтманн та Метц стали «батьками» нової політичної теології і створили підґрунтя для теології визволення.

Було розглянуто біблійний концепт визволення і виокремлені символічні значення наративу Виходу та контекстуальної христології. Зроблено наголос на тому, що біблійна Книга Вихід – це розповідь про визволення. На думку теологів визволення, Вихід розповідає про те, що відбувається з кожною людиною тут і зараз. Події Виходу ні в якому разі не можна вважати перегорнутою сторінкою людської історії. Послання цієї книги все ще знаходить свій відгук у серцях людей і з новою силою резонує в їхніх життях. В контексті Латинської Америки також була розроблена своєрідна христологія. Її слід розглядати, як спробу поєднати постать Ісуса з Назарету з буденними стражданнями звичайних людей. Теологія визволення розглядає Христа як борця за права пригноблених. Концепція Царства Божого в світі теології визволення об'єднує «трансцендентність з історією», робить можливим історизацію спасіння і показує, що історична трансформація (praxis) Божого задуму зветься Царством Божим.

Зроблено наголос на тому, що представники теології визволення починають процес тлумачення Біблії не з самого Священного тексту Біблії, а з історичного, а отже і соціального контексту, в якому перш за все

прочитується (а не пишеться) той чи інший текст Біблії. Відправною точкою для Гутьєреса, Сегундо, Боніно, братів Бофф, Асмана та інших є сучасна ситуація. Той чи інший текст Біблії стає в нагоді та застосовується тільки коли знаходиться схожа ситуація в реальному житті. Герменевтика теології визволення робить наголос на тому, що текст не може бути прочитаним в ізоляції від зовнішніх чинників. Навпаки, він є частиною більш масштабнішої картини, яка включає в себе врахування багатьох зовнішніх, а точніше, соціальних, політичних, культурних і, звісно, релігійних чинників, що впливають на «спільноту, яка читає текст».

Була розглянута книга «Теологія визволення» Густаво Гутьєрреса, яка вже стала класикою, і в свій час була визнана журналом «Таймс» найвпливовішим текстом виникаючого руху. Праця католицького священика є однією з найкращих книг з сучасної прикладної теології. Вона являє собою класичне історичне та теологічне дослідження. Праця Гутьєрреса актуалізує старий, великою мірою забутий, погляд на головні теологічні теми, які, до речі, є ще й темами соціальними, політичними та економічними.

Доведено, що теологія визволення, у глобальному розумінні цього слова, збудована на філософії соціальних реформ. Представники цієї теологічної течії не адаптують марксизм як філософський світогляд чи загальний план для політичних дій. Краще сказати, вони вважають, що визволення людини починається з розвитку економічної інфраструктури, нових робочих місць, соціальної стабільності, але на цьому воно не закінчується. Теологія визволення як політична теологія цікавиться саме соціальним потенціалом марксистської критики капіталістичного суспільства та реальними засобами ведення класової боротьби, теоретично обґрунтованими в марксизмі.

Було підкреслено що ситуація з теологією визволення в українському академічному середовищі вимагає нових досліджень та перекладів старих

текстів в області теології визволення, з подальшою прив'язкою конкретних практичних висновків свого культурного або соціального контексту.

РОЗДІЛ 2 ЛАТИНОАМЕРИКАНСЬКА ТЕОЛОГІЯ ВИЗВОЛЕННЯ: КОНТЕКСТ, КЛЮЧОВІ ПРЕДСТАВНИКИ ТА ОСНОВНІ ІДЕЇ

2.1. Становлення та розвиток латиноамериканської теології визволення, її ключові представники

Латинська Америка – регіон відносно невеликий. Його сумарна площа становить приблизно сьому частину суші земної кулі, а чисельність населення трохи більше 500 мільйонів людей. Територію Латинської Америки зазвичай ділять на такі субрегіони, як: Мезоамерика або країни Карибського басейну (Мексика, Центральна Америка, частина узбережжя південної Америки, острова Вест-Індії), Андські країни (Венесуела, Колумбія, Перу, Болівія, Еквадор, Чилі), країни Ла-Плати (Аргентина, Бразилія, Уругвай, Парагвай)⁴⁹⁴. Однак, мова, більшою мірою, йде про континентальну Латинську Америку. Куба, наприклад, з її неоднозначною та складною долею, заслуговує на окреме обговорення.

Державна мова більшості країн має латинську основу. Більше ніж 60 % населення говорять іспанською, більше ніж 30 % португальською. Лише в деяких острівних невеличких державах, офіційною мовою є французька, англійська або голландська. Найбільший вплив на процес формування латиноамериканських націй мали вихідці з Іберійського півострова (стародавня назва Піренейського півострову) – іспанці та португальці. Також не слід забувати і про етнічний та культурний вплив індіанців та африканців. Термін «Латинська Америка» набув широкого застосування в 30-ті роки XIX ст.⁴⁹⁵.

В регіоні проживає третина католицького населення світу. Вже відомий на пострадянському просторі автор Пилип Дженкінс в своїй книзі «Наступне

⁴⁹⁴ Ольга Посконина, *История Латинской Америки (до XX века)* (Москва: Весь Мир, 2005), 8.

⁴⁹⁵ Там само.

християнство» зазначає, що мапа світового католицизму може виглядати, як залишки декількох «імперій»: французької, португальської та іспанської, з яких остання є найбільшою. Згідно статистики державами з найбільшою кількістю католиків є наступні: Бразилія (137 мільйонів), Мексика (89 мільйонів), Філіппіни (61 мільйон), Сполучені Штати (58 мільйонів) і Італія (55 мільйонів). Бразилія була одним з діамантів в короні Португальської імперії, в той час, як католицьке коріння Мексики та Філіппін походить з Іспанії. Сьогодні Латинська Америка налічує 424 мільйони охрещених католиків, що є 42 процентами від всієї кількості католиків в світі. Це більше ніж в усій Європі та Північній Америці разом. Велика кількість католиків США також є нащадками латиносів⁴⁹⁶.

Ще в 1940 по всій Латинській Америці нараховувалося лише 1 мільйон протестантів. З 1960 року кількість протестантів зросла до 6 процентів, що на сьогоднішній день становить приблизно 50 мільйонів людей⁴⁹⁷. Найбільш «протестантськими» (або «євангельськими») на сьогодні є Гватемала та Чілі, в кожній з яких протестанти складають чверть від загального населення. В Бразилії приблизно 20–25 мільйонів *crentes* (з португальської, віруючих) протестантів. В 70-ті роки в Мексиці налічувалося приблизно 2 мільйони протестантів від загальної кількості населення⁴⁹⁸. Якби Пуерто Ріко була окремою країною (сьогодні, територія, що перебуває на правах самоуправління під юрисдикцією США), то вона була би найбільш протестантським регіоном з 35 процентами⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 58.

⁴⁹⁷ Більше інформації стосовно росту протестантських деномінацій в Латинській Америці див. у: Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Los Angeles: University of California Press, 1991). Про експансію пятидесятництва на «глобальному Півдні» див. у: Девід Мартин, «Пятидесятничество: транснациональный волонтаризм в глобальном религиозном хозяйстве», у: *Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом: Религия и множественные современности* № 1 (30) 2012 (Москва: Издательский дом «Дело», 2012), 165–189. Автор цієї статті в своїх книжках передбачає, що Європа не дає моделі майбутнього релігії. Дивись. David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Blackwell, 1990); David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).

⁴⁹⁸ Jenkins, 62.

⁴⁹⁹ Там само, 61.

Про «зсув (релігії) на Південь» пише український релігієзнавець Віктор Єленський. Якщо в середині ХХ ст. Латинська Америка була майже повністю католицькою, то під кінець століття тут було вже 12 % протестантів, дві третини з яких – п'ятидесятники. У Сальвадорі протестантів вже було 20 %, Бразилії – 21 %, Гватемалі – 24 %, у Чілі – аж 27,9%⁵⁰⁰. Вплив протестантів на цьому континенті переоцінити важко бо як пише в своїй статті Самуель Гантінгтон «Релігія і третя хвиля» – саме протестантизм, а не католицизм «асоціювався з відсутністю демократії або обмеженістю чи запізнілістю її розвитку». Католицизм, в своїй масі, виявився антитетичним щодо демократії⁵⁰¹. Але якщо в 1950-ті католицизм був перешкодою на шляху до демократії, то після 1970 року католицизм завдяки змінам, що сталися всередині Церкви, перетворився на рушійну силу демократії⁵⁰².

Вивчення історії теології визволення Латинської Америки починається з початку XVI ст., що є точкою відліку європейської колонізації американського материка (Нового Світу). Одним з противників конкісти, як жорстокого винищення та пригноблення індіанців, вважається домініканець Бартоломе да Лас-Касас (1474–1566). Більшість папського престолу та іспанська ієрархія не підтримували Лас-Касаса. Католицька церква перетворилася на могутній оплот іспанського колоніального режиму, співучасника експлуатації індійського населення, лютого ворога індійських визвольних рухів. Позиція церкви на підтримку іспанських колонізаторів дає суттєву тріщину лише в період війни за незалежність (1810–1826). Частина церкви пориває з колонізаторами та надає підтримку патріотам – прихильникам незалежності. В ХХ ст., за деякими винятками, католицьке духовенство стоїть на стороні колонізаторів, засуджуючи священиків

⁵⁰⁰ Віктор Єленський, *Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ-початку ХХІ століття* (Львів: УКУ, 2013), 102.

⁵⁰¹ Семюел П. Гантінгтон, «Релігія і третя хвиля», у: *Релігійна свобода і права людини*. Т. 1: *Богословські аспекти* (Львів: Свічадо, 2000), 19–25.

⁵⁰² Там само, 20.

патріотів, стаючи частиною олігархічних прошарків латиноамериканського суспільства, ведучи боротьбу з робочими рухами.

Один з найвпливовіших латиноамериканських філософів та теологів визволення Енріке Дюссель (1934) поділяє історію Латинської Америки на три основні етапи: 1) доколумбова Америка (зі стародавніх часів до заокеанських експедицій Христофора Колумба), 2) колоніальний період (XVI – початок XIX ст.), 3) період становлення та розвиток політично незалежних держав (від війни за незалежність колоній в першій третині XIX ст. до сучасного часу)⁵⁰³.

Інші історики виділяють такі періоди в історії християнізації Латинської Америки:

1. Колоніальний період (1492–1808 р.). Цей період можна охарактеризувати як період, коли європейське християнство прийшло в Латинську Америку. Європейські християни завоювали індіанців, охрестили їх та встановили домінування католицької церкви.

2. Зменшення впливу християнства – підйом плюралізму (1808–1962 р.). З однієї сторони це був час переходу від колоніального панування до незалежності, від «священної» до світської держави. З іншої сторони це був час пробудження в церквах і серед священиків, коли повсюди підтримувалась діяльність університетів, що проголошували націоналістичні ідеї.

3. Розрив з християнством – віяння нового, передвістя перемін (з 1962р. до теперішнього часу). Це був час, коли всі відчували, що індустріальний та економічний розвиток так і не відбувся, а економічна ситуація ставала то гірше, то краще. Це був час, коли в Латинській Америці народжувалася «нова мова» і «нова громада»⁵⁰⁴.

Науковий співробітник інституту філософії РАН Зоя Заритовська зазначає, що від часів *La Conquista* (іспанської колонізації Америки 1492—

⁵⁰³ Enrique D. Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation* (Maryknoll, New York: 1978), 10.

⁵⁰⁴ Dyrness, 76–79.

1898) теологія в Латинській Америці пройшла декілька етапів: 1) «критично-профетична теологія Конкісти та євангелізація континенту (1511–1533); 2) теологія колоніального християнства (1533–1808); 3) практико-політична теологія креольської олігархії під час неокolonіальної емансипації (з 1808); 4) неокolonіальна консервативна теологія захисту (1831–1930); 5) теологія «нового християнства» (1930–1962); 6) латиноамериканська теологія визволення (з 1962)⁵⁰⁵.

Отже, пише Заритовська в своєму дослідженні, якщо з початку XVI ст. Церква в Латинській Америці постійно проникала в колоніальні структури суспільства, то в 60-ті роки минулого століття можна було спостерігати політичну радикалізацію континенту, який перетворився на активний фронт антиімперіалістичної боротьби⁵⁰⁶. 60-ті роки були часами, коли, згідно Боффу, потужний вітер відновлення почав дути з церкви⁵⁰⁷. Це включало в себе серйозне переосмислення соціальної місії християн, більша увага надавалась роботі з бідними, зростали освітні програми⁵⁰⁸, почав відчуватися більш серйозний вплив європейської теології⁵⁰⁹, з'являлася надія на прогрес та модернізацію⁵¹⁰. Кульмінаційним моментом в цьому тривалому процесі була конференція в місті Петрополіс (Ріо-де-Жанейро) в березні 1964 року, де Гутьєррез в перший раз представив своє нове розуміння теології.

Католицизм, зі своїм середньовічним духом хрестових походів був привнесений в Латинську Америку через посередництво мілітаристських завоювань в XVI ст. Довгий час Церква була ключовим компонентом колоніальної структури, а схоластична теологія мала монополію на пояснення ролі церкви в суспільстві. Після визволення від домінування

⁵⁰⁵ Заритовская, *Теология освобождения в странах Латинской Америки*, 186–188.

⁵⁰⁶ Там само, 185.

⁵⁰⁷ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 66.

⁵⁰⁸ Молоді студенти християни, молоді працівники християни, молоді аграристи християни, рух за базову освіту.

⁵⁰⁹ Інтегральний гуманізм Жака Марітена, соціальний персоналізм Муньє, прогресивний еволюціонізм Тейярда де Шардена, роздуми Анрі де Любака про соціальний вимір догми, теологія Іва Когара про мирян. II Ватиканський собор давав найкраще теоретичне обґрунтування діяльності, розробленої під знаками теології прогресу, справжньої секуляризації та розвитку людини.

⁵¹⁰ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 66.

Іспанії (1810–1824) церква відігравала роль консервативної сили. Схоластична теологія не піддавалася сумніву католиками Латинської Америки але вона стала причиною пасивного відношення до культурного життя суспільства та не змогла висунути альтернативи навалі позитивізму та марксизму. З початку дев'ятнадцятого століття релігійній монополії римського католицизму був кинутий виклик присутністю на континенті протестантизму, який по своїй природі був перетворюючим для суспільства, а його теологія була більш споріднена з ідеями лібералізації, демократії та прогресу⁵¹¹.

З одного боку, латиноамериканська версія теології визволення була більшою мірою римо-католицьким феноменом, який з'явився на світ в результаті декількох перетворюючих процесів в середині церкви. Це і зміна місіонерської стратегії європейських та Північно-Американських католицьких місіонерів в Латинській Америці, зміна політичного вектору деяких католицьких еліт, пасторська та біблійна реставрація яка отримала свій імпульс від Другого Ватиканського собору (1962–1967), конференція єпископів Латинської Америки в Медельїні (КЕЛАМ II в 1968), яка була спробою адаптувати хід думок Собору до контексту Латинської Америки⁵¹², засудивши традиційний союз церкви з латиноамериканською владою і охарактеризував ситуацію в цій частині світ як узаконене насилля⁵¹³. З іншого боку не забуваємо і про хвилю іммігрантів, яка охопила Латинську Америку в ХІХ ст. і зіграла визначну роль в релігійному житті регіону. І хоча завдяки діяльності єзуїтів Південна Америка вже до кінця ХVІІІ століття стала християнською, все ж таки велика кількість протестантських іммігрантів ХІХ ст. приборкала необроблене поле поверхневого католицизму (наприклад в таких містах, як Буенос-Айрес чи Сан-Паулу)⁵¹⁴.

⁵¹¹ Escobar, *Liberation Theology*, 330.

⁵¹² Там само.

⁵¹³ Стенлі Гренц; Роджер Олсон, «Латиноамериканское богословие освобождения. Имманентность в освобождении», у: Гренц, 318.

⁵¹⁴ Хусто Л. Гонсалес, «Политические перспективы: Латинская Америка», у: Хусто Л. Гонсалес, *История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени* (Санкт-Петербург: Библия для всех, 2009), 253.

Єленський, спираючись на документи конференції в Пуебло, зазначає, що якщо ще в 1974 р. в трьох чвертях усіх католицьких країн існували авторитарні режими Латинській Америці, то в 1990 вони залишилися лише в декількох. Більшість на сьогодні мають демократичну форму правління. Далі він пише, що якщо ще в 50-ті роки ХХ ст. католицька церква підтримувала панівні режими та опиралася соціальним змінам, то зараз стала рушієм демократичних перетворень. В цілому на континенті (можливо за винятком Гондурасу та Уругваю), церква виступає на боці бідних та пригноблених, відстоюючи їх право на «поцейбічну» справедливість. В Бразилії, де місцеві єпископи ще в 1964 р. підтримали військовий переворот, виникли нові антиурядові «базові спільноти віруючих» (*comunidade de base*). Подібне відбулося і в Аргентині, де церква визнавши законність військових переворотів, ініціювала анти авторитарне відродження молоді. В Чілі церква рве зв'язки з Піночетом і створює «Вікаріат солідарності». У Сальвадорі, церква стає флагманом масштабних соціальних і просвітницьких програм⁵¹⁵.

В своїй книзі «Відставання», Френсіс Фукуяма ставить таке запитання: чому ж Латинська Америка переживає передчасний занепад, а США перебуває у розквіті сил?⁵¹⁶ Правда полягає в тому, що Латинська Америка, яка володіє безкінечно багатою культурою, високою духовністю та створює прекрасні витвори мистецтв, вражена економічними та соціальними хворобами. Фукуяма вважає, що ще на початку XVIII століття ці «дві» Америки (Латинська Америка і Британська Америка) перебували в рівних економічних умовах. Чому ж три століття по тому США очолює списки найбагатших і сильних держав планети, а Латинська Америка відноситься до країн «третього світу»? Чим обумовлений цей страшний розрив? Культурними традиціями латиноамериканців? Неефективною економічною політикою латиноамериканських держав? Безкінечною політичною нестійкістю, що панувала в Латинській Америці протягом століть?

⁵¹⁵ Єленський, 31.

⁵¹⁶ Френсіс Фукуяма, *Отставание* (Москва: Астрель, 2012), 9.

Олігархічними, корупційними режимами, відсутністю громадянського суспільства і демократії?

Регіон Латинської Америки завжди був в фокусі економічної уваги США. Намагання Заходом розширити свої території спостерігаємо ще з часів покупки в 1803 р. Луїзіани Наполеоном, який примусив Іспанію продати її. Перше відступлення Латинської Америки на користь США – покупка Флориди у Іспанії в 1919 році. Проникнення колоніалістів на територію Техаса, яке Мексика так і не змогла зупинити. 2 лютого 1848 року половина Мексики (2 мільйони квадратних метрів) перейшла до Сполучених Штатів, тим самим північний кордон був встановлений по Ріо-Гранде, де він і проходить сьогодні⁵¹⁷. Відчуваючи надмірний залишок товарів та коштів, велика республіка намагалася підкорити і своїх південних сусідів. Втручання США у внутрішню політику маленьких країн центральної Америки, збройна інтервенція в Мексику в 1914 році, політика великого кийка (*big stick*) на всьому Середземномор'ї, Куба, як протекторат (з 1901), Гаїті та Сан-Домінго з 1916 та 1924, інтервенція в Колумбію в 1903 році, завдяки якій була створена невеличка панамська республіка⁵¹⁸. Фукуяма пише, що якщо Латинська Америка і з'являлася в фокусі інтересів США, то це було пов'язано з їх планами розширити свою територію та зону впливу, як це було під час амеркансько-мексиканських та іспано-американських війн. Міць США ніде так не проявлялася, як в сусідній Латинській Америці. Ось чому їх домінування в різних сферах політичного, економічного та соціального життя, породжувало відповідну ворожість, що приймала різноманітні вигляди, від антиамериканського марксизму часів «холодної війни» до популістської риторики Уго Чавеса⁵¹⁹.

Фукуяма, а також інші автори збірки, вважають, що намагаючись збагнути причини економічного занепаду Латинської Америки, потрібно

⁵¹⁷ Пьер Шоню, *История Латинской Америки* (Москва: АСТ-Астрель, 2008), 147.

⁵¹⁸ Там само, 146–149.

⁵¹⁹ Фукуяма, *Отставание*, 19.

звертатися не до теми правлячого режиму чи впливу США, а саме до теми політичних інститутів⁵²⁰. Однією з проблем відставання Латинської Америки, Фукуяма вбачає в занепаді основних базових інститутів. Право власності, правові норми, виборча система (наділена необхідними повноваженнями виконавча влада), представницькі і в той же час ефективні законодавчі органи, політичні партії, які б могли об'єднати в своїх рядах простих виборців та видатних суспільних діячів, незалежна від політичної влади судова система, яка в змозі забезпечити верховенство закону, а також правильне розподілення влади на різних рівнях – національному, регіональному та місцевому. Саме соціальна нерівність є коренем економічної неспроможності Латинської Америки⁵²¹. Непридатність до економічного пристосування супроводжувалася неспроможністю політичних інститутів регіону справлятися з соціальними конфліктами. Майже в кожній країні цього регіону, в 60-ті, 70-ті роки ХХ ст. відбувався крах демократичних інститутів. Це супроводжувалося, вбивствами, тортурами, зникненнями, арештами тисяч людей. Авторитарні правління, майже всіх країн Латинської Америки (за виключенням Чилі часів Піночета та Бразилії перших років правління військової хунти) не підтримували стратегій розвитку і не прагнули закласти підґрунтя майбутнього підйому економіки⁵²².

В 1950–1960 роках, пише християнський історик Тоні Лейн, була зроблена спроба «розвинути» Латинську Америку, бо вважалося, що коріння її проблеми знаходяться в «низькому рівні розвитку». Однак ці потуги не покращили рівень життя більшої маси населення і тому деякі звернулися до альтернативних способів покращення життєвих умов. Було узгоджено, що Латинська Америка страждає не тільки через низький рівень розвитку, але і через пригнічення. Проблема полягає в несправедливих структурах влади, як окремих країн (режими гнобителів) так і у відношенні між цими регіонами та

⁵²⁰ Там само, 443.

⁵²¹ Там само, 24.

⁵²² Там само, 436.

«розвинутими країнами» (капіталізм пригноблення). Отже Латинській Америці був потрібен не стільки розвиток, скільки визволення⁵²³.

Проблематичність інститутів Латинської Америки історично обумовлюється їх походженням від грабіжницьких інститутів колоніальної імперії. Як зазначає Фукуяма, іспанські колонізатори залишили більшу частину корінного населення за межами політичної системи та позбавили його можливості побудувати сильні інститути для захисту прав місцевих жителів. В той же час європейці, які осіли в Британській Америці, з самого початку стали гравцями політичних процесів і намагалися розбудувати демократичний політичний порядок⁵²⁴. Соціальна нерівність – мабуть найголовніша проблема відсталості Латинської Америки. Нерівність віднімає у політичної системи легітимність, породжує анти-системні громадянські рухи та політичні суб'єкти, готує підґрунтя для соціального конфлікту та спонукає розграбуванню суспільних благ⁵²⁵. Поради, які дають автори збірки полягають в наступному: хороша економічна політика. Реформа інститутів, інтерес до політичного життя та розумна соціальна політика⁵²⁶.

Плач Латинської Америки за звільнення від культурного панування та економічної експлуатації, військових репресій, соціальної маргіналізації та політичного імперіалізму, це також плач за справедливість у відносинах міжнародної торгівлі та нестримне бажання до створення соціального порядку, який сприяв би людській гідності, поважав би демократичні інститути і гарантував би справедливий розподіл багатства⁵²⁷. У своїй книзі «Вступ до теології визволення», брати Леонардо та Клодовіс Бофф згадують три причини (під загальною назвою «історичні корені»), які призвели до тієї ситуації, що спостерігалась в Латинській Америці їх часів: 1) соціально-

⁵²³ Тони Лейн, «Теология освобождения. Христиане революции», у: Тони Лейн, *Христианские мыслители* (Санкт-Петербург: Мирт, 1997), 326.

⁵²⁴ Фукуяма, *Отставание*, 446.

⁵²⁵ Там само, 448.

⁵²⁶ Там само, 450.

⁵²⁷ Costas, 104.

політичний розвиток, 2) церковний розвиток, 3) теологічний розвиток⁵²⁸. Гутьєррез, в свою чергу, описує Латинську Америку як континент, на якому люди жили керуючись великим невіглаством відносно реального стан речей своїх країн⁵²⁹. Шалений розрив між багатими та бідними⁵³⁰, військові диктатури, політичні репресії, постійний поліцейський контроль всіх публічних демонстрацій, створили дійсно предреволюційну атмосферу⁵³¹. Хосе Мігуес Боніно зазначав, що тільки радикальний поворот від «статус-кво», допуск до влади класу, що експлуатується та соціальна революція, можуть призвести до змін і побудувати нове суспільство, породивши більш справедливе – соціальне суспільство⁵³².

Серед основних представників класичної теології визволення варто згадати лише найбільш відомих. *Густаво Гутьєррез* (1928)⁵³³, мабуть найголовніший представник теології визволення⁵³⁴. Він перуанський католицький теолог і священник, якого часто називають «батьком» теології визволення⁵³⁵. Навчався в Лувені (Louvain) та Ліоні. Прийняв сан священника в 1959 році. Після закінчення, повернувся в Перу, став професором Католицького університету в Лімі (Lima). Саме тут він, займає посаду (*consultant*) консультанта єпископської конференції країн Латинської Америки і починає служити бідним⁵³⁶. Протягом життя викладав в багатьох

⁵²⁸ Boff, «Introducing Liberation Theology», 66–70. Таку ж інформацію можна знайти у статті Гутьєрреза, в якій він говорить про поточну ситуацію в Латинській Америці; Gutiérrez, *The Task and Content of Liberation Theology*, 23–25.

⁵²⁹ Gutiérrez, *The Task and Content of Liberation Theology*, 21.

⁵³⁰ Там само, 23.

⁵³¹ Jürgen Moltmann, «Open Letter to José Míguez Bonino». 57–70, у: *Misson Trends. Liberation Theology*, № 4. *Liberation Theologies*, G. Anderson; T. Stransky, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979), 66.

⁵³² Bonino, José Míguez, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), xii.

⁵³³ Більше інформації у: Roberto S. Goizueta, «Gustavo Gutiérrez», у: Peter Scott; William Cavanaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 288.

⁵³⁴ Звісно, можна написати набагато більше сторінок про людей які впливали на визвольні процеси в Латинській Америці. Я хотів би зазначити тільки деяких з них. Густо Гонзалес (Justo González) американсько-іспанський теолог, автор *Manana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*; Рене Паділа (Rene Padila), автор книги: «The New Face of Evangelicalism: an international symposium on the Lausanne covenant» (1976); Самуель Ескобар (Samuel Escobar), перуанський теолог, який був однією з ключових фігур на Міжнародному Конгресі з Євангелізації, який пройшов в Лозанні, Швейцарія, 1974.

⁵³⁵ Там само, 288.

⁵³⁶ John Bowden, *Who is who in Theology. From the First Century to Present* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1992), 55.

університетах, включаючи Університет Темпла та Університет Мічигана. Має почесні ступені від близько 20 університетів світу.

Під час зустрічі в Петрополісі (Ріо-де-Жанейро) з іншими латиноамериканськими теологами в березні 1964 року, Густаво Гутьєррез проголошує, що теологія – це «критичне осмислення практики»⁵³⁷, так звана критична рефлексія. Більш розгорнуте розуміння теології визволення Гутьєррез викладає в своїй лекції, яку він читає під час національної зустрічі мирян, релігійних лідерів та священників. Вперше вона була опублікована в Лімі, а потім у Монтевідео⁵³⁸. Новий теологічний метод отримав подальший розвиток на зустрічі в Гавані, Боготі та Куернаці (Cuernavaca) в червні і липні 1965 року⁵³⁹. Після цього було багато інших зустрічей, які дали підґрунтя для конференції, що відбулась в Медельїні (Medellin) у 1968 року. Лекції Гутьєрреза, що він прочитав у Монреалі в 1967р. та в Чімботі в Перу, відносно злиденного становища країн третього світу, а також виклик, який він кинув усталеним шляхам розвитку стратегії визволення надав потужний стимул до народження теології визволення. Нариси Гутьєрреза були вперше представлені під час теологічного конгресу в Картіньї (Швейцарія), в 1969р.: «Щодо теології визволення»⁵⁴⁰. Нарешті, в грудні 1971 року Гутьєррез публікує іспанською мовою свою основну роботу «*Teología de la liberación*». Англійська версія книги виходить в 1973 році. Ця книга була узагальненням політичної позиції пастирської конференції, яка пройшла в Медельїні, Колумбія, відома під назвою КЕЛІАМ (CELAM) II.

Нова теологія включає в себе політичну інтерпретацію виходу євреїв з Єгипту, соціальні аспекти Нового Завіту та погляд на Ісуса, як на революціонера свого часу⁵⁴¹. За словами Гутьєрреза, спасіння не може стояти осторонь від бажання звільнити людину в інших сферах її життя. Він також

⁵³⁷ Там само.

⁵³⁸ Goizueta, 288.

⁵³⁹ Там само.

⁵⁴⁰ Там само.

⁵⁴¹ Chopp, 417.

вважав, що марксистська філософія, є сумісною з християнською теологією⁵⁴². Перуанський теолог робить наголос і на тому, що встановлення насильницької диктатури в Латинській Америці може зіштовхнутися зі спротивом, який теж буде насильницьким⁵⁴³. Літературна спадщина Гутьєрреза включає в себе багато книжок, серед яких: «Теологія Визволення» (1971) та «Ми п'ємо з наших власних джерел» (1983)⁵⁴⁴.

Іншим важливим представником теології визволення був *Хосе Мігуес-Боніно* (1924–2012). За походженням Боніно був аргентинським протестантом, який належав до методистської церкви. Теолог, декан, професор, дослідник і компетентний спеціаліст, який спеціалізувався зокрема в соціальній етиці та в екуменізмі. Працював в Об'єднаній Теологічній Семінарії Буенос-Айреса. Боніно проявив активність в рамках роботи Всесвітньої Ради Церков, де він займав посаду одного з її президентів. Він також був однією з провідних фігур в сучасній політичній теології⁵⁴⁵. Пасторські та теологічні концепції Боніно можна звести до наступних пунктів: 1) глобалізація та екуменізм; 2) теологія та контекст; 3) етика та історія⁵⁴⁶.

Його праці, які зосереджені на політичній етиці, пронизані співчуттям до бідних та боротьбою за їх права⁵⁴⁷. Головними книгами Боніно є: «Повноліття революційної теології» (1975)⁵⁴⁸ і «На шляху до християнської політичної етики» (1982)⁵⁴⁹. Він, в дусі Фюєрбаха, вважав, що «теологія повинна припинити пояснювати світ, і почати змінювати його»⁵⁵⁰. Боніно був одним з латиноамериканських теологів, що підтримали нове прочитання

⁵⁴² Там само.

⁵⁴³ Там само.

⁵⁴⁴ Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells*.

⁵⁴⁵ Henk J. Verkuyl, *Contemporary Missiology in Introduction* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 290; Bowden, 20.

⁵⁴⁶ Aguilar, 56.

⁵⁴⁷ Chopp, 407.

⁵⁴⁸ José Míguez Bonino, *Revolutionary Theology Comes of Age* (London: SPCK Publishing, 1975).

⁵⁴⁹ José Míguez Bonino, José Míguez, *Toward a Christian Political Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 1983).

⁵⁵⁰ McGrath, *An Introduction to Christianity*.

Біблії, нову екзегезу, й так званий метод герменевтичного кола⁵⁵¹. Він намагався подивитися на текст Біблію знизу, читав її з позиції бідних та пригноблених⁵⁵².

Ще один представник теології визволення це – *Хуан Луїс Сегундо* (1925–1996) уругвайський теолог та священник-єзуїт. Він був не просто одним із засновників латиноамериканської теології визволення, але й палким адвокатом самовизначення Латинської Америки. Існує думка, що якщо Гутьєррез є батьком теології визволення, то Сегундо грав роль її настоятеля⁵⁵³. Він є автором книги «Визволення теології» (1976)⁵⁵⁴, об'єктом якої є методологія академічної теології, яка, за його словами, є такою, що спричиняє відчуження цієї самої теології та несе відповідальність за людські страждання і гноблення. Це в свою чергу є приводом до глибинної критики і пошуку нового теологічного методу. Книга є розширеною версією курсу лекцій, прочитаних в Гарвардському університеті протягом весняного семестру 1974 р. Праці Сегундо включають в себе: «Приховані мотиви пастирської діяльності» (1978)⁵⁵⁵; «Ісус з Назарету вчора і сьогодні» (1982–1988)⁵⁵⁶ та «Визволення догми» (1989–1992)⁵⁵⁷.

Вже згаданий францисканський священник з Бразилії *Леонардо Бофф* (1938), пропрацював академічним професором теології, етики і філософії мабуть у кожному куточку Бразилії. Протягом більшої частини свого життя він був лектором в багатьох університетах. Бофф є одним з ключових теологів як для протестантів так і для католиків. Він також вважається одним з засновників теології визволення⁵⁵⁸. Всі свої роботи він пов'язував з

⁵⁵¹ W. Daiton Roberts, «Liberation Theologies: Looking at Poverty from the Underside», у: *Evangelical Review of Theology* 10, № 2 (April-June 1986): 111.

⁵⁵² Там само.

⁵⁵³ Alfred T. Hennelly, *Theologies in Conflict: the Challenge of Juan Luis Segundo* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979), 26.

⁵⁵⁴ Segundo, *Liberation of Theology*.

⁵⁵⁵ Juan Luis Segundo, *The Hidden Motives of Pastoral Action* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979).

⁵⁵⁶ Juan Luis Segundo, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988).

⁵⁵⁷ Juan Luis Segundo, *Liberation of Dogma: Faith, Revelation, and Dogmatic Teaching Authority* (Eugene: Wipf and Stock, 1989).

⁵⁵⁸ Robert McAfee Brown, *Leonardo Boff: Theologian for All Christians. The Christian Century* (July 2–9, 1986), 615.

сучасними проблемами. Деякі римо-католики, такі наприклад як кардинал Ратцінгер (який потім став Папою Бенедиктом XVI), були не дуже задоволеними його критикою римо-католицького священства. Вони відчували, що його турбота щодо захисту прав може «політизувати усе на світі» і звинувачували його в марксизмі⁵⁵⁹. Згідно Бофу церква не є ієрархічною організацією, а є не чим іншим як громадою, народом Божим⁵⁶⁰. Бофф написав більш ніж 100 книг, багато з яких були перекладені на основні світові мови. Його праці включають в себе: «Ісус Христос визволитель» (1972)⁵⁶¹; «Визвольна благодать» (1979)⁵⁶²; «Господня Молитва: молитва повного визволення» (1979)⁵⁶³; «Церква: харизма та влада: визвольна теологія та інституційна церква» (1985)⁵⁶⁴.

І наостанок згадаємо *Йона Собріно* (1938) – іспанського єзуїтського священника, який працював в Ель Сальвадорі. В своєму служінні він намагався поєднати ортодоксальні вірування з служінням серед бідних верств населення⁵⁶⁵. В своїй «христології знизу» він поєднував ситуацію в Латинській Америці з тим, що відбувалось в часи, коли жив Ісус Христос⁵⁶⁶. Серед багатьох книг які він написав були такі як: «Христологія на роздоріжжі в Латинській Америці» (1978)⁵⁶⁷; «Істинна церква та бідняки» (1984)⁵⁶⁸; «Систематична теологія з перспективи Латинської Америки» (1995)⁵⁶⁹.

⁵⁵⁹ Там само.

⁵⁶⁰ Bowden, 20.

⁵⁶¹ Boff, *Jesus Christ Liberator*.

⁵⁶² Leonardo Boff, *Liberating Grace* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979).

⁵⁶³ Leonardo Boff, *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983).

⁵⁶⁴ Leonardo Boff, *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church* (Eugene: Wipf and Stock, 2012).

⁵⁶⁵ Bowden, 114.

⁵⁶⁶ Там само.

⁵⁶⁷ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: Latin American Approach* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978).

⁵⁶⁸ Jon Sobrino, *The True Church and the Poor* (Eugene: Wipf and Stock, 2004).

⁵⁶⁹ Jon Sobrino, *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2015).

2.2. Основні ідеї та події латиноамериканської теології визволення

Основною ідеєю тих, хто підняв свій голос за бідних в Латинській Америці, був девіз «Першочергова увага належить бідним» («*preferential option for the poor*»). Це саме та ідея, завдяки якій і працювала теологія визволення⁵⁷⁰. В теології визволення, Бог розуміється, як той, хто проявляється в історії бідняків⁵⁷¹. Універсальна любов Бога втілюється в увазі до бідних⁵⁷². Бог обрав явити себе бідним⁵⁷³. Теологія визволення звершує своє служіння серед бідних та пригноблених. «Добра звістка для бідних», «наша місія направлена до бідних», «Ісус піклувався про бідних»⁵⁷⁴. Бідні та пригноблені є початком місії тому що біблійний Бог на їхньому боці⁵⁷⁵.

По-перше, бідність є деструктивним явищем, проти якого потрібно протистояти, по-друге, бідність не є продуктом вибору, а є кінцевим результатом несправделивих структур, і по третє, бідні є соціальним класом⁵⁷⁶. Бідні є аутентично теологічним джерелом для розуміння християнської істини та практики. Очевидно, що народження Ісуса в яслах залишилося головним *topos* незважаючи на всі спроби обожнити Його, і поза сумнівом, що Він був ближче до тих, хто був обтяжений і пригноблений, залишиючись ближчим до ясел, ніж до палацу⁵⁷⁷. Біблія не підтверджує те, що Ісус розумів багатство багатих людей як знак божественного вибору. У будь-якому випадку представники теології визволення взяли за відправну точку слова Ісуса: «Блаженні бідні, бо їхнє Царство Небесне» (Мт. 5:3). Вважається, що перевага на боці бідних, але зазначимо, що не лише на боці

⁵⁷⁰ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, xxvi.

⁵⁷¹ Chopp, 409.

⁵⁷² Goizueta, 291.

⁵⁷³ Chopp, 409. Оригінал: Gustavo Gutiérrez, «Theology and Spirituality in Latin America Context», у: *Harvard Divinity Bulletin*, 14 (June-August 1984): 4-5.

⁵⁷⁴ Hesselgrave, 152.

⁵⁷⁵ Gentz, 616.

⁵⁷⁶ Dyrness, 81.

⁵⁷⁷ Werner Post, «A Christian Critique of Marxism Solution for the Problem of Poverty», у: *Concilium*, 1977/4: *The Poor and the Church* (New York: A Crossroad Press, 1977), 77.

бідних, але й інших, чужинців, які заходять у наші ворота, сиріт, вдів, і т. д. Хусто і Катерина Гонзалес описали це в сучасному американському контексті наступним чином: «Коли ми говоримо про «теологію визволення», ми маємо на увазі теологію, створену з точки зору тих, хто традиційно був безсилий у суспільстві і безголосним у церкві. У Сполучених Штатах Америки це афроамериканці, латиноамериканці, азіати, американці та інші»⁵⁷⁸.

В невеличкій книзі «Бідні та Церква в Латинській Америці», Густаво Гутьєррез пише про те, що бідні завжди мають за плечима окрім своїх злиднів, ще й страждання, свою власну культуру, расу, мову, та експлуатацію яку вони переживають. Отже, коли ви маєте справу з бідним, то ви маєте справу з усім цим багажем також⁵⁷⁹. Автор говорить що слід зрозуміти те, що історію завжди інтерпретували з позиції заможних, а не бідних. Її писав привілейований клас, який принижував та експлуатував бідних. Правдива ж історія – це історія яке розглядається з позиції тих, хто знаходиться в низах. Таких людей ще називають жертвами історії. Саме вони і є пульсом людської історії. Дивлячись на них, можна дати ґрунтовну характеристику тому суспільству в якому вони існують⁵⁸⁰.

Боротьба за визволення – це мабуть основний мотив людської історії. В кожній окремо взятій державі можна побачити свою теологію визволення. В випадку Латинської Америки, прояви визвольної боротьби відбувалися по-різному в тих, чи інших частинах континенту, в залежності від ситуації. Гутьєррез називає це історичним пробудженням чи історичним усвідомленням (англійською: *historical awareness*)⁵⁸¹. Той вид церкви, яка народжується під час історичного пробудження – це церква з низів, церква, яка своєю вірою відповідає на потребу бідних, саме така церква буде носити

⁵⁷⁸ González, 11.

⁵⁷⁹ Gustavo Gutiérrez, *The Poor and the Church in Latin America* (London: Catholic Institute for International Relations, 1984): 4.

⁵⁸⁰ Там само, 4.

⁵⁸¹ Там само, 6.

печатку церкви Христа завжди. Якщо ви зведете разом 30 людей, які не є бідними, вони будуть нескінченно сперечатися і ніколи так і не дійдуть згоди відносно того, що розуміти під терміном «бідний». Кожний буде мати на увазі свою ідею відносно «бідності», нові визначення ніколи не скінчаться, отже результатом стане невизначеність щодо того, що таке «бідність» і хто такий «бідний». Однак, якщо ви візьмете 30 бідняків, їм знадобиться всього одна хвилина на те, щоб прийти до спільного рішення відносно того, хто такий багатий і що таке заможність⁵⁸².

По-перше, коли йде мова про бідних, то мається на увазі щось спільне, тобто колективне. Просто ізольованого бідняка не існує. Окремого бідного як такого немає в природі, він належить до конкретної соціальної групи, раси, класу, культури, статі⁵⁸³. По-друге, коли обговорюється бідність, має обговорюватися і соціальний конфлікт, що призводить до цієї самої бідності. Говорити про бідних значить говорити про їх визвольну війну. Ця розмова піддає критиці суспільство, ставить перед ним, а також перед церквою, незручні запитання. Саме це призводить до того, що багато з тих, хто в свій час спромігся на те, щоб відкрито критикувати правлячий клас в Латинській Америці отримали терміни ув'язнення, пішли у вигнання, були піддані тортурам та були вбиті⁵⁸⁴. Злидні – це смерть, каже Гутьєррез, але, це не просто фізична смерть, це ще й ментальна та культурна смерть⁵⁸⁵.

За Гутьєррезом, гріх є «порушенням дружби з Богом та іншими ... остаточна причина бідності, несправедливості та гноблення, в яких сьогодні живе людина»⁵⁸⁶. В такій ситуації Христа потрібно розуміти Визволителем, який спасає людство від гріха. Гріх, в свою чергу є корінням всіх видів розриву дружби, всієї несправедливості й гніту⁵⁸⁷. Гутьєррез розуміє гріх не тільки в приватному сенсі, з точки зору егоїзму та індивідуалізму, але з

⁵⁸² Там само, 9.

⁵⁸³ Там само.

⁵⁸⁴ Там само, 10.

⁵⁸⁵ Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells*, ix.

⁵⁸⁶ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 24.

⁵⁸⁷ Там само, 25.

соціальної та економічної перспективи. Гріх не розглядається як індивідуальна, приватна або просто внутрішня реальність. Гріх є соціальним та історичним фактом, відсутністю братерства та любові у відносинах між людьми⁵⁸⁸. Соціальна ситуація в Латинській Америці 60–70 років ХХ століття, була охарактеризована як «гріховна криза»⁵⁸⁹. Це та, непопулярна, сторона гріха, про яку зазвичай не говорять. Найглибший рівень поняття «гріх», це коли він не просто розглядається з духовної перспективи, але проявляється у відносинах між людьми, всередині соціальних структур і на індивідуальному рівні людських життів⁵⁹⁰. Якщо гріх можна тлумачити як розрив з причастям, з іншими людьми та з Богом, тоді цей гріх можна знайти всередині структур, організацій та установ, які є частинами нашого життя⁵⁹¹. Тобто структурний гріх або структури гріха, проявляється через структури пригноблення, які є продуктом експлуатації та несправедливості⁵⁹². Однією з найпотужніших структур в даному випадку є капіталізм⁵⁹³ Гутьєррез визначає його як девелопменталізм⁵⁹⁴, Сегундо, як історію, а Алвес називає колоніалізмом⁵⁹⁵. Капіталізм сформував «теорію залежності», яка стверджує, що розвиток багатих країн залежить від недосконалості бідних країн⁵⁹⁶. У випадку бідності гріх – це не просто особиста реальність, але і соціальний вимір⁵⁹⁷.

Протилежним гріху є спасіння. Спасіння – це протест проти зла, яке стоїть за бідністю⁵⁹⁸. Процес спасіння має три рівні. По-перше, це політичне визволення, яке є не чим іншим ніж трансформацією суспільства. Другий

⁵⁸⁸ Там само, 102.

⁵⁸⁹ José Ignacio González, «Sin», у: J. Sobrino; I. Ellacuría, eds., *The Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 194.

⁵⁹⁰ Goizueta, 293.

⁵⁹¹ Там само.

⁵⁹² Faus, 197–198.

⁵⁹³ José Porfirio Miranda, *Marx ad the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1974), 22.

⁵⁹⁴ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 49–50.

⁵⁹⁵ Rene De Visme Williamson, «The Theology of Liberation», у: *Christianity Today*. Vol. XIX, № 22 (August 8, 1975): 8.

⁵⁹⁶ Ron Rhodes, «Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology», у: *Christian Research Journal* (Winter 1991): 4.

⁵⁹⁷ Dyrness, 99.

⁵⁹⁸ Goizueta, 292.

рівень, глибший, є психологічним та антропологічним визволенням. На цьому рівні відбувається «трансформація думки», яка скеровує життя знедоленої та бідної людини. Третій рівень є визволенням від самого гріха, що стає можливим лише через спасіння, яке знаходимо у розп'ятті Христа⁵⁹⁹.

Спасіння має справу з Божою дією в історії. Таке розуміння спасіння вказує на те, що Божий заклик до радикального перетворення відноситься не тільки до власного життя, а й до цілісної структури. Спасіння в цьому розумінні працює на те, щоб принести справедливість та свободу іншим⁶⁰⁰. Бажання Христа, принести спасіння/визволення для всіх класів людей і позбавити людей від гріха. Але є одна проблема, на яку так ретельно вказували представники теології визволення: «багаті та бідні не будуть посправжньому звільнені, доки структурна несправедливість залишиться недоторканою»⁶⁰¹.

Серед основних дат та події варто обрати лише найбільш важливі. Звісно можна згадати анти колонізаційні рухи, кубинську революцію 1959 року і анти глобалізаційні протести. Варто нагадати і про народження тисяч християнських церковних базових (більшою мірою п'ятидесятницьких) спільнот (*Comunidades Eclesiales de Base*), які беруть свій початок в 50-х роках ХХ ст. Саме ці невеличкі спільноти в Латинській Америці стали центрами формування християнської ідентичності та вивчення Біблії. Головною особливістю цих спільнот була активна діяльність в соціальній та економічній сферах – практична діяльність та вивчення Біблії в зв'язці викривали правду про несправедливу гнітючу реальність та реалізацію Божої волі для бідних і підштовхували не погоджуватися зі своєю бідністю, а боротися проти неї.

⁵⁹⁹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, xxxviii.

⁶⁰⁰ A. Cussianovich, *Religious Life and the Poor: Liberation Theology Perspectives* (Maryknoll: Orbis, 1979), 19; José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethic* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 84.

⁶⁰¹ Dyrness, 99.

*Другий Ватиканський собор*⁶⁰² – найбільша сучасна реформа католицької Церкви, під час якої відбулось переосмислення католицизму, як «Церкви для людей». Відмова від старої парадигми владної церкви, заклик до відходу від латинської мови під час меси і перехід на народні мови, фокусування пасторської роботи на мирянах. Собор дав поштовх до народження соціального вчення Католицької Церкви. 77 річний Папа Йоан XXIII (1958–1963), намагаючись поновити втрачений зв'язок церкви з цим світом вже через три місяці після свого обрання папою, зібрав екуменічний собор. Соціальне вчення, яке, якщо можна так сказати виросло з його, орієнтованої на соціальну справедливість, енцикліки «*Mater et Magistra*», закликала церкву, стати – «Церквою для всіх». В тому числі і для бідних⁶⁰³. Папа, у своїй вступній промові закликав до «зцілення милосердям». Сам собор, на відміну від попереднього I Ватиканського (1867–1870), був менш догматичним і більш пастирським. Цей собор також підтримав діалог з марксистами⁶⁰⁴. Взагалі, боротьба з комунізмом більше не займала головне місце в папському вченні. Йоан XXIII просто перевів її на другий план. Його цікавили різні аспекти проблематики світу. Більш широкий політичний горизонт був для нього більш пріоритетним⁶⁰⁵. Головна задача оновлення, пристрасний пошук, відкритість щодо Євангелія,

⁶⁰² Більше інформації щодо II Ватиканського собору див. у: «Раздел VI. Католическое богословие. Второй Ватиканский собор (1962–1965)», у: Бинцаровский, *История современного богословия*, 221–268; «Йоанн XXIII и Второй Ватиканский собор», у: Хусто Л. Гонсалес, *История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени* (Санкт-Петербург: Библия для всех, 2009), 316–324; Томас Рауш, «Церковь и собор», у: Майкл Хейз; Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (Москва: ББИ, 2007), 287–309; Ричард П. Макбрайен, «Церковь (*lumen gentium*)», у: Майкл Хейз, Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (Москва: ББИ, 2007), 310–326; Энда Макдонах, «Церковь в современном мире (*gaudium et spes*)», у: Майкл Хейз, Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (Москва: ББИ, 2007), 327–355; Джузеппе Альбериги, ред., *История II Ватиканского собора. Т. I: Навстречу новой эре в истории католичества* (Москва: ББИ, 2003); Джузеппе Альбериги, ред., *История II Ватиканского собора. Т. II: Формирование соборного сознания* (Москва: ББИ, 2005); Джузеппе Альбериги, ред., *История II Ватиканского собора. Т. III: Сформировавшийся собор* (Москва: ББИ, 2005); Джузеппе Альбериги, ред., *История II Ватиканского собора. Т. IV: Соборная церковь* (Москва: ББИ, 2007); Джузеппе Альбериги, ред., *История II Ватиканского собора. Т. V: Собор – поворотный момент в истории церкви* (Москва: ББИ, 2009).

⁶⁰³ Gutiérrez, *The Task and Content of Liberation Theology*, 25.

⁶⁰⁴ Jose Comblin, «On the Theology of Revolution», у: *Theology Digest*. Vol. 25, № 2 (Summer 1977), 137; Альбериги, *История II Ватиканского собора. Т. I*, 471–477.

⁶⁰⁵ Агостино Маркетто, *II Ватиканский собор. Контрапункт к истории* (Москва: Духовна библиотека, 2009), 10.

братерське порозуміння зі всіма людьми⁶⁰⁶. Для Католицької Церкви настав час розподілити та розрізнити, що є священним принципом та вічною доктриною, а також те, що скоріш за все, відноситься до часу, який змінюється⁶⁰⁷. У 1986 р. в інтерв'ю італійському журналу «30 Giorni» Гутьєррез, казав, що «вочевидь без II Ватиканського собору у нас не було би теології визволення». Він зазначав роль енцикліки «*Populorum Progressio*» в становленні цієї теології. В її 21 параграфі говориться про «цілісний розвиток», для Гутьєрреза це вихідний момент в розмові про «повне визволення»⁶⁰⁸.

Протягом собору Церква стала більш схильною до потреб бідняків, людей, які проходять випробування, відчувають несправедливість та знаходяться в стані пригнічення в Латинській Америці⁶⁰⁹. Підчас собору, секулярна, політична та визвольна теології створили домінантну атмосферу⁶¹⁰. Собор сповідував те, що церква має встигати за цим світом. Головне слово собору «aggiornamento» – осучаснення, «приведення у відповідність з сьогоdnішнім днем». Церква, як частина цього світу, абсолютна залучена в економічні, соціальні, політичні та культурні перетворення людського суспільства та стоїть на боці визволення людського виду⁶¹¹. Другий Ватикан не тільки закликав Церкву повернутися до своєї місії в цьому світі, але нагадав і про те, що вона є частиною цього світу. Отже, собор дозволив священикам та мирянам активно долучитися до суспільно-політичного життя. Собор був покликаний перекинути місток між церквою та сучасним світом. Відкритість Собору здивувала світ. Після II Ватикану в католицтві виникли цілі теологічні школи: школа наративної теології, школа

⁶⁰⁶ «Предисловие к итальянскому изданию», у: Альбериги, *История II Ватиканского собора*. Т. I, xxxi.

⁶⁰⁷ Там само, 4.

⁶⁰⁸ Густаво Гутьєррес, «Без II Ватиканского собора не было бы теологии освобождения», у: Н. Н. Поташинская, сост., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы* (Москва: Международные отношения, 1990), 120–121.

⁶⁰⁹ А. McGovern, «Marxism, Liberation Theology and John Paul II», у: *Theology Digest*. Vol. 32, № 2 (Summer 1985): 104.

⁶¹⁰ A. Dulles, «Vatican II and the Church's Purpose» in *Theology Digest*. Vol. 32, № 4 (Winter 1985): 342.

⁶¹¹ M. Chenu, «Vatican II and the Church of the Poor», у: N. Greinache; Muller, A., eds., *Concilium: The Poor and the Church* (New York: A Crossroad Press, 1997), 61.

герменевтичної теології, а також школа теології визволення, яка отримала широке розповсюдження по всьому світі через те, що намагалася поєднати соціологію та теологію, а також перевести мову християнського відкуплення на мову соціальної, політичної та економічної емансипації⁶¹².

Латиноамериканська теологія визволення стала більш відомою завдяки події, яка відбулася в колумбійському місті Медельїн у 1968 р. Під час цієї конференції, єпископи дискутували на тему освітніх задач⁶¹³ Церкви в Латинській Америці і використали термін «визволення», як підхід до латиноамериканської ситуації⁶¹⁴. Під час конференції вони засудили традиційний союз церкви з латиноамериканською владою та охарактеризували ситуацію в цій частині світу, як узаконене насилля над народом⁶¹⁵. Саме в Медельїні єпископи почали робити наголос на відповідальності перед бідними і говорити про спасіння в горизонтальних термінах. Єпископи, які зібралися в Медельїні, проголосили «нову історичну епоху для свого континенту, прагнучи до повної емансипації, визволення від усіх форм рабства, особистісного зростання та колективної інтеграції»⁶¹⁶. Метою цієї зустрічі було застосування соціального вчення Ватикану II до латиноамериканського контексту⁶¹⁷.

Документи Медельїну «відкрили поле для теології визволення»⁶¹⁸. Ця конференція побудована на тому, що було зроблено під час II Ватиканського собору. Єпископи про провал спроб розвитку континенту і про необхідність визволення від економічної залежності:

⁶¹² Більше див. у: «Богословие после II Ватиканского собора», у: Эйден Николс, *Контуры католического богословия. Введение в его источники, принципы и историю* (Москва: ББИ, 2009), 403–409.

⁶¹³ Більше про теологію визволення в сфері освіти Латинської Америки див. в працях одного з найвидатніших педагогів ХХ ст. Пауло Фрейре: Пауло Фрейре, *Формування критичної свідомості* (Київ: Юніверс, 2003); Пауло Фрейре, *Педагогіка пригноблених* (Київ: Юніверс, 2003).

⁶¹⁴ E. Schüssler Fiorenza, «Political Theology: Historical Analysis», у: *Theology Digest*. Vol. 25, № 4 (Winter 1977): 329.

⁶¹⁵ Гренц, Олсон, 318.

⁶¹⁶ J. Batista Libania, «Hope, Utopia, Resurrection», у: J. Sobrino, ed., *The Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 280.

⁶¹⁷ Jean-Pierre Cloutier, «Theologies: Liberation vs Submission», у: *Haiti Times* (Spring 1987): 2.

⁶¹⁸ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 235.

Тут ми посилаємося на наслідки залежності наших країн від центру економічної влади, навколо якої вони тяжіють. З цього випливає, що наші народи не є господарями власних ресурсів та особисто не приймають економічних рішень. Очевидно, все це відбувається не без політичного впливу⁶¹⁹.

Конференція висвітлювала багато важливих питань для християнської етики в Латинській Америці. Більшою мірою ці питання стосувалися переважно природи церкви. Основна проблема, що була представлена на конференції, полягала в тому, що церква часто приймала сторону уряду, який займається пригніченням свого народу, ніж сторону пригноблених. Справжня позиція церкви повинна бути на стороні бідних і пригноблених⁶²⁰. Конференція КЕЛАМ II та публікація «Теології визволення» Гутьєрреза почали популяризувати визвольні ідеї та дали поштовх критиці офіційної Церкви, яка протягом десятиліття 1970-х років ширилася теологічними колами.

В 1979 році єпископи, під головуванням Йоана Павла II, зустрілися знову. На цей раз в Пуебло, Мексиці. КЕЛАМ III остаточно окреслила контури теології визволення, якими є постать бідняка як суб'єкта цієї теології. Під час зустрічі обговорювалися питання суспільно-економічної ситуації в Латинській Америці та була зроблена спроба пом'якшити радикалізм (в тому числі і марксистський), який був притаманний теології визволення⁶²¹. Під час зустрічі в Пуебло, єпископи звернулися до тематики німецької політичної теології, а точніше есхатології. Не зважаючи на те, що своїм корінням теологія визволення частково походить з західноєвропейської політичної традиції, присутні в Пуебло, не обійшли критикою її засновників – Мольтманна та Метца. На відміну від європейської традиції, теологія

⁶¹⁹ Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, 27.

⁶²⁰ McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 115.

⁶²¹ Christofer Ben Simpson, *Modern Christian Theology* (London: T&T Clark, 2016), 326.

визволення не вважає, що Царство Боже засуджує всі земні політичні форми управління і не представляє його повністю протилежним земному. Царство Боже реалізовується в повсякденному⁶²².

Під час зустрічі був зроблений наголос і на те, що, по-перше, визволення слід розуміти не лише в сакральному сенсі, а й думати про матеріальні наслідки гріху, які загрожують життю, понижують його рівень або знищують його. Мова йшла про соціоекономічне пригнічення та маргіналізацію, які є протилежним «Божій волі на життя людини». Історизація процесу спасіння піднімала два важливих питання: 1) якими були історичні передумови виникнення теології визволення як соціального явища; 2) що історія виникнення теології визволення може розповісти про історичний аспект спасіння в цілому?⁶²³

Висновки до розділу 2

Було досліджено становлення та розвиток латиноамериканської теології визволення і зазначені її ключові представники. З'ясовано, що вивчення історії теології визволення континентальної Латинської Америки, починається з початку XVI ст., що є точкою відліку європейської колонізації американського материка (Нового Світу). В 60-ті роки минулого століття можна було спостерігати політичну радикалізацію континенту, який перетворився на активний фронт антиімперіалістичної боротьби. 60-ті роки були часами, коли, згідно Боффу, потужний вітер відновлення почав дути з церкви. Це включало в себе серйозне переосмислення соціальної місії християн, більша увага надавалась роботі з бідними, зростали освітні програми, почав відчуватися більш серйозний вплив європейської теології,

⁶²² Там само, 326.

⁶²³ Jorge A. Aquino, «Latin American Theologies», у: Miguel A. De La Torre, ed., *Introducing Liberative Theologies* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2015), 5.

з'являлася надія на прогрес та модернізацію.

Доведено, що однією з проблем відставання Латинської Америки, Фукуяма вбачає в занепаді основних базових інститутів. Право власності, правові норми, виборча система (наділена необхідними повноваженнями виконавча влада), представницькі і в той же час ефективні законодавчі органи, політичні партії, які б могли об'єднати в своїх рядах простих виборців та видатних суспільних діячів, незалежна від політичної влади судова система, яка в змозі забезпечити верховенство закону, а також правильне розподілення влади на різних рівнях – національному, регіональному та місцевому. Саме соціальна нерівність є коренем економічної неспроможності Латинської Америки.

Вказано на те, що серед основних представників теології визволення були *Густаво Гутьєррес*, *Хосе Мігуес-Боніно*, *Хуан Луїс Сегундо*, *Леонардо Бофф*, *Йона Собріно*, основною ідеєю яких був девіз «Першочергова увага належить бідним». Зазначено, що за Гутьєррезом, гріх є «порушенням дружби з Богом та іншими і остаточною причиною бідності, несправедливості та гноблення, в яких сьогодні живе людина. Представники теології визволення розуміють гріх не тільки в приватному сенсі, з точки зору егоїзму та індивідуалізму, але з соціальної та економічної перспективи. Спасіння для них – це протест проти зла, яке стоїть за бідністю. Спасіння має справу з Божою дією в історії. Таке розуміння спасіння вказує на те, що Божий заклик до радикального перетворення відноситься не тільки до власного життя, а й до цілісної структури.

Серед основних подій зазначені наступні. По-перше, Другий Ватиканський собор 1962-65. По-друге, латиноамериканська теологія визволення стала більш відомою завдяки події, яка відбулася в колумбійському місті Медельїн у 1968 р. В 1979 році єпископи, під головуванням Йоана Павла II, зустрілися знову. На цей раз в Пуебло,

Мексиці. КЕЛАМ III (1979) остаточно окреслила контури теології визволення, якими є постать бідняка як суб'єкта цієї теології.

РОЗДІЛ 3 КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ТЕОЛОГІЇ ВИЗВОЛЕННЯ ТА ЇЇ ПЕРСПЕКТИВИ У СВІТЛІ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ

3.1. Критика теології визволення радикальною ортодоксією

У відомій книзі французького філософа Жан-Франсуа Ліотара «Постмодерністська умова» є фрагмент, в якому розбирається завдання, що ставлять студентам, які проходять професійну підготовку в сфері освіти. Основна ідея, яку мають засвоїти практиканти, полягає в зміні педагогічних питань. Майбутнім педагогам слід не стільки перейматися питанням «чи правда це?», скільки питанням «чому це служить?» У контексті сучасної меркантилізації галузі знань найчастіше останнє запитання слід прочитувати як «а чи можна це продати?». В контексті підвищення продуктивності воно може звучати так: «чи ефективно це?»⁶²⁴.

Злиденність, корупція, утиски, несправедливість зажди є частиною життя будь-якого суспільства. Нехтування демократичними принципами і правами простих громадян, всевладдя олігархічного класу і вседозволеність дітей заможних батьків, неймовірних масштабів корупція всіх гілок влади і вибіркоче правосуддя, дитяча безпритульність і поголовна робоча міграція, низький рівень медицини і відсутність елементарних соціальних гарантій, абсурдний прожитковий рівень, неконкурентна освіта і багато іншого настільки вкоренилося в суспільстві, що християни вже не приділяють цьому особливої уваги. Коли церква здебільшого мириться з тим, що відбувається в країні, займаючись вирішенням своїх внутрішніх проблем, які здаються їй чимось нагальнішим, ніж те, що відбувається за церковними парканами, це все сильніше підштовхує пригнічений народ до революційного, а значить, насильницького, вирішення проблеми.

⁶²⁴ Жан-Франсуа Ліотар, *Состояние постмодерна* (Санкт-Петербург: Алетейя, 1998), 124.

Є і ті, хто вважає, що теологія визволення, не виправдавши покладених на неї сподівань, віджила своє. Так, наприклад Йоан Павло ще в 1980 р. сказав, що християнське визволення використовує євангельські засоби з їх особливою ефективністю і не вдається ані до якого засобу насилля або діалекти класової боротьби. Наслідки такого типу визволення – повна політизація християнського існування, розчинення мови віри в науки про суспільство та усунення трансцендентного аспекту християнського спасіння⁶²⁵.

Критики релігії кажуть, що церкви в своїй основній масі більше не стоять на боці бідних і практично не піднімають голос за сиріт та вдів. У деяких академічних колах подекують і про те, що вчення Гутьєрреза, Ромеро, Камаро, Боніно, Собріно, Сегундо, братів Бофф так і залишилося всього лише гарною мрією, яка, зіштовхнувшись з жорстокою повсякденною реальністю, так і не змогла знайти свого конкретного історичного втілення. Невдалі революції в Сальвадорі та Нікарагуа, крах «світового» соціалізму в 1989 році і «кінець історії», на перший погляд, швидше доводять перемогу світового капіталізму, а не здійснення заповідної мрії Маркса про комуністичний рай на землі, який характеризувався би зникненням буржуазного класу і об'єднанням всіх людей в єдине соціальне суспільство. З іншого боку, може вся проблема не стільки в безпідставності поглядів теологів третього світу, а в тому, що більшість християнських церков, місій, об'єднань та союзів, в тому числі і в Україні, ніколи не тільки не користувалися принципами, взятими в свій час на озброєння католиками і протестантами Латинської Америки, але навіть не спромоглися глибше познайомитися з цими принципами?

Свою трьохтомну роботу «Історія та політика латиноамериканської теології» директор центру з вивчення релігій та політики в університеті Сент-

⁶²⁵ «Иоанн Павел II. Из выступления перед 150 латиноамериканскими епископами в Рио-Де-Жанейро», у: Н. Н. Поташинская, сост., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы* (Москва: Международные отношения, 1990), 40.

Ендрюс Маріо Агілар починає з опису різних парадигм, що мали місце в теології визволення. Автор зазначає, що ані інтенсивний діалог з п'ятидесятниками, ані сучасні взаємини між церквою та державою не є маркерами контексту в якому здійснюється Божа робота серед латиноамериканців. Навпаки, політична та визвольна теології зустрічаються з новими розмежуваннями в межах соціального контексту, де домінує хаотичне зштовхування протилежностей, які є частиною процесів глобалізації, що співіснують в межах таких сучасних культурних феноменів, як індивідуалізм, гедонізм та консьюмерізм. Автор нагадує, що при зміні контексту, мають змінитися і соціально-теологічні взаємини. Отже, замість того, щоб проголошувати смерть теології визволення, сьогодні потрібно очікувати ще радикальніших дій та критичних рефлексій щодо таких тем, як неоколоніалізм та глобалізація, політика діалогу та антиглобалізаційний рух⁶²⁶.

Коли хтось сьогодні говорить про необхідність актуалізації теології визволення, то він/вона робить наголос на актуалізації діалогу про новий вид політичної теології. Це вже не та теологія, якою вона була у 60–70-х роках ХХ ст. Часи радикального революціонізму і однобокого соціалізму давно минули. Варто погодитися з американським католицьким філософом Майклом Новаком в тому, що представники теології визволення повинні нарешті перейти від лівоцентристських соціальних реконструкцій до християнської духовності⁶²⁷. Нові, більш прогресивні, представники латиноамериканської теології, повертаються до теології як методу, який сам може пояснити навколишню дійсність, включаючи її політичні, соціальні, економічні та культурні особливості. Все більше і більше представників цієї теології розуміють, що останнім притулком пригнобленого, де він знаходить справжнє і повноцінне визволення, стає саме християнська еклезіологія, а не

⁶²⁶ Aguilar, 2.

⁶²⁷ Michael Novak, «Liberation theology-What's left?», у: *First Things*. June/July 1991: <http://www.firstthings.com/article/2007/11/002-liberation-theology-whats-left-41> (дата звернення: 04.04.2017).

марксистська ідеологія. Представник «радикальної ортодоксії» Джон Мілбанк, вважає, теологію визволення «туманною ідеєю»⁶²⁸. Розуміючи, що першочергове завдання цієї теології полягає в пошуку відповіді на питання, де проходить межа між церковним та політичним, в умовах коли потрібно стверджувати істину «християнської спільноти» перед лицем соціальної анархії та легалізованого терору, Мілбанк пише, що далі, в виборі свого методу (марксизму), теологія визволення, усе ж, помиляється⁶²⁹. Помилка полягає в теологічній інтерпретації політичного, яке залишається в пастці «секулярного розуму», де соціальне сприймається як щось зовнішнє по відношенню до церкви. Соціальне в такому випадку виступає автономною сферою, яка не потребує для свого саморозуміння теологічного повороту. Для критики суспільства використовується марксистська ідеологія, що робить теологічну критику не суттєвою⁶³⁰. Отже, пише Мілбанк, теологія визволення, це все що завгодно, лише не істинна теологія політичного⁶³¹, а сам Гутьєррез – в'язень історії, яку модерн розповідає про себе⁶³².

Представник радикальної ортодоксії вважає, що саме церква найкраще за будь що інше «прочитує» людські суспільства. Еклезіологію можна розглядати як соціологію лише в тому випадку, коли еклезіологія – це розмова про становлення реальних історичних церков, а не про умовний церковний ідеал. Отже, мова йде про «християнську соціологію» або про «теологію як науку про суспільство». Вся теологія має зрозуміти себе як свого роду «християнську соціологію» як експлікацію певної соціолінгвістичної практики або переказ цієї практики крізь умови її історичного розвитку⁶³³.

⁶²⁸ John Milbank, *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason* (Second Edition, Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 206.

⁶²⁹ Там само, 207.

⁶³⁰ Там само, 208.

⁶³¹ Там само.

⁶³² Там само, 245.

⁶³³ Там само, 382.

Християнські соціалісти мали б продемонструвати, що основою соціалізму є християнство, однак виконання цього завдання не стало головним пріоритетом представників теології визволення (як і всієї політичної теології в цілому). Замість цього вони зробили ще одну спробу інтерпретувати християнство в термінах домінуючого секулярного дискурсу свого часу⁶³⁴. Мілбанк зазначає, що як політична теологія, так і теологія визволення пишуть свій власний «теологічно-політичний трактат», який представляє собою зазіхання держави на текст Біблії, що знаходиться в руках так званої вселенської Церкви, яка (як всім відомо) за своєю природою завжди загрозувала модерному сприйняттю суверенітету⁶³⁵. Мілбанк категорично не погоджується з бажанням політичної теології та теології визволення дотримання ідеї про те, що теологія, в цілому, «потребує» секулярної соціальної науки. Це завжди призводить до заміни християнського метанаративу (який так в конче необхідний для структури віри) новими модерними наративами, які почали виникати як спроба обмежити саму віру, вказати їй на її (окреме, незначне) місце в соціально-політичному дискурсі⁶³⁶. Розподіл на «лівих» та «правих» є суто модерністськими категоріями⁶³⁷, отже Мілбанк пропонує нову політику «повної трансорганічності», яка б змогла поєднати християнський соціалізм (без посилання на матеріалізм) з «консервативною» критикою модерну. Це така собі версія «лівого» прочитання соціального вчення Католицької Церкви. Отже, пропонується «третій шлях», який лежить поза межами модерністського лівого та модерністського правого дискурсів, на тлі якого і відбувалося визнання ролі кожного і всіх в процесі демократизації⁶³⁸.

Через те, що лібералізм сьогодні знаходиться в стані метакризи, спричиненої економічними та етичними проблемами капіталізму,

⁶³⁴ Там само, 208.

⁶³⁵ Там само, 246

⁶³⁶ Там само, 249.

⁶³⁷ John Milbank, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* (Chichester: Wiley Blackwell, 2013), 261.

⁶³⁸ Milbank, *Beyond Secular Order*, 268.

альтернативою може виступити так звана громадянська економіка (*civil economy*), яка на відміну від корисливого (*self-interest*) лібералізму, засновується на гуманістичних та християнських традиціях (а отже, є дуже близькою до католицького соціального вчення)⁶³⁹. Постліберальна політична економіка, про яку пише в своїй останній книжці «Політика чесноти» Мілбанк, має ґрунтуватися на громадянській довірі. Це така собі «публічна віра» (*fede pubblica*) – універсальне взаєморозуміння, збудоване на щирій любові до спільного добра⁶⁴⁰. Це саме та економіка, яка має слугувати суспільному добру⁶⁴¹. На протипагу до чисто індивідуалістичного та конкуренто-контрактного характеру капіталізму, економіка громадянського ринку (*civil market economy*) є механізмом, який діє в межах співпраці та здорової конкуренції.

Капіталізм – це форма гріха, це форма божевілля, шлях життя, який полонить і руйнує справжні бажання людини, пише професор теологічної етики лютеранської семінарії Даніель Белл у своїй книзі «Теологія визволення після кінця історії». На відміну від капіталізму, християнство розповідає про зцілення і звільнення від шаленого бажання всім володіти і постійно все споживати. Християнство – це терапія, це спосіб життя, що дає можливість проявитися істинному бажанню (*true desire*) людини, яке є не чим іншим, як бажанням пізнати Бога. Християнська духовність лікує капіталістичне божевілля, до тих пір, поки справжнє бажання знов не охопить людину, і вона не стане схожою на те, що на початку було створене Богом⁶⁴². В іншій своїй книзі «Економіка бажання. Християнство та капіталізм в постмодерному світі» Белл пише, що саме християнство є справжньою «економікою бажання» (*economy of desire*)⁶⁴³. Порівнюючи і

⁶³⁹ John Milbank; Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future* (London: Rowman & Littlefield, 2016), 137.

⁶⁴⁰ Там само, 139.

⁶⁴¹ Карл-Хайнц Пешке, *Економіка в світле християнського соціального учения* (Москва: Духовная библиотека, 2008), 13.

⁶⁴² Bell, *Liberation Theology After The End of History*, 3.

⁶⁴³ Bell, *The Economy of Desire*, 127.

протиставляючи капіталізм і християнство, автор показує, що протилежністю капіталізму є не соціалізм, а християнство. Саме християнство виступає в якості альтернативного бачення гуманності, Бога і хорошого життя. З огляду на віру та економіку, з точки зору того, як формується бажання, Белл міркує про конфлікт між різними підходами до бажання. Відштовхуючись від ідей таких постструктуралістів, як Жиль Дельоз та Мішель Фуко, автор висвітлює природу постмодерного світу, який нині має потужний вплив на церкву. Він наголошує на тому, що світова економіка деформує бажання таким чином, що спотворює людські стосунки з Богом і з іншою людиною. На противагу капіталізму, Белл висловлює християнство в термінах іншого бажання, яке побудоване на милосерді й існує за межами капіталізму та соціалізму, філантропії та добробуту.

Мабуть саме тому Джон Мілбанк вважає, що сьогодні потрібно подолати не тільки капіталізм, подолати слід і ліву ідеологію. Обидві ці економічні абстракції не є досконалими і самодостатніми. На якомусь етапі, прихильність до марксизму та лівих ідей повинна привести людину до усвідомлення того, що і вона не є кінцевою відповіддю на проблему бідності, насильства і пригноблення⁶⁴⁴. Маркс запозичив деякі критичні теологічні категорії; християни ж, посилаючись на соціальні та економічні думки цього філософа, лише нагадали про це запозичення.

Однак Мілбанк теж не в усьому правий. Одна з помилок, яку він, а також ті, хто поверхнево знаючись на теології визволення, критикують її за товаришування з марксизмом, перебільшують роль, яку відігравав марксизм та соціальні науки в теології визволення Латинської Америки. Мілбанк, наприклад, не бере до уваги той факт, що деякі аргентинські теологи в своїх працях зверталися саме до філософії Емануеля Левінаса⁶⁴⁵, а не до аналізу Маркса або до надбання соціальних наук. Використовуючи категорії

⁶⁴⁴ «The Future of Political Theologies Debate»: <http://www.youtube.com/watch?v=oz4-s6Oxnus> (дата звернення: 04.04.2018).

⁶⁴⁵ Більше про життя та філософію Левінаса можна дізнатися з його біографії: Анна Ямпольская, *Эммануэль Левинас. Философия и биография* (Київ: Дух і літера, 2011).

Левінаса, такий представник теології визволення, як Енріке Дюссел, у відкрити критикує Маркса та марксизм. Розуміючи той факт, що думка Левінаса дуже сильно пов'язана з юдаїзмом, ми погоджуємося з тим, що особливість Дюссела полягала не в тому, що він піддавався секулярній думці, а в тому, що запозичив свій соціально-теологічний метод з релігії юдеїв. Насправді, представники теології визволення не один раз поверталися в сторону єврейської Біблії заради того, щоб знайти старозавітні приклади визволення⁶⁴⁶. В одній зі своїх статей, яка вийшла через рік після публікації найвідомішої книги Мілбанка, Дюссел, екзаменує зв'язки теології визволення та марксизму, наголошував на тому, що теологія бере свій початок в християнському практиці. Абсолютним центром теології є християнська дія, а не соціальні науки. Іншими словами, Дюссел погоджується з Мілбанком в тому, що не стільки сучасна революційна дія, скільки історична дія християн є найбільш фундаментальною задачею. Пам'ятаємо, що в свій час, наодинці, Дюссел підготував масивну працю з історії церкви Латинської Америки⁶⁴⁷. Можливо це і справедливо, що представники теології визволення не приділяли достатньої уваги отцям церкви або теології середніх віків, однак це не значить, що вони залишили історію церкви поза увагою. Вони лише цікавилися «іншою» історією, яка зосереджується на тому, що є спільним між теологією та соціальними науками. Для теології визволення Бартоломе де лас Касас більше ніж Тома Аквінський виступає прикладом християнського взірця та критичного аналізу дійсності⁶⁴⁸. Різниця між Мілбанком та представниками теології визволення полягає в тому, що вони рефлексують над різними церковними історіями. Те, що з'являється в їх роботах розходиться не тільки в теологічному плані, але й в підході до теми колоніального. Останнє

⁶⁴⁶ Nelson Maldonado-Torres, «Liberation Theology and Search for Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity», у: Ivan Petrella, ed., *Latin American Liberation Theology* (New York: Orbis Books, 2005), 45.

⁶⁴⁷ Enrique D. Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492–1979)* (Grand Rapids: Eerdmans Pub Co., 1982).

⁶⁴⁸ Maldonado-Torres, 45.

залишається прихованим від Мілбанка та всієї радикальної теології в цілому⁶⁴⁹. Теологія визволення не орієнтована повністю на європейську теологію інтегралізму. Вона використовує соціальні науки для того, щоб прояснити за допомогою теології логіку, якою керувалася церква Латинської Америки протягом історії. Замість того, щоб просто інтерпретувати християнство в термінах домінуючого сучасного секулярного дискурсу, латиноамериканці включили соціальні науки в теологічні рамки. Ці рамки були задані історичним контекстом колоніального періоду⁶⁵⁰.

Ще однією «помилкою» Мілбанка в його критиці теології визволення є те, що він покладає надію на постмодерністську філософію, намагаючись, за її допомогою, розвінчати ідею «секулярного», за яку так сильно тримається вся західна культура. В той час, коли постмодернізм намагається роз'яснити існуючі проблеми з «секулярним розумом», він не викриває проблематичні аспекти «євроцентричного розуму». Отже, постмодернізм був не в змозі побачити або розпізнати риси колоніалізму. Для Мілбанка ж, є тільки одна головна історія епістемології – це християнська теологія в поєднанні з західним секулярним *раціо*, теологи визволення вважають, що як секулярний розум, так і теологічний дискурс можуть разом (помилково) керуватися колоніальною логікою⁶⁵¹.

Питання, чи варто списувати марксизм та ідеї соціальної революції повністю з рахунків, залишається відкритим. Теорія та практика соціального спротиву залишаються всього лише одним з (додаткових) методів в боротьбі проти гноблення панівних класів і завжди може бути залученим до революційної справи, коли це знадобиться. Критики можуть сказати, що тут вбачається така собі вибіркова етика. Вони звинувачують теологів визволення в тому, що її представники, ніби й за революцію, і, в той же час, проти неї. Виникає резонне питання: як принцип «підстав і ліву щоку»

⁶⁴⁹ Ibid.

⁶⁵⁰ Там само, 46.

⁶⁵¹ Там само, 47.

(Мт. 5:39) поєднується з принципом «око за око, зуб за зуб» (Лев. 24:20)? Як те, що за своєю природою є ненасильницьким, може використовувати насильницькі методи задля досягнення своїх цілей? Згадаймо приклад Ісуса, який завжди реагував по ситуації. Ось Він каже; «Хто вдарить тебе в праву щоку твою, підстав йому й другу» (Мт. 5:39), а коли під час суду один із релігійних служителів б'є Його по щоці, Ісус не підставляє іншу щоку, а відповідає йому: «Що ти б'єш Мене?» (Йн. 18:22–23). Саме тому, в деяких випадках можна вчинити по-одному, а в деяких по-іншому. Може виникнути ситуація коли доводиться обирати поміж двох зол найменше. Іноді принципи пацифізму не працюють і доводиться найменшим насильством боротися з насильством більшим. Меншим злом долати зло більше. Прикладом цього служить діяльність німецького теолога, пастора і одного з батьків секулярної теології Дитриха Бонгеффера, який брав участь в русі Опору, намагаючись з однодумцями усунути Гітлера фізичним шляхом⁶⁵².

Повертаючись до християнської духовності, про яку говорить Новак, слід погодитися з тим, що вона, перш за все, повинна відроджувати еклезію, а не асоціації індивідуумів, про яких писав Маркс у своєму «Маніфесті Комуністичної партії»⁶⁵³. Тільки церква може (має) бути справжнім вираженням соціального осередку суспільства. Вона не тільки здатна (має) показати приклад щасливої християнської сім'ї, але й несе в собі весь потенціал, аби показати приклад справедливих товарообмінних відносин, взаємної соціальної підзвітності і вірність політичній програмі під назвою «Царство Боже»⁶⁵⁴. Однак варто нагадати, що перед тим, як це станеться, християнським служителям варто переглянути повсякденну практику своєї церкви, яка дуже часто є частиною соціально-економічних структур, що пригнічують людську гідність і нехтують елементарними правами людини.

⁶⁵² Див.: Ерік Метаксас, *Бонгьоффер: пастор, мученик, пророк, змовник – праведник проти Третього Рейху* (Київ: Книгоноша, 2016).

⁶⁵³ Маркс; Енгельс, «Маніфест Коммунистической партии».

⁶⁵⁴ Novak, *Liberation Theology-What's left?*

3.2. Теологія визволення і сучасні виклики

Ключові роботи з теології визволення показують те, що теологія в цілому, перш за все це практична дисципліна. Велика кількість авторів вказує на існування принаймні двох кроків, які допомагають адаптувати деякі принципи цієї теології в повсякденному житті. Першим таким кроком є особиста ідентифікація себе з бідними й пригнобленими верствами населення шляхом прийняття їх сторони та завдяки проголошенню надії у часи безнадії. Другий крок полягає в участі у потребах людей та боротьбі на боці цих людей. Теологія визволення запрошує сьогодні християн використовувати визвольну «мову» в політичних, економічних, соціальних і релігійних дискурсах, які і є тими полями на яких відбувається боротьба за людську свободу та гідність. Гутьєррез, в свій час писав, що прихильність до процесу визволення все частіше спостерігається в церквах та в інших місцях, в різних формах, з різним ступенем інтенсивності⁶⁵⁵.

Тут слід перейти безпосередньо до базового розуміння самої природи теології представниками теології визволення. Незважаючи на те, що ця теологія має ряд невирішених питань і критичних зауважень, практична частина цього теологічного напрямку заслуговує на окреме серйозне обговорення⁶⁵⁶. В одній, досить давній, але все ж актуальній статті «Дістань свою віру з шафи» («Get Your Faith Off the Shelf») зустрічаємо важливий коментар на головну книгу Гутьєрреза. Автор зазначає, що книга перуанського священика закликає християн вийти за межі звичайного способу мислення (теоретичної теології) і прийняти новий спосіб мислення (практичну теологію)⁶⁵⁷. Одного разу Леонарду Бофу поставили питання: «Чи може теологія визволення, яку ви розробляєте, мати застосування в такій країні, як Франція?». Його відповідь була наступною:

⁶⁵⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 79.

⁶⁵⁶ G. West, «The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology», у: C. Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition, 2007), 15.

⁶⁵⁷ L. Cunningham, «Get Your Faith Off the Shelf», у: *U.S. Catholic* (May 1997: 62, 5), 10.

Політичні і соціально-економічні умови різні. Але що таке теологія визволення? Це критичні роздуми про практичну діяльність християн, організованих в низових громадах. Саме ця практика є первинною; теологія лише вторинна і може розвиватися тільки в середині цих вимог і цих народних рухів. В Бразилії народ шукає справедливості, їжі, житла, землі, шукає загальних благ, в яких йому відмовляють. В Європі, у Франції, умови інші. Але народні рухи існують: боротьба проти безробіття, за роззброєння, за права жінок, на захист природи, проти ядерної небезпеки і т. д. Теологія визволення може розвиватися тут, виходячи з цих передумов. Але я знову повторюю, що теологія визволення є лише вторинною стосовно практики визволення народу⁶⁵⁸.

Теологія визволення не намагається зробити «бідних багатими або багатих бідними»⁶⁵⁹. Швидше за все – вона скеровує всіх людей, у напрямку нових способів бути людиною⁶⁶⁰. Кожний, хто уважно ознайомиться з ідеями Гутьєрреза, буде мати шанс сприйняти його думки в якості відповідного рішення багатьох сучасних конфліктів. Теологія за визначенням більшості латиноамериканських теологів має бути контекстуальною, іншими словами, відповідати культурі. Тільки так вона стане зрозумілою поза історичними і культурними обставинами, в яких знаходиться той, хто займається теологією. Тому теологія, як вже не одноразово підкреслювалося, відповідно до цієї парадигми, завжди повинна розглядатися в соціально-історичній ситуації, а не окремо від неї⁶⁶¹.

Завдання теолога, який займається дослідженням та застосуванням біблійних текстів, полягає в тому, щоб виокремити з тексту Святого Письма практичну складову і втілити її у своєму певному соціальному контексті.

⁶⁵⁸ Леонардо Бофф, «Моя роль християнина...», у: Поташинская, Н. Н., сост., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы* (Москва: Международные отношения, 1990), 148.

⁶⁵⁹ *Chorr*, 409.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Dygness*, 86.

Практична складова це, перш за все, трансформація суспільства в більш справедливе заради встановлення миру і справедливості між людьми⁶⁶². Теологічна істина, яка виражена в Біблії, в такому разі, є не просто теоретичною, але функціональною та практичною. Вона підштовхує віруючих до певних кроків, які, в свою чергу, спонукають до змін як свого власного життя, так і правил функціонування всього суспільства.

Перуанський теолог Самуель Ескобар пише: «Ми надто довго були теологами «церковних лавок»; сьогодні прийшов час стати теологами, що «йдуть конкретним практичним шляхом»⁶⁶³. Це означає, що теологія має бути активною, а не пасивною. Простіше кажучи, тексти представників теології визволення розповідають про те, що досить сидіти, потрібно рухатися. Апостол Йоан пише: «Діточки, любімо не словом, *ані язиком, але ділом та правдою!*» (1 Йн. 3:18). Ідея, яку бажає розкрити учень Христа, виражається за допомогою грецького слова *praxis*. Тут слід згадати, що після третьої конференції латиноамериканських теологів, яка відбулася в мексиканському місті Пуебло (1979 р.), було проголошено, що теологія обов'язково має бути явлена в конкретних громадах, які функціонують на перетині віри та життєвого досвіду, деь посередині між Словом Бога та соціальними зобов'язаннями. Така єдність є прикладом християнського життя, образом та логічним наслідком правильного розуміння таїни вочленення Христа⁶⁶⁴. За Гутьєррезом, проповідь універсальної істини, яку Бог явив людству, включає в себе переміну, що відображається в простій істині: «Йти проти всякої несправедливості, привілеїв, пригноблення і вузького націоналізму»⁶⁶⁵. Розуміння того, що теологія має бути практичною, підводить до другого твердження – теологія має бути сучасною, такою, що відповідає сучасному контексту. Вона повинна знайти своє застосування в

⁶⁶² Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 31.

⁶⁶³ Escobar, *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*, 86.

⁶⁶⁴ Puebla Documents, par. 261, 2, у: Escobar, *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*, 44.

⁶⁶⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 135.

повсякденному житті. Теологічна задача в даному випадку є відповіддю на головне герменевтичне питання про те, що Біблія вчить нас сьогодні?⁶⁶⁶

Звичайно, християни повинні вивчати історичну теологію, щоб побачити, як протягом століть теологи розробляли різні догмати. Також потрібно орієнтуватися в систематичній теології, аби знати тонкощі тієї чи іншої доктрини й те, як вони пов'язані між собою. Кожному християнину потрібна біблійна теологія, яка знається на вченні тієї чи іншої книги Писання. Систематична теологія допомагає впорядкувати головні теми Біблії. Але попри це, теологія повинна мати свій власний сучасний додаток. Врешті, кому потрібна теологія, яка не може бути застосованою в тому чи іншому соціальному контексті? Найчастіше, суто теоретична теологія – це безплідна теологія. Можна, разом з Гутьєррезом, сказати, що теологія, яка не відповідає часу, є помилковою теологією⁶⁶⁷.

Теологія, яка бажає залишатися актуальною, має зосередити свою увагу на застосуванні біблійних істин в тих чи інших сучасних умовах. Перш за все, теологією є те, що працює. Все інше теж необхідне, але це інше є теоретичним дискурсом ціна якого – лише раціональне знання, яке, дійсно, спроможне привести нас до більш поглибленого розуміння Бога, але неспроможне змінити навколишній світ. Прийняти виклик реальних проблем сучасної культури і докласти всіх зусиль для того, щоб їх вирішити, і є головним завданням теології. В такому разі теологічний виклик полягає в тому, щоб мати справу з реальними питаннями, які циркулюють в сучасному суспільстві. Постійно реагувати на конфліктні ситуації, вирішувати нагальні проблеми, застосувати біблійний текст до першочергових питань людства – ось чим слід перейматися сучасному теологу. Теологія має бути ні чим іншим як критичним осмисленням життя суспільства та дії Церкви⁶⁶⁸. Такий підхід вказує на різноманітність сучасної пастирської діяльності. Одні й ті ж

⁶⁶⁶ W. Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 23.

⁶⁶⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 10.

⁶⁶⁸ Ibid.

дії священнослужителя можуть бути виражені в різних формах, різних контекстах і за допомогою різних методів.

Наприклад, з одного боку, молитися за владу є правильним християнським обов'язком, а з іншого боку – також правильно й не забувати про свій громадянський обов'язок, впливати на цю саму владу, через участь у мирних акціях протесту, направлених проти всякої форми несправедливості та пригноблення. Досить просто молитися за царів та властителів світу та проповідувати при цьому відсторонені від конкретного життя слова з Біблії. З часом ті, хто моляться визнають, що можна додати до своїх молитв та проповідей акт солідарності з тими, хто живе під гнітом цих царів та властителів. Така солідарність може проявлятися через участь у мирних маніфестаціях та небайдужому ставленні до пригноблених прошарків суспільства.

Теологія визволення вказує на те, що одна з першочергових задач церкви сьогодення полягає в ототожненні себе з бідними й пригнобленими людьми. Вкрай важливим є потреба встати на бік тих, хто борючись за свободу та проходячи через процес визволення, безвинно страждає. Є багато аргументів на користь активної соціальної позиції християнина, але слід вказати лише на те, що віруючі у Христа не можуть не пам'ятати про взаємозалежність надії та свободи, що нерозлучно пов'язані між собою на сторінках біблійної історії. Свобода є етичним вираженням стану людини, яка надіється⁶⁶⁹. Безнадійний стан, а також стан, у якому людина покладає свою надію на щось чи на когось, може повністю зрозуміти тільки людина, яка сама пройшла через процес визволення. Цей процес є шляхом від безнадії до сповнення Божої обітниці⁶⁷⁰.

Церкви Латинської Америки є тут дуже гарним прикладом. Спільноти християн являють собою місце, в якому люди можуть зустрічатися в атмосфері поваги і де створюються всі умови для зростання персональної та

⁶⁶⁹ J. Ellul, *Hope in the Time of Abandonment* (New York: The Seabury Press, 1977), 239.

⁶⁷⁰ Ibid.

колективної віри⁶⁷¹. Свого часу Церква свідомо будувалась на таких засадах. Це була відповідь поширеному стану пригноблення, тому що ЗМІ піддавалися цензурі і залякуванню, уряди і армії нав'язували свою ідеологію національної безпеки, громадян обмежували в праві проголошувати істину Євангелія. В ситуації, яка протирічила базовим гуманістичним засадам і майже не давала можливості паростку віри пробитися на волю, основне послання теологів Латинської Америки полягало в тому, що церква має змінитися⁶⁷².

Зазвичай традиційна догматика вчить, що християни мають проголошувати есхатологічну надію, яка полягає в «найближчому» поверненні Ісуса. Ця надія зосереджена на тому, що одного дня настане час, коли все людське відчуження і все вселенське зло, фізичне або моральне, будуть подолані, а такі наслідки гріха, як ненависть, розділення, біль і смерть будуть повністю і назавжди знищені⁶⁷³. Бофф писав, що поки людство живе на цій землі, основним пріоритетом має бути не стільки трансцендентна есхатологічна (віддалена в часі і просторі) надія, а більш іманентна надія, яка по суті є політичною надією⁶⁷⁴. Церкви Латинської Америки стали місцем, де бідні люди могли сказати своє слово і де вони мали змогу почути, що Бог знаходиться на їхньому боці вже сьогодні⁶⁷⁵. Представники теології визволення наголошують: людство шукає не тільки майбутньої (есхатологічної) надії, але й чогось дуже схожого на те, що сам Христос казав про вічність, яка, за Його словами, є теперішнім проявом майбутнього, і в кінцевому підсумку, орієнтується на насущні потреби людей⁶⁷⁶. Надія, яку церква має проголошувати для цього світу, полягає в можливості жити з радості в краще майбутнє вже тут і вже зараз. Як пише євангеліст Матей, «блаженні засмучені, бо вони будуть утішені» (Мт. 5:11). І дивно, що

⁶⁷¹ Berryman, 100.

⁶⁷² Там само.

⁶⁷³ Boff, *Jesus Christ Liberator*, 52.

⁶⁷⁴ Там само, 292.

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ Herzog, F., *Liberation Theology* (New York: The Seabury Press, 1972), 10.

майбутнє починається вже сьогодні⁶⁷⁷. Вже сьогодні церква повинна бути солідарною з пригнобленими людьми і проголошувати сьогоднішню надію всім беззахисним і стражденним.

Саме тому, коли небайдужі християни загострюють свою увагу на проявах бідності, різноманітних формах страждань, антигуманному характері пригноблення, вони тим самим роблять акцент на іншій стороні християнської надії. Протягом багатьох років християни вважали що всі, як позитивні, так і негативні соціальні та економічні умови людства є не чим іншим, як проявом Божої волі. Хтось може сказати, як таке може бути, що волею Бога теологи вважають ситуації, коли більшість дітей Божих страждає?⁶⁷⁸ Зважаючи на те що це складне теологічне, а значить, і спірне, питання, слід поставити зустрічне питання. Як може бути волею Бога ситуація в якій Церква слідує диктаторським законам, що проголошені тим чи іншим провладним політиком? Така церква стає неефективною для забезпечення в суспільстві змін на краще⁶⁷⁹. Вона стає «теплою», а отже не придатною до вживання. Спільнота християн в такій ситуації є пасивною, як Лаодикійська церква: «Бо ти кажеш: Я багатий, і збагатів, і не потребую нічого. А не знаєш, що ти нужденний, і мізерний, і вбогий, і сліпий, і голий!» (Од. 3:17).

Церква як інститут, встановлений Богом, має пам'ятати про свою відповідальність у справі проголошення Божого Слова в цьому світі. Сучасним викликом для церкви є питання про те, як християни можуть бути істинними вісниками царства Божого в будь-якій життєвій ситуації? Ця проблема безпосередньо пов'язана з питанням про те, що вони можуть зробити для своїх співгромадян і з чого має починатися місія. Для християн дуже важливо зрозуміти, що можна почати з дрібних речей, з того, що знаходиться в межах нашої досяжності. Ісус вчив, що основний обов'язок

⁶⁷⁷ Там само.

⁶⁷⁸ Там само, 28.

⁶⁷⁹ Richard Batey, *Jesus and the Poor* (New York: Harper & Row, 1972), 76.

віруючої людини – діяти (Мт. 25). Іншими словами, щоб бути посланником Царства, слід не стільки брати участь у складних теологічних проектах, скільки чинити за своїм християнським переконанням у «своїх» географічних локаціях: вдома, на роботі, у школі, в транспорті, у спілкуванні з сусідами. Слід залишатися відкритими і використовувати будь-яку можливість, яка може проявитися тут і зараз. Саме такі маленькі кроки і актуалізують християнську віру в служінні іншим⁶⁸⁰. Це може бути також участь у ненасильницьких акціях протесту проти несправедливості, бідності і пригноблення, чи виражене в конкретних діях співчуття тому, хто страждає поруч.

Існує велика небезпека того, що церква, виконуючи замовлення існуючих потреб людства, стає просто ще однією громадською організацією. Прикладом може бути ситуація, в якій церква, зіштовхуючись з реальними проблемами суспільства, включає захисний механізм і несвідомо відмовляється піклуватися про так звані «столи» (Ді. 6:2), що втілюють в собі служіння «найменшим з братів Христа» (Мт. 25). Це призводить до втрати християнами власної ідентичності і перетворення їх на ще одну соціальну групу замкнену в собі. В такому випадку намагання вирішити цю ситуацію за допомогою ще наполегливішої проповіді Євангелія не є ефективним методом. Чому так? Бо зазвичай Слово Боже в житті людини реалізується в актах служіння. Навіть склянку холодної води, подану спраглий людині, можна вважати виконанням заповіді Божої. Отже, Церква повинна зробити Слово дієвим в актах любові. Потрібно перейти від ортодоксії до ортопраксії. Вчення і служіння Ісуса є найкращим прикладом такого переходу⁶⁸¹.

Сьогодні ще є церкви, які не вважають, що політичні події їх не стосуються. З іншого боку, представники теології визволення навпаки бачать одним із головних завдань церкви конкретну відповідь на виклик політичних систем у тих країнах, де злиденність та соціальну несправедливість можна

⁶⁸⁰ O. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America* (Amsterdam: Rodopi, 1976), 192.

⁶⁸¹ Batey, 76.

розгледіти неозброєним оком. Дехто вважає, що кидати виклик антигуманній політичній гідрі (такому собі сучасному левіафану) не є основним покликанням церкви, але є і ті, хто навпаки думає, що це є одним з її головних завдань церкви у цьому світі. І ось просте пояснення цьому. У своїй молитві, про яку читаємо в 17 розділі Євангелія від Йоана, Ісус не просить Отця Небесного, щоб Той забрав тих, які вірують в Нього, з цього світу, де кожен день вони змагаються з силами зла. Він просить Отця надати Своїм учням таку єдність, яку мають Син та Отець і яка допоможе їм виконати свою місію у цьому світі.

Гутьєррез пише, що в контексті Латинської Америки бути церквою, значить зайняти чітку позицію по відношенню до справжнього стану соціальної несправедливості, а також бути відкритим до революційного процесу, докладаючи всіх зусиль в боротьбі з несправедливістю й прагнути побудувати більш людяне суспільство на землі⁶⁸². Прийняти сторону бідних та пригноблених значить не тільки нагодувати їх хлібом і дати притулок, а й прийняти естафету постійно триваючої революційної боротьби проти влади, яка породила і підтримує закони сучасного несправедливого суспільства⁶⁸³. Може, істинна єдність і проявляється тоді, коли Церква займає конкретну позицію не тільки в служінні один одному, але й в служінні цьому світу?

Щодо революційних дій, то тут слід ще раз згадати приклад Книги Вихід, в якій «вихід є чимось більшим ніж просто історією визволення Ізраїлю з неволі»⁶⁸⁴. Як було зазначено, ця книга – вічний міф, зміст якого полягає в тому, щоб раз за разом переповідати людству про те, що таке «рабство» і як людська душа прагне з нього вирватися, в якій би формі воно не постало. Як влучно в свій час написав Гутьєррез,

⁶⁸² Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 151.

⁶⁸³ M. Reel, «An Abiding Faith in the Liberation Theology», у: *Washington Post Foreign Service* (Monday, May 2, 2005): 12.

⁶⁸⁴ R. Enns, «Exodus», у: T. Alexander; B. Rosner, eds., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 146.

новим у Латинській Америці є звісно не злидні, не пригноблення, не ті труднощі, через які проходять бідні, не їх боротьба с труднощами. Новим є те, що бідні стають все більш свідомими відносно своїх прав та свобод і все це завдяки впливу Євангелія на їх життя. Важливо зазначити, що тут йдеться не просто про одноразову подію, а про процес, що триває⁶⁸⁵.

Таким чином, теологія визволення закликає застосовувати мову визволення не тільки в релігійній сфері, але й в політичному, економічному та соціальному контекстах. Основною причиною цього є бажання провести соціальні реформи та зміни в різні сфери нашого повсякденного життя. Багато ідей теології визволення можуть бути сприйняті християнами як фундамент для цивільних прав громадян. Теологія визволення включає: знищення рабства, захист праці, допомогу фермерам, охорону навколишнього середовища, права жінок, дітей та інвалідів, врахування прав етнічних (та сексуальних) меншин та інше⁶⁸⁶.

Найпростіший, і мабуть, найкращий, шлях, яким можна продемонструвати головну заповідь Христа «любити свого ближнього» – це дати спраглому чашку води в ім'я Ісуса. Розподіляти їжу чи давати воду сьогодні вже є політичним актом, за яким стоїть, в тому числі, і бажання трансформувати суспільство, зазвичай збудоване заради збагачення декількох можновладців, які привласнюють національні джерела прибутку. Трансформація такого становища має призводити до радикальних змін на засадничому рівні всього суспільства⁶⁸⁷. Ще в 2005 році Бофф наводив таку статистику:

⁶⁸⁵ Gustavo Gutiérrez, «Liberation Theology», у: *Theology Digest*. Vol. 35, № 1 (Spring 1988): 34.

⁶⁸⁶ W. Gentz, «Liberation Theology», у: W. Gentz, ed., *The Dictionary of Bible and Religion* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 615.

⁶⁸⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 116.

П'ятсот мільйонів людей не доїдають; для одного мільярда шестисот мільйонів людей середня тривалість життя станоаить менше шістдесяти років (коли людина в одній з розвинених країн досягає віку сорока п'яти років, це зветься середнім віком, в більшості ж країн Африки або Латинської Америки людина має небагато шансів дожити до цього віку); один мільярд людей живе в умовах абсолютної бідності; один мільярд п'ятсот мільйонів людей не мають доступу до базових медичних послуг; пів мільярду людей не мають взагалі, або мають лише тимчасову роботу, з доходом на душу населення менш ніж \$ 150 на рік; понад вісімсот мільйонів є неписьменними; два мільярди не мають постійного харчування та вільного доступу до питної води⁶⁸⁸.

З одного боку ситуація з кожним роком стає ще гіршою, з іншого боку, це підштовхує теологію не стояти на місці, а постійно кидати виклик новим глобальним соціальним проблемам. Любов до Бога означає вчинення справедливості (Єр. 22:13–18)⁶⁸⁹. Коли хтось запитує про те, що значить пізнати Бога? Це значить «чинити суд і правду», а також «розбирати справу бідного й убогого» в повсякденному житті. І навпаки, що значить не знати Бога? Це означає «повернути серце тільки до своєї користі і до пролиття невинної крові до того, щоб робити утиск і насильство», «побудувати дім свій неправдою і світлиці свої беззаконням», та «примусити ближнього свого працювати задарма і не віддавати йому платні його»⁶⁹⁰.

Звичайно, що соціальне Євангеліє, яке є ідеалом демократії і свободи особистості, знаходиться в конфлікті з реаліями несправедливих й жорстоких структур сучасного суспільства. Є сумніви стосовно того, що будь-яка релігійна партія чи церковна деномінація може встановити світовий соціалізм чи демократію, але не слід сумніватися у тому, що християни

⁶⁸⁸ Boff, *Introducing Liberation Theology*, 2–3.

⁶⁸⁹ McAfee Brown, 90.

⁶⁹⁰ Там само, 67.

повинні боротися за мир, справедливість і свободу в тих країнах, де вони проживають. Можна використовувати слова Ісуса, що «Царство Моє не від світу цього: якби від світу цього було Царство Моє, то слуги Мої змагалися б за Мене, щоб Я не був виданий юдеям; але нині Царство Моє не звідси» (Йн. 18:36), аби показати, що це не наше завдання боротися за цінності цього світу. Але в той же час слід замислитися і над тим, як потім уникнути «ситуації гріха», або, краще сказати, «ситуації соціального гріха»? Якщо гріх зіпсував людські соціальні структури і проявляється через несправедливість в державних системах, то християни покликані відновити ці структури, повернути їх у відповідність до Божих законів, дати шанс теологічним інтерпретаціям втілитися в соціальній реальності⁶⁹¹. Якщо хоча би деякі з них не будуть зневажати цим, то церква загалом ще з більшим натхненням почне шукати Божої справедливості для будь якої несправедливої ситуації⁶⁹². Методистський пастор Еміліо Кастро запитує: «Що є основним посланням, який ми повинні проповідувати нашим людям сьогодні?»⁶⁹³. Відповідь проста: це послання справедливості, надії і визволення.

3.3. Перспективи теології визволення

Теологія визволення сьогодні переживає значні зміни і перебуває в пошуку нових шляхів свого втілення не тільки в Латинській Америці, а й в інших частинах світу. Сьогодні варто говорити про те, що церкви мають серйозно зайнятися теологією і приділити особливу увагу соціальним аспектам Євангелія. Християнська теологія, за словами Мілбанка, це, не що інше, як еклезіологія⁶⁹⁴. Церква як в Україні, так і за її межами, повинна серйозніше поставитися до проблем несправедливості і утисків, вона має стати на бік знедолених і бути піонером в справі передвістя всякого роду

⁶⁹¹ Gutiérrez, «The Violence of a System», 94.

⁶⁹² Conn, «Theologies of Liberation: An Overview», 346.

⁶⁹³ Ibid.

⁶⁹⁴ «The Future of Political Theologies. Debate».

визволення: економічного, соціального, політичного, яке є аспектами духовного визволення. Поза всяким сумнівом, оновлена церковна теологія визволення здатна запропонувати свою оригінальну відповідь на соціальні проблеми українського суспільства і має можливість досягти конкретного успіху у вирішенні духовних, а відтак, і соціально-політичних проблем.

Справжнє економічне або соціальне визволення може бути остаточно досягнуте тільки в світлі нарративу, представленого в Святому Письмі. Необхідно лише по-новому перечитати Євангеліє і подивитися на Христа як на релігійного реформатора тієї соціальної реальності, в якій Йому довелося народитися та жити. Його пророче служіння, проголошення принципів Царства Божого, а також ототожнення себе зі знедоленими та пригнобленими, дають можливість по-новому подивитися на місію, як на солідарність з відторгнутими цього світу. Для того, щоб уникнути залежності від секулярних соціальних теорій, які однобічно пояснюють існуючу реальність, медитацію над текстом Біблії не потрібно обмежувати дуалістичним світоглядом, або шукати в ній відповіді лише на духовні питання. Мойсеєві, Ісаї, Ісусу, Павлу, Йоану завжди є що сказати про те, як жити в соціумі і як чинити в полісі. При вивченні тексту Біблії потрібно не тільки виокремлювати повчання, приміром, про необхідну сталість в молитві і заклик про (обов'язкове) відвідування релігійних зборів, але і робити наголос на заповіді про справедливе поводження зі своїм сусідом і вчасну сплату зарплатні найманому працівнику.

З іншого боку, тим, хто симпатизує теології визволення, варто не забувати, що крім бідних існують й інші групи знедолених. Один з центральних принципів соціального вчення Католицької Церкви, взятий на озброєння Гутьєррезом, що звучить, як «переважний вибір на користь бідних», сьогодні має бути заново переглянутий. У суспільстві, в якому жодний клас не може стати уособленням історії, перевага повинна віддаватися всім без винятку пригнобленим класам (жінкам, людям похилого

віку, інвалідам, безхатченкам, тощо). Церква є не тільки церквою бідних, як про це заявив у вересні 1962 року папа Йоан XXIII, а ще й церквою тих, кому відмовили в роботі, тих, хто живе в підвалах, хто не має можливості отримати якісну освіту, сидить у в'язниці, лежить в шпиталях або перебуває в сексуальному рабстві. Сьогодні думки теологів визволення не є просто музейною спадщиною, вони виступають галереєю живих ідей, які тим чи іншим чином впливають на теологічний дискурс сьогодення й кидають виклик сучасним мислителям. Зазначені вище ідеї вимагають не ізольованого, а отже не архаїзованого аналізу, а скоріш демонстрації їхніх евристичних можливостей при інтерпретації актуальних соціально-політичних проблем суспільства. Як пише гарвардський професор Гарві Кокс в свої книзі «Майбутнє віри», теологія визволення – це не просто критична теорія або політичний рух, який використовує релігійну мову, це – глибоко релігійний рух з політичними підтекстами. Це також не теологічний тренд чи школа думки, як, наприклад, «неотомізм» ХХ ст., який був представлений Жаком Марітенем (1882–1973), або як «неоортодоксія» Карла Барта (1886–1968). Теологія визволення зі своїми ідеями та теоріями, презентує новий повноцінний підхід в теології⁶⁹⁵. Як вже було зазначено, теологія визволення виникла в латиноамериканському контексті саме тому, що бідні подивилися на свої злидні через призму особистої віри і на свою віру, через призму злиднів⁶⁹⁶.

Духовно та інтелектуально зрілі християни обов'язково мають взяти на озброєння нехай не всі, але точно ключові ідеї теології визволення. Відчуття солідарності з пригноченими та бідними, а також відданість загальноприйнятим ідеям визволення просто не може залишити осторонь тих, хто серйозно відноситься до християнської віри та моралі. Зважаючи на те, що основоположними правами людини, які притаманні цивілізованому суспільству, є право на життя, право на свободу думки, свобода слова,

⁶⁹⁵ Cox, 190.

⁶⁹⁶ Там само, 194.

свобода вільного волевиявлення, свобода пересування, тощо, кожний християнин має докласти максимум зусиль для реалізації волі Божої на землі в соціальному, економічному та політичному вимірах.

Сучасний аргентинський релігієзнавець Іван Петрелла в своїй статті «Латино-американська теологія визволення: минуле, сучасне, майбутнє» пише про те, що ця теологія є найважливішою теологічною течією ХХ ст.⁶⁹⁷ Актуальність теології визволення дуже гарно представлена і в його інших книгах: «Відродження теологій визволення. Моделі для двадцять першого століття»⁶⁹⁸, «Теологія після кінця історії»⁶⁹⁹ та «Майбутнє теології визволення. Аргумент та маніфест»⁷⁰⁰. Перелічені джерела зазначають, що теологія визволення сьогодні не тільки повертає собі роль однієї з провідних теологій сучасності, але й входить в свою нову фазу. Сьогодні хто тільки не говорить про смерть історії, смерть Бога, смерть суб'єкта. Розмови про смерть теології визволення є здебільшого перебільшеними. Зазвичай, темою смерті теології визволення переймаються ті, хто наочно не зіштовхувався з цією теологією, або хто від початку став на шлях упередженості – підхід, де присутнє бажання бачити теологію визволення мертвою. Є і ті, хто кажуть, що теологія визволення не померла, але вона тотально хвора, знаходиться в кризі, не здатна вже піднятися зі свого смертного ложа і повернути собі минулу славу. Врешті-решт, знаходяться і ті, хто намагається рефлексувати на тему вдосконалення теології визволення та міркують про її оновлену версію.

Можна поставити слушне запитання про те, а чи взагалі сьогодні можливо говорити про теологію визволення? Може, як мексиканський філософ Енріке Дюссел в своїй книзі «Етика визволення» слід запитати, а чи на часі сьогодні ще вести розмову про якесь там «визволення»? Вже відбулося падіння Берлінського муру, розпад Радянського Союзу, колапс

⁶⁹⁷ Petrella, *Latin America Liberation Theology: Past, Present, Future*, xi.

⁶⁹⁸ Cooper, *Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-First Century*.

⁶⁹⁹ Bell, *Liberation Theology After the End of History*.

⁷⁰⁰ Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*.

соціалізму в Східній Європі, поразка санжинізму. Чи потрібно ще боротися за визволення в часи так званого тріумфу неоліберальної догматики та транснаціонального капіталізму глобальних процесів? Що саме спонукає знов і знов повертатися до таких тем, як марксизм, неомарксизм, дискурсивна етика, ліберальна політична філософія, неопрагматизм, аналітична метаєтика мови та «кінець історії»?⁷⁰¹

Академічний інтерес до теології визволення не зменшився, а теза про те, що вона сама не виправдала очікувань, які на неї були покладені, не надто об'єктивна. Є інший підхід, який полягає в тому, що тільки в одній Канаді та США за останні роки було захищено більше 600 дисертацій з теології визволення. Більше того, є всі підстави вважати, що теологія визволення є однією з найбільш важливих теологічних течій другої половини ХХ і початку ХХІ століття. За рахунок старих і нових соціальних теорій все більше і більше людей, які симпатизують лібералізму, приходять до викриття справжнього обличчя капіталізму, за яким завжди мусить стояти економічне і політичне насильство, бо тільки через недоїдання одних інші можуть задовольнити свої безмежні споживчі потреби. Так звана система максималізації прибутку часто славиться придушенням людських чеснот, соціальною несправедливістю та зневагою до образу Божого в людині.

Сьогодні теологи та філософи все частіше цікавляться ліворадикальними ідеями, а постколоніальні теорії не залишають сумніву в тому, що рано чи пізно сучасні імперії таки впадуть. Що прийде їм на заміну, спрогнозувати складно. Розуміючи те, що капіталізм як найвища стадія розвитку суспільства нічим не кращий за феодалізм, який він свого часу замінив. Багато вірян сьогодні стають на бік бідних та знедолених, а отже, і на бік християнського соціалізму. Громадянське суспільство, у свою чергу, симпатизує релігійним меншинам, які на відміну від пануючої церкви, підтримують та благословляють той чи інший репресивний режим,

⁷⁰¹ Enrique Dussel, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion* (Durham: Duke University Press, 2013), 355.

засновують так звані низові церковні громади, церкви бідняків, народні церкви та прості церкви.

Отже, теологія визволення заслуговує на ґрунтовніші дослідження й глибші дискусії. Боротьба за права пригночених, на яку зважилися представники так званої народної Католицької (і Протестантської) Церкви Латинської Америки, більш, ніж щось інше, дала поштовх формуванню політичної теології та соціально відповідальної свідомості західного християнства. «Бог на стороні бідних», проголошували католицькі і частково протестантські теологи, які займалися служінням найбіднішим і найбільш пригноченим верствам населення на континенті. Визволення розумілось не тільки в звичному сотеріологічному вимірі, але й тлумачилось в економічному сенсі як вихід держави з економічного рабства. Представники цієї теології, хоч і отримували освіту переважно в європейських університетах та семінаріях, визнавали, однак, що теологія Старого Світу є радше теоретичною, а не практичною. Кабінетність євроцентричної теології західного світу вони систематично піддавали критиці.

В той час, як протягом другої половини ХХ ст. в європейських професорських кабінетах та лекційних залах дослідники Біблії вели високоінтелектуальні дискусії щодо природи Христа або взаємовідносин всередині Трійці, християни Третього світу намагалися вижити за тоталітарних режимів, або вели боротьбу за виживання в умовах злиденності. Теологія визволення при своєму початку не була якоюсь, теоретичною, «паперовою» теологією. Тут, до речі, проявляється штучне протистояння між ортодоксією та ортопраксією, які насправді мають співіснувати в гармонії. Священики Латинської Америки вважали, що церковну термінологію слід озвучувати в більш функціональних термінах. Отже, теологія визволення, про яку йде мова в дослідженні, є теологією, яка зародилася з лона нагальних потреб реального життя: бідності, утиску, несправедливості, пригноблення, тощо.

Висновки до розділу 3

В розділі «Критичний аналіз теології визволення та її перспективи у світлі сучасних соціокультурних тенденцій» підкреслено, що представник «радикальної ортодоксії» Джон Мілбанк, вважає, теологію визволення «туманною ідеєю». Розуміючи, що першочергове завдання цієї теології полягає в пошуку відповіді на питання, де проходить межа між церковним та політичним, в умовах коли потрібно стверджувати істину «християнської спільноти» перед лицем соціальної анархії та легалізованого терору, Мілбанк пише, що далі, в виборі свого методу (марксизму), теологія визволення, усе ж, помиляється. Представник теології визволення вважає, що теологія визволення, це все що завгодно, лише не істинна теологія політичного а сам Гутьєррез – в'язень історії, яку модерн розповідає про себе. Саме тому, еклезіологію можна розглядати як соціологію лише в тому випадку, коли еклезіологія – це розмова про становлення реальних історичних церков, а не про умовний церковний ідеал. Зроблений висновок, що теології визволення робить наголос на тому, що теологія в цілому, перш за все це практична дисципліна. Теологія, яка бажає залишатися актуальною, має зосередити свою увагу на застосуванні біблійних істин в тих чи інших сучасних умовах. Перш за все, теологією є те, що працює. Теологія визволення вказує на те, що одна з першочергових задач церкви сьогодні полягає в ототожненні себе з бідними й пригнобленими людьми. Вкрай важливим є потреба встати на бік тих, хто борючись за свободу та проходячи через процес визволення, безвинно страждає. Таким чином, теологія визволення закликає застосовувати мову визволення не тільки в релігійній сфері, але й в політичному, економічному та соціальному контекстах.

Продемонстровано, що теологія визволення сьогодні переживає значні зміни і перебуває в пошуку нових шляхів свого втілення не тільки в

Латинській Америці, а й в інших частинах світу. Сьогодні варто говорити про те, що церкви мають серйозно зайнятися теологією і приділити особливу увагу соціальним аспектам Євангелія. теологія визволення сьогодні не тільки повертає собі роль однієї з провідних теологій сучасності, але й входить в свою нову фазу. Зроблений висновок, що теологія визволення заслуговує на ґрунтовніші дослідження й глибші дискусії. Боротьба за визволення – це мабуть основний мотив людської історії. В кожній окремо взятій державі можна побачити свою теологію визволення.

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дисертаційного дослідження сформульовано такі узагальнюючі висновки, які мають теоретичне і практичне значення.

Особливість повоєнної політичної теології полягала у тому, що, на відміну від старої політичної теології Карла Шмітта, вона робила наголос на темах есхатології, солідарності й надії. Зокрема, Й.Б.Метц, відштовхуючись від трансцендентального аналізу людської суб'єктивності К. Ранера, здійснив теологічне осмислення політичної проблематики, творчо поєднавши теми воплощення, соціальності та надії. У Метца світ та церква не є двома відокремленими сферами, адже суб'єктом християнського послання є усе людство. Завдання ж політичної теології полягає у формулюванні есхатологічного послання, актуального для сучасного суспільства. Відзначимо також критичну оцінку Метцом сучасної теології, в якій превалює трансцендентальне, екзистенційне та персоналістське спрямування і яка переймається проблематикою, запропонованою Просвітництвом. «Теологія надії» Ю. Мольтмана, що виникла як відповідь на теологію «смерті бога», також закликала церкву не залишати долю світу в руках представників секуляризму. Провідним лейтмотивом богословського проекту Мольтмана є есхатологічна надія, що робить християнську спільноту джерелом нових імпульсів для здійснення права, свободи та гуманності в світлі того обіцяного майбутнього, яке має прийти. Сфокусованість на цій темі спонукає Мольтмана переосмислити зміст християнської місії, завдання якої полягає не просто в індивідуалістичному «духовному» спасінні, а в боротьбі за справедливість, більш гуманні взаємини з «Іншим» та мир для всього творіння. Покликання церкви – працювати заради соціальних перетворень, знаходячи натхнення у надії, що сягає есхатону, в якому Господь творить все нове. Зорієнтованість теологічних концепцій Метца та Мольтмана на

майбутнє, їх прагнення зберегти публічний вплив християнства та його відповідальність за формування суспільства, вплинули на творчість богословів-ліберационістів, які також наголошували на тісному зв'язку між біблійною вірою та повсякденною реальністю, шукаючи шляхів, якими есхатологічна надія може бути втілена в специфічних політичних умовах сьогодення. Зауважимо, що між богослов'ям надії і богослов'ям визволення існували певні розбіжності. Початковим імпульсом для теологів визволення був наратив Виходу, а для політичної теології Мольтмана – христологічна основа воскресіння. Однак, оповідь про Вихід є частиною історії завіту, який вів до кульмінаційного моменту – воскресіння Христа. Обітниця воскресіння є есхатологічною і включає надії на політичне та економічне визволення, що пробуджуються подією Виходу і реалізуються в новому творінні, де все зло, страждання та смерть будуть переможені, а слава Бога стане невід'ємною частиною ідеального творіння.

Визначальним біблійним наративом для представників теології визволення є старозавітна розповідь про вихід ізраїльтян із єгипетського рабства. Історія виходу, що розглядається в Біблії як розповідь про визвольний чин Бога, інтерпретується у теології визволення як символічне зображення прагнення Бога звільнити людей від будь-якого рабства. Тема книги Вихід – «Господь проти фараона». Цю парадигматичну конфронтацію можна розгледіти і в ситуації боротьби пригнобленої людини з жорстокою тоталітарною владою та з безжалісною ринковою економікою. Вихід євреїв із рабства метафорично вказує на наступні визволення людства не тільки від фізичного рабства, але й економічного та соціального поневолення. Якщо Бог був на боці бідних за часів стародавнього Ізраїлю, то це може бути гарантією того, що Він все ще перебуває з пригнобленими й сьогодні. Встановлено, що постійне прочитування подій Виходу теологами визволення є виразом соціально-екзистенційного підходу до незакінченого історичного проекту, який є актуальним не тільки для євреїв минулого, але є і для сучасних людей.

Аналогічно у теології звільнення прочитується також Новий Завіт. Ісус Христос розглядається як новий Мойсей, політичний визволитель, який боровся не тільки проти гріховності людства, але і проти несправедливої політики Риму. Традиційний для католицизму образ страждаючого Христа в латиноамериканській теології звільнення (Х. Боніно, І. Собріно) став символом протесту проти цього самого страждання, проповідником глобальної структурної революції, яка мала назву «Царство Боже».

Теологія визволення сформувалася з палкого бажання на практиці змінити становище пригноблених. У випадку теології Латинської Америки це призвело до переосмислення герменевтики, яка тепер допомагає «перетлумачити» християнство з точки зору пригноблених, а також до конструювання нового «історичного проекту», що полягає у моделюванні політичних та економічних організацій, які б змогли здолати звичний status quo. Тлумачення Біблії у представників теології визволення починається з історичного, а отже, і соціального контексту. Сегундо наголошує на тому, що актуальні питання впливають не стільки з тексту Біблії, скільки з сучасного стану речей. Ключовим поняттям є ідея «герменевтичного кола», під яким мається на увазі постійна трансформація тлумачення Біблії, яка обумовлена безупинними змінами щоденної реальності. Виходячи з того, що герменевтика має справу з тлумаченням, читач Біблії починає з аналізу реального стану сучасної дійсності і тільки після цього задається питанням про те, що про це говорить Слово Боже. Знайшовши адекватну відповідь на сторінках Священної історії, він знов звертається до історії сучасної, яка твориться на його очах. Процес читання й інтерпретації дійсності і Біблії повторюється знов і знов, оскільки теологія визволення – це постійна критична рефлексія над християнською практикою в світлі Слова Божого. Як форма критичного осмислення усього соціального буття, теологія призводить до конкретних практичних проявів діяльності церкви в громадянському житті оточуючої її спільноти людей.

Головною ідеєю теології визволення був заклик до радикального розриву з соціально-політичним status quo, а соціальна революція розглядалася у ролі інструменту, здатного зруйнувати капіталістичну ринкову економіку, що дегуманізує суспільні відносини і знеособлює маргіналізовані верстви суспільства. Революційне перевлаштування суспільства відкривало можливість для побудови нового соціального ладу. У контексті латиноамериканських суспільств, що роздиралися гострими соціально-економічними конфліктами, марксистська соціальна аналітика давала богословам визволення переконливе пояснення причин існуючої соціальної несправедливості та пропонувала радикальні засоби перемоги над нею.

Показано, що серед теологів визволення існували різні реакції на християнсько-марксистський діалог. Частина авторів намагалася виправдати тісні стосунки між християнством та марксистською ідеологією. Зокрема, марксистсько-християнський альянс захищав Хосе Мігез Боніно у праці «Християни та марксистки» (1976 р.). Інший представник руху Хосе Порфіріо Міранда намагався виправдати зближення між Марксом та Біблією та характеризував Бога як Визволителя всіх пригноблених. У той же час інші богослови заперечували можливість будь-яких стосунків між християнством і марксизмом. Так, Сегундо Галілеа виступав проти впливу марксизму на теологію визволення, вважаючи, що це приведе її до «горизонталізму», тобто до звичайної політичної боротьби. Вільям Гентс вважав, що деякі теологи не тільки використовують марксизм заради соціального аналізу, але підмінюють ним біблійну віру як авторитетний для християн світогляд. У цьому ж контексті Пітер Вагнер ставив питання про те, чи взагалі потрібно християнину ставати на бік якихось ідеологічно-політичних систем, адже християнський світогляд сам по собі здатен до того, щоб осмислити соціальну дійсність та відповісти на всі соціальні та політичні питання.

Сьогодні теологія визволення переживає складний період зміни парадигм. Якщо рання теологія визволення спиралася на тексти Густаво Гутьєрреза, який в середині 1960-х робив наголос на тому, що церква має не тільки стояти на боці знедолених та принижених, надихаючи їх на революційні дії, але й перебувати в епіцентрі цих дій, то представники другої хвилі враховують критику марксистських елементів теології визволення і спрямовують свою увагу на проблеми демократизації суспільства та переваги вільного ринку. Твердження про зміну парадигм у теології визволення ґрунтується на ретельному аналізі як ранніх, конститутивних для цієї богословської традиції, так і більш пізніх богословів.

Важливим для формування методології дослідження є доробок, пропонуваній критиками теології визволення початку XXI століття. Наприклад, робота лютеранського теолога Данієла Белла «Теологія визволення після кінця історії» (2001), в якій автор, наслідуючи ідею неоконсерватора Френсіса Фукуями про те, що історія, через тріумф капіталізму, добігає свого кінця, оцінює вплив християнського опору на капіталізм в Латинській Америці, а також розглядає наслідки теологічних дискусій, які виникли через такий розвиток подій. Він використовує постмодерністську критичну теорію для вивчення капіталізму, міркує про його вплив на людське бажання і показує, якою має бути реакція Церкви на все це. Ця книга не тільки розкриває історію злетів та падінь теології визволення, але й вказує на перспективи та майбутнє латиноамериканської теології. В 2012 році автор видає книгу «Економіка бажання. Християнство і капіталізм в постмодерністському світі», в якій йде мова про те, яким має бути відношення християнина до вільного ринку (*free market*) в світлі постмодерного повороту. Антиколоніальна критика капіталізму змінюється критикою апологій вільного ринку, критикою культури необмеженого споживацтва і критикою постмодернізму як релятивістської ідеології, що латентно виправдовує насилля влади над особистістю.

Доведено, що латиноамериканська версія теології визволення була більшою мірою католицьким феноменом, який з'явився на світ у результаті перетворюючих процесів всередині церкви. Серед них необхідно відзначити зміну місіонерської стратегії європейських та північно-американських католицьких місіонерів у Латинській Америці, модифікацію політичних програм католицьких еліт, відновлення під впливом Другого Ватиканського собору (1962–1967) уваги до біблійних та пасторських досліджень, конференцію єпископів Латинської Америки в Медельїні (1968), яка прагнула адаптувати світогляд Собору до контексту Латинської Америки, засудивши традиційний союз церкви з латиноамериканською владою і охарактеризувавши ситуацію в цій частині світ як узаконене насилля. Як влучно зазначає В. Єленський, якщо ще в 1950-ті рр. Католицька церква регіону підтримувала панівні режими та опиралася соціальним змінам, то вже у 1960-ті рр. вона стала рушієм демократичних перетворень, відстоюючи право бідних на «поцейбічну» справедливість. Водночас, варто підкреслити і вплив великої кількості протестантських іммігрантів, які приносили на континент соціально-політичні програми протестантизму. У підрозділі також досліджені основні ідеї засновників теології визволення – Густаво Гутьєрреза, Хосе Мігуес-Боніно, Леонардо Боффа, Хуана Луїса Сегундо та Йона Собріно. Злиденність є найяскравішим виявом несправедливого соціального устрою, тому подолання проблеми бідності є найважливішим джерелом для богословської рефлексії та практики. Цей богословський підхід вимагає нового прочитання усїєї історії, панівну інтерпретацію якої створили не жертви історичної несправедливості, а панівні класи. Усвідомлення боротьби проти бідності як визначального мотиву історії сприяє «історичному пробудженню» – народженню церкви з низів, що своєю вірою відповідає на потреби пригноблених. За Гутьєррезом, бідність є наслідком дії деструктивних духовних сил, тобто гріховності, яка розглядається не як індивідуальна, приватна або внутрішня реальність, а як соціальний та

історичний факт, наслідок відсутності братерства та любові у відносинах між людьми. Відповідно, шлях спасіння трактується не як особисте прощення гріхів, а як протест проти зла, який включає в себе політичне, антропологічне та духовне визволення. Теологія визволення інтерпретує сотеріологію в історичному ключі – спасіння має справу з Божою дією в історії й означає радикальне перетворення не тільки приватного життя, а й всієї структури суспільства. У цьому сенсі теологія визволення втілює у собі те вчення, яке сформувалося на засадах орієнтованої на соціальну справедливість енцикліки папи Йоана XXIII «*Mater et Magistra*», що закликала церкву стати «церквою для всіх». Суттєву роль у формуванні засад теології визволення відіграв Другий Ватиканський собор, який не тільки закликав церкву повернутися до своєї місії в цьому світі, але нагадав і про те, що вона є частиною цього світу. Власне, внаслідок намагання застосувати соціальне вчення Ватикану II до латиноамериканського контексту під час конференції католицьких єпископів у колумбійському місті Медельїн (1968 р.) і відбулося зародження теології визволення.

Обґрунтовано твердження про те, що сьогодні такі явища як неоколоніалізм, глобалізація, політика діалогу та антиглобалізаційний рух вимагають нової критичної рефлексії. Усвідомлення реалій сьогодення спонукає нове покоління теологів визволення відійти від світської соціальної теорії і розбудувати оновлену теологію визволення, з урахуванням конструктивної критики представниками інших теологічних традицій. Зокрема, актуальним видається підхід Джона Мілбанка, який вбачає першочергове завдання теології визволення в пошуку відповіді на питання, де проходить межа між церковним та політичним. Відповідь на це запитання ускладнюється ситуацією, коли християнам потрібно стверджувати істину «християнської спільноти» у контексті соціальної анархії та легалізованого терору. При цьому Мілбанк зазначає, що у виборі марксистського методу теологія визволення усе ж помиляється, адже інтерпретація нею політичного

залишається в пастці «секулярного розуму», де соціальне сприймається як щось зовнішнє у відношенні до церкви. Соціальне в такому випадку виступає автономною сферою, яка не потребує для свого саморозуміння теологічної рефлексії. На цій підставі Мілбанк приходиться до висновку, що теологія визволення – це хибна теологія політичного, а Г. Гутьєррез – в'язень історії, яку модерн розповідає про себе. Християнські соціалісти мали б продемонструвати, що основою соціалізму є християнство, однак виконання цього завдання не стало пріоритетом для представників теології визволення (як і всієї політичної теології в цілому). Замість цього вони зробили ще одну спробу інтерпретувати християнство в термінах домінуючого секулярного дискурсу свого часу. Варто все ж зауважити, що Мілбанк та інші критики теології визволення дещо перебільшують роль, яку відігравав марксизм та соціальні науки в теології визволення Латинської Америки. Вони не беруть до уваги той факт, що деякі теологи визволення зверталися до філософії Емануеля Левінаса та надихалися ідеями юдейського месіанізму.

Доведено, що теології визволення має значний потенціал у вирішенні основних завдань церкви на початку XXI століття. Насамперед, вона нагадує церкві про те, що теологія має бути практичною та сучасною дисципліною, яка визначає завдання церкви в ототожненні себе з бідними верствами населення, наданні конкретної відповіді на нагальні політичні проблеми, зокрема і виклики соціальної несправедливості. Важливим внеском теології визволення також є відновлення уваги до контекстуального виміру богословського пошуку, оскільки тільки завдяки зв'язку з культурним контекстом теологія набуває якостей актуальності та зрозумілості. Теологія повинна постійно реагувати на конфліктні ситуації, вирішувати нагальні проблеми, застосувати біблійний текст до першочергових питань людства. Теологія має стати критичним осмисленням життя суспільства та діяльності церкви. Не варто очікувати, що церковні структури здатні встановити світовий соціалізм чи демократію, але не слід сумніватися у тому, що

християни повинні боротися за мир, справедливість і свободу в тих країнах, де вони проживають. Крім цього, теологія визволення є найбільш потужним сучасним богословським рухом, який повертає увагу церкви до теми надії. Представники теології визволення наголошують: людство шукає не тільки есхатологічної надії, але й прояву майбутнього в сучасності, можливості пережити краще майбутнє вже зараз. Однак, водночас, необхідно пам'ятати про небезпеку того, що церква, може стати лише громадською організацією. Це може призвести до втрати християнами власної ідентичності й перетворення їх на ще одну ізольовану соціальну групу.

Теологія визволення переживає значні зміни і перебуває в пошуку нових шляхів свого втілення не тільки в Латинській Америці, а й в інших частинах світу. Оновлена теологія визволення здатна запропонувати актуальну відповідь на соціальні проблеми українського суспільства і сприяти вирішенню духовних, а відтак і соціально-політичних проблем. За словами гарвардського професора Гарві Кокса, автора книги «Майбутнє віри», теологія визволення – це не просто критична теорія або політичний рух, який використовує релігійну мову, це – глибоко релігійний рух із політичними підтекстами. Теологія визволення є теологічним трендом чи школою думки, як, наприклад, «неотомізм» ХХ ст., який був представлений Жаком Марітенем (1882–1973), або як «неоортодоксія» Карла Барта (1886–1968). Теологія визволення зі своїми ідеями та теоріями презентує новий повноцінний підхід у теології. В основі теології визволення лежить бажання провести соціальні реформи та зміни в різних сферах повсякденного життя людини. Ідеї теології визволення сьогодні можуть бути сприйняті християнами як фундамент для цивільних прав громадян. Теологія визволення включає: знищення рабства, захист праці, допомогу фермерам, охорону навколишнього середовища, права жінок, дітей та інвалідів, врахування прав етнічних (та сексуальних) меншин та інше. Але головне, що теологія визволення сьогодні є джерелом натхнення для розвитку

різноманітних постколоніальних теологій. Майбутнє теології визволення, на думку представників нової генерації, лежить поза межами самої теології. Сучасним представникам теології визволення не потрібно обмежуватися марксизмом, слід звернутися до соціальних теорій, які існують сьогодні та спрямовані на досягнення соціального визволення.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА

Агамбен, Джорджо, *Ното Sacer. Чрезвычайное положение*, Москва: Европа, 2011.

Альберигио, Джузеппе, ред., *История II Ватиканского собора. Т. I: Навстречу новой эре вистории католичества*, Москва: ББИ, 2003.

_____, *История II Ватиканского собора. Т. II: Формирование соборного сознания*, Москва: ББИ, 2005.

_____, *История II Ватиканского собора. Т. III: Сформировавшийся собор*, Москва: ББИ, 2005.

_____, *История II Ватиканского собора. Т. IV: Соборная Церковь*, Москва: ББИ, 2007,

_____, ред., *История II Ватиканского собора. Т. V: Собор – поворотный момент в истории Церкви*, Москва: ББИ, 2009.

Альтицер, Томас, *Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма*, Москва: Канон+, 2010.

Андерсон, Перри, *Разыиление о западнѣм марксизме*, Москва: Common place, 2016.

Армстронг, Карен, *История Бога*, Москва: АНФ, 2008.

Аттали, Жак, *Карл Маркс. Мировой дух*, Москва: Молодая гвардия, 2013.

Бадью, Ален, *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. Москва: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999.

Бакунин, Михаил, *Бог и государство*. Москва: Логос, 1906.

Бенсаид Даниэль, *Маркс. Инструкция по применению*. Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2012.

Бетти, Эмилио, *Герменевтика как общѣя методология о духе*, Москва: Канон, 2011.

Бинцаровский, Дмитрий, *История современного богословия*, Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016.

Блох, Эрнст, «Принцип надежды», у: Чаликов, В. А., сост., *Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы*, Москва: Прогресс, 1991, 49–78.

_____, *Тюбингенское введение в философию*, Екатеринбург: Сеурпресс, 1997.

Мак-Грат, Алистер, *Введение в христианское богословие*, Одесса: Богомыслие, 1998.

Болдырев, Иван, *Время утопии. Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха*, Москва: Исследования культуры, 2012.

Бонхёффер, Дитрих, *Сопrotивление и покорность*, Москва: Прогресс, 1994.

Бофф, Клодовис, «Что такое “теология освобождения” на самом деле?», у: *Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988*, Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990, 220–225.

Бофф, Леонардо, «Заявление», у: *Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988*, Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990, 232–233.

_____, «Моя роль христианина...», у: Поташинская, Н. Н., сост., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы*, Москва: Международные отношения, 1990, 147–148.

Брюггеман, Уолтер, *Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение*, Москва: ББИ, 2003.

_____, *Великие молитвы Ветхого Завета*, Москва: Эксмо, 2009.

_____, *Пророческое воображение*, Черкассы: Коллоквиум, 2012.

Бультман, Рудольф, *Иисус*, у: Флуссер, Давид, Бультман, Рудольф, *Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе*, Москва: Эксмо, 2009, 220–458.

_____, *История и эсхатология. Присутствие вечности*, Москва: Канон, 2012.

Вершинин, С. Е., *Жизнь – это надежда. Введение в философию Эрнста Блоха*, Екатеринбург: Издательство гуманитарного университета, 2001.

Винк, Уолтер, «Отношение Иисуса к власти», у: «Миротворчество и христианское разрешение конфликтов», Санкт-Петербург: Библия для всех, 2007.

Вітер, Д., «Неомарксистські ідеї в сучасній християнській теології», у: *Колегія*, № 7 (20) 2011, 9–24.

Вольф, Мирослав, *Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении*, Черкассы: Коллоквиум, 2014.

Гадамер, Г. Г., «О круге понимания», у: Гадамер Г. Г., *Актуальность прекрасного*, Москва: Искусство, 1991, 72–91.

Гамильтон, Виктор, *Справочник по Пятикнижию*, Спрингфилд: LPI, 2003.

Гантінгтон, Семюел П., «Релігія і третя хвиля», у: *Релігійна свобода і права людини*. Т. 1: *Богословські аспекти*, Львів: Свічадо, 2000, 19–25.

Гарнак, Адольф, *История догматов*, у: Гопаченко, А. Н., ред., *Раннее христианство*. Т. 2, Москва: Фолио, 2001, 87–507.

Гомберг, Леонид, *Голос пустыни. Исход из Египта*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2014.

Гонсалес, Хусто Л., *История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени*, Санкт-Петербург: Библия для всех, 2009.

_____, «Политические перспективы: Латинская Америка», у: Гонсалес, Хусто Л., *История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени*, Санкт-Петербург: Библия для всех, 2009, 247–253.

Горбунов, Павел, «Поиск исторического Иисуса», у: *Христианская мысль*, № 6, Киев: УЕСБ, 2005, 33–56.

Гренц, Стенли; Олсон, Роджер, *Богословие и богословы XX века*, Черкассы: Коллоквиум, 2011.

Григулевич, Иосиф., ред., *Бартоломе де Лас Касас. К истории завоевания Америки*, Москва: Наука, 1966.

_____, ред., *Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988*, Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990.

_____, *«Мятежная» церковь в Латинской Америке*, Москва: Наука, 1972.

_____, Латинская Америка: церковь и революционный процесс, у: *Католицизм '77*, Москва: Издательство политической литературы, 1977, 177–193.

Гутьеррес, Густаво, «Без II Ватиканского собора не было бы теологии освобождения», у: Поташинская, Н. Н., сост., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы*, Москва: Международные отношения, 1990, 120–121.

_____, «Бог заключает завет: верность Бога», у: Степанова Е. А., ред., *Западная теология XX века. Избранные тексты*, Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007, 259–278.

_____, «Теология освобождения (отрывки)», у: Лёзов С.; Боровая О., ред., *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века*, Москва: Наука, 1994, 204–213.

Де Сото, Ернандо, *Загадка капиталу. Чому капіталізм перемагає на Заході і ніде більше?*, Київ: Наш формат, 2017.

Денисенко, Анатолий, «В начале было убийство: бессмертный Рене Жирар и преодоление секулярного», *Страницы 20:1*, 2016.

Дністровий, Анатолій, «Глобус Карла Маркса», у: *Глобус Карла Маркса*, Львів: Піраміда, 2015, 7–36.

Джеймисон, Фредерик, *Марксизм и интерпретация культуры*, Москва: Кабинетный ученый, 2014.

Джеффрис, Стюарт, *Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы*, Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018.

Добреньков, В. И.; Радугин А. А., *Христианская теология и революция*, Москва: Издательство политической литературы, 1990.

Сленський, Віктор, *Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття*, Львів: УКУ, 2013.

Заритовская, З. А., «Теология освобождения в странах Латинской Америки», у: *Западная философия конца ХХ – начала ХХІ в. Идеи. Проблемы. Тенденции*, Москва: Институт философии РАН, 2012, 184–209.

Иглтон, Терри, *Был ли Иисус революционером?* Москва: СМИ, 2009.

_____, *Почему Маркс был прав?* Москва: Карьера Пресс, 2012.

Иоанн Павел II, «Из выступления перед 150 латиноамериканскими епископами в Рио-Де-Жанейро», у: Поташинская, Н. Н., ред., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы*, Москва: Международные отношения, 1990, 40.

Кокс, Харви, *Мирской град*, Москва: Восточная литература, 1995, 131–137.

Коларов, Георги, *Левый радикализм в Латинской Америке: социально-политические аспекты*, Москва: РосНОУ, 2012.

Костиков, П., ред., *Католицизм 77*, Москва: Издательство политической литературы, 1977.

Крылов, Павел, «Богословие освобождения как историко-богословское явление. Взгляд из Европы и Америки», у: *Страницы 19:3*, Москва: ББИ, 2015, 368–386.

Кюннг Ханс, *Христианский вызов*, Москва: ББИ, 2012.

_____, *Церковь*, Москва: ББИ, 2012.

Лейн, Тони, «Юрген Мольтманн. Распятый Бог», у: Лейн, Тони, *Христианские мыслители*, Санкт-Петербург: Мирт, 1997, 287–290.

- _____, «Геология освобождения. Христиане революции», у: Лейн, Тони, *Христианские мыслители*, Санкт-Петербург: Мирт, 1997, 326–330.
- _____, *Христианские мыслители*, Санкт-Петербург: Мирт, 1997.
- Лёр, Экарт, «Юрген Мольтманн – богослов надежды, у: *Страницы 20:3*, Москва: ББИ, 2016, 456–464.
- Лиотар, Жан-Франсуа, *Состояние постмодерна*, Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
- Люкимсон. Петр, *Моисей*, Москва: Молодая гвардия, 2013.
- Лютер, Мартин Кинг-младший, «Я был на вершине горы», у: Лёзов, С. В.; Боровая, О. В., ред., *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века*, Москва: Наука, 1994, 198–203.
- Макбрайен, Ричард П., «Церковь (lumen gentium)», у: Хейз, Майкл; Джирон, Лайам, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия*, Москва: ББИ, 2007, 310–326.
- Макдонах, Энда, «Церковь в современном мире (gaudium et spes)», у: Хейз, Майкл; Джирон, Лайам, сост., *Современное католическое богословие. Хрестоматия*, Москва: ББИ, 2007, 327–355.
- Маркетто, Агостино, *II Ватиканский собор. Контрапункт к истории*, Москва: Духовная библиотека, 2009.
- Маркс, Карл, *Капитал. Критика политической экономии*. Т. 1, книга 1: *Процесс производства капитала*, Москва: Политиздат, 1983.
- _____, «К еврейскому вопросу», у: Маркс, Карл; Энгельс, Фридрих, *Сочинения*. Издание второе. Т. 1, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955, 382–413.
- _____, «Тезисы о Фейербахе», у: Маркс, Карл; Энгельс, Фридрих, *Сочинения*. Т. 3, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955, 1–4.

Маркс, Карл; Энгельс, Фридрих, «Манифест Коммунистической партии», у: Маркс Карл; Энгельс Фридрих, *Сочинения*. Издание второе. Т. 4, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Мартин, Дэвид, «Пятидесятничество: транснациональный волонтаризм в глобальном религиозном хозяйстве», у: *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 1 (30), Москва: Издательский дом «Дело», 2012, 165–189.

Мелешко А., «Герменевтика богословия освобождения: Община и свобода», у: *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, Одесса: ЕААА, 2013, 175–188.

Метаксас Ерик, *Бонгьоффер: пастор, мученик, пророк, змовник – праведник проти Третього Рейху*, Київ: Книгоноша, 2016.

Метаксас, Эрик, *Бонхёффер Дитрих. Праведник мира против Третьего рейха. Пастор, мученик, пророк, заговорщик*, Москва: Эксмо, 2012.

Михайлов, И. А., *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований.*, ч. 1: 1914–1939 гг., Москва: РАНИф, 2008.

_____, *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований*, ч. 2: 1940–1973 гг., Москва: РАНИф, 2010.

Мольтманн, Юрген, «Богословие надежды. Отрывок», у: Уколов К. И., *Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями*, Москва: ПСТГУ, 2009, 422–431.

_____, «Воскресение и надежда», у: Степанова Е., ред., *Западная теология XX века. Избранные тексты*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007, 175–194.

_____, *Пришествие Бога. Христианская эсхатология*. Москва: ББИ, 2017.

_____, «Пути и метаморфозы христологии», у: Степанова, Е., ред., *Западная теология XX века. Избранные тексты*, Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001, 185–225.

_____, «Христианские мученики современности», у: Лёзов, С. В.; Боровая, О. В., ред., *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века*, Москва: Наука, 1994, 220–226.

_____, *Человек*, Москва: ББИ, 2013.

Мосионжник, Леонид, *Классический и современный марксизм*, Кишинев: Топал, 2011.

Москалик, Ярослав, *Нарис христологічної доктрини*, Львів: Львівська богословська академія, 1998.

Мусто, Марчелло, «Открывая заново Карла Маркса», у: *Логос*, № 2 (81) 2011, 151–159.

Негри, Антонио, «Труд множества и ткань биополитики», у: *Синий диван*, 2008, № 12: <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/> (дата звернення: 07.10.2018).

Николс, Эйден, *Контуры католического богословия. Введение в его источники, принципы историю*, Москва: ББИ, 2009.

Пешке, Карл-Хайнц, *Экономика в свете христианского социального учения*, Москва: Духовная библиотека, 2008.

Поскониная, Ольга, *История Латинской Америки (до XX века)*, Москва: Весь мир, 2005.

Поташинская, Н. Н., сост., *Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы*, Москва: Международные отношения, 1990.

Раби Моше Вейсман, *Мидраш рассказывает. Берешит. Шмот*, Иерусалим: Швут Ами, 2009.

Снегирев, Ростислав, протоиерей, *Библейская археология*, Москва: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007.

Райт, Томас, *Иисус и победа Бога*, Москва: ББИ, 2004.

Ранер, Карл, *Основание веры. Введение в христианское богословие*, Москва: ББИ, 2006.

Рауш, Томас, «Церковь и собор», у: Хейз, Майкл; Джирон, Лайам, сост., *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Москва: ББИ, 2007, 287–309.

Реати, Фьоренцо Эмилио, *Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога. Западное богословие XX века*, Санкт-Петербург: Европейский дом, 2002.

Рэдклифф, Тимоти, ОР, *Быть христианином. В чем тут суть?* Киев: Дух і літера, 2015.

Скляр, Роман, «Тиха революція: відродження марксизму в ліберальній подобі»: <https://dt.ua/HISTORY/tiha-revolyuciya-vidrodzhennya-marksizmu-v-liberalniy-podobi-.html> (дата звернення: 01.03.2019).

Савваитский, М. И., *Исход израильтян из Египта*, Москва: ЛИБРОКОМ, 2011.

Тисельтон, Энтони, *Герменевтика*, Черкассы: Коллоквиум, 2011.

Тора. Книга Шмот. Новый перевод и комментарии рава Гирша, Иерусалим: Швуг Ами, 1997.

Уколов, К. И., «Юрген Мольтманн», у: *Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями*, Москва: ПСТГУ, 2009, 410–421.

Уэст, Дэвид, *Континентальная философия*, Москва: Дело, 2015.

Флафий, Иосиф, *Иудейские древности*. Т. 1, Москва: АСТ, 2002.

Флуссер, Давид, *Иисус*, у: *Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе*, Москва: Эксмо, 2009, 9–217.

Фрейд, Зигмунд, *Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка*, Москва: Академический дом, 2007.

Фрейре, Пауло, *Педагогіка пригноблених*, Київ: Юніверс, 2003.

_____, *Формування критичної свідомості*, Київ: Юніверс, 2003.

Фукуяма, Френсис, *Отставание*, Москва: Астрель, 2012.

- Хазин, Михаил, «Предисловие к рускому изданию», у: Иглтон, Терри, *Почему Маркс был прав*, Москва: Карьера Пресс, 2012, 9–21.
- Хромец, И. С., *Введение в антропологию Карла Ранера*, Київ: Дух і літера, 2014.
- Ценгер, Эрих, ред., *Введение в Ветхий Завет*, Москва: ББИ, 2008.
- Шлейермахер, Фридрих, *Герменевтика*, Санкт-Петербург: Европейский дом, 2004.
- Шмитт, Карл, *Политическая теология*, Москва: Канон-Пресс-Ц, 2000.
- Шоню, Пьер, *История Латинской Америки*, Москва: АСТ, 2008.
- Штраус, Лео, *Введение в политическую философию*, Москва: Логос, Праксис. 2000.
- Элиаде, Мирча, *История веры и религиозных идей*. Т. 1: *От каменного века до элевсинских мистерий*, Москва: Критерион, 2001.
- Эриксон, Миллард, *Христианское богословие*, Санкт-Петербург: Библия для всех, 1999.
- Эткинд, Александр, «Предисловие», у: Жирар, Рене, *Козел отпущения*, Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2010, 5–10.
- Ямпольская, Анна, *Эммануэль Левинас. Философия и биография*, Киев: Дух і літера, 2011.
- «История Маркса», у: *Логос*, № 2 (81), 2011.
- «Христианская свобода и освобождение. Отрывки из Инструкции Конгрегации доктрины веры», у: *Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988*, Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990, 226–232.
- «Интервью с Марчелло Мусто. Иной Маркс: возвращение к истокам», у: *Логос*, №2 (81), 2011, 160–167.
- Adams, Nicholas, «Jürgen Moltmann», у: Scott, Peter M.; Cavanaugh, William T., eds., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2006, 227–240.

- Aguilar, Mario I., *The History and Politics of Latin American Theology*. Vol. 1, London: SCM Press, 2007.
- Allison, Dale, *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.
- Altman, Walter, *Luther and Liberation Theology: A Latin American Perspective*, Second Edition, Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Aquino, Jorge A., «Latin American Theologies», y: De La Torre, Miguel A., ed., *Introducing Liberative Theologies*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2015, 3–25.
- Ashby, Gordfrey, *Go Out and Met God: Liberation. Exodus 6:2–27*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Ashcroft, Bill; Gareth, Griffiths, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London: Routledge, 2013.
- Assmann, Hugo, *Theology for a Nomad Church*, Maryknoll: Orbis Books, 1976.
- Batey, Richard, *Jesus and the Poor*, New York: Harper & Row Publishers, 1972.
- Batstone, David; Mendieta, Eduardo, eds., *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americans*, New York: Routledge, 1997.
- Bauckham, Richard, «Jürgen Moltmann», y: Ford, David F., ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Second Edition, Oxford: Blackwell Publishing, 1997, 209–224.
- _____, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Bell, Daniel, *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, London: Routledge, 2001.
- _____, *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Bell, Humberto; Nash, Ronald H., *Beyond Liberation Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1992.

Benno, Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, Hoboken: Ktav Publishing House, Inc., 1992.

Berryman, Phillip, *Liberation Theology*, New York: Pantheon Book, 1987.

Bloch, Ernst, *The Principle of Hope*. Vol. 1, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

_____, *The Principle of Hope*. Vol. 2, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

_____, *The Principle of Hope*. Vol. 3, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

Bockmuehl, Klaus, «Karl Marx's Negation of Christianity: A Theological Response», y: *Evangelical Review of Theology*. Vol. 9, № 3 (July 1985): 251–263.

Boff, Leonardo, *Liberating Grace*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979.

_____, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*, London: SPCK, 1980.

_____, *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, Eugene: Wipf and Stock, 2012.

_____, «Images of Jesus in Brazilian Liberal Christianity», y: Bonino, José Míguez, *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977, 9–29.

_____, *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.

Boff, Leonardo; Boff, Clodovis, eds., *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books 1987.

_____, «Key Themes of Liberation Theology», y: Boulton, Wayne G.; Kennedy, Thomas D.; Verhey, Allen, eds., *From Christ to the World: Introductory Readings in Christian Ethics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, 474–482.

Bonino, José Míguez, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia: Fortress Press, 1975.

_____, *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984.

_____, *Revolutionary Theology Comes of Age*, London: SPCK Publishing, 1975.

_____, *Toward a Christian Political Ethics*, Minneapolis: Fortress Press, 1983.

Bonk, J., «Third World Socialism in Biblical Perspective», y: *Evangelical Missions Quarterly*. Vol. 14, № 4 (October 1978).

Borg, Marcus J., *Meeting Jesus Again for the First Time*, New York: HarperCollins, 1994.

Bowden, John, *Who is Who in Theology: From the First Century to Present*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992.

Brown, Harold, «What is Liberation Theology?», y: Ronald Nash, ed., *The Liberation Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1983, 1–16.

Brown, McAfee Robert, *Theology in a New Key*: Philadelphia: The Westminster Press, 1978.

_____, «Leonardo Boff: Theologian for All Christians», y: *The Christian Century* (July 2–9, 1986).

Brunner, Daniel L., Butler, Jennifer L., eds., *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Bultmann, Rudolf, *Jesus and The Word*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Carver, W., «Jesus's Problem with Kingdom of God», y: *A Baptist Theological Quarterly*, vol. XLVI, № 3 (July 1949).

Cavanaugh, William T.; Bailey, Jeffrey W.; Hovey, Craig, eds., *An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

Chenu M., «Vatican II and the Church of the Poor», y: Greinache, N.; Muller, A., eds., *Concilium: The Poor and the Church*, New York: A Crossroad Press, 1997.

Cheresko, Anthony, *Introduction to the Old Testament: A Liberation Perspective*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.

Childs, Brevard S., *The Book of Exodus* (Old Testament Library), Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

Chopp, Rebecca, «Latin American Liberation Theology», y: Ford, David F., ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Second Edition, Oxford: Blackwell Publisher, 1997.

Cleage, Albert G., Jr., *The Black Messiah*, New York: Sheed and Ward, 1969.

Cloutier, Jean-Pierre, «Theologies: Liberation vs Submission», y: *Haiti Times* (Spring 1987).

Codina, Victor, «Sacraments», y: Sobrino, Jon, ed., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.

Cole, Alan, *Exodus: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: The Tyndale Press, 1973.

Comblin, José, «On the Theology of Revolution», y: *Theology Digest*. Vol. 25, Number 2 (Summer 1977): 134–138

_____, «Grace», y: Sobrino, Jon, ed., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990, 205–215.

Cone, James, *A Black Theology of Liberation*, New York: J. B. Lippincott Company, 1970.

_____, *Black Theology & Black Power*, New York: The Seabury Press, 1969.

Conn, Harvie, «Theologies of Liberation: An Overview», y: Gundry S.; Johnson, A., eds., *Tension in Contemporary Theology*, Chicago: Moody Press, 1979.

Conn, Harvie, «Theologies of Liberation: Toward a Common View», y: Gundry, Stanley N., Johnson, Alan F., eds., *Tension in Contemporary Theology*, Chicago: Moody Press, 1979, 395–436.

Cooper, T., *Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-First Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Cooper, Thia, ed., *The Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-First Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Costas, Orlando, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Amsterdam: Rodopi, 1976.

_____, *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.

Cox, Harvey, *The Future of Faith*, New York: HarperOne, 2009.

_____, *On Not leaving It to the Snake*, New York: The Macmillan Company, 1967.

Crenshaw, James L., *Gerhard von Rad*, Waco: Word Books, 1978.

Croatio J., Severino, *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981.

Cunningham, L., «Get Hour Aaith off the Ihelf», y: *U.S. Catholic*, May 1997.

Cussianovich, A., *Religious Life and the Poor: Liberation Theology Perspectives*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979.

Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London and New York: Routledge, 2008.

Daiton, Roberts W., «Liberation Theologies: Looking at Poverty from the Underside», y: *Evangelical Review of Theology* 10, № 2 (April-June 1986), 110–114.

Dalton, Anne Marie, *Ecotheology and the Practice of Hope*, New York: SUNY Press, 2010.

De La Torre, Miguel A., ed., *Introducing Liberative Theologies*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2015.

Depoortere, Frederiek, *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, Rene Girard and Slavoj Žižek*, London: T&T Clark, 2008.

Dijkstra, Meindert, «Moses, the Man of God», y: Roukema, Riemer, ed., *The Interpretation of Exodus*, Leuven: Peeters, 2006, 17–36.

Dozeman, Thomas, *Commentary on Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Dulles, A., «Vatican II and the Church's Purpose», y: *Theology Digest*. Vol. 32, № 4 (Winter 1985).

Dunnam M., *Exodus* (The Communicator's Commentary), Waco: Word Books, 1987.

Dussel, Enrique D., *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492–1979)*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

_____, *Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll, New York: 1978.

_____, *Ethics of Liberation. In the Age of Globalization and Exclusion*, Durham: Duke University Press, 2013.

Dykstra, Laurel A., *Set Them Free: The Other Side of Exodus*, Maryknoll: Orbis Books, 2002, 17–36.

Dyrness, W., *Learning About Theology from the Third Word*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Eagleson, John, ed., *Christians and Socialism: Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1975.

Ellul, J., *Hope in the Time of Abandonment*, New York: The Seabury Press, 1977.

Enns, R. «Exodus», y: *New Dictionary of Biblical Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

Escobar, Samuel, *La Fe Evangelica y las Teologías de la Liberación*, El Paso, Texas: Casa Bautista. 1987.

_____, «A Latin American Critique of a Latin American Theology», y: *Evangelical Review of Theology*. Vol. 7, № 1 (April 1983): 48–62.

_____, «Liberation Theology», y: McGrath, Alister E., ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, 330–335.

Feil E. «The Theology of Revolution: a critique», y: *Theology Digest*. Vol. 19, Number 3 (Autumn 1971): 15–22.

Ferm Deane W. *American Theologies. A Critical Survey*. New York: The Seabury Press, 1981.

Fiorenza E. Schüssler. «Political Theology: Historical Analysis» in *Theology Digest*. Vol. 25, Number 4 (Winter 1977).

_____, *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*. Vol. 1. New York: The Crossroad Publishing, 1998.

_____, *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*. Vol. 2. New York: The Crossroad Publishing, 1998.

_____, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*. New York, Crossroad, 1998.

_____, Tanner Klaus, Welker Michael, eds. *Political Theology: Contemporary Challenges and Future Directions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013, 1.

Gents William. «Liberation Theology», y: Gentz, William, ed., *The Dictionary of Bible and Religion*, Nashville: Abingdon Press, 1986, 615–616.

Gerald Janzen, J., *Exodus*, (Westminster Bible Companion), Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Gibellini, Rosino, ed., *Frontiers of Theology in Latin America*. Mary-Knoll, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979.

Goizueta, Roberto, «Gustavo Gutiérrez», y: Scott, Peter; Cavanaugh, William, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, 288–301.

González, José Ignacio, «Sin», y: Sobrino, J.; Ellacuría, I., eds., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996.

González, Justo; González, Catherine, *Liberation Preaching*, Nashville: Abingdon Press, 1984.

Grudem, W., *Systematic Theology*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994.

Gutiérrez, Gustavo, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.

_____, «The Violence of a System», y: Pohier, D.; Mieth, J., eds., *Concilium Christian Ethics and Economics: The North-South Conflict*, Edinburgh: T&T Clark LTD, 1980.

_____, «Liberation Theology», y: *Theology Digest*. Vol. 35, Number 1, Spring 1988.

_____, «Theology and Spirituality in Latin America context», y: *Harvard Divinity Bulletin*, 14 (June-August 1984).

_____, «Contestation in Latin America», y: *Concilium*. Vol. 8, № 7 (October 1971): 40–57.

_____, «Freedom and Salvation: A Political Problem», y: Gutiérrez, Gustavo; Schull, Richard, eds., *Liberation and Change*, Atlanta: John Knox, 1977.

_____, *Teología de la liberación*, CEP, 1971

_____, «The Hope of Liberation», y: *Mission Trends: Liberation Theology*, №3: *Third World Theologies*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975, 64–69.

_____, *The Poor and the Church in Latin America*, London: Catholic Institute for international relations, 1984.

_____, «The Task and Content of Liberation Theology», y: Rowland, Christopher, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 19–38.

_____, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990, 2011.

Hebblethwaite, P., «Let My People Go: The Exodus and Liberation Theology», y: *Religion, State and Society*. Vol. 21, № 1, 1993.

Hennelly, Alfred T., *Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979.

Herzog, F., *Liberation Theology*, New York: The Seabury Press, 1972.

Hesselgrave, D., «The Poor: A Case of Mistaken Identity», y: *Evangelical Missions Quarterly*. Vol. 39, № 2 (April 2003), 152–162.

Houtman, Cornelis, *Exodus*. Vol. 1, Kampen: Kok Publishing House, 1993.

James, Larry, «Gustavo Gutiérrez», y: *Urban Daily* (Wednesday, January 18, 2006): <http://larryjamesurbandaily.blogspot.com/2006/01/gustavo-gutierrez.html> (дата звернення: 18.05.2017).

Jenkins, Philip, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Joyse, M., «Jacques Maritain: Integral Humanism (1936)», y: *First Things*, 101 (March 2000): 49–50.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *Christology: A Global Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

King Robert H.; Hodgson, Peter C., eds., *Readings in Christian Theology*. Vol. 2, Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Klingbeil, Martin, «Exodus, Book of», y: Alexander, Desmond T.; Baker, David W., eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove: IVP, 2003, 249–258.

Lane, Tony, *Concise History of Christian Thought*, Oxford: Lion Publishing, 1984.

Lara-Braud, J.; Bonino, José Míguez, «Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution»: <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1976/v33-3-bookreview4.htm> (дата звернення: 04.04.2018).

Larsson, Goran, *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.

LeRoy, Long Edward, Jr., *Facing Terrorism*, Louisville: Westminster: John Knox Press, 2004.

Batista, Libania J., «Hope, Utopia, Resurrection», y: Sobrino, Jon, *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1990.

Livingston, James C.; Fiorenza, Francis Schüssler, *Modern Christian Thought: The Twentieth Century*. Vol. 2, Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Lyon, David, *Sociology and the Human Image*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1983.

Maclellan, David, ed., *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

_____, «Marx, Karl (1818–83)», y: McGrath, Alister, ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

_____, *Marx*. Glasgow: Fontana, 1975.

Maldonado-Torres, Nelson, «Liberation Theology and Search for Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity», y: Petrella, Ivan, ed., *Latin American Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005, 39–61.

Maris, J., «The Gospel of the Kingdom», y: *The Reformation Review*. Vol. XXVIII, № 2, (April, 1983).

Marshall, Bruce, «Christology», y: McGrath, Alister, ed., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, 80–93.

Martens, Elmer A., ed., *Exodus*, Waterloo: Herald Press, 2000.

Martin, David, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford: Blackwell, 2002.

_____, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell, 1990.

Masalha, Nur; Isherwood, Lisa, eds., *Theologies of Liberation in Palestine-Israel: Indigenous, Contextual, and Postcolonial Perspectives*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014.

McGovern, Arthur, «Marxism, Liberation Theology, and John Paul II», y: *Theology Digest*. Vol. 32, № 2 (Summer 1985): 103–106.

_____, *Marxism: An American Christian Perspective*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984.

McGrath, Alister, *An Introduction to Christian Theology*, Oxford: Blackwell Publisher, 1997.

_____, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publisher, 2001.

Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation*, New York: Harper Torchbooks, 1972.

Metz, Johann Baptist; Moltmann, Jürgen, *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.

Metz, Johann Baptist, *Theology of the World*, New York: The Seabury Press, 1968.

_____, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, New York: Crossroads, 2007.

_____; Jossua, Jean-Pierre, eds., *Concilium 1977: «Christianity and Socialism»*, New York: A Crossroad Book, 1977.

Migues, Nestor O., «Latin American Reading of the Bible: Experiences, Challenges, and Its Practice», y: Milbank, John, *Beyond Secular Order: The*

Representation of Being and the Representation of the People, Chichester: Wiley Blackwell, 2013.

Milbank, John, *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*, Second Edition, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

_____, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Chichester: Wiley Blackwell, 2013.

_____; Pabst, Adrian, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, London: Rowman & Littlefield, 2016.

Moltmann, Jürgen, «Open Letter to José Míguez Bonino», y: Anderson, G.; Stransky, T., eds., *Mission Trends: Liberation Theology*, № 4: «Liberation Theologies», Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, 57–70.

_____, *A Broad Place: An Autobiography*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

_____, *Ethics of Hope*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

_____, *The Church in the Power of the Spirit*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

_____, *The Crucified God*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

_____, *The Trinity and the Kingdom*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

_____, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimension*, London: SCM Press, 1990.

_____, *Theology of Hope*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

_____; Kohl, Margaret, *In the End – The Beginning: The Life of Hope*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004.

_____, «Towards a Political Hermeneutics of the Gospel», y: *Union Seminary Quarterly Review* 23, № 4 (Summer 1968).

Muers, Rachel; Higton, Mike, «Liberation Theology», y: Muers, Rachel; Higton, Mike, eds., *Modern Theology: A Critical Introduction*, London: Routledge, 2012, 299–320.

Nash, Ronald, *The Concept of God*, Grand Rapids: Zondervan, 1983.

_____, «Liberation Theology: Soldiers of the Cross or of Marx?», y: *Eternity* (July/August, 1986): 15–22.

Neal, Ryan A., *Theology as Hope: On the Ground and Implications of Jürgen Moltmann's Doctrine of Hope*, Eugene: Pickwick Publications, 2015.

Neuhaus, Richard, «Liberation Theology and the Captivities of Jesus», y: Anderson, Gerald; Stransky, Thomas, eds., *Mission Trends*, № 3, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1976, 41–63.

Nottingham, W., «Christ the Liberator: A View from the Victims», y: *Encounter*. Vol. 66, Iss. 3 (Summer 2005).

Novak, Michael, «Liberation Theology-What's Left?» y: *First Things*, June/July 1991: <http://www.firstthings.com/article/2007/11/002-liberation-theology-whats-left-41> (дата звернення: 04.04.2018).

Padilla, Rene, «The Theology of Liberation», y: *Christianity Today*. Vol. XVIII, №3 (November 9, 1973), 69–70.

Pannenberg, Wolfhart, «Christianity, Marxism, and Liberation Theology», y: *Christian Scholar's Review* 18/3 (March 1989), 215–226.

_____, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1969.

Parkes, Henry Bamford, *Marxism: An Autopsy*, Chicago: Phoenix Books, 1965.

Pelikan, Jaroslav, ed., *The World Treasure of Modern Religion Thought*, Boston: Little Brown and Company, 1990.

Peter A., «Las Casas and Liberation Theology», y: *Theology Digest*. Vol. 39, № 2 (Summer 1992).

Petrella, Ivan, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, London: SCM Press, 2006.

_____, «Latin American Liberation Theology: Past, Present, Future», y: Petrella, Ivan, ed., *Latin American Liberation Theology: Next Generation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005, xi-xxii.

_____, ed., *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005.

_____, *Beyond Liberation Theology: A Polemic*, London: SCM Press, 2008.

Pixley, George, *On Exodus: A Liberation Perspective*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987.

_____, «Liberation Criticism», y: Dozeman, Thomas B., ed., *Methods for Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 131–162.

Porfirio, Jose Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1974.

Post, Werner, «A Christian Critique of Marxism Solution for the Problem of Poverty», y: Greinache, N., ed., *Concilium. The Poor and the Church*. New York.: A Crossroad Press, 1997, 73–79.

Rahemtulla, Shadaab, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Raschke, Carl, *GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Reel, M., «An Abiding Faith in the Liberation Theology», y: *Washington Post Foreign Service*, Monday, May 2, 2005.

Rhodes, Ron, «Christian Revolution in Latin America: The Changing Face of Liberation Theology», y: *Christian Research Journal* (Winter 1991): 1–18.

Roberts D., «Liberation Theologies: Looking at Poverty from the Underside», y: *Evangelical Review of Theology* 10, № 2 (April-June 1986).

Sanks, Howland, «Liberation Theology and the Social Gospel: Variations on a Theme», y: *Theological Studies*. Vol. 41, № 4 (December 1980): 668–682.

Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress From Reimarus To Wrede*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

Scott, Peter; Cavanaugh, William, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

- Segundo, Juan Luis, *Liberation of Theology*, Eugene: Wipf and Stock Pub., 2002.
- _____, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.
- _____, *Liberation of Dogma: Faith, Revelation, and Dogmatic Teaching Authority*, Eugene: Wipf and Stock Pub., 1989.
- _____, *The Hidden Motives of Pastoral Action*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979.
- Shakespeare, Steven, *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*. London: SPCK, 2007.
- Sheriffs, Deryck, «Moving on with God: Key Motifs in Exodus 13–20», y: *Themelios* 15/2 (Jan/Feb 1990): 49–60.
- Simpson, Christofer Ben, *Modern Christian Theology*, London: T&T Clark, 2016.
- Smith, David L., *Theologies of the Future: Trends in Contemporary Theology*, Eugene: Wipf and Stock Pub., 2014.
- Sobrinho, Jon, ed., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.
- _____, *Christology at the Crossroads*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976.
- _____, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994.
- _____, «Jesus' Relationship with the Poor and Outcast: It's Importance for Fundamental Moral Theology», y: *Concilium* 130 (10/1979), 12–20.
- _____, *The True Church and the Poor*, Eugene: Wipf and Stock Pub, 2004.
- Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Los Angeles: University of California Press, 1991.

Stuart, Douglas K., *Exodus* (The New American Commentary), Nashville: B&H Publishing Group, 2006.

Tamez, Elsa, *Bible of the Oppressed*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1982.

_____, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from Latin American Perspective*, Abingdon Press, 1993.

Phil, Tanis, «The “Living God” Challenges Death and Destruction, Jürgen Moltmann Tells Global Gathering of Reformed Churches: <http://wrc.ch/news/the-living-god-challenges-death-and-destruction-jurgen-moltmann-tells-global-gathering-of-reformed-churches> (дата звернення: 1.07.2017).

Tucker, Robert, ed., *The Marx-Engels Reader*, New York: W. W. Norton & Company, 1978.

Verkuyl, Henk J., *Contemporary Missiology in Introduction*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

Volf, Miroslav, «A Queen and a Beggar: Challenges and Prospects of Theology», у: Volf, Miroslav; Krieg, Carmen; Kucharz, Thomas, *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, ix–xvii.

_____, *Work in Spirit: Toward Theology of Work*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Walton, J. H., «Exodus, Date of», у: Alexander, Desmond T.; Baker, David W., eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove: IVP, 2003, 258–272.

Webster, D., «Liberation Theology», у: Elwell, W., ed., *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1999.

Wessels, Anton, *Images of Jesus: How Jesus Is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

West, G. «The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology», у: Rowland, C., ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973.

Westphal, Merold, *Suspicion & Faith*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

Williamson, Rene De Visme, «The Theology of Liberation», у: *Christianity Today*. Vol. XIX, № 22 (August 8, 1975).

Wurmbrand, Richard, *Marx & Satan*, Westchester: Crossway, 1986.

Yee, Gale A., «Postcolonial Biblical Criticism», у: Dozeman, Thomas, ed., *Methods for Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 193–233.

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

Puebla Documents, par. 261, 2, цит. за: Escobar, S., *La Fe Evangelica y las Teologías de la Liberación*, El Paso, Texas: Casa Bautista, 1987.

«Christian left»: http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_left (дата звернення: 04.03.2019).

«Christian Socialist»: <http://www.christiansocialist.org.uk/magazinelatest.html> (дата звернення: 04.04.2018).

Puebla Final Document, part 4, chapter 1. E. «Cleary, Crisis and Change: The Church in Latin America Today. New Social Structure»: Grassroots Christian Communities: www.dominicans.org/~ecleary/crisis/crisis04.htm (дата звернення: 04.04.2018).

“The Future of Political Theologies. Debate»: <http://www.youtube.com/watch?v=oz4-s6Oxnus> (дата звернення: 15.10.2008).